



HAL
open science

La revanche d'une identité ethno-religieuse en Israël: La percée du parti Shas entre construction identitaire séfarade-haredi et dynamiques clientélistes.

Myriam Charbit

► To cite this version:

Myriam Charbit. La revanche d'une identité ethno-religieuse en Israël: La percée du parti Shas entre construction identitaire séfarade-haredi et dynamiques clientélistes.. Science politique. Université Montesquieu - Bordeaux IV, 2003. Français. NNT: . halshs-00003795

HAL Id: halshs-00003795

<https://theses.hal.science/halshs-00003795>

Submitted on 28 Jan 2005

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.

Université Bordeaux IV

Institut d'Etudes Politiques

CERVL – Pouvoir, Action Publique, Territoire

LA REVANCHE D'UNE IDENTITE ETHNO-RELIGIEUSE EN ISRAËL :

LA PERCEE DU PARTI SHAS ENTRE CONSTRUCTION IDENTITAIRE SEFARADE-HAREDI ET DYNAMIQUES
CLIENTELISTES

THESE PRESENTEE PAR MYRIAM CHARBIT

EN VUE DE L'OBTENTION DU DOCTORAT DE SCIENCE POLITIQUE

SOUS LA DIRECTION DE MONSIEUR VINCENT HOFFMANN-MARTINOT

Membres du Jury :

Président : Daniel-Louis Seiler, Professeur de science politique à l'I.E.P. de Bordeaux.

Madame Chantal Bordes-Benayoun, Directeur de recherche C.N.R.S. au C.I.R.E.J.E.D. de
l'Université du Mirail (Toulouse).

Monsieur Christian Coulon, Professeur de science politique à l'I.E.P. de Bordeaux.

Monsieur Alain Dieckhoff, Directeur de recherche au C.N.R.S., au C.E.R.I (Paris)

Monsieur Vincent Hoffmann-Martinot, Directeur de recherche C.N.R.S, au CERVL.

MAI 2003

REMERCIEMENTS

« S'il n'y avait pas d'échange, il n'y aurait pas de vie sociale », Aristote.

Le chemin parcouru est souvent tortueux, il est l'objet d'une lente progression que le chercheur conduit tout autant qu'il est conduit par elle, si bien que le résultat est toujours à la croisée du hasard et de l'anticipation, l'histoire écrite n'étant véritablement objectivable qu'une fois le parcours accompli.

S'il est souvent solitaire, le chercheur ne parvient toutefois à tisser sa toile qu'en s'appuyant sur l'expérience, sur le soutien moral et sur l'aide matérielle de nombreux acteurs, parents et amis. A ce titre, je tiens à exprimer ma sincère reconnaissance à Vincent Hoffmann-Martinot qui, par sa disponibilité et ses conseils avisés, m'a accompagnée tout au long de ce parcours de recherche, tentant continuellement de m'inculquer la rigueur et la patience.

Le monde visité s'est souvent ouvert à moi par le hasard des rencontres : celles de Kathia, de John, d'Alon, de Yardena, et des nombreux militants de Shas ont participé à cette lente construction. Ils m'ont ouvert le chemin, introduisant du même coup une dimension affective très forte au cœur de ce travail de terrain. Mais comme le remarquait J-F. Médard dans sa réflexion sur la neutralité axiologique, celle-ci semble souvent illusoire : « l'important, quel que soit l'arrière-plan normatif, c'est d'atteindre un certain niveau de réalisme par rapport aux représentations, justifications et légitimations des acteurs ».

Rompre partiellement la barrière de la langue a nécessité un apprentissage attentif et discipliné qui n'aurait sans doute pas atteint son degré d'enrichissement sans l'enseignement de professeurs de l'Oulpan Akiva, empreints d'une foi pionnière bien vivace.

Ont également leur place dans ces remerciements, ceux qui m'ont nourrie en réflexions et en documentations : le bureau central de statistiques israélien, et notamment Ehoud Shilat, Anna Hazan et Riki Teisler, l'équipe de l'Institut Floersheimer, Xabier Itcaina ainsi que les professeurs I. Greilsammer, M. Friedman et E. Don-Yehiya. Je remercie également l'Ecole doctorale de l'IEP de Bordeaux et le CERVL pour leur encadrement pédagogique et le soutien matériel fourni.

Mes derniers mots sont adressés à mes parents et amis, véritable ligue tendue vers la réussite d'un projet qui me paraissait parfois si vain ; Laurent pour ses pertinentes relectures et surtout pour son amour indéfectible ; Mérav, David et leurs enfants, Isidore et Jacqueline, ainsi que mon père qui m'accueillirent régulièrement lors de mes séjours en Israël ; ma mère et mes frères et sœurs tout simplement parce qu'ils existent.

Carte d'Israël

Carte des Villes en Développement



« L'homme cherche, d'une manière qui lui

soit adéquate, à se former une image du monde claire et simple et à triompher ainsi du monde de l'existence en s'efforçant de le remplacer par cette image. » A. Einstein

INTRODUCTION

D) SHAS, MANIFESTATION RECENTE D'UNE CULTURE POLITIQUE ANTERIEURE A L'EMERGENCE DU PARTI ULTRA-ORTHODOXE/SEFARADE :

Les questions soulevées, tant d'un point de vue identitaire qu'institutionnel, par l'émergence d'un parti ethno-religieux dans le paysage politique israélien, révèlent la complexité d'un construit stato-national qui, pour rallier l'ensemble des courants juifs, dut ériger le modèle de conciliation et son dérivé clientéliste en schéma global de régulation.

1) LE CLIENTELISME AU SECOURS DE L'« IDEOLOGIE » DU PARTI SHAS : EVOCATION DES FAITS :

Le 1er juin 2000 s'ouvrit le procès de l'homme politique israélien réputé le plus talentueux de sa génération – Arieh Maklouf Deri. Dans cette affaire dite du « dossier public » (*public file*), qualifiée ainsi pour la différencier de la condamnation dont A. Deri fit l'objet en 1999 pour corruption, le leader du parti *haredi*¹ séfarade –

¹ Ce terme hébreu est synonyme de « craignant Dieu » en référence à une injonction biblique visant à imposer une attitude révérencieuse et respectueuse à l'égard de Dieu. (« Tu craindras ton Dieu, tu Le serviras. » Dt 6,3). La sagesse est réputée commencer par la crainte de Dieu. Maimonide écrivait à ce propos que pour parvenir « à craindre le Ciel, l'homme doit considérer les créatures de Dieu, merveilleuses et grandes ; il saisit par ce biais une portion infinitésimale de Sa sagesse infinie et incomparable. Prenant conscience de la grandeur divine, il sera effrayé et réalisera qu'il n'est qu'une « créature petite, basse, obscure, confrontée dans son chétif savoir à « Celui dont parfaite est la science » (Job 36,4) » in *Yad, Yesodé HaTora*.

Le terme *haredi* en est venu à qualifier les communautés ultra orthodoxes, en diaspora comme au sein de l'Etat d'Israël, si bien que l'on parle de « partis *haredim* », c'est-à-dire de partis prônant l'idéal théocratique fondé sur l'édification d'un Etat régi par la *Halakha*, la loi religieuse juive. Au vieux parti *haredi*, *Agoudat Yisrael*, né à Katowice (Pologne) en 1912, se sont ajoutés plus récemment deux autres partis – Shas en 1984, et *Deguel Hatorah* en 1988, tous deux nés d'une scission interne à *Agoudat Yisrael*. C. S Liebman précise cette notion de « *haredi* » lorsqu'il écrit que ce terme renvoie, dans les Ecritures, au juste qui craint la parole de Dieu. Au 19^{ème} siècle, il était synonyme de juif orthodoxe. Aujourd'hui, en Israël, les Juifs orthodoxes sont divisés en sionistes religieux, également appelés nationaux religieux, et *haredim*. Ces derniers se caractérisent par leur interprétation stricte de la loi juive, leur rejet de la culture laïque et leur attitude ambivalente à l'égard de l'Etat juif, qui se traduit parfois par des comportements ouvertement hostiles. Voir Liebman (C.S.), *Religious and Secular*, Keter Publishing House/ Avi Shai, 1991.

Shas¹ – fut accusé de s'être servi de son titre de ministre de l'Intérieur à des fins partisans et clientélistes, qui se seraient traduites par d'importantes subventions accordées à des institutions religieuses, affiliées, de près ou de loin, au parti Shas². Les faits qui lui furent reprochés remontent aux années 1986-1993, époque à laquelle Arieh Deri occupa successivement les fonctions de directeur général du ministère de l'Intérieur puis de ministre de l'Intérieur. 500 000 shekels³ auraient ainsi été versés à une institution de Beer Sheva (la plus importante ville du désert du Néguev), 525 000 shekels à une institution de Zichon Yaakov, 3,29 millions de shekels auraient été injectés dans des institutions de Netanya, où vit une importante communauté séfarade ; 2,75 millions à des institutions de Rechassim, l'une des villes les plus pauvres d'Israël ; et enfin, 400 000 shekels auraient été octroyés à une association à but non lucratif de Jérusalem. Notons à propos de ce dernier cas que cette association était présidée par Yehuda Deri, le frère de l'ancien ministre de l'Intérieur.

Expliquant l'octroi de subventions à une association dirigée par un membre de sa famille, A. Deri se justifia en disant qu'il n'avait fait qu'avancer l'argent nécessaire à la construction de cette école, laquelle s'avérait tout à fait justifiée du fait de l'absence d'école religieuse séfarade dans le quartier. « *Je ne pouvais pas refuser une telle requête, déclara-t-il. Je suis juif et je savais ce que ça signifiait pour ces enfants. Je devais leur venir en aide. Si j'avais dû payer pour cela, j'aurais payé.* »

Au-delà même des faits, il est intéressant de se pencher sur le système de défense déployé par les avocats d'A. Deri et d'analyser les arguments invoqués par celui-ci pour justifier ses

¹ Ayant entamé nos recherches avant que le sujet soit investi plus franchement par les media et les chercheurs français, nous conserverons l'orthographe anglaise « Shas » – les Français employant plus fréquemment l'appellation « le Shass ». Précisons que Shas est un acronyme signifiant *Shomrei HaTorah Sfaradim* – les Gardiens Séfarades de la Torah – cette bannière posant d'emblée une double appartenance, à la fois religieuse (référence à la Torah, texte biblique de référence pour le Peuple Juif) et ethnique (par l'attribut « séfarade »). Cet étendard n'est qu'un indicateur qu'il conviendra de vérifier, mais qui affirme, d'ores et déjà, la volonté du mouvement d'incarner à la fois les revendications *haredi* (ultra orthodoxes juives) et séfarades (les populations séfarades s'opposant dans le contexte israélien aux ashkénazes, à la fois sur le plan socio-économique, politique, liturgique et culturel).

² Dans ses remarques introductives, le procureur, Sharon Edri, déclara que « Deri had taken advantage of the dependency of all local authorities on the Interior Ministry to use them as a pipeline to deliver money to the institutions he was interested in. », in *Jerusalem Post*, 2 juin 2000.

³ Monnaie israélienne, un « *shekel hadash* » (nouveau shekel) vaut 0,22 cents d'euros (soit cinq shekels pour un euro). Dans cette affaire, 150 000 shekels furent par exemple versés en 1987 par le biais de la municipalité de Beer Sheva à un *kollel* (école religieuse réservé aux hommes mariés) – le *kollel* Yagel Yaakov. Ainsi, il s'agit bien d'un clientélisme généralisé impliquant tous les échelons politiques et administratifs, l'échelon municipal ne servant en l'occurrence que d'intermédiaire. Dans le cas de ce *kollel*, le juge n'a pas manqué de remarquer que le versement de la subvention s'est opéré un mois avant que le directeur du *kollel* en fasse la demande à la municipalité – demande qui en outre prit la forme d'une lettre particulièrement brève et succincte ressemblant davantage à une simple régularisation ordonnée, a posteriori, par le ministère de l'Intérieur, qu'à une réelle requête émanant du *kollel*.

agissements. Car s'il ne nia pas avoir utilisé sa fonction de ministre de l'Intérieur comme canal de financements orientés vers des institutions religieuses et/ou séfarades, A. Deri situa le débat, non pas sur le terrain juridique de l'affaire, mais bien sur l'aspect « idéologique », ancrant son argumentaire dans la légitimité d'une telle démarche au regard des décennies passées, lesquelles furent inscrites dans une politique discriminatoire à l'égard des populations séfarades. Le 17 avril 2001, A. Deri offrit la démonstration de cela lorsque, devant le Tribunal de Jérusalem, il expliqua que son parti – Shas – l'avait dépêché au ministère de l'Intérieur, non pas seulement pour ses talents, mais en tant que représentant d'un mouvement. Il déclara ainsi : « *J'ai agi pour l'intérêt général mais j'avais une idéologie. Chaque ministre de l'Intérieur a sa propre vision des choses et sa propre vision de la politique. Pour quelqu'un comme moi, qui pense que les communautés haredi et séfarades ont été victimes de discrimination, j'aurais manqué à mon devoir si je n'avais rien fait pour les aider. Shas a été créé pour servir cette politique-là* »¹.

Bien qu'il embrasse des phénomènes très différents les uns des autres, voire hétéroclites², le concept d'idéologie qu'invoque A. Deri mérite notre attention dans cette présentation, en ce que les idéologies sont un produit naturel de la vie sociale et politique. Créé à la fin du 18^{ème} siècle³ dans le but de « fonder sur la Raison et sur la Science un ordre social qui, jusqu'alors, apparaissait fondé sur la Tradition »⁴, le concept suscita rapidement des réticences, celles-ci venant essentiellement du fait que l'idéologie était perçue comme un phénomène irrationnel, scientifiquement inexplicable. Composées d'idées fausses résultant de l'influence des intérêts de classe chez K. Marx et F. Engels et, plus généralement, chez les théoriciens de la conscience-reflet, qualifiées de « dérivations⁵ » chez V. Pareto,

¹ *Jerusalem Post*, 18 avril 2001.

² Boudon (R.), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, Points Essais, 1986, p. 29. Suivant la voie ouverte par Max Weber, Boudon y propose d'analyser l'adhésion aux idées reçues comme tout autre type de comportement et de chercher à y voir un comportement compréhensible.

³ Créé par Destutt de Tracy à la fin du 18^{ème} siècle, le terme désignait alors la science qui aurait pour objet la genèse des idées. R. Boudon explique que le terme prit rapidement, dans la bouche de Napoléon, une connotation péjorative, synonyme de considérations abstraites visant à se substituer à la politique réelle. In *Ibid.*, p. 40. Dès lors, l'idéologie était perçue comme une activité subversive dont l'objectif était de penser et de fonder scientifiquement l'ordre social.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵ Le terme désigne chez cet auteur des constructions intellectuelles que les hommes produisent pour démontrer le bien-fondé de leurs convictions et de leurs sentiments. Pareto (V.), *Traité de sociologie générale*, Paris/Genève, Droz, 1968 (réédition).

d' « idoles¹ » chez F. Bacon ; produit du fanatisme et des passions dans la tradition sociologique libérale de R. Aron², l'idéologie semble cependant intelligible sans référence à des critères tels que le vrai et le faux. Nous nous rapprocherons en cela de la définition qu'en donne C. Geertz³, lequel considère le phénomène de production des idéologies comme « un acte symbolique », destiné à produire un effet de mobilisation. Synthétisant l'apport des théories s'appuyant sur une conception rationnelle du phénomène, R. Boudon propose de le définir comme une « doctrine reposant sur une argumentation scientifique et dotée d'une crédibilité excessive ou non fondée »⁴. Ce n'est en effet qu'au prix de cette légitimation que l'idéologie va pouvoir déployer sa fonction politique, à savoir « (fournir) à l'homme politique des concepts dotés d'autorité et capables de lui donner sens ainsi que des images évocatrices, à l'aide desquelles la réalité politique puisse être saisie de façon sensible »⁵.

Il s'agit dès lors de comprendre sur quoi se fonde cette idéologie dont parle Ariele Diner – idéologie qui, si nous suivons K. Mannheim, n'est rien d'autre qu'un ordonnancement d'images schématiques de l'ordre social. Comment s'opère le processus d'adhésion, de légitimation et de diffusion de cette idéologie spécifique ? Comment, enfin, se prémunir contre une partialité axiologique face à des phénomènes qui ne sont rien d'autres que des interprétations de l'ordre social et de théories scientifiquement fondées ?

Pour ce faire, nous nous interrogerons sur la place de l'identité sociale et culturelle des populations placées au centre de l'idéologie du parti Shas, en repérant les différents ingrédients dans la construction de cette dernière. Bien qu'également discuté de manière large, le concept d'« identité » laisse cependant du champ à l'analyse sociologique. Nous appréhenderons donc l'identité comme le vecteur de la mobilisation partisane et par suite le moteur à l'action politique.

¹ La théorie des idoles développée par F. Bacon s'appuie sur l'idée de « prénotions » dont l'effet est de perturber l'accès au vrai, d'autant plus qu'elles sont ancrées dans l'esprit voire dans la nature humaine, rendant leur intelligibilité particulièrement difficile. L'auteur va plus loin en défendant l'idée selon laquelle il ne suffit pas à l'individu de prendre conscience de son aveuglement, il convient également de faire l'effort de se maintenir en état de veille. On retrouve cette idée d'aveuglement chez K. Marx et F. Engels, à la différence près qu'ils fondent celui-ci sur des causes sociales quand F. Bacon l'explique par des causes relevant de la nature humaine. Le siège de causalité s'en trouve alors profondément modifié.

² Aron (R.), *L'opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1968.

³ Geertz (C.), « Ideology as a cultural system », in Apter (D.), *Ideology and discontent*, Glencoe, The Free Press, 1964.

⁴ Boudon (R.), *L'idéologie...*, *Op. cit.*, p. 52.

⁵ Mannheim (K.), *Ideology and utopia*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954, p. 85.

Il ne s'agira donc pas de s'interroger sur le contenu du projet idéologique du parti dans une perspective classificatoire¹.

2) LA PLACE DU CLIENTELISME DE PARTI DANS L'ESPACE POLITIQUE ISRAËLIEN :

A travers cette affaire de corruption, qui reste somme toute banale dans le contexte politique israélien, c'est bien l'ensemble du système qui est ébranlé, questionné et révélé dans toutes ses contradictions passées et actuelles. Pour éviter d'attaquer de front l'idéologie du parti Shas, ce sont les méthodes qui sont contestées et jugées pour finalement conduire à l'emprisonnement du maître d'œuvre du parti, Arie Deri. Or, les méthodes employées par Shas pour pénétrer les cercles dirigeants, pour renforcer l'organisation partisane et ses réseaux périphériques ne sont pas nouvelles car, comme nous le verrons, les partis pionniers, et en particulier le *Mapai* – parti mythique dirigé par D. Ben Gourion –, usèrent de moyens similaires, semblant dès lors constituer un trait caractéristique de la culture politique israélienne. En Israël, il est pratique courante pour un parti politique au gouvernement de se servir du ministère de l'Intérieur pour financer ces réseaux par l'intermédiaire des municipalités et des conseils locaux². La forte centralisation du système politico-administratif israélien explique en grande partie cet élément dans la culture politique de l'Etat. Des méthodes identiques viennent, par conséquent, se heurter à des normes et des idéologies fondamentalement différentes. Est-ce si paradoxal que cela si l'on considère que l'identité d'un parti – celle de Shas en l'occurrence – se construit partiellement en lien et en opposition aux identités partisans concurrentes, au sein d'un cadre institutionnel fondé sur un système de normes et de règles du jeu communes à l'ensemble des acteurs ?

Partant de cette attention portée aux similitudes organisationnelles et fonctionnelles, il nous semble important de préciser qu'au-delà de la condamnation explicite qui se porta sur les méthodes clientélistes utilisées par Shas, c'est bien plus fondamentalement la substance du discours véhiculé par cette organisation partisane et l'ambition prosélyte de celle-ci qui furent visées. Le discours de Shas est effectivement l'objet de débats houleux parce qu'il introduit dans l'agenda politique israélien des thématiques qui restaient auparavant marginales, à savoir l'ethnicité et la religion. Dès l'origine de l'Etat, l'idéal de fusion des exilés (*mizoug hagalouyot*)

¹ Une telle démarche risquerait en outre de se heurter à certains écueils que pointe D-L. Seiler lorsqu'il écrit que « la logique du projet (qui) renvoie à la dimension idéologique du phénomène partisan ... (est) le domaine où la démarche du chercheur est la plus vulnérable aux pièges, embûches et chausse-trapes que prépare l'idéologie », in *Les partis politiques* (2^{ème} édition), Paris, Armand Colin, 2001, p. 40.

² Le niveau politico-administratif local est représenté par deux types de structures, les conseils locaux et les municipalités – la distinction entre les deux étant fondée sur un critère démographique. Les villes comprenant plus de 20 000 habitants ont le statut municipal tandis que les autres ne sont que des conseils locaux.

visait implicitement l'abandon des traits ethniques et religieux hérités de l'ère diasporique, si bien qu'origine ethnique et affiliation à tel ou tel courant religieux¹ devaient être gommées et ne pouvaient, en tout état de cause, être un élément de structuration du système partisan israélien. On le voit donc bien, au-delà de la condamnation d'un parti fonctionnant, dans son rapport à l'Etat et aux populations séfarades selon un mode clientéliste, le défi majeur posé par Shas se situe dans cette remise en question évidente des fondements idéologiques du régime israélien.

Qualifié de parti ethno-religieux séfarade, Shas est assimilé à la catégorie des « partis *haredi* » mais présente cependant des spécificités propres qui expliquent la passion suscitée par cet objet, dans la société israélienne contemporaine. Empruntant aux vieux partis *haredi* – particulièrement à *Agoudat Yisrael* – en termes organisationnels et programmatiques, Shas conserve néanmoins une particularité dans le traitement politique qui lui est réservé. Si *Agoudat Yisrael* ou *Deguel Hatora* restent relativement tolérés et même encouragés dans leur fonction de canalisation de populations rétives à l'engagement politique et citoyen, Shas n'en finit pas de déchaîner les passions. Il se distingue en effet des partis *haredi* israéliens par deux éléments complémentaires l'un de l'autre ; l'un quantitatif et l'autre qualitatif. S'il représente une menace pour l'establishment institutionnel, c'est précisément parce qu'il tend à capter un électorat de plus en plus large², transcendant le seul public *haredi* pour s'adresser aux masses populaires d'origine essentiellement séfarade. Contrairement à *Agoudat Yisrael*³ – lequel se centre depuis les origines sur un électorat circonscrit à la minorité ultra orthodoxe –, Shas est un parti ouvert, c'est-à-dire un parti occupé par la promotion des intérêts de son électorat, cherchant non pas seulement à influencer la société en pénétrant à l'intérieur de l'appareil décisionnel, mais aussi à transformer cette dernière. Avec Shas, nous ne sommes plus dans le cas des partis dits fermés, pour lesquels J.

¹ Les analyses statistiques font apparaître clairement une typologie quant à l'appartenance à la religion juive qui, implicitement, dresse un continuum en fonction du degré de religiosité. La catégorie la plus éloignée du judaïsme dans son acception religieuse est celle des *hilonim* (laïques) ; la catégorie intermédiaire est celle des *massortim* (traditionalistes) lesquels se caractérisent par un attachement fort à la religion, celle-ci étant cependant davantage appréhendée comme un corpus de traditions et la traduction d'une appartenance communautaire, cette conception de la religion autorisant de fait quelques inflexions à la doctrine. Les *massortim* pratiquent ainsi une sorte de religion à la carte, allumant les bougies de shabbat mais empruntant un moyen de locomotion pendant le shabbat. Les traditionalistes trouvent la majorité de leurs adeptes au sein des populations séfarades arrivées en Israël dans les années 50-60. Enfin, la troisième catégorie est celle des *haredim* (ultra-orthodoxes) pour laquelle nous renvoyons à la note 1, p. 3.

² Voir notamment Peled (Y.), « Towards a redefinition of Jewish nationalism in Israel ? The enigma of Shas », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21 n°4, juillet 1998, pp. 703-27. L'auteur explique que l'originalité de Shas est d'avoir produit un discours intégrateur, vecteur d'un nouveau nationalisme se différenciant du sionisme socialiste par ses acceptations ethniques et religieuses.

³ Premier parti *haredi* à s'être constitué en réaction au sionisme politique, il continue de perdurer bien qu'ayant évolué d'une position anti-sioniste à une position a-sioniste, puisque reconnaissant *de facto* l'existence de l'Etat d'Israël. Nous reviendrons largement sur la création de ce parti et sur les caractéristiques sociologiques et idéologiques contemporaines.

Bauer écrit qu'ils se coupent du reste de la société, créant ainsi un fossé entre eux, leurs adhérents et les autres partis ne cherchant donc pas à influencer la société, mais à porter témoignage d'une vérité transcendante qui ne saurait accepter de discussion¹.

Apparaît dès lors en filigrane de cette affaire un fait majeur de la contemporanéité d'Israël, à savoir la contradiction originelle d'un Etat qui, se proclamant laïque, n'a jamais coupé le cordon avec la religion – le judaïsme – et qui, de ce fait, a laissé un espace et des opportunités systémiques propices à l'épanouissement des mouvements religieux.

3) RELIGION, ETHNICITE ET ETAT D'ISRAËL, LE TRIPTYQUE DES DIVISIONS INTERNES :

Israël nous offre une configuration particulière dans laquelle Etat, nation et religion – le judaïsme – sont trois termes qui fonctionnent en tension et interaction. Tout, dans l'architecture institutionnelle, politique et sociale de la société israélienne, témoigne effectivement de l'interpénétration constante des sphères religieuse, nationale et étatique. C'est précisément cet état de fait qui stimule la réflexion d'un E. Barnavi lorsqu'il écrit que l'Etat d'Israël est une « démocratie à substrat biblique » et c'est également cette caractéristique qui contribue à brouiller les composantes de l'identité nationale².

3.1) NATION JUIVE ET RE-INVENTION DE L'IDENTITE : LA PERSISTANCE DES ELEMENTS DE TRADITION :

A. D. Smith distingue deux approches antagonistes de la nation et du nationalisme : les primordialistes et les modernistes, précisant qu'il existe, selon lui, une division fondamentale quant à la nature des liens ethniques, « entre ceux qui conçoivent la communauté ethnique comme « primordiale » et ceux qui la perçoivent comme un instrument malléable »³. Ni l'une ni l'autre de

¹ Bauer (J.), *Les partis religieux en Israël*, PUF, Que sais-je ?, 1998, p. 6.

² Pour une présentation de ce point, nous renvoyons le lecteur à l'article de Gad Barzilai et Yossi Shain « Israeli Democracy at the Crossroads : A Crisis of Non-governability », *Government and Opposition*, n°26 (3), 1991, pp. 345-67. Les auteurs soulignent l'existence de multiples dilemmes qui perturbent le fonctionnement du système politique et, plus globalement, celui de la société israélienne. Relations entre religion et Etat, délimitation du territoire et fixation des frontières, impact de l'armée et de l'occupation israélienne sur la société et sur le système politique israéliens, existence de fossés économiques et de différences de statuts sociaux, fragmentation accélérée du pouvoir politique, polarité idéologique, crise du leadership, loyautés ataviques confrontées à des valeurs modernes et démocratiques, irréductible conflit entre populations juives et arabes, forment les principaux points d'achoppement d'une construction nationale et identitaire de l'israélité.

³ Smith (A.D.), « The problem of national identity : ancient, medieval and modern ? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, n°3, juillet 1994, p. 375. Antoine Roger va dans la même sens, arguant de la multiplication de modèles explicatifs échappant à ce mode classificatoire. Il propose ainsi de remplacer la « bipartition » classique par un classement sur deux axes croisés : « un premier opposant les théories qui voient dans le nationalisme la conséquence d'une transformation irrépressible des structures économiques et sociales de la collectivité considérée, aux théories qui le décrivent comme le résultat de choix formulés par des acteurs souverains (axe

ces orientations théoriques ne nous semblent cependant pertinentes pour saisir les ressorts du sionisme politique et leurs liens avec la construction d'un Etat des Juifs en Terre de Palestine. Le courant pérennialiste nous semble cependant plus apte à saisir une construction nationale et sa relation avec une idéologie nationaliste : les passerelles ainsi créées entre les différentes séquences historiques, d'une nation à l'état latent à la quête d'une souveraineté politique incarnée dans l'érection d'un Etat, permettent de comprendre le mécanisme dans sa trajectoire globale.

3.1.1) PRIMORDIALISME ET NEGATION DES STRATEGIES POLITIQUES DE RECONSTRUCTION IDENTITAIRE :

Bien que divisée en sous-courants, l'école primordialiste défend l'idée d'un donné ethnique – le nationalisme découlant logiquement et naturellement de cette appartenance ethnique. Elle déduit de ce postulat l'idée d'un lien mécanique entre appartenance ethnique et réalisation nationale. Ainsi, l'éclairage que nous offre les théories primordialistes trouve rapidement ses limites si nous considérons la multiplicité des consciences et des sensibilités juives qui existent et s'épanouissent à la veille de la construction nationale. Nous reviendrons largement sur cet aspect (seconde section) mais il nous semblait dès à présent incontournable de noter combien la constitution d'une nation juive à vocation politique est insaisissable par le truchement de ce paradigme. Selon A. Dieckhoff, à la veille de l'éclosion du mouvement sioniste, les handicaps étaient tout aussi réels que les avantages, dans une perspective d'éveil national juif. Caractérisé par un éclatement géographique mais aussi linguistique et civilisationnel, le monde juif demeurerait éclaté et polymorphe, malgré la survivance d'un sentiment manifeste d'appartenance à un même Peuple. Comme l'écrit A. Dieckhoff, « triompher de ce morcellement, pour redonner aux Juifs le sentiment d'une unité réelle, nécessitait la transformation du particularisme ethnique, désormais séparé du référent religieux, en une valeur ultime autour de laquelle les Juifs seraient appelés à se rassembler »¹.

Née de l'intuition d'E. Shils, l'irréductibilité des données culturels, physiques, religieux voire raciaux que pointait C. Geertz excluait l'idée d'une sélection savamment orchestrée

« évolutions structurelles/ stratégies d'acteurs »). Un second axe peut être tracé entre les théories qui appréhendent le nationalisme comme un agent de coagulation sociale, un moyen de forger ou de renforcer une solidarité active entre les membres de la collectivité - en bref : un facteur de cohésion – et les théories selon lesquelles il est alternativement un instrument de domination sociale ou politique et une arme utilisée par les dominés à des fins d'émancipation. A. Roger appelle cela l'axe « principe de cohésion/principe de domination ». In Roger (A.), *Les grandes théories du nationalisme*, Paris, Armand Colin, Compact, 2001, p. 3.

¹ Dieckhoff (A.), *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard Essais, 1993, pp. 16-7.

d'ingrédients culturels puisés dans l'héritage d'un Peuple. Conformément à cette vision de la construction nationale, l'Etat est « surimposé sur une trame, finement tissée et admirablement conservée, de fierté et de suspicion et doit, d'une façon ou d'une autre, imaginer un moyen de l'intégrer à l'étoffe de la politique moderne. »¹ Il ne s'agit pas là de caricaturer une théorie qui reste stimulante : elle s'attache, notamment, davantage au sentiment qui anime les individus par rapport à cette appartenance ethnique qu'à l'idée consistant à conclure au caractère primordial des communautés. Si l'idée d'en appeler à la croyance des individus pour appréhender ce lien primordialiste et naturel à l'ethnie nous semble intéressant, la théorie générale suggérée par C. Geertz demeure fixiste, incapable de saisir les évolutions identitaires.

L'option proposée par P. L. Van Den Berghe, bien que souhaitant perfectionner les propositions du primordialisme classique², ne nous semble guère plus pertinente. Consentant à appréhender les sentiments ethniques et raciaux comme l'extension des sentiments de parenté, l'auteur adopte une démarche évolutionniste tout en conservant une conception génétique et sociobiologique de l'ethnicité³. Ainsi, les communautés ne sont plus que de simples « groupes de parenté élargis », dont les traits ne sont pas acquis, mais inhérents à la nature humaine, se trouvant inscrits « dès la prime enfance, et sans dessein préétabli, dans la psychologie de l'individu. »⁴ S'il tente d'introduire une dose de modernisme dans sa thèse, en considérant simultanément les aspects objectifs et subjectifs de la race et de l'ethnicité, il ne parvient cependant pas à se départir d'un modèle fondé sur la fixité de l'ethnicité et des liens identitaires. Il n'y a, selon lui, aucune incompatibilité entre, d'une part, l'adhésion aveugle à son groupe ethnique, qu'il soit dans le vrai ou dans l'erreur, et, d'autre part, la manipulation calculatrice de l'ethnicité et le fait d'évaluer le poids de l'ethnicité par rapport à d'autres types de sociabilité, pour son gain personnel. Processus de maximisation rationnelle de l'aptitude d'un côté mais tout en excluant l'existence d'un jeu inconscient, P. L. Van Den Berghe semble se perdre dans des contradictions inhérentes au courant primordialiste, ce qui l'empêche de parvenir à concilier les paradigmes primordialiste et moderniste.

¹ Geertz (C.), « The integrative revolution – primordial sentiments and civil politics in the new states », in Geertz (C.), Ed., *Old societies and new states*, London, The Free Press of Glencoe, 1963, p. 119.

² Dans un article synthétisant sa pensée, l'auteur prend ses distances avec le courant primordialiste classique, qu'il accuse d'être à l'origine des idéologies nationalistes et racistes. Voir Van den Berghe (P.L.), « Race and ethnicity : a sociobiological perspective », *Ethnic and racial studies* vol. 1 n° 4, octobre 1978, p. 401.

³ Selon l'auteur, « l'ethnicité et la race (au sens social) sont en fait des extensions de l'expression de la parenté, et ainsi, les sentiments ethniques et raciaux doivent être compris comme une forme élargie et atténuée de la sélection au sein de la parenté. », *Ibid.*, p. 414.

⁴ Roger (A.), *Les grandes théories...*, *Op. cit.*, p. 9.

La critique porte donc sur le caractère idéologique¹ de cette expression théorique et, plus fondamentalement, sur cette incapacité à tenir compte du changement identitaire, généré par une interaction permanente entre facteurs exogènes et endogènes. Dans le cas sioniste, et plus généralement juif, on retrouve là une idée présente chez J-P. Sartre, lequel écrit que « c'est donc l'idée que l'on se fait du Juif qui semble déterminer l'histoire, non la « donnée historique » qui fait naître l'idée »². Si cette proposition a été abondamment critiquée, elle ouvre cependant des pistes sur ce que sera le modèle constructiviste que nous emprunterons par la suite. J-P. Sartre aboutit à une telle conclusion après avoir fait le constat de l'inanité de la théorie raciale. Considérant la multiplicité des « types raciaux » juifs, considérant également le processus de dissolution de la communauté de l'Israël antique au cours des vingt-cinq siècles précédents, considérant enfin l'absence d'unité territoriale et linguistique du Peuple juif, J-P. Sartre conclut en proposant la thèse selon laquelle « s'ils (les Juifs) ont un lien commun, s'ils méritent tous le nom de juif, c'est qu'ils ont une situation commune de juif, c'est-à-dire qu'ils vivent au sein d'une communauté qui les tient pour Juifs. En un mot, le Juif est parfaitement assimilable par les nations modernes, mais il se définit comme celui que les nations ne veulent pas assimiler »³.

3.1.2) DES IDENTITES-LEURRES AUX IDENTITES-REINVENTION : LES LIMITES DU PARADIGME MODERNISTE :

Adopter une optique moderniste de la nation juive, du sionisme et de l'Etat d'Israël se heurterait en premier lieu à un écueil insurmontable. Comment expliquer en effet que l'Etat procède du nationalisme alors même qu'E. Gellner⁴, principal représentant de ce courant, présuppose l'existence d'un Etat avant l'invention d'un nationalisme ? La relation entre émergence d'une conscience nationale et institutionnalisation de l'Etat, qui a le mérite d'appréhender le phénomène nationaliste comme un effet de la modernisation et du

¹ Voir Jaffrelot (C.), « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme », in Taguieff (P.A.)/ Delannoi (G.), *Théories du nationalisme*, Paris, Ed. Kimé, 1991, p. 157.

² Sartre (J-P), *Réflexions sur la question juive*, Paris, Folio Essais, 1954, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ Rejetant dos à dos définitions volontariste et culturelle de la nation, E. Gellner explique l'émergence des nationalismes par le passage d'un modèle de société traditionnelle à un modèle de société industrielle. Cette transition fonctionne en simultanéité avec le processus d'homogénéisation culturelle puisqu'une société fondée sur le principe de progrès technique et économique nécessite un effort de formation visant à la polyvalence des individus. Dès lors, la construction de l'idée nationale s'opère par l'intégration de populations périphériques au sein d'un système éducatif poursuivant l'objectif d'apprentissage d'une langue unificatrice et monopoliste. Les nations et le nationalisme sont de ce point de vue fonctionnels, fournissant à la société son ciment principal, les liens de solidarité sans lesquels l'ensemble se décomposerait.

développement des sociétés, reste d'une portée explicative très relative en ce qui concerne notre objet d'étude.

En expliquant l'émergence d'une conscience nationale par la mutation des sociétés, E. Gellner rejette du même coup l'hypothèse d'un enracinement historique du nationalisme. « Le nationalisme n'est pas l'éveil d'une force ancienne, latente qui sommeille, bien que ce soit ainsi qu'il se présente. C'est, en réalité, la conséquence d'une nouvelle forme d'organisation sociale, fondée sur des hautes cultures dépendantes de l'éducation et profondément intériorisées dont chacune reçoit une protection de son Etat. Le nationalisme se sert de cultures préexistantes qu'il transforme, généralement, au cours de processus. Mais il lui est pratiquement impossible de toutes les utiliser car elles sont trop nombreuses »¹. On retrouve cette vision d'un fait nationaliste « inventant des nations là où elles n'existent pas »², dans les travaux de B. Anderson, lequel cherche les racines du nationalisme dans cette modernité caractérisée par la destruction des liens communautaires traditionnels et par la nécessaire « imagination » de sentiments d'appartenance nouveaux. B. Anderson, pourtant proche de ce type d'analyses et empruntant lui aussi une approche séquentielle, note cependant que la thèse de E. Gellner a comme inconvénient d'assimiler un peu hâtivement le nationalisme à une « contre-façon » voire une « supercherie ». Il cherche, par conséquent, à nuancer les propos d'E. Gellner en faisant de la nation une « communauté imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. Elle est imaginaire (*imagined*) parce que les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens (...) bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion »³. Il ne réussit néanmoins pas réellement à proposer une théorie alternative, expurgée des éléments les plus critiquables issus de l'étude d'E. Gellner⁴.

¹ Gellner (E.), *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989 (trad. de l'anglais *Nations and nationalisms*, Basic Blackwell, Oxford, 1983), p. 147.

² *Ibid.*, p. 168.

³ Anderson (B.), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 19.

⁴ Pour une critique des travaux de B. Anderson, nous renvoyons à la thèse de X. Itcaina, *Catholicisme et identités basques en France et en Espagne. La construction religieuse de la référence et de la compétence identitaires*, Thèse de doctorat de science politique, Université Montesquieu – Bordeaux IV, IEP, CERVL, 2000, pp. 64-5. S'appuyant sur les travaux de P. Birnbaum ainsi que sur la thèse de H. Pérès, X. Itcaina constate que le nationalisme basque est à la fois le résultat d'une abstraction en termes idéologiques, d'une innovation politique et d'une continuité linguistique, religieuse et coutumière de la nation basque. « Il y avait du territoire identitaire partiellement mobilisé avant la formulation nationaliste », in *Catholicisme et identités basques...*, *Op. cit.* p. 65 ; voir Birnbaum (P.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997 ; Pérès (H.), *Individus entre villages et nations. Une expérience identitaire dans la formation de la France républicaine*, Thèse pour le doctorat en science politique, t. 1, Université de Bordeaux, IEP, 1993.

Dans la même veine, P. Brass¹ conclut à une instrumentalisation des liens ethniques à des fins de domination politique. La manipulation des symboles d'identité apparaît ainsi comme un moyen de mobiliser les masses, la conscience nationale étant stimulée par la création de référents communs inventés dans le but d'asseoir la domination d'un groupe sur un territoire donné. Ce faisant, la critique majeure portée au courant moderniste souligne les limites d'une approche concevant les liens ethniques comme une ressource sociale et politique, « un répertoire socialement construit d'éléments culturels qui fournit un lieu à la mobilisation politique, particulièrement là où les liens de classes (*social class*) sont en déclin »². A. D. Smith reproche à ce « constructionnisme social » de faire des nations de simples construits de l'imagination. S'il consent à intégrer le rôle de l'invention et de l'imagination, il ne se résigne pour autant pas à verser dans une théorie qui n'explique en rien pourquoi certaines communautés politiques et ethniques deviennent des nations et d'autres non.

Quoi qu'il en soit, le paradigme moderniste a fourni des armes scientifiques aux ennemis³ d'Israël, lesquels n'ont eu de cesse de contester la légitimité de l'aventure sioniste, considérant l'absence d'unité du Peuple juif et, par conséquent, l'absence de conscience nationale homogène. De ce point de vue, l'entité sioniste serait artificielle et serait tout au plus une construction de l'impérialisme et du colonialisme, destinée à subvertir l'identité arabe. Cette approche puise allègrement dans le courant marxiste du nationalisme puisque l'on retrouve des explications théoriques similaires chez I. Wallerstein et E. Balibar selon lesquels « les unités nationales se constituent à partir de la structure globale de l'économie-monde, en fonction du rôle qu'elles y jouent dans une période donnée, en commençant par le centre »⁴. A travers cette « division axiale du travail » à l'échelle internationale, la nation semble excessivement décrite de manière réductrice, se limitant alors à une « production stratégique d'Etats (...) agencés dans un ordre mondial hiérarchisé », « un procédé idéologique des Etats dominants destiné à cimenter la solidarité de leur population »⁵. Autre critique alimentée par les théories modernistes, celle des assimilationnistes juifs du 19^{ème} siècle consistait à voir dans le nationalisme un retour en arrière,

¹ Brass (P.), « Ethnic groups and the State », in Brass (P.) Ed., *Ethnic groups and the State*, Croom Helm, London / Sydney, 1985.

² Smith (A.D.), « The problem of... », *Op. cit.*, pp. 376-7.

³ Voir notamment la *Charte de l'OLP* (articles 19 et 20), Genève, Editions de l'Avenir, 1981.

⁴ Wallerstein (I.)/Balibar (E.), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, p. 121.

⁵ Jaffreot (C.), « Les modèles explicatifs de l'origine des nations et du nationalisme », in Taguieff (P.A.)/Delannoi (G.), *Les théories du nationalisme...*, *Op. cit.*, p. 149.

un coup d'arrêt porté au procès de modernisation et de progrès de l'humanité¹. Ils prétendaient eux-aussi que le nationalisme juif s'autorisait des interprétations et des libertés avec la tradition juive et qu'il n'était finalement « nullement une renaissance de la tradition, mais avait été inspiré par le courant nationaliste général de l'Europe »².

L'on peut considérer recevable l'idée défendue par certains, qui consiste à dire que la culture et la civilisation juives sont plus vastes qu'Israël. On entend également l'argument selon lequel la tradition juive elle-même est syncrétique, « pénétrée d'assimilation » (W. Laqueur). Cependant, il nous semble que la création de l'Etat d'Israël – quand bien même celle-ci serait une naissance plus qu'une renaissance – ne saurait se comprendre si nous nions au Peuple juif la réalité d'une mémoire et d'un projet s'alimentant et s'enrichissant mutuellement. Ni artefact politique, ni incarnation d'une linéarité et d'une continuité politique, le Peuple juif a survécu, dissocié de toute assise territoriale, inventant un ciment nouveau, bien plus temporel et culturel que spatial. « La prétention à la naturalité est un mythe tout à fait sensible et efficace. Faute d'être vraiment naturelle, l'idée de nation prétend bien naturaliser. C'est cette naturalisation plus ou moins fictive de choses historiques, politiques, sociales que la nation parvient à accomplir »³.

Le courant pérennialiste est alors d'un grand secours, considérant, à l'instar d'A. D. Smith, qu'il existe bien une relation entre des éléments ethniques hérités et une conscience nationale naissante. Sans tomber dans les travers du primordialisme, il semble en effet que le cas sioniste plonge ses racines dans des antécédents ethniques, bien que ceux-ci soient remodelés dans une perspective politique. Il s'agit, par conséquent, de procéder à une réinterprétation idéologique des données ethniques et de produire une nation juive imaginée⁴.

Dans une perspective pérennialiste, il convient de souligner avec W. Laqueur que l'étude du nationalisme juif ne doit pas sous-estimer la résonance de Sion et de la nation mythique dans l'imaginaire juif. Si cette nostalgie se manifeste à de nombreuses reprises chez les religieux avec l'apparition de messies (David Alroy au 12^{ème} siècle ; Sabbataï Zévi au 17^{ème} siècle), on la retrouve également dans les milieux acquis à la modernité. Disraeli n'écrit-il pas lui-même dans *Alroy* : « Vous me demandez ce que je veux : ma réponse est Jérusalem, tout ce que nous avons

¹ Voir notamment Laqueur (W.), *Histoire du sionisme*, t.2, Paris, Gallimard, Tel, 1972, pp. 582-3.

² *Ibid.*, p. 582.

³ Delannoi (G.), *Sociologie de la nation, fondements théoriques et expériences historiques*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 22.

⁴ Voir Bensoussan (G) *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, Paris, Fayard, 2002, p. 11.

perdu, tout ce pour quoi nous avons soupiré, tout ce pour quoi nous avons combattu. » En outre, tout au long du Moyen-Age, des communautés juives s'étaient maintenues en Terre de Palestine tandis que des échanges s'effectuaient entre la diaspora et le *Yichouv*¹, entretenant ainsi le sentiment d'une destinée commune.

Dans la mythologie autant que dans le rituel, la centralité *d'Eretz Israel* est sans cesse consacrée, tissant un lien quasiment viscéral entre le Peuple juif et sa Terre d'élection. *Eretz Israel* est avant tout le point de focalisation des religieux par son omniprésence dans les prières quotidiennes : la terre d'Israël est alors « plus qu'un territoire. L'altération des rapports du Peuple juif à sa terre est le signe d'une altération de ses rapports à Dieu. Autrement dit, le retour des Juifs sur la terre d'Israël pour la travailler, revient à réparer une relation à Dieu abîmée par l'Exil »². Entité spirituelle plus que réalité physique dans la Kabbale, la terre d'Israël incarne la rédemption morale, le renouveau spirituel, mais aussi, pour les sionistes laïques, une renaissance physique. Théâtre d'émotions contrariées, la terre d'Israël est le symbole de l'intériorisation du sentiment d'appartenance à une nation et devient centrale dans la dynamique sioniste puisqu'elle « constitue la mémoire d'une nation dispersée, non au sens du « droit historique » mais à celui d'un attachement mystique, passionnel et national qui fait le ciment d'un groupe humain »³. L'Exil lui-même devient également une disposition d'esprit participant de ce souvenir d'appartenance à une communauté dispersée mais non disparue. Comme le note R. Fossaert à propos des peuples en exil, « (eux-ci) demeurent des peuples cohérents, malgré la diaspora, dans l'exacte mesure où cette identité commune survit en s'adaptant. La diaspora, c'est la dispersion d'un Peuple qui, néanmoins, ne se laisse pas diluer dans d'autres peuples »⁴.

La construction nationale s'opère dès lors dans un mélange complexe de ruptures avec l'ordre ancien et de réintroduction de la tradition, notamment religieuse, donnant ainsi une coloration à la fois mystique et politique à la nouvelle identité juive, et par suite à l'architecture étatique israélienne.

¹ On nomme ainsi la communauté juive installée en Palestine avant la création de l'Etat d'Israël. On distingue l'ancien *Yichouv* du nouveau *Yichouv*. Le premier exista dès l'expulsion des Juifs de Terre Sainte, en 70 de l'ère chrétienne (E.C), tournant essentiellement autour d'une conception biblique de la Terre de Canaan, tandis que le second prit forme avec les premières vagues migratoires influencées par le sionisme politique.

² Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 139.

⁴ Fossaert (R.), « Devenir et avenir des diasporas », *Hérodote*, n°53, avril-juin 1989, p. 161.

3.2) ISRAËL, UNE « DEMOCRATIE A SUBSTRAT BIBLIQUE » (E. BARNAVI) :

Si le courant sioniste-socialiste qui triompha au lendemain de la création de l'Etat se prononça clairement en faveur d'un Etat laïque dont la forme fut calquée sur le modèle occidental, l'ambiguïté demeure encore quant à la place de la religion au sein de l'édifice stato-national. E. Pace note que l'Etat d'Israël « symbolise un exemple d'Etat démocratique, laïque et pluraliste qui s'est efforcé de moderniser une grande tradition religieuse, en transformant l'utopie de la Terre promise en un projet séculier de construction de l'Etat et de la politique comme sphères autonomes profanes »¹.

Il apparaît cependant très rapidement que, loin de reléguer la religion dans la sphère privée, loin de séparer le religieux du politique, l'attitude plus qu'ambiguë des dirigeants politiques eut pour conséquence d'intégrer le religieux à l'intérieur de l'appareil décisionnel bien qu'en situation périphérique. L'un des exemples les plus marquants reste la rédaction de la Déclaration d'Indépendance de l'Etat d'Israël. Emaillée de débats houleux quant au choix des termes, elle témoigne de la susceptibilité des différentes parties quant au lien entre Etat et judaïsme. Ce ne fut qu'au terme d'âpres négociations que religieux, non-religieux et anti-religieux trouvèrent un terrain d'entente par la référence à la « confiance dans le Roc (ou protecteur) d'Israël » (*Bitaron Betsour Israel*), les religieux y voyant une évocation à Dieu, les non-religieux y percevant une allusion au projet national.²

L'Etat d'Israël ne se fonde donc pas sur la négation de la Loi religieuse mais sur l'idée que celle-ci, demeurant vague quant à l'organisation d'un Etat juif, ne saurait être la référence en matière de règles du jeu institutionnel et politique. Elaborée à une époque où l'Etat n'existait pas, elle se contente en effet de renfermer des prescriptions qui, selon G. Weiler, ne peuvent être que des « projections sur le passé décrivant, non pas comment les choses étaient, mais comment elles auraient dû être. (...) Le refus du politique par la *Halakha*³, sa légitimation de l'Etat non-juif et

¹ Pace (E.), « Logos versus Demos », in Michel (P.), *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 349.

² Le docuemnt fait également référence à « l'éternel Livre des Livres » (*Sefer Hasfarim Hanitsri*).

³ La *Halakha* est progressivement devenue synonyme de Torah, qui, selon la tradition contient 613 commandements (*taryag mitsvot*). En outre, signifiant « jurisprudence rabbinique », la *Halakha* explicite la façon dont ces commandements doivent être observés et détermine la peine qu'on encourt à les transgresser. Elle est, par conséquent, la littérature rabbinique qui traite des obligations religieuses auxquelles doivent se soumettre les Juifs, aussi bien dans leurs relations avec leur prochain que dans leur relation avec Dieu. Elle englobe tous les aspects et tous les moments de l'existence, de la naissance à la mort, de l'agriculture au commerce et de l'éthique à la théologie. Le mot « *Halakha* » vient du verbe *lalekhet*, « marcher » car, en effet, ce système de lois est réputé enseigner la voie que doit suivre le Peuple Juif ainsi qui l'est écrit dans un passage de l'Exode : « Tu élucideras pour eux les décrets et les lois et tu leur feras connaître la voie par laquelle ils

son absence d'outils conceptuels pour appréhender l'Etat juif, pis, l'hostilité qu'elle lui témoigne, font partie intégrante des fondements sur lesquels elle repose »¹. Aussi, la position des partis *haredi* défendant l'idée d'une légitimité exclusive de la *Halakha*, comme système de normes structurant l'Etat, ne se fonde, en réalité, sur aucune évidence théologique. Tout au plus sur une interprétation des textes. Argument fort des sionistes laïques, il ne réfute cependant pas la nécessité morale de conserver la *Halakha* comme référent du Peuple juif.

Fut ainsi créée une véritable religion civile au sens de R. Bellah, qui définit la religion comme un « ensemble de forces et d'actes symboliques qui relie l'homme aux conditions fondamentales (*ultimate*) de son existence »². S'appuyant sur cette approche de la religion, C. S. Liebman poursuit en notant que si la religion de type traditionnel, ecclésial ou surnaturel est toujours une religion, la religion politique, nationale ou civile, par son action en termes d'intégration politique est toujours une *quasi-religion*. C. S. Liebman revient plus tard sur cette notion de « religion civile » qu'il applique – avec E. Don-Yehiya – à la société israélienne³. Les deux sociologues expliquent que « tout gouvernement visionnaire développera un système hautement articulé de symboles (rites, mythes, terminologie spécifique, lieux de pèlerinage, figures héroïques, etc...), qui définit les frontières et la signification de la communauté morale, légitime la vision, socialise la population à des valeurs qu'il exprime, et les mobilise en vue de sa réalisation. C'est ce que nous entendons par le terme 'religion civile' »⁴. Si ce concept a été vivement critiqué⁵, établissant des comparaisons hâtives entre des phénomènes différents

marcheront, ainsi que la façon dont ils doivent agir » (Ex. 18,20). Au sens restreint, la *Halakha* est une décision rabbinique transmise par les autorités religieuses pour devenir enfin synonyme d'opinion admise et autorisée. Enfin, la *Halakha* désigne les parties juridiques de la tradition juive, par opposition à la *Aggadah*, ensemble des homélies des sages.

¹ Weiler (G.), *La tentation théocratique. Israël, la loi et le politique*. Paris, Calmann-Lévy, 1991, pp. 172-3.

² Bellah (R.), « Religious evolution », *American Sociological Review*, n°29, juin 1964, p. 359 ; Voir également Bellah (R.)/Hammond (P.), *Varieties of civil religion*, New York, Harper and Row, 1980.

³ Liebman (C.S.), « Religion and Political Integration in Israel », *Jewish Journal of Sociology*, 1975, vol. 17, p. 17. Liebman montre notamment comment le monde socialiste offre, au début du 20^{ème} siècle des symboles et des mythes (une classe ouvrière internationale, une Utopie socialiste, le Jour du Travail, le drapeau rouge, des chants révolutionnaires et une solidarité au sein de la classe ouvrière) à une idéologie sioniste-socialiste naissante.

⁴ Liebman (C.S.)/Don-Yehiya (E.), « The dilemma of reconciling traditional culture and political needs. Civil religion in Israel », *Comparative Politics*, 1983, n°15 (2), p. 54.

⁵ A. Piette dénonce l'utilisation analogique de la religion, impliquant selon lui un « flou sémantique » – le religieux étant alors présent partout. « Le fait religieux : détour, contour, retour » in Lambert (Y.)/Michelat (G.)/Piette (A.) Dir., *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 35.

(religieux d'un côté et politiques/idéologiques de l'autre¹), il demeure tout à fait intéressant dans le cadre israélien, puisqu'il permet d'expliquer comment une religion civile sioniste-socialiste a pu réintégrer des éléments religieux tangibles. En effet, C. S. Liebman montre que dans les années 50 et 60, des symboles religieux traditionnels pénétrèrent la sphère de la religion civile, par l'introduction d'un programme dit de « conscience juive » (*Jewish Awareness*) dans le réseau scolaire général (non-religieux). La frontière n'étant pas aussi hermétique qu'il y paraît, le sionisme socialiste a, semble-t-il, finalement contribué à légitimer une force politique porteuse d'un message religieux fort.

C'est ainsi que fort d'une légitimité politique implicite, le judaïsme, notamment dans la variante séfarade incarnée par le parti Shas, fut le moteur d'une dynamique périphérique, un mode d'expression culturel des couches populaires qui se mut en expression politique. Maintenus en marge du pouvoir, les Juifs séfarades résistèrent à cette identité imposée, pour refaçonner et reproduire l'identité juive « véritable », obtenue à partir d'une articulation complexe entre « judaïté », « israélité » et « séfaradité ».

3.3) L'ETHNO-RELIGIOSITE OU L'ALLIANCE DES COURANTS MARGINALISES :

L'Etat d'Israël se créa donc sur une double contradiction puisque cette idéologie, distillée par les pionniers au début du 20^{ème} siècle, conduisit à l'érection d'un Etat pensé par des ashkénazes laïques pour des ashkénazes laïques, si bien qu'au-delà de cette idée de nation, d'Etat et, plus globalement, de judaïsme moderne (post Shoah), il n'existait alors aucune alternative, et donc, aucun espace d'expression pour les communautés séfarades. Or, ces communautés², essentiellement issues du Maghreb et du Mashrek défendaient depuis toujours un modèle communautaire dans lequel la religion occupait une place centrale, non pas en tant que telle, mais en tant que référent culturel et identitaire. Religion populaire par excellence, le judaïsme séfarade n'en reste pas moins marqué du sceau religieux. Le respect des rites et des coutumes rythme de fait la vie des communautés séfarades qui, même si elles ne sont pas rigoristes, n'en demeurent

¹ Luc de Heusch participa de cette démarche consistant à faire de la politique une religion comme les autres, affirmant même que la science politique relève de l'histoire comparée des religions. In, « Pour une dialectique de la sacralité et du pouvoir », *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, Annales du Centre d'Etude des Religions, 1962. L'option marxiste part quant à elle du postulat selon lequel le pouvoir étatique et la religion sont dans leur essence de nature semblable, y compris lorsque Etat et Eglise en viennent à se séparer. Commentant cette hypothèse, G. Balandier explique que « cette parenté essentielle tient au fait que l'Etat se situe (ou paraît se situer) au-delà de la vie réelle, dans une sphère dont l'éloignement évoque celui de Dieu ou des dieux », in *Anthropologie politique*, Paris, PUF, Quadrige, réédition de 1995 (première édition, 1967), pp. 118-9.

² Descendants des Juifs qui vécurent en Espagne et au Portugal avant qu'ils n'en soient chassés par les dirigeants de l'Espagne inquisitoriale à partir de 1492, ils rayonnèrent par la suite à travers le bassin méditerranéen mais également en Europe occidentale (communautés de Bayonne, Bordeaux, Livourne, Amsterdam...). Le discours commun a fini par désigner, sous cette appellation, tous les Juifs ne se rattachant pas au groupe ashkénaze.

pas moins traditionalistes. Au-delà de liturgies différentes, il convient de voir que le fossé actuel existant entre les deux communautés ne s'explique pas tant par cette question rituelle, mais plutôt par le contexte historique qui favorisa l'hégémonie ashkénaze dans le processus de construction étatique. Cette crispation sur le rite n'est en effet que la manifestation d'une volonté d'affirmer l'égalité sociale et politique des communautés respectives. Autrement dit, adhérer à un rite, aller prier à la synagogue relevant du rite communautaire dont le fidèle est issu, est également un vecteur d'affirmation de soi, un moyen de légitimer son héritage civilisationnel et, simultanément, une marque de continuité familiale et communautaire. C'est dans ce prisme qu'il conviendra d'analyser l'émergence, la structuration et l'institutionnalisation de Shas, avec une attention particulière portée à cette dimension de reconnaissance et d'estime de soi, contenue dans l'appartenance au groupe séfarde.

De cette réalité complexe émerge par conséquent une identité ethno-religieuse, née de la convergence entre un volet religieux largement emprunté à l'orthodoxie ashkénaze et un volet civilisationnel séfarde. On le comprend : séparer l'ethnicité de la religion est dès lors impossible, si bien que hiérarchiser l'un par rapport à l'autre relève de l'exercice de style. Nous tenterons cependant de démêler l'écheveau complexe de la thématique ethno-religieuse afin d'en saisir les mécanismes de légitimation identitaire. Shas est ainsi l'archétype du parti qui utilise et mobilise l'ensemble des ressources du judaïsme allant du populaire par tradition au politique comme revendication en passant par le religieux comme signification. Il se présente alors comme le garant de la continuité qu'impose la tradition. Cependant, pour assurer cette continuité, le parti propose d'amorcer une période de discontinuité et de changement nécessaire, afin de revenir aux sources de la tradition juive. Cette double logique oblige, par conséquent, à placer le concept de « modernité » au centre de la réflexion. En définitive, conformément à ce qu'écrit D. Hervieu-Léger, c'est au sein même de la modernité la plus laïque que s'est développée une « structure socio-symbolique » faite de « logiques complexes d'échange, d'instrumentalisation réciproque et de recharge mutuelle du religieux et du politique, (...) susceptibles d'intervenir en fonction des données et des transformations d'une situation historique particulière »¹.

Se pose dès lors une question majeure quant à la relation que ce type de partis, plaidant et oeuvrant en faveur de l'établissement d'une théocratie, entretient avec la modernité politique. Depuis sa création, Shas fait figure d'organisation obscurantiste au sein d'une société fondée sur la séparation de la religion et de l'Etat. Fondant son projet de société sur une référence exclusive,

¹ Hervieu-Léger (D.), « Croire en modernité : au-delà de la problématique des champs religieux et politique », in Michel (P.), *Religion et démocratie, Op. cit.*, p. 370.

la *Halakha*, Shas semble être étranger à toute modernité. L'interrogation mérite que l'on s'y attarde. La théocratie juive n'a effectivement jusqu'à présent jamais reçu de traduction concrète et ne saurait en recevoir dans le cadre d'un Etat démocratique et laïque¹. C'est dire que la question soulève non pas seulement des points de pure forme ou une réflexion sur les aspects symptomatiques, mais bien plus des questions de principe quant à la légitimité d'un type de régime politique donné et de sources de droit servant de règles du jeu au système.

3.3.1) UNE RELATION PARADOXALE A LA MODERNITE :

La spécificité du modèle théocratique – l'absence d'acteurs sociologiquement identifiables – explique pour une large part qu'il soit appréhendé sur une échelle différente des autres formes de gouvernement comme la démocratie ou l'aristocratie. L'essentiel est effectivement contenu dans l'inspiration divine qui l'anime et non dans la forme de gouvernement qu'il suscite.

La représentation dominante quant aux ressorts du religieux reste largement imprégnée par la philosophie des Lumières, laquelle postulait que la religion n'était rien d'autre qu'un amas de superstitions auquel seul peut remédier l'épanouissement de la raison. Rappelons que la sociologie des religions a, quant à elle, été longtemps marquée par les travaux du courant dominant du 19^{ème} siècle, dans la lignée d'A. Comte² et d'E. Durkheim. D'une manière générale, les premières études menées par la sociologie balbutiante se fixèrent pour objectif de comprendre comment la croyance religieuse conduisait à dégager une vision unitaire et rationnellement recevable du système social dans lequel l'individu évoluait. Comme l'a écrit M. Maffesoli dans la présentation de l'ouvrage de E. Durkheim *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, « le désenchantement du monde qui a fait le vide dans les forêts et les campagnes doit se poursuivre en rendant transparente l'obscur et mystérieuse vie en société »³. Un examen des recherches menées depuis les origines de la sociologie française montre combien cette vision d'une modernité synonyme d'éradication de l'affectif est révolue. Dans *La Question Juive*, K. Marx voyait déjà dans le politique la continuation de la religion par d'autres moyens, réflexion qui était également postulée à travers la notion de « religion civile ». F. Engels était ainsi frappé par les similitudes existant entre le christianisme antique et le communisme, en matière de mobilisation et

¹ Weiler (G.), *La tentation...*, *Op. cit.*, pp. 8-9.

² A travers sa loi des trois états, A. Comte postulait l'idée d'une société évoluant d'un stade « primitif », théologique à un stade intermédiaire « métaphysique », abstrait pour aboutir, au terme du processus, à un stade final dans lequel triompherait la rationalité scientifique, un stade « positif ».

³ Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Livre de poche, 1991, pp. 5-36.

de fidélisation des masses. Ce « divin social » dont parle E. Durkheim traduisait cette idée de « social autosuffisant » trouvant en lui-même sa signification propre.

C'est également cette proximité de traitement entre religion et idéologie qui conduisit K. Marx à approfondir l'idée selon laquelle aliénation et religion ont pour ressort commun l'oppression sociale. « (...) La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature tourmentée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit de situations dépourvues d'esprit. Elle est l'opium du peuple »¹. Si l'on voit poindre dans cette citation, à la fois l'argument central et la faiblesse principale de la théorie marxiste sur la question religieuse – à savoir une focalisation évidente sur la fonction attestataire de la religion, au détriment de sa fonction protestataire –, il n'en demeure pas moins que K. Marx et F. Engels ménageaient tout de même une place à la religion comme vecteur de changement social². Faute d'avoir produit une réflexion sur la structuration d'une force revendicatrice autour du référent religieux, K. Marx laissait dans l'ombre ce qui aurait pu être un apport considérable en matière de sociologie religieuse. Il est vrai que ceci aurait eu pour conséquence de mettre à mal les fondements même de la sociologie marxiste, laquelle considérait la religion comme une superstructure dénuée d'autonomie par rapport à la sphère matérielle de la réalité sociale. Ce fut précisément pour éviter l'aspect réducteur d'une telle vision du fait religieux que M. Weber fut tenté de dépasser à la fois la religion comme reflet des conditions économiques et sociales et la vision consistant à voir en elle une sphère parfaitement autonome. C'est dans cette perspective de dépassement que M. Weber s'intéressa davantage à ce que P. Bourdieu nomma le « « travail religieux » (réalisé) par les agents et les porte-parole spécialisés, investis du pouvoir, institutionnel ou non, de répondre, par un type déterminé de pratiques et de discours, à une catégorie particulière de besoins propres à des groupes sociaux déterminés³.

Quant à la sociologie religieuse de E. Durkheim, la rigueur d'analyse qui devrait être la règle dans tout travail scientifique nous force à admettre qu'elle a souvent été caricaturée. Loin de

¹ Marx (K.), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par M. Simon, Paris, Aubier, 1971, p. 53.

² Marx (K.)/Engels (F.), *Sur la religion*, Paris, Editions Sociales, 1972.

³ Bourdieu (P.), « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives Européennes de Sociologie*, XII, n°1, 1971. Interactionniste, la sociologie religieuse de M. Weber l'est à double titre. Elle se manifeste d'abord de la sorte par l'intérêt porté aux interactions comme ressort principal de la structuration du champ religieux. Elle apparaît clairement dans la typologie à laquelle M. Weber se livre en matière d'agents religieux, mettant en avant les relations que nouent les trois catégories de protagonistes, à savoir le prophète, le sorcier et le prêtre.

prétendre dégager des règles universelles quant à la conduite humaine en société, l'auteur reconnaissait que « toute proposition générale laisse échapper une partie de la matière qu'elle essaie de maîtriser »¹, la complexité des faits venant contrarier tout projet de généralisation des théories et des méthodes. Le postulat de ce genre d'analyse est alors contenu dans l'idée selon laquelle la religion n'est rien d'autre qu'une stratégie sociale pour créer du consensus.

Quelles que furent les critiques² apportées à cette conception de la religion, il convient de préciser que tous s'attachaient et s'attachent encore à voir dans la religion ou, plus largement, dans la croyance, une dimension universelle et pérenne de l'agir humain. Le propre de l'humain est en effet de s'accrocher à une référence partagée par un ensemble social et reconnue comme fondatrice de l'organisation de la société – besoin que traduit bien l'idée d'« état de reliance »³. Ni A. Comte, ni E. Durkheim, ni les variantes qui vinrent enrichir l'œuvre des précurseurs ne dénièrent à l'acte religieux sa dimension constitutive du social. Fonctionnalistes (T. Parsons) ou systémistes (Luhmann), défendent également l'idée d'une religion fonctionnellement nécessaire, que l'évolution des conditions sociales et matérielles ne viendra éradiquer. Selon A. Comte, tout ensemble humain ne pouvait perdurer que grâce à la capacité unificatrice de la religion ou de son substitut – le positivisme⁴. On le voit bien, le positionnement sociologique par rapport à l'objet religieux n'était pas dénué d'ambiguïté, puisque la volonté de reconstruire un ordre social fondé sur une morale empruntant à la morale religieuse se heurtait à la conscience rationaliste et positiviste de l'époque. Dès lors, les pères de la sociologie essayèrent d'évoluer vers une approche scientifique de la religion.

Des écrits produits en réaction à la condamnation de la religion par les philosophes des Lumières, R. Nisbet dégagea quatre éléments fondant la conception de son objet que devrait avoir, selon lui, tout sociologue des religions. La religion est tout d'abord nécessaire à la société, non

¹ Durkheim (E.), *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1926, p.355.

² D. Hervieu-Léger exprime, par exemple, une orientation différente dans l'appréhension du fait religieux. La critique porte dès lors sur la conception de la société comme système, c'est-à-dire, une « totalité intégrée dont les différentes dimensions s'agencent à partir d'un centre organisateur ». De ce postulat découle nécessairement une hypertrophie de la fonction intégratrice rationalisatrice qui s'opère derrière les institutions et les pratiques. Elle note alors que « cette logique intégratrice impliquait la résorption invincible des dysfonctions et des dissonances « irrationnelles » encore présentes au sein du système social, la religion étant évidemment saisie comme la première de ces dissonances ». Hervieu-Léger (D.), « De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche », in Lambert (Y.)/Michelat (G.)/Piette (A.), Dir., *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 22.

³ Etat que M. Maffesoli définit comme une « étonnante pulsion qui pousse à se rechercher, à s'assembler, à « se rendre » à l'autre.

⁴ Voir Nisbet (R.), *La tradition sociologique*, Paris, PUF coll. Quadrige, 1984, p. 284.

pas simplement dans un sens moral et abstrait mais parce qu'elle constitue un mécanisme indispensable à l'intégration des être humains et parce que l'allégeance et la foi sont symboles d'unité. La seconde proposition pose en principe que la religion est un élément fondamental pour comprendre le changement social. Tout ce qui est important au niveau symbolique ou comme facteur d'intégration de l'ordre social joue aussi un rôle essentiel dans le changement social, car c'est là que les formes les plus fondamentales de changement social trouvent leur origine, ou du moins, le contexte dans lequel le changement matériel se transforme en valeur et en motivations à la fois très pressantes et très répandues. Troisièmement, au-delà d'une foi, d'une doctrine et de préceptes, la religion se constitue également autour d'une communauté et d'une autorité impliquant des rites, des cérémonies, une hiérarchie et une organisation, tout ce qui fait que la religion est avant tout « une communauté de symboles et d'action plutôt que quelque chose qui relève de la raison et de la logique ». Nous insistons sur ce trait que nous retrouvons particulièrement dans les écrits relatifs aux religions populaires car nous pensons qu'il y a là un élément d'explication fondamental de la structuration et de l'institutionnalisation d'un mouvement tel que Shas. La dimension communautaire y est en effet tout à fait centrale si bien que le pouvoir qu'a la religion de stimuler, de renforcer et de protéger les individus ne résulte pas tant des idées qu'elle expose que des rites et des mystères grâce auxquels l'individu sans attaches prend conscience de son appartenance à la société. C'est étroitement imbriqués qu'ensembles de rites, de positions doctrinales et appartenance à une communauté de vie et de destins doivent être appréhendés dans le cadre de cette étude. Ni l'un ni l'autre ne sauraient effectivement suffire à expliquer l'étonnante adhésion à d'une identité de parti telle que celle créée par Shas. En quatrième lieu, c'est « de la société religieuse que découlent toutes les autres formes de société ; c'est de la fidélité religieuse que proviennent toutes les formes de fidélité ; et c'est des idées religieuses que sont issues les autres idées »¹. Il décrit ici une forme de surdétermination qui, nous semble-t-il, risque de dériver vers une tendance sur-interprétative pouvant être dommageable à l'appréhension correcte de phénomènes collectifs et individuels réfléchis et pensés dans une large partie. On peut également objecter à R. Nisbet l'absence de prise en compte de ce qui différencie la religion d'autres formes de mobilisation collective – à savoir la transcendance –, c'est-à-dire « la croyance en une réalité dépassant les limites objectives de l'homme et de la nature mais avec laquelle il est en relation (...) »².

¹ Nisbet (R.), *La tradition sociologique*, *Op. cit.*, p 286-7.

² Lambert (Y.), « De Limerzel au tournant axial », in Lambert (Y.)/ Michelat (G.)/ Piette (A.) Dir., *Le religieux des sociologues...*, *Op. cit.*, p. 64.

En tout état de cause, rompant clairement avec la tendance occidentale fondée sur les principes de laïcité, de méritocratie et d'universalité, Shas prend l'exact contre pied de ce qui fut définie comme la modernité politique, dans un monde rationnel, au cœur duquel les incertitudes métaphysiques trouvaient une réponse scientifique et dans lequel le religieux était nettement séparé du politique, le premier se limitant au pourquoi vivre en société, le second s'occupant du comment vivre dans un tout cohésif en mettant en œuvre les modalités de l'organisation sociale.

A l'image du parti Shas, la confusion des champs politique et religieux ouvre un nouvel espace de significations au sein duquel le politique découle nécessairement d'un combat pour la finalité, pour les valeurs et pour le Bien. Cependant, les cas d'entrave à cette dite « modernité » s'étant multipliés au cours des deux dernières décennies, l'opprobre¹ fut davantage jeté sur la perception scientifique² de ce type de mouvements que sur les mouvements eux-mêmes.

3.3.2) DE NOUVEAUX INSTRUMENTS EPISTEMOLOGIQUES FACE AU DEFI DE MODERNITE :

L'éclosion plus ou moins spontanée de partis religieux, notamment dans les pays musulmans, est significative de cette tendance qui remet en question la pertinence du « tournant axial »³ servant si souvent de structuration à l'analyse sociologique. Inexplicable au sein du paradigme développementaliste, elle est à l'origine de propositions théoriques nouvelles qui, à l'image de G. Balandier, montrent que « l'espace du croire porte les chantiers où un travail de reconfiguration s'effectue maintenant (...). De la mémoire s'y recompose, de la continuité s'y rétablit, du sens s'y recherche, ainsi que les signes révélateurs d'affinités naissantes avec un monde en transformation continue »⁴. Bien plus qu'une rupture avec la période antérieure, la modernité est à saisir dans une dynamique d'ensemble car, comme le soutient Y. Lambert,

¹ O. Tschannen décrit notamment la persistance du paradigme de la sécularisation qui privilégie une analyse substantiative du religieux, centrée sur une problématique dichotomique séparant religion et modernité en deux ères radicalement différentes. Il s'agit du « grand partage » de D. Hervieu-Léger – « séparant des époques passées et présentes, des institutions différenciées...le rationnel et le non rationnel... », in *Le religieux des sociologues*, *Op. cit.*, p. 38 ; Voir Tschannen (O.), *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.

² D. Hervieu-Léger explique cette crispation sur des conceptions développementalistes du religieux par l'omniprésence de E. Durkheim et de M. Weber dans ce champ scientifique. Se livrant à un véritable « athéisme sociologique », ces deux auteurs sont critiqués dans leur refus de reconnaître à ces phénomènes une « existence scientifique », même si, dit-elle, ils ont raison « de renoncer à se prononcer sur l'existence « ontologique » des entités surnaturelles. », in Lambert (Y.)/ Michelat (G.)/ Piette (A.), *Le religieux des sociologues...*, *Op. cit.*, p. 39.

³ Selon Y. Lambert, un tournant axial est « une période de refondation symbolique d'ensemble, comme le fut notamment la période de la genèse des religions universalistes et comme l'est précisément la modernité. » Lambert (Y) « De Limerzel au tournant axial », *Op. cit.*, p. 55.

⁴ Balandier (G.), *Le dédale. Pour en finir avec le 20^{ème} siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 175.

« chaque tournant axial apparaît comme une période de crise et de foisonnement symboliques, marquée par des déclin, des ré-interprétations, des inventions et des réactions de grande ampleur, ce qui ne veut pas dire non plus que tout soit renouvelé ni qu'il ne se passe rien entre deux tournants axiaux »¹.

Ce foisonnement d'expériences politiques nouvelles témoigne de tensions fondamentales qui traversent les sociétés contemporaines, au sein desquelles le religieux offre un moyen de ré-idéologiser en proposant de nouveaux repères et de nouveaux horizons de réalisation sociale et politique. Tout comme M. Gauchet, pour qui les sociétés modernes sont soumises à un « impératif du changement »² ayant des conséquences sur leur assise métaphysique, P. Michel souligne à ce propos que l'attention se porte alors « sur les redéfinitions identitaires ou d'appartenance dans une situation globale de crise ouverte de la centralité, et donc de la médiation et de l'identité »³. Il est en effet tout à fait intéressant de remarquer à quel point ces mouvements s'enracinent généralement dans un contexte de mutations profondes et de remise en question des équilibres antérieurs.

C'est précisément cette dimension fondamentale de modernité qui va nous conduire à réfuter la proposition classificatoire de M. Duverger lorsque celui-ci situe les partis religieux – sans faire de différence entre les divers types de mouvements politico-religieux – dans la catégorie de « petits partis d'origine extérieure ». S'il est assez juste de soutenir que ce type de parti s'oppose aux partis d'origine électorale et parlementaire en ce qu'il est souvent le bras politique d'un corps social préexistant, il convient de souligner que M. Duverger entend aussi défendre l'idée selon laquelle il s'agit de fractions minoritaires stables, autrement dit d'une « minorité politique », c'est-à-dire une « famille spirituelle assez bien déterminée, très minoritaire, relativement stable et irréductible aux grandes tendances qui irriguent le pays »⁴. Cette conception du sens que revêtent les partis religieux tend à faire, du même coup, de la religion une survivance,

¹ Lambert (Y) « De Limerzel au tournant axial », *Op. cit.*, p. 59.

² Voir notamment Gauchet (M.), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985. L'auteur tente notamment de démontrer que la décomposition du religieux dans les sociétés individualistes modernes répond à une logique expliquant l'invasion moderne du changement, tout en révélant la permanence du religieux et la présence du passé. Il ne s'agit donc pas d'y voir là le résultat de négations successives, de ruptures ou de changements radicaux d'orientation.

³ Michel (P.), *Religion et démocratie...*, *Op. cit.*, p. 13 ; Voir également du même auteur : « Religion et politique : d'Est en Ouest, les recompositions du croire », in Lambert (Y.)/ Michelat (G.)/ Piette (A.), *Le religieux des sociologues...* *Op. cit.*, pp. 109-17 ; *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard, 1988.

⁴ Duverger (M.), *Les partis politiques*, Paris, A. Colin, 1967, p. 325.

un reliquat du passé. Cependant, nous le comprendrons plus aisément encore dans le cadre de notre recherche, traiter le religieux comme un trait marginal du processus de construction stato-nationale et d'organisation des rapports sociaux nous conduirait à gommer un élément fondamental pour la compréhension de notre objet. Force est, en effet, de constater que les partis religieux israéliens, et particulièrement le mouvement Shas, tendent à devenir des « partis de gouvernement qui, au-delà du jeu politique classique – gagner les élections, participer aux coalitions gouvernementales, faire passer des législations favorables à leurs électeurs, etc. – essaient de contribuer à l'émergence d'une identité combinant les deux dimensions de l'appartenance juive, la religieuse-rituelle et la politique-nationale »¹.

C'est précisément cette tendance à investir le terrain politique qui nous conduit à reposer la question de la modernité au centre de l'analyse. L'attitude de ce type de mouvements, dont Shas est ici l'incarnation, est particulièrement ambivalente puisqu'elle témoigne d'une intériorisation très prononcée des règles du jeu politique à des fins missionnaires, totalisantes, religieuses, voire messianiques. S. N. Eisenstadt souligne cette ambivalence lorsqu'il écrit que « l'anti-modernisme ou, plus exactement, l'attitude hostile à l'héritage des Lumières et le mode particulier de diffusion de la tradition qui se développent dans les conceptions fondamentalistes ne sont pas qu'une simple réaction des groupes traditionnels face à l'empiètement de nouveaux modes de vie, mais une idéologie militante coulée dans un langage fondamentalement et éminemment moderne et axée sur la mobilisation de masse »². C'est donc par une appropriation de la modernité que Shas, et les partis religieux en règle générale, vont trouver les ressources nécessaires à la lutte contre celle-ci. Ils sont alors conduits à être « influencés par leurs idéologies fondatrices et, plus particulièrement, par la nature des critiques qu'ils formulent à l'encontre de la modernité en l'adaptant à leur sectarisme utopique avec ses fortes orientations politiques »³. Simultanément religieux et politique, le type de mouvement que Shas incarne, vise « en même temps le pouvoir et la resacralisation de l'espace public et dont la caractéristique serait dès lors qu'ils ne concevraient le pouvoir que dans et par la référence au religieux et le religieux que dans et par la référence au pouvoir ». Cette phrase que P. Michel pose sous forme d'interrogation souligne bien l'ambiguïté fondamentale de ces mouvements dont le défi majeur consiste en une hiérarchisation des priorités et des principes, des horizons et des temporalités.

¹ Bauer (J.), *Les partis politiques.....*, *Op. cit.*, p. 75.

² Eisenstadt (S.N.), « Le fondamentalisme entre modernité et utopie anti-moderniste : les antinomies d'un néo-jacobinisme », *Revue Internationale de Politique Comparée*, n°7, vol. 2, automne 2000, p. 304.

³ *Ibid.*, p. 304.

Le judaïsme resurgit dans sa dimension religieuse au cœur du débat politique, non pour se transformer lui-même afin d'entrer dans les cadres politico-institutionnels prédéfinis, mais bien pour réformer la société dans sa globalité, pour la rendre conforme à l'ordre du monde, la hiérarchie sociale qu'ils défendent, pour finalement s'imposer politiquement à la société¹.

Dans le cas de Shas, notons que le parti émergea au moment où se redessina la carte démographique et sociologique de la société israélienne – Shas luttant alors pour un nouveau rapport de force entre groupes ethniques à l'intérieur de l'ensemble juif. A cette mutation sociale se juxtaposa une mutation politique marquée par le déclin du parti dominant, déclin qui provoqua un appel d'air en redonnant à l'espace politique une dimension concurrentielle. Caractéristique commune à l'ensemble des fondamentalismes religieux, le sentiment d'extranéité par rapport à l'Etat se manifesta à travers des discours se référant constamment à la société « vraie » en opposition à un Etat lointain, réifié dans ses mécanismes déshumanisants et désocialisants.

Ce que d'aucuns ont qualifié de « renouveau du religieux » indique à la fois un réenchâtement manifeste du monde mais dans une perspective mobilisatrice, dans laquelle le dogme ou, plus généralement, les principes fondant la tradition religieuse, se trouvent utilisés, voire instrumentalisés. Débarrassés de toute connotation péjorative, ces termes signifient simplement que, dans le cadre de cette évolution, le dogme se pare des habits du politique. Ainsi, les comportements politiques ne sont, pour les acteurs, que le reflet de principes de vie ancrés dans le respect de la tradition religieuse. Dans la configuration israélienne nouvelle, les règles régissant les rapports sociaux – dans la sphère publique comme dans les sphères économique et familiale – émanent irrémédiablement du référent suprême – la *Halakha* – et sous aucun prétexte d'un contrat social librement négocié et conclu entre les hommes et transformable en fonction de l'évolution sociale globale. Cette évolution implique, par conséquent, d'adopter de nouveaux dispositifs et catégories d'analyse qui proposent un traitement global du religieux et du politique, en offrant « une matrice commune au sein de laquelle s'organise leur mise en relation, qui fonctionne pour l'essentiel sur la base de redistributions ponctuelles et de recharges réciproques »².

Sous l'effet combiné du fonctionnalisme et des sociologies de l'action, la sociologie des religions a évolué dans un premier temps vers une remise en question du modèle linéaire de

¹ Baduel (P.R.), « L'islam dans l'équation politique au Maghreb aujourd'hui », in Michel (P.), *Religion et démocratie...*, *Op. cit.*, p. 38.

² Michel (P.), *Religion et démocratie...*, *Op. cit.*, p. 22.

sécularisation des sociétés que D. Hervieu-Léger définit comme un « processus de réduction rationnelle de l'espace social de la religion et comme processus de réduction individualiste des choix religieux »¹. Critiquant l'idée de « désenchantement des sociétés », ces explications alternatives ont pris le contre-pied du développementalisme en analysant ces « recompositions du croire » dans leur rapport avec une modernité complexe.

Face au vide explicatif mis en exergue par la résurgence des phénomènes religieux en politique, les nouvelles sociologies² des religions ont appréhendé champs religieux et politique comme interagissant l'un avec l'autre. Dans cette perspective, le recours au religieux témoignerait moins d'une résurgence de la foi que de nouvelles articulations au sens, dont un discours et une pratique politiques en décalage avec le réel ne parviendraient à rendre compte³. Cessant d'être synonyme de phénomène d'expulsion inéluctable de la religion hors du domaine politique et, plus généralement, hors des sociétés elles-mêmes, la modernité relève aujourd'hui d'un traitement plus complexe mettant en correspondance le religieux et le politique, désormais considérés comme deux sphères entretenant des modes de communication divers.

Il va alors s'agir d'adopter un nouveau cheminement mental dans lequel la religion est pensée à partir de sa présence latente dans le social, réactivée notamment du fait de la déstabilisation de sociétés, les fondements de celles-ci, qui faisaient jusqu'alors consensus, devenant contestés. D. Hervieu-Léger explique ainsi que dans un contexte marqué par l'impuissance des systèmes de pensée traditionnels à répondre à la somme d'interrogations actuelles, émanent des « logiques diverses par lesquelles les individus et les groupes humains sont conduits (...) à composer, à recomposer et à inventer les « petits systèmes » de signification qui leur permettent de donner sens à leur existence quotidienne et d'alimenter la vision minimum de leur propre continuité (d'où ils viennent et où ils vont) sans laquelle il n'y a pas d'existence sociale (et d'existence humaine tout court) possible »⁴.

¹ Hervieu-Léger (D.), « De l'utopie à la tradition ... », *Op. cit.*, p. 24.

² Dessinant une démarche qu'elle nomme perspectiviste, D. Hervieu-Léger fait du religieux un « mode de croire » – le religieux ne se définissant plus prioritairement à travers des objets sociaux tels que les religions mais est d'abord « une dimension transversale du phénomène humain, une dimension qui travaille de façon étale – active ou latente, explicite ou implicite – toute l'épaisseur de la réalité sociale, culturelle et psychologique (...) ». *Ibid.*, p. 27.

³ Baduel (P.R.), « L'islam dans l'équation politique au Maghreb aujourd'hui », *Op. cit.*, p. 16.

⁴ Hervieu-Léger (D.), « Croire en modernité... », *Op. cit.*, p. 373.

Cette appréhension différente du rapport religion/modernité politique tend, par conséquent, à ouvrir la voie à une vision nouvelle de mouvements jusqu'ici étiquetés traditionnels et marginaux. Il en va ainsi des fondamentalismes religieux, lesquels, loin d'être considérés comme l'antithèse de la modernité, font au contraire partie intégrante d'un procès marqué par le brouillage de l'architecture sociale et par l'imbrication complexe des diverses sphères de l'activité humaine. Tout, dans l'organisation de ces mouvements, tend à avaliser l'idée qu'ils sont fondamentalement ancrés dans la modernité¹. Un argument complémentaire avalisant la thèse moderniste nous est fourni par X. Itcaina lorsqu'il souligne fort justement que « contester *un* Etat n'équivaut pas forcément à refuser *l'*Etat. Au contraire, la politisation des identités conduit à une sorte de mimétisme institutionnel »².

Mouvements de masse bien plus qu'organisations secrètes et groupusculaires, les partis religieux font la politique israélienne dans le sens où ils imposent la religion comme paramètre incontournable, axe central de la vie politique. Cette tendance est par ailleurs renforcée par l'argument que nous développons plus haut, à savoir l'ambiguïté qui règne entre un Etat – Israël – qui s'est défini dès son origine comme laïque, et une réalité institutionnelle et politique dans laquelle la religion est omniprésente.

En termes épistémologiques, nous emprunterons à deux paradigmes qui sont en théorie contradictoires mais qui éclairent chacun la même réalité à des niveaux différents. Nous ne choisirons pas entre paradigme weberien, laissant une large place au conflit religieux comme dynamique de changement, et paradigme durkheimien, insistant davantage sur la fonction intégrative du religieux et sur la fonction corrélative de préservation de l'ordre social. Dans une tentative de conciliation des deux modèles, nous suivrons F. Kentel lorsqu'il souligne que « ...la religion, sous toutes ses formes, combinée avec d'autres idéologies (...), devient la force dont les acteurs ont besoin pour assurer l'ordre et la stabilité ou, si l'on préfère, la continuité. Mais, paradoxalement, la même religion, avec toutes ses combinaisons, sert aussi de référence pour

¹ S. N. Eisenstadt souligne notamment que « les caractéristiques proprement modernes des mouvements fondamentalistes se manifestent d'abord (...) dans l'utilisation de technologies modernes de communication et de techniques modernes de propagande et, surtout dans bon nombre de particularités organisationnelles, comme cette tendance à imposer une discipline très stricte, sous la forme, bien souvent, d'une discipline de parti ou d'une sujétion à un leader à demi sanctifié. La composition de ces groupes diffère, elle aussi, profondément de celle des mouvements proto-fondamentalistes du passé, et présente de fortes ressemblances avec la constitution de certains mouvements plus militants, en particulier les mouvements jacobins », in Eisenstadt (S.N.), « Le fondamentalisme entre modernité et utopie anti-moderniste... », *Op. cit.* p 299.

² Itcaina (X.), *Catholicisme et identités basques en France et en Espagne...*, *Op. cit.*, p. 78.

légitimer la contestation de ce régime qui est source d'instabilité et pour ainsi revendiquer le changement, le mouvement »¹.

Cependant, ce frottement à la modernité tend à poser d'innombrables défis à ces mouvements qui, du fait de ce paradoxe, risquent d'imploser sous l'effet d'une tension entre le discours volontairement et exagérément tourné vers le respect absolu de la tradition et l'appropriation des techniques modernes. S'organise au sein de l'organisation partisane un savant jeu consistant à donner une signification, et plus fondamentalement encore, une légitimité religieuse à l'engagement politique. En même temps qu'ils s'immiscent dans les structures institutionnelles, sociales et politiques officielles, ils « refusent de donner à ces dimensions une légitimation 'séculière' »². Ceci conduit les mouvements fondamentalistes à refuser toute laïcisation du politique et l'idée de faire de la Raison et de l'héritage des Lumières le « fondement de l'ordre social et politique »³.

Ces longs développements préalables opérés, nous proposons d'entrer plus précisément dans l'étude en situant l'objet dans un corpus théorique et conceptuel qui nous conduira à expliciter brièvement l'interaction dans laquelle nous avons choisi d'analyser le parti Shas : projet – organisation – méthode de pénétration politique et institutionnelle.

II) UN PHENOMENE REPOSANT SUR L'ARTICULATION, PROJET CONTRE-SOCIETAL ; PARTI D'INTEGRATION ; ET CLIENTELISME DE PARTI :

Il va s'agir de situer l'objet de recherche dans un cadre conceptuel, permettant d'expliquer à la fois la novation identitaire que représente cette construction partisane, mais aussi sa traduction organisationnelle qui, bien qu'innovante, tend à s'imprégner d'une culture politique israélienne favorisant l'émergence de partis « idéologiques ». La prévalence de l'affiliation identitaire et idéologique explique la tendance à l'éclosion de partis d'intégration, et renforce les tentations clientélistes, perçues comme un instrument de renforcement organisationnel.

¹ Kentel (F.), « Turquie : les identités au pluriel », in Michel (P.), *Religion et...*, *Op. cit.*, pp. 116-7.

² Eisenstadt (S.N.), « Le fondamentalisme entre modernité et utopie anti-moderniste... », *Op. cit.*, p. 314.

³ *Ibid.*, p. 314.

1) UN PROJET CONTRE-SOCIÉTAL CONSTRUIT AUTOUR DE LA SYNTHÈSE D'IDENTITÉS JUIVES MARGINALISÉES :

Concept discuté s'il en est, la « culture » est pourtant au cœur de la problématique séfarade. En apparence restaurer dans sa pureté originelle, l'identité produite par le parti Shas illustre parfaitement le débat théorique que nous choisissons de trancher en faveur de l'optique constructiviste. En effet, nous consentons à voir dans le travail de définition identitaire opéré par les dirigeants du parti, une construction empruntant à différentes sources identitaires, dans une perspective de mobilisation militante.

1.1) LES THÈSES SUBSTANTIALISTES : LA CULTURE REIFIÉE :

Sous l'appellation générique de « substantialiste », nous placerons les définitions émanant, tant des courants dits culturalistes qu'historiques, lesquels ont comme point commun d'abstraire la culture des rapports inter-individuels et, donc, de gommer l'acteur du travail de production et de reproduction d'une culture donnée. La culture des substantialistes part d'un présupposé, d'une définition de la culture comme creuset de connaissances rejetant par conséquent la dimension évolutive des identités au gré du changement social et de la succession des générations. S'inspirant des recherches de E. B. Tylor¹, L. W. Pye et S. Verba² s'enferment par exemple dans une conception énumérative de la culture qui se résume alors à une somme de croyances, un secteur de connaissances mais qui n'explique en rien les ressorts de celle-ci, le processus de construction qui a été le sien, le rôle des institutions et des acteurs systémiques qui contribuent à asseoir sa légitimité et sa consistance. Ce prisme théorique s'avère rapidement insuffisant pour éclairer ce qui est aujourd'hui la culture séfarade dans le contexte israélien car, loin de représenter un fonds immuable de valeurs ancestrales, la séfaradité³ est directement liée à l'expérience migratoire et à l'insertion au sein de la société israélienne.

L'exemple des deuxièmes et troisièmes générations issues des migrations séfarades des années 50-60 démontre bien les limites de théories qui font des cultures et des identités des entités figées et immanentes. Par leur diversité, les trajectoires individuelles mettent à bas toute tentative

¹ Tylor (E.B.), *Primitive culture*, Boston, 1871.

² Voir l'ouvrage fondamental des auteurs, *Political culture and political development*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

³ Néologisme signifiant l'identité séfarade, résultant d'un contact prolongé aux sociétés arabo-musulmanes, (re)découvert par la confrontation à des sociétés d'immigration (Israël ; France : Canada...) à la suite du processus de décolonisation.

d'explication déterministe des identités. « L'opération du récit identitaire, nous dit Denis-Constant Martin, consiste à tirer de ce réservoir, quelques éléments seulement, à les isoler des autres et à leur donner une signification neuve, de sorte qu'ils ne puissent plus servir à unir mais au contraire manifestent la singularité »¹.

1.2) L'HERITAGE SEMIOTIQUE : LA CULTURE COMME « STRUCTURE DE COMPREHENSION » ET COMME BASE A LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE :

Directement inspirée de M. Weber, ce courant de pensée ne s'intéresse pas à la culture en tant qu'abstraction mais a, au contraire, le mérite de renouer avec la tradition compréhensive, laquelle cherche à relier les différents champs de l'action humaine les uns aux autres, l'individu étant alors enserré dans une toile de significations. Ni totalement surdéterminé, ni totalement manipulateur, l'individu lit la réalité sociale et donne un sens à son action à la lumière de son héritage culturel.

Définie comme variable intermédiaire par B. Badie et M-C. Smouts², la culture en vient à donner un sens au rapport entre pratiques mobilisatrices et production identitaire. Elle en vient à désigner le code par lequel les acteurs se comprennent dans le jeu social, et, en même temps, la signification particulière que revêtent l'action et les institutions sociales dans chaque collectivité. On perçoit de suite la nécessité qui s'impose alors en termes de contextualisation. Il reste que cette culture politique, partagée par l'ensemble des acteurs politiques, est également soumise à des tensions émanant des sous-cultures présentes au sein de l'espace sociétal. Dans le cas israélien, la culture politique identifiée sous les traits du clientélisme institutionnel est un cadre d'action surdéterminant que pénètrent des forces politiques mues par des appartenances identitaires diverses. Ainsi, structurant les règles du jeu politique, la culture politique sert de vecteur à des revendications particularistes, idéologiques, identitaires et/ou communautaires. Loin de n'être qu'une simple substance dont découlerait une somme de comportements politiques, la culture devient dès lors un formidable élément entrant dans une stratégie politique s'affirmant et s'amplifiant « à mesure que s'expriment autant les différences de culture que les effets d'aggravation du sous-développement et les frustrations issues de celui-ci »³. Se dessine dès lors le chaînon indispensable pour saisir culture et identité dans une problématique commune. B.

¹ Martin (D-C.), *Cartes d'identité, Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, p. 27.

² Badie (B.)/Smouts (M-C.), *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 1999, pp. 25-6.

³ *Ibid.*, p. 38.

Badie et M-C. Smouts repèrent deux façons dont intervient la culture dans la production identitaire ; d'une part ils reconnaissent volontiers que la mobilisation identitaire ne réussit que si les emprunts culturels et leur agencement font l'objet d'une reconnaissance et d'une légitimité de la part de l'individu. La variable culturelle joue d'autre part un rôle intermédiaire en donnant différents sens à l'identité. On peut ainsi expliquer qu'au sein d'un même territoire, d'un même Etat, les identités s'expriment à travers différents modes d'incarnation.

Dans le cas israélien, ces remarques revêtent une portée heuristique particulièrement intéressante puisque s'affrontent différentes conceptions de la nation, de l'Etat et de l'objet politique tant les attributs de judéité sont sujets à interprétations. Nous l'aurons donc compris : nous ne défendons nullement l'idée d'une culture politique coupée des autres segments sociaux, mais l'image d'un système où ceux-ci interagiraient, produisant des relations à plusieurs sens (compris à la fois comme significations et comme directions).

Ce faisant, parler de « culture politique » signifie admettre l'existence de codes communs, lesquels peuvent cependant être utilisés, tordus, critiqués, voire niés tout en fixant les cadres du jeu politique. La politique étant un théâtre d'expressions humaines, individuelles ou collectives, il convient de ne pas pécher par naïveté et voir qu'indépendamment des discours tendant à rejeter le système, ces discours restent fondamentalement inscrits dans celui-ci. La culture politique n'est donc pas nécessairement homogène ni l'objet d'affiliations automatiques. Elle est le siège de tout un jeu d'expérimentations, d'interprétations voire d'instrumentalisations dont le but demeure la pénétration du système et la lutte pour la légitimité politique. Bien que contestant celle-ci, les partis *haredi* (particulièrement Shas) dont il sera question au cours de cette étude, demeurent pétris de, et ancrés dans, cette culture politique.

Shas – parti qui porte explicitement un projet de société allant à l'encontre des principes originels de l'Israël moderne – pose cependant un défi majeur, en ce qu'il se fonde dans le jeu des institutions politiques et sociales tout en leur octroyant une reconnaissance très limitée. Comment s'opère alors le lien entre la culture politique – entendu au sens d'ensemble de règles du jeu politique – et l'identité construite comme étiquette partisane ? Comment l'établissement de frontières (*boundaries*, au sens de F. Barth¹) identitaires marquées et, en apparence, hermétiques peuvent-elles se concilier si aisément avec une appropriation aussi aisée du dispositif

¹ Si l'auteur s'attache aux frontières entre groupes ethniques, il nous semble que les propositions avancées dans cette étude reprennent des logiques à l'œuvre dans la construction d'une identité séfearade *haredi* en Israël. Opposée à l'identité ashkénaze, considérée comme out, celle-ci reprend l'idée majeure de F. Barth : proposer une conception dynamique de l'identité – identité qui en vient à se construire dans l'interaction entre les différents groupes sociaux. Voir Poutignat (P.)/Streiff-Fenart (J.), *Théories de l'ethnicité* suivi de Barth (F.), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF Le Sociologue, 1995.

institutionnel ? Nous aurons l'occasion d'avancer une réponse à ces questions mais suggérons pour le moment quelques idées sur la notion – centrale dans cette étude – d'identité.

C'est à la convergence de deux courants – le constructivisme et la théorie de la structuration – que nous tenterons de saisir les rapports complexes que l'individu entretient avec son identité. En effet, objet d'interminables discussions entre théoriciens de l'identité, nous appréhenderons celle-ci dans son étroite interaction avec l'acteur et la structure.

La réintroduction, semble-t-il salutaire, de l'influence des représentations et des constructions subjectives auxquelles se livre inévitablement l'acteur social, a atténué ce qui était devenu un véritable diktat objectiviste imposé par des courants tels que le structuralisme et le fonctionnalisme. Le courant de la structuration, incarné par A. Giddens est donc revenu sur ce que défendait cette tradition sociologique, à savoir la primauté du social sur l'individu. En matière de production identitaire, deux notions – construction et routinisation – guideront notre analyse. La première implique une mise en récit, sans laquelle l'individu se trouve dans l'incapacité de se l'approprier, tandis que la seconde s'interroge sur les conditions indispensables à l'intériorisation et à la reproduction de la norme à travers le marquage des corps et la structuration de la quotidienneté.

Il serait cependant risqué d'en déduire une vision substantialiste de l'identité – celle-ci demeurant incapable d'expliquer les crispations que l'on peut constater dans différents contextes nationaux. Soutenant l'idée selon laquelle il existait une corrélation négative entre le processus de modernisation et les revendications identitaires, des sociologues tels que P. Van Den Berghe ne pouvaient éviter de s'interroger sur ces phénomènes contemporains d'éclosions et de réaffirmations identitaires. Dans la lignée de l'hégémonie fonctionnaliste, ils défendaient la thèse selon laquelle l'appartenance à une caste ou à un groupe ethnique devenait incompatible avec l'imposition de normes universelles comme structurants institutionnels. Ils ne faisaient qu'abonder dans le sens d'un T. Parsons qui, en 1966, écrivait que les normes universalistes de la société étaient appliquées de plus en plus largement alors que les solidarités particularistes, telles que celles basées sur l'ethnicité, décroissaient. Pour autant, en 1975 dans un essai intitulé *L'universalisation de l'ethnicité*, N. Glazer écrivait : « Il y a une perte d'identités traditionnelles et primordiales à cause des effets de la modernisation. Ceci signifie : urbanisation, nouvelles occupations, éducation de masse transmettant une information générale et abstraite, mass media présentant une culture générale et universelle. (...) Cependant, (...) dans une société de masse, s'exprime le besoin d'une sorte d'identité – plus réduite que celle véhiculée par l'Etat, plus large que la famille, quelque chose de plus fin que les allégeances parentélares ». Il revient notamment

à N. Glazer et D. Moynihan¹ d'avoir affiné cette inflexion de la conception ethnique, montrant comment le contenu culturel de chaque groupe ethnique aux Etats Unis semble être devenu similaire à celui des autres mais que, simultanément, la signification émotionnelle de l'attachement au groupe ethnique semble perdurer. Si l'identité ethnique persiste dans le contexte israélien, c'est précisément parce que toute identité est sans cesse re-construite à partir d'éléments culturels qui, combinés les uns aux autres, font sens dans un contexte social et politique donné.

1.2.1) L'ETHNO-RELIGIOSITE SEFARADE DANS LA SOCIETE ISRAELIENNE :

Si l'art de la production identitaire consiste, pour les agents identitaires, à faire apparaître celle-ci comme naturelle, comme la réaffirmation ou le retour à une tradition réputée préexistante, nous insistons sur le fait que l'ethno-religiosité séfaraïde est une pure construction dépourvue de précédents dans l'Histoire des communautés juives séfaraïdes. Synthèse de diverses cultures juives – ashkénazes et séfaraïdes, et, au sein du courant séfaraïde, marocaines, algériennes, yéménites, turques, géorgiennes...– le discours identitaire produit et véhiculé par Shas est innovant en ce qu'il emprunte des éléments émanant de ces divers creusets culturels, pour faire éclore un nouveau référentiel que s'approprient les populations séfaraïdes, celles-ci reconnaissant l'identité produite comme un héritage commun au monde séfaraïde. Or, il convient de voir que la catégorie même désignant le groupe culturel « séfaraïde » n'a de réalité culturelle que récente, à savoir depuis les migrations séfaraïdes des années 50-60, c'est-à-dire, paradoxalement, depuis que ce qui constituait le dénominateur commun aux communautés séfaraïdes (la localisation dans des sociétés arabes) a disparu.

En conséquence, l'identité produite par l'organisation partisane étudiée est une identité à deux termes – séfaraïde et *haredi* –, se nouant autour de codes culturels empruntés, réinventés et agencés de manière à créer une identité reconnue car inscrite dans un contexte spatial et temporel, reproduite grâce à l'action de cadres d'interaction. Loin de naître *ex nihilo*, cette identité ethno-religieuse fait siennes les règles du jeu systémique, réintroduisant, par conséquent, des éléments propres à la culture politique israélienne, eux-mêmes réinterprétés à travers le prisme ethno-religieux dessiné.

A partir de cette signalétique théorique, tentons d'en apprendre davantage sur l'identité partisane construite, affirmée et reproduite par le parti Shas. Pour ce faire, il est un des marqueurs identitaires à ne pas négliger : l'étiquette du parti, véritable label, doit instantanément « parler »

¹ Voir notamment Glazer (N.)/Moynihan (D.), *Ethnicity: theory and experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

aux électeurs potentiels. Aussi, analyser et expliquer la construction de l'acronyme Shas nous apprend beaucoup sur la traduction politique des valeurs véhiculées par le parti.

1.2.2) LE NOM DU PARTI COMME REDUIT DE LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE :

Nous le savons, le choix d'un nom et d'une bannière est un enjeu majeur pour toute organisation partisane, car de lui dépend la représentation première que les électeurs se feront d'elle. Le nom est, par conséquent, étiquette, condensé de valeurs, du projet, des principes d'action – en un mot de l'identité que véhicule le parti. La double signification que revêt le mot « Shas » nous informe d'emblée du caractère ambigu et de la nature complexe de ce parti.

Le sens premier de Shas est contenu dans l'acronyme formé à partir des termes hébreux *Shomrei HaTora Sfaradim* (ShHaS) – l'expression signifiant « les Gardiens Séfarades de la Torah ». La première chose qui frappe est l'affichage clair d'une identité partisane qui prend ses racines dans deux sources principales : la première est religieuse avec une place centrale (au sens propre comme au sens figuré) accordée à la Torah ; la seconde est ethnique, évoquée à travers la mention « séfarade ».

Nous écrivons « parti » alors même que le second élément qui frappe est précisément l'absence manifeste de toute référence à une quelconque organisation partisane, voire à un quelconque objet politique. En outre, aucune référence n'est faite à la nation israélienne ou aux fondements démocratiques du régime. L'absence de signifiants tels que « parti », « union », « démocratique », est un renseignement non négligeable quant à la substance du projet organisationnel. Ce silence des mots semble en effet sous-entendre que Shas n'évolue pas à proprement parler sur le même niveau que les autres mouvements politiques. Il se situe d'emblée dans un univers parallèle, voire à un niveau supérieur, contraint de pénétrer la sphère politique pour atteindre les objectifs issus de la convergence ethno-religieuse. Rétifs à la terminologie propre aux organisations partisane, les dirigeants et les militants de Shas parlent d'ailleurs de « mouvement » (*tnouha*) et non de parti (*miflaga*) afin de s'octroyer un supplément de pureté. Accusé de tous les maux et notamment de cliver un Peuple – *Am Israel* – qui, selon eux, doit au contraire être uni autour de la Torah, la figure du parti en vient à situer Shas sur un autre plan et sur une autre échelle temporelle. Symbole de divisions actuelles, le parti est en effet appelé, dans le discours de Shas, à être dépassé par une organisation totalitaire qui unifiera le Peuple d'Israël dès l'arrivée du Messie (*Machiah*). Typique des partis anti-système ou protestataires, cette rhétorique du « mouvement » se retrouve dans la communication de nombreux partis extrémistes. Du nom « Shas » transparaît donc déjà une stratégie oppositionnelle, laquelle est immédiatement

renforcée par la notion de « garde » qui évoque des sentiments tels que le danger, la veille et la méfiance à l'égard de ce qui est étranger au groupe (*out*).

Si l'ancrage religieux était d'ores et déjà évident par la centralité affichée de la Torah, celui-ci est accentué par le second sens que comporte le terme Shas. Ce dernier revêt en effet une signification religieuse puisque le terme désigne traditionnellement l'ensemble des ordres qui composent le Talmud de Babylone. La référence à celui-ci, bien que reconnu comme l'autorité suprême par les séfarades et par les ashkénazes, réaffirme le rapport étroit entretenu par le judaïsme séfarade avec l'héritage irako-babylonien. Vu sous cet angle, « Shas » est un acronyme issu de deux termes hébreux : *Chicha Sdarim* – littéralement les Six Ordres (du Talmud). Le terme était utilisé comme substitut par les censeurs chrétiens du Moyen Age, notamment sur les terres séfarades de l'Espagne Inquisitoriale. Opposés au terme « Talmud », ils lui substituèrent le terme de « Guemara » et en quelques occasions celui de « Shas ».

Cette parenthèse historico-théologique permet de montrer comment, par le jeu de la double signification, les leaders du mouvement parviennent à afficher leur appartenance à un certain groupe : les *haredim* séfarades. A la convergence de l'innovation et de la tradition, l'identité « séfaradiste » est en effet créée à partir d'héritages juifs multiséculaires. L'innovation se situe moins dans la création d'attributs identitaires que dans l'agencement des attributs préexistants. Il en découle une sédimentation de plusieurs couches dont certaines issues des traditions séfarades – car la séfaradité n'est bien évidemment pas homogène, celle-ci résultant d'apports civilisationnels et diasporiques différents – de l'éducation ultra orthodoxe ashkénaze – les leaders du mouvement Shas étant issus des *yeshivot*¹ ashkénazes – et d'une socialisation secondaire voire, pour les plus jeunes, primaires inscrite dans le contexte israélien.

L'identité créée est donc faussement ou insuffisamment réductible au seul référent séfarade, celui-ci n'ayant d'ailleurs émergé que tardivement, alors même que le dénominateur commun des communautés séfarades (la localisation au sein de sociétés arabes) disparaissait. S'interrogeant sur les migrations pieds-noires en Israël comme en France, S. Trigano explique que « la gamme identitaire sur laquelle ils jouaient leur partition y était en effet très large, conjuguant de multiples allégeances en même temps, ce qui les dispensait d'une définition d'eux-mêmes, par principe, limitative. Or, avec le départ, ils se retrouvaient pieds-noirs parmi les pieds-noirs,

¹ Le terme désigne les centres d'études talmudiques qui étaient originellement des institutions éducatives, mais aussi des tribunaux rabbiniques et des centres de diffusion des *responsa* (terme latin désignant les réponses écrites concernant des problèmes de loi et d'érudition juives apportées par des experts du Talmud) rabbiniques. Aujourd'hui elles se cantonnent pour l'essentiel à la mission d'enseignement religieux, même si elles revêtent souvent, dans le contexte israélien, une fonction évidente de socialisation politique.

déplacés en métropole, immigrés parmi les Israéliens, étrangers parmi les nord-américains, séfarades parmi les ashkénazes. (...) Le phénomène le plus fort à cet égard semble bien avoir été la dénomination elle-même de « séfarade », jusqu'alors perdue dans l'oubli et qu'en règle générale ils ignoraient totalement avant qu'elle ne leur revienne massivement des suites de leur rencontre avec d'autres Juifs, les ashkénazes. Ils se pensaient juifs uniquement, et voici qu'ils se retrouvaient restrictivement, limitativement « séfarades » au sein d'un Peuple juif plus grand qu'eux (...). Il fallut ainsi réintégrer cette dimension devenue désormais centrale (...)»¹. Les implications psychologiques d'un tel déracinement et de cette expérience traumatisante de transplantation² conduisirent à l'éclosion d'une identité séfarade à partir de laquelle les populations immigrées firent l'apprentissage des codes nécessaires à l'insertion au sein des nouveaux pays d'accueil. Sorte de prisme servant à l'interprétation de la nouvelle situation politique et sociale, la séfaradité se construit dans l'acte migratoire, paradoxalement dans une période historique où les Juifs des pays maghrébins se trouvaient en voie d'assimilation. Forcés de raccrocher la religion pour donner un contenu à leur séfaradité, les Juifs pieds-noirs devaient inventer une identité séfarade chargée de traditions et de rites parfois abandonnés au contact des populations européennes. Cette absence de critères d'évaluation et de classement à laquelle se heurte la dénomination « traditionaliste » explique la forte propension que les séfarades ont eue à adhérer au courant de l'ultra-orthodoxie ashkénaze, en particulier au mouvement *loubavitch*³.

De fait, la réussite de Shas provient sans aucun doute de l'intégration des divers apports culturels précités, que les individus reconnaissent comme l'identité légitime, une identité située à la confluence de la séfaradité, de l'israélité et de l'ultra-orthodoxie ashkénaze. Le succès du mouvement provient, par conséquent, de cette capacité à réconcilier des influences juives, a priori, contradictoires ou, plus précisément, rendues conflictuelles par l'histoire de la construction étatique. « Parangon du séfaradisme, il (Shas) fait la synthèse de l'origine ethnique et de la religion, en les indexant d'une dimension politique nouvelle. (...) Nouveaux-venus, (les séfarades de la première génération) n'avaient (...) pas pris part à l'histoire idéologique et politique qui avait conduit à cet état de fait, de sorte qu'ils n'avaient pu trouver, pour s'illustrer et se

¹ Trigano (S.), « La mémoire du peuple disparu », *PARDES*, n°28, « La Mémoire Séfarade », 2000, p. 20.

² Les recherches entreprises dans le domaine de la psychosociologie ont révélé le caractère profondément traumatisant du rapatriement sur les populations pieds-noires. D'une manière générale, les études menées sur la problématique de la transplantation concluent toutes au fait que tout déplacement de populations génère des traumatismes psychologiques. L'exil pied-noir fut d'autant plus vécu de manière traumatique qu'il apparut d'emblée comme définitif, forcé et sans alternative. Voir Charbit (M.), *La communauté juive de Bordeaux. 1950-1997*, Mémoire de DEA, CERVL, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 1997, pp. 112-5.

³ Voir Podselver (L.), « Le mouvement Lubavitch : déracinement et réinsertion des séfarades », *Etudes Juives en France*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.

positionner sur l'échiquier sociopolitique israélien, que la religion, dont ils étaient plus proches que les ashkénazes (qui dans le sionisme politique ajoutaient une dimension d'hostilité militante envers ses valeurs et même sa réalité), cette religion à laquelle par ailleurs, ils se voyaient renvoyés problématiquement dans la débâcle qui les affectait et les faisait se découvrir « séfarades », en retrait de la condition juive globale »¹. C'est précisément cet effort visant à concilier ces différentes références culturelles, dans la perspective de constituer un nouvel ethos, qui conduit les individus à assumer leur héritage et à s'intégrer à la société israélienne. Parce que porteuse d'un système normatif infaillible commandant un mode de comportement très clairement défini, de surcroît en opposition aux valeurs du sionisme, la religion devint le nouvel axe autour duquel se structura la nouvelle identité séfarade. On le voit donc bien, les déterminants psychologiques à l'œuvre dans ce processus de construction identitaire sont tout à fait centraux pour comprendre comment un ethos, qui n'a pourtant rien de l'authenticité revendiquée, parvient à faire sens chez des individus en quête de repères. S'il y a travail de construction identitaire par les agents culturels, il serait erroné de prétendre qu'il y a matière à y voir une simple manipulation de différents référentiels culturels. Shas est donc engagé dans une stratégie de (re)-composition d'un groupe qui, de par ses caractéristiques, semblerait s'apparenter au « groupe ethnique » de M. Weber, c'est-à-dire à « ces groupes humains qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation – peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement »².

Cette croyance subjective ne naît cependant pas *ex nihilo* ; elle ne survit que par la structuration et la hiérarchisation d'une organisation dont le but consiste à reproduire ses mécanismes d'adhésion émotionnels.

¹ Trigano (S.), « La mémoire du peuple disparu », *Op.cit.*, p. 22.

² Weber (M.), « Ethnic groups », in Sollors (W.) Ed., *Theories of ethnicity. A classical reader*, New York University Press, 1996, p. 130.

2) UN PROJET INCARNE DANS UNE ORGANISATION « TOTALE » : LA DOMINANTE COMMUNAUTAIRE A TRAVERS LA CATEGORIE DE « PARTI D'INTEGRATION » :

Une autre précaution préalable consista à ne pas inscrire le parti Shas dans une catégorie, elle-même située sur un continuum gauche-droite¹. Ce continuum est en effet à utiliser avec précaution tant la signification et les représentations formulées autour de celui-ci diffèrent d'un espace politique à un autre. La précision est d'autant plus importante dans le cadre d'un parti tel que Shas, ce parti se situant volontairement en dehors de la partition gauche/droite pour surplomber le paysage politique israélien, souhaitant ainsi faire office de « garant moral » d'un système politique considéré comme semi-légitime. Toutefois, il convient de noter que ce continuum conserve du sens dans le paysage politique israélien et, plus généralement, dans l'organisation de la société civile puisqu'il semble que les représentations des électeurs – ceux du parti Shas compris – s'organisent autour de cette référence à une gauche, monopolisant les institutions fondatrices et à une droite, en rébellion contre cette monopolisation abusive des ressources et de la légitimité institutionnelle². Ainsi, pour C. Klein, si la référence au clivage gauche/droite n'est pas absente du paysage politique israélien – le discours politique ayant largement intégré ce clivage fondamental, « les symboles mais surtout, (...) les réalités sociales et électorales semblent relever d'univers différents, voire parfois contradictoires »³.

Il ne s'agira pas davantage de gommer ce qui relève de l'organisationnel comme objet d'observation. Le recours à la catégorie dite de « parti d'intégration » tend précisément à réconcilier logique du projet et structure organisationnelle, en postulant l'effet du projet partisan sur cette dernière. Autrement dit, l'aspect structurel que revêt l'organisation partisane est directement lié à la substance du projet de société (ou de contre-société, dans la présente étude). L'organisation n'est que l'épiphénomène de contenus idéologiques dont est porteur le parti. Bien entendu, l'organisation partisane se trouve en interaction permanente avec un environnement institutionnel et politique qui lui impose, de fait, un certain nombre de traits systémiques

¹ D-L. Seiler montre la pertinence limitée d'une réflexion fondée sur une typologie des projets de partis, laquelle s'avère être souvent possible qu'en ne proposant des classifications unidimensionnelles alors que le propre d'un parti est de proposer un projet de société impliquant simultanément un positionnement sur plusieurs clivages. Pour une présentation et une discussion des théories fondées sur une typologie droite/gauche, voir Seiler (D-L.), *Les partis politiques...*, *Op. cit.*, pp. 40-62.

² Voir notamment Etzioni-Halevy (E.), *Political culture in Israel. Cleavage and integration among Israeli Jews*, New York, Praeger, 1977 ; Greilsammer (I.), « Les groupes politiques marginaux en Israël. Caractéristiques et fonctions », *Revue Française de Science Politique*, octobre/décembre 1981, p. 893.

³ Klein (C.), *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997, p. 87.

indispensables à la survie du parti. Elle subit simultanément des influences externes et internes qui modèlent ainsi ses contours. En somme, l'objet étudié nous a donc conduit à ignorer l'opposition classique entre les politologues étudiant le projet (idéologique) du parti et ceux qui se focalisent prioritairement sur la forme organisationnelle de celui-ci. De par les caractéristiques qu'elle revêt, la catégorie dite de « parti d'intégration » nous semble synthétiser les deux démarches en ce qu'elle insiste simultanément sur ces deux logiques qui, loin de s'affronter, se nourrissent et s'explicitent mutuellement.

Développé dans le contexte politique allemand au début du siècle dernier¹, la notion de « parti d'intégration » s'applique à la percée phénoménale du parti social-démocrate et à sa puissance mobilisatrice fondée sur la transmission d'une identité de parti communautaire. Nous devons à Sigmund Neumann² d'avoir développé cette théorie du « parti d'intégration ». Autre cadre national, autre époque, mais similitudes organisationnelles, le parti d'intégration semble être une catégorie d'analyse véritablement opérante pour étudier les partis religieux s'appuyant sur la référence permanente à la doctrine, sur l'idée maîtresse de « solidarité de groupe » et sur l'usage récurrent de toute une symbolique de parti. Elevé au rang de communauté de destin (dimension programmatique) et de vie (proximité et quotidienneté), Shas n'est alors que l'application, la concrétisation politique de la tradition hassidique selon laquelle la Torah n'est en sécurité qu'au sein d'une communauté fermée, sorte de forteresse opposée aux dangers de la pensée moderne et de ses travers libéralisateurs. La communauté partisane reflète alors la volonté de discipliner les fidèles et de lutter contre les idées subversives, en évitant les contacts avec la société extérieure.

Indépendamment de sa justification empirique, le choix de cette catégorie oubliée de « parti d'intégration » nous a été dicté par le sens que nous comptons donner à notre recherche, à savoir tenter de mettre en corrélation trois éléments : le projet partisan, la structure organisationnelle et les modalités de conquête du pouvoir. Aussi, nous précisons d'ores et déjà que le choix de cette catégorie d'analyse découle de l'objet étudié et que nous ne prétendons donc nullement détenir et proposer une définition universelle du phénomène partisan. Tel n'est pas notre propos. Cette précision vaut d'autant plus qu'aujourd'hui, le courant dominant des théories de parti semble plus ancré dans une réalité occidentale marquée par des structures partisans souples, aux contours idéologiques flous et diffus et à la mobilisation militante réduite.

¹ S. Neumann s'attache plus particulièrement à l'étude du SPD et du Zentrum catholique dans la République de Weimar.

² L'auteur théorise cette catégorie d'analyse dans son ouvrage intitulé *Modern political parties*, Chicago, University of Chicago Press, 1954.

Enrichissant les typologies traditionnelles, les analyses sur les partis politiques proposent des catégories nouvelles en lien avec des réalités sociétales récentes. Citons notamment P. Mair et R. S. Katz¹, lesquels cherchent à relativiser le critère organisationnel dans l'analyse du phénomène partisan. A partir d'un postulat selon lequel un parti a de multiples facettes – le parti en charge de la vie publique (gouvernement et parlement) ; le parti à la base (organisation des membres) ; l'appareil central du parti –, ils évoquent une crise des partis qui est en fait une crise du parti de masse. En effet, quand on replace les organisations de partis dans la dynamique historique des rapports entre la société civile et l'Etat, on constate une succession d'époques caractérisées chacune par un mode organisationnel spécifique². Le développement des media et le coût exponentiel des campagnes électorales ont progressivement amené les pouvoirs publics à légiférer en matière de dépenses électorales et de financement des partis. Ainsi, le parti cartel vit le jour sous l'effet de cette évolution se caractérisant par un type d'organisation réglementée et financée par l'Etat, au point de se muer en institution publique animée par des hommes politiques qui en ont fait leur profession³. Même si la figure du « cartel-party »⁴ semble aujourd'hui s'incarner dans les partis traditionnels israéliens (*Likoud*, parti travailliste), nous nous situons dans la mouvance qui, de S. Rokkan à G. Lavau en passant par D-L. Seiler et B. Kriegel, a opté pour une définition du parti en terme de projet politique et programmatique. Sans omettre ni négliger l'impact des caractéristiques organisationnelles, nous défendons l'idée selon laquelle les structures de l'organisation partisane sont induites par le contenu du projet politique autant que par l'environnement institutionnel auquel elle doit s'adapter, et par le caractère plus ou moins récent de l'organisation, c'est-à-dire du processus plus ou moins avancé d'institutionnalisation.

Le projet politique de Shas n'est pas sans rappeler celui d'un Parti communiste qui, malgré son attitude profondément hostile à tout référent religieux, était parvenu à créer une véritable « religion civile », reposant sur des formes de sociabilité similaires à celles instituées par un parti ouvertement religieux. D. Hervieu-Léger note à ce propos que l'« on peut en effet

¹ Mair (P.)/Katz (R.S.), « Changing models of party organization and party democracy », *Party Politics*, vol. 1, n°1, 1995, pp. 5-28 et « Cadre, catch-all or cartel ? », *Party Politics*, vol. 2, n°4, 1996, pp. 525-34.

² Dans cette perspective, le parti élitaire correspondait au règne des oligarchies censitaires, le parti de masses à l'avènement du suffrage universel, tandis que l'ère de l'abondance entraîna l'apparition du parti attrape-tout.

³ Cette évolution est parallèlement celle du rapport entre l'Etat, la société civile et les partis : alors que dans les oligarchies censitaires, la sphère privée englobe une partie de la sphère étatique, les partis se situant au cœur d'une société civile limitée aux élites, avec la démocratisation, société civile et Etat se différencient. Les partis assurent alors la jonction entre les deux, tout en se situant dans la première pour la représenter dans la seconde.

⁴ Voir à ce sujet l'article de Mendilow (J.), « Public party funding and the schemes of mice and men », *Party Politics*, vol. 2, n°3, 1996, pp. 329-54.

multiplier les rapprochements entre l'organisation et le fonctionnement de certains groupements politiques. A tel point qu'on a pu, pour caractériser le fonctionnement du parti communiste français, ou bien pour identifier les pratiques de tel ou tel groupes gauchistes dans les années 70, recourir aux catégories de l'« Eglise » et de la « secte » élaborées par E. Troeltsch, pour distinguer des types différents de groupements religieux »¹.

Tout en affichant une optique profondément organisationnelle, S. Neumann, par la prise en compte de l'objectif de contre-société porté par le « parti d'intégration », choisissait simultanément de croiser mécanismes organisationnels et contenu idéologique du programme partisan. Il définissait la fonction du parti comme celle d'intermédiaire d'idées (*broker of idea*). Cette notion est de nature à enrichir notre réflexion, avant tout centrée sur les stratégies de médiation clientélaire d'un parti établissant un pont entre les instances gouvernementales (locales et/ou nationales) et une certaine catégorie de l'opinion publique. Ainsi, à travers cette notion d'intermédiaire, nous chercherons à comprendre comment le parti Shas parvient à concilier portage d'un projet politique et appartenance à un système institutionnel dont les règles sont une limite à la liberté du parti. La méthode clientélaire originale mise en œuvre par Shas éclairera ce mécanisme en ce qu'elle nous semble être un mode de réalisation très fin de cette fonction.

En définitive, le parti d'intégration incarné par le mouvement Shas est un phénomène social total, tel que M. Mauss² le définissait et dont l'une des caractéristiques premières est la prévalence des relations personnalisées ouvrant une lucarne aux théories clientélistes. Reprenant la théorie anthropologique de l'échange, il conviendra de souligner qu'au-delà du caractère apparemment volontaire, libre et gratuit de ces prestations, le geste qui accompagne la transaction révèle également une somme d'obligations, d'intérêts économiques, masquée par une sorte de fiction, à la fois sociale, religieuse et politique. Déguisée mais toutefois bien réelle, la contrainte imposée par ce type d'organisation intégratrice doit être l'objet d'une attention particulière pour comprendre les mécanismes d'assignation et de reproduction des comportements militants. Pour ce faire, nous en appellerons à l'idée, chère au courant de la structuration, selon laquelle l'identité

¹ Hervieu-Léger (D.), « Croire en modernité », *Op. cit.*, p. 368.

² « Tout s'y mêle, tout ce qui constitue la vie proprement sociale des sociétés qui ont précédé les nôtres – jusqu'à celle de la protohistoire. Dans ces phénomènes sociaux totaux (...), s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions. » Mauss (M.), *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, extrait de l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924, t 1, réédité, Paris, PUF, Quadrige, 9^{ème} édition, 2001, p. 147.

se construit de manière contextualisée, c'est-à-dire inscrite à la foi dans le temps, car émanant d'un système de significations consistant, mais aussi dans l'espace, car sans cesse reproduite et rappelée par un système de cadres. Schèmes mentaux aussi bien que cadres physiques, ceux-ci agissent comme autant d'espaces d'interaction au sein desquels se crée, se transmet et évolue l'identité.

Se matérialisant dans des lieux où s'organisent des rencontres régularisées, les cadres d'interaction, nous explique A. Giddens¹, sont des sous-systèmes favorisant la co-présence des acteurs et la reproduction des normes valant pour un groupe donné. Ainsi, le réseau tissé par le parti permet de structurer une communauté sur des bases à la fois traditionnelles et contemporaines à l'Etat d'Israël, religieuses, politiques et sociales. Loin d'être le fruit du hasard, le succès de Shas repose donc au contraire sur ce que M. Weber appelle une « activité rationnellement fonctionnalisée (*versachlicht*) de la communauté » qui, par la promiscuité et la proximité qu'elle crée, génère un type de « sociation » qui va attirer une conscience de communauté se propageant sous forme d'une fraternisation personnelle ayant pour base la croyance en la communauté ethnique »².

3) L'INSTITUTIONNALISATION HISTORIQUE D'UN « CLIENTELISME IDENTITAIRE » :

Le foisonnement de recherches menées autour du clientélisme politique pourrait a priori dissuader toute étude nouvelle dans ce domaine. Pourtant, il nous semble que la multiplication de travaux a conduit à une confusion, voire à un galvaudage du terme, si bien que celui-ci regroupe aujourd'hui des réalités diverses qu'il convient à présent d'ordonner. Le phénomène clientéliste fut pendant longtemps l'apanage des anthropologues, lesquels y décelaient une relation interpersonnelle, duelle et inégale de clientèle, « un rapport de dépendance personnelle non lié à la parenté, qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client qui contrôlent des ressources inégales »³. Modèle d'échange social, la relation de clientèle est, par conséquent, une dynamique sans cesse alimentée par un mécanisme de don/contre-don, faisant de celle-ci une relation bilatérale, que certains ont nommé « dyadique ». A la fois structure analytique⁴ et stratégie mise en œuvre par les acteurs en présence, la relation de clientèle s'appuie,

¹ Giddens (A.), *La constitution de la société*, Paris, PUF, Coll. Sociologies, 1984, p. 136.

² Weber (M.), « Ethnic Groups », *Op. cit.*, p. 132.

³ Médard (J-F), « Le rapport de clientèle, du phénomène social à l'analyse politique », *Revue Française de Science Politique*, n°1, février 1976, pp.103-31.

⁴ Voir notamment Lemarchand (R.), « Political exchange, clientelism and development in tropical Africa », *Culture and development*, 1973, p. 484.

selon J-F. Médard, sur trois dimensions : la dimension personnelle, celle de réciprocité ou d'échange et, enfin, celle de dépendance qui induit la verticalité du rapport. Les premiers travaux en anthropologie politique se sont intéressés au type de relation basée sur le lien construit entre l'affectif et le particularisme. A l'opposé des schémas d'organisation sociale et politique à vocation universaliste, la relation clientélaire a souvent fait figure de repoussoir, réputée caractériser les sociétés en développement, engagées dans un processus de modernisation.

Mais voilà que fleurirent, au cours des années 80 et plus encore des années 90, des travaux politologiques empruntant ce concept de clientélisme pour l'adapter aux sociétés occidentales « modernes » et « démocratiques ». Le caractère particulariste de ce type de relation serait-il alors compatible avec le souci de rationalisation d'un système social et politique fondé sur des valeurs impersonnelles et universalistes ? En quoi des principes tels que la méritocratie, l'impersonnalité de la règle ou l'impartialité dans la redistribution des fonds publics peuvent-ils être conciliés avec des mécanismes qui y sont complètement étrangers ? Il s'est agi de montrer l'adaptabilité des caractéristiques définissant la relation clientélaire par leur inscription au cœur même de la modernité politique¹. Comme le souligne A. Garrigou, cela ne signifie pas que l'utilisation d'un même concept équivaut à comparer des situations qui demeurent différentes en certains points. Il s'agit plus subtilement d'« expliquer à la fois le caractère d'invariance historique et les mécanismes de transformation des relations clientélares »².

F. Sawicki et J-L. Briquet soulignent que « structurellement, les pratiques clientélares semblent donc condamnées à être délégitimées par un discours universalisant. Ce faisant, elles sont vouées à demeurer dans les « coulisses de la politique », dans un espace « officieux » qui apparaît comme tel à partir du moment où elles sont publiquement condamnées. Se dégage alors une nouvelle manière d'envisager la question du clientélisme politique qui s'interdit tout jugement de valeur : celle qui consiste à s'interroger sur les modalités de délégitimation, mais aussi de résistance à celle-ci, d'un ensemble de pratiques souvent considérées comme l'envers de la politique légitime »³. Cette permanence du phénomène clientélaire réside en premier lieu dans l'universalité de la notion d'échange, traduite dans sa dimension politique.

¹ Voir notamment l'introduction de Briquet (J-L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF, Politique d'aujourd'hui, 1998, p. 2 ; Garrigou (A.), « Clientélisme et vote sous la III^e République », in Briquet (J-L.)/Sawicki (F.).

² Garrigou (A) « Clientélisme et vote... », *Op. cit.*, p. 39.

³ Briquet (J-L.)/ Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 5.

Nous nous départirons donc de ce qui nous semble être une approche encore très prégnante des études menées sur le phénomène clientélaire – approche qui tend à faire de l’homme un acteur pleinement conscient de ses intérêts et choisissant de manière optimale les moyens pour parvenir à ses fins. Certains travaux portant sur le clientélisme se sont ainsi épanouis au cœur du paradigme du choix rationnel, prenant le contre-pied direct du courant structuro-fonctionnaliste dans toutes ses variantes – modèles du consensus ou de l’intégration.

Accueilli en son temps comme révolutionnaire parce que contestant le paradigme dominant, le courant du « rational choice » entendait en effet défendre l’idée selon laquelle l’homme, bien qu’en partie contraint par un environnement physique, social, culturel et institutionnel, conservait cette marge de manœuvre qui fait de lui un être rationnel, capable de construire des stratégies pour parvenir à ses fins. Il s’agissait de contester une orientation considérée comme conservatrice, qui tendait implicitement à garantir la reproduction de l’ordre social et, par conséquent, à étouffer dans l’œuf toute tentative de changement social et institutionnel. Si tout ceci est largement connu, il convient néanmoins d’en connaître les incidences sur l’axe de recherche développé autour du phénomène clientélaire. L’une des meilleures illustrations nous est donnée par J. Boissevain, lequel écrit que « instead of looking at man as a member of groups and institutional complexes passively obedient to their norms and pressures, it is important to try to see him as an entrepreneur who tries to manipulate norms and relationships for his own social and psychological benefit »¹. Il ne s’agit pas ici de caricaturer une étude qui fut reconnue comme novatrice ; nous reconnaissons volontiers que le chercheur ne tombe à aucun moment dans une vision simpliste de la relation clientélaire.

Cependant, en observant les interactions au sein de Shas, il nous est apparu que les individus – à plus forte raison lorsqu’il s’agissait de personnes tenues à l’écart des cercles dirigeants – n’étaient pas nécessairement en capacité de prendre du recul par rapport aux rôles qui étaient assignés à chacun au sein du système ainsi conçu. Sans tomber dans les travers du structuro-fonctionnalisme, force est de constater qu’un parti relevant du « fait total », de par ses caractéristiques idéologiques et organisationnelles, a une forte capacité d’assignation, de coercition – plus ou moins explicite –, de transmission et de reproduction de l’ordre social interne. A travers la notion de « parti clientélo-identitaire », nous entendons situer notre objet de recherche entre un modèle de relation clientélaire de type traditionnel et un modèle moderne de machine politique visant la redistribution des prébendes. Ce qui fait le lien entre les deux, c’est la

¹ Boissevain (J.), *Friends of friends. Networks, manipulators and coalitions*, Oxford, Basic Blackwell, 1984, p. 7.

théorisation, sous forme de programme politique, d'une identité partisane fondée sur l'appartenance ethnique – identité construite à partir de référents culturels, religieux et national.

III) QUESTIONS DE RECHERCHE ET CHOIX EPISTEMOLOGIQUES :

1) QUESTION DE RECHERCHE :

Disons-le, notre préoccupation sera d'analyser le système politique israélien à travers le prisme du parti Shas qui, nous semble-t-il, est un événement majeur dans l'histoire politique israélienne parce que révélant les contradictions d'un Etat en quête d'identité nationale. L'objet de cette recherche vise, par conséquent, à s'interroger sur une question centrale, récurrente en sciences sociales : **comment un système évolue-t-il dans un équilibre savant entre permanences et mutations ? Et, comment un parti porteur d'un programme contre-sociétal peut-il et doit-il, en parallèle, faire siens les mécanismes d'accession aux sphères gouvernementales ?** Shas incarne particulièrement cette problématique, reproduisant les codes et comportements afférents à la culture politique israélienne, tout en engageant simultanément le système dans un processus de mutation, que celui-ci soit pensé en termes structurels et institutionnels ou qu'il concerne l'émergence de questions nouvelles, contribuant ainsi à rénover l'agenda politique gouvernemental.

Le premier obstacle auquel se heurte l'observateur engagé dans une analyse de la culture, sans parler encore de culture politique, est un problème de bornage et de contextualisation car, en effet, différentes cultures peuvent s'affronter au sein d'un même territoire et, finalement, au sein d'une même « culture politique ». Ce que nous voulons signifier par-là, c'est l'idée selon laquelle différentes options culturelles – séfarades, ashkénazes, laïques ou religieuses, traditionalistes ou *haredi* – peuvent aisément correspondre, se concurrencer, voire se combattre dans le cadre d'une culture politique commune, partagée et reconnue comme imposant les règles du jeu politique. Notons en premier lieu que le concept renferme deux éléments qui, mis côte à côte, ne sont pas qu'une simple juxtaposition, mais viennent créer un nouvel élément devant être étudié en tant que tel. Autrement dit, la « culture politique » résulte de la rencontre des champs politique et culturel, c'est-à-dire des interactions entre l'un et l'autre, des influences qui les nourrissent et qui tendent à les régénérer en permanence.

Pour conduire la recherche, nous postulons que la culture politique israélienne, pour des raisons à la fois historiques et culturelles, est génératrice de partis « clientélo-identitaires » qui se caractérisent par un clientélisme ancré dans un projet identitaire visant la reconnaissance sociale

et politique d'une culture ou d'un groupe donné. Ce projet conduit Shas à pénétrer les instances de pouvoir ainsi que des pans de la société civile, à travers des méthodes subtiles de « féodalisation » de secteurs ministériels stratégiques, dans le but de porter un projet politique à caractère identitaire. La spécificité de la catégorie d'analyse proposée est la dimension collective d'une telle méthode partisane. Il s'agira donc de décortiquer les mécanismes partisans que nous nommerons mécanismes de « clientélisme identitaire ». Conscients de l'étrangeté de l'expression proposée, nous pensons cependant qu'il s'agit là d'une opportunité empirique permettant d'enrichir les études menées sur le clientélisme en explorant celui-ci à partir du volet identitaire qui explique et légitime, dans certains cas, les pratiques clientélistes.

Le clientélisme comme modèle d'échange institutionnalisé n'est pas, dans le cas israélien, l'apanage d'un certain type de partis, mais semble transcender les clivages partisans pour tracer un élément fort de la culture politique. Récemment, un journaliste israélien¹ s'arrêtait sur un système de régulation sociale et politique que l'on retrouve de façon institutionnalisée en Israël – la « Protekzia ». Interviewant David Schiffman – adjoint au maire de Tel Aviv – le journaliste recueillait cet aveu selon lequel le phénomène de « Protekzia » est, en Israël, un moyen par lequel chaque citoyen reçoit ce qu'il mérite de droit. Ainsi, bien que la qualité de citoyen et les droits qui l'accompagnent sont, conformément à un critère universaliste, donnés à tous les membres² du corps social, l'accès aux centres décisionnels et aux ressources publiques comme privées s'effectue par l'intermédiaire des représentants des différents segments sociétaux.

Cependant, l'originalité de la question de recherche se situe dans le qualificatif « identitaire » contenu dans l'expression « clientélisme identitaire ». Si l'on en croit la tradition politologique, mis côte à côte, les deux termes paraissent antinomiques, tant les pratiques clientélistes semblent frappées de pragmatisme idéologique et identitaire. Il faut rechercher, dans les études anthropologiques et dans certains écrits politologiques³ plus récents, les éléments théoriques permettant de réconcilier les deux dimensions. Plus que des « machines politiques »

¹ Haber (E.), « Rotting from within », in *Jerusalem Post*, 30 janvier 2000.

² Précisons cependant que la catégorie arabe israélienne ne bénéficie pas de tous les droits et devoirs fondant la qualité de citoyen ; ainsi, les arabes israéliens ne sont pas autorisés à servir dans les forces armées israéliennes – cette limite étant un handicap d'autant plus grand que le service militaire est encore considéré comme un vecteur d'intégration sociale majeur.

³ Nous renvoyons notamment à l'article de Percy Allum « Le double visage de la Démocratie Chrétienne », *Politix*, n°30, « Incertitudes italiennes », janvier-avril 1995. L'auteur note que pour la D.C., le combat électoral s'apparentait à un choix de société, si bien que De Gasperi construisit une organisation partisane à deux visages, associant « une formation parlementaire laïque, considérée comme l'instrument de gouvernement et un mouvement de masse confessionnel, pour les fondre dans un seul parti, une seule machine électorale ».

classiques, caractérisées par des programmes non marqués idéologiquement, se rapprochant en cela des partis « attrape-tout » (O. Kirchheimer), les partis israéliens (en particulier le *Mapai* auquel succéda l'Alignement (*Maarach*) puis le parti *Avodah*, et les partis ethniques et/ou religieux) sont avant tout des mouvements sociaux à vocation idéologique, ethnique et/ou religieux, dont les racines puisent dans des institutions non directement politiques. Ce sont, par exemple, les réseaux kibboutzniques pour le *Mapai*, les *yeshivot* et les synagogues séfarades pour Shas, ashkénazes pour *Agoudat Yisrael* et *Deguel HaTorah*, les implantations juives de Judée-Samarie pour le *Mafdal* (ou Parti sioniste-religieux), mais toutes ces formations politiques ont en commun de s'être constituées en dehors du cercle politique *stricto sensu*.

Le style et la culture politiques israéliens se montrent donc fortement idéologiques dans le sens où, comme l'explique A. Arian, l'utilisation de symboles, d'une rhétorique et de codes ont toujours été évidents dans l'expérience politique israélienne et ne semblent pas diminuer au fil des générations politiques¹. Les partis israéliens ont ainsi été souvent décrits comme de véritables « *Weltanschauungsgruppen* », c'est-à-dire comme des familles spirituelles. E. Torgovnik souligne que les partis israéliens sont devenus un vecteur étonnant de mobilisation de masses. S'arrêtant plus particulièrement sur le cas du parti travailliste originel (*Mapai*), il souligne que ce dernier est devenu un groupe politique dominant à travers un réseau d'avantages particularistes tels que logement, échange de travail, allocation-santé et moyens de communication variés, créant une loyauté des électeurs envers l'organisation². L'engagement politique n'est donc pas qu'une simple adhésion de façade ; il relève de l'affiliation à un mouvement social plus profond et plus totalisant qui, au bout du compte, fait figure de véritable marqueur identitaire.

Au-delà de cette « culture politique » israélienne, nous nous interrogerons sur les mécanismes de légitimation quant à des comportements politiques considérés comme « déviants ». Il sera, à ce titre, tout à fait intéressant d'analyser l'effort de conceptualisation dont font preuve les dirigeants du parti Shas quant à leur perception du rôle de l'homme politique. Le traitement partial que celui-ci met en œuvre lorsqu'il est au pouvoir va ainsi être justifié par des principes tirés de la Torah ou, plus largement, de l'héritage religieux et civilisationnel juif. Les notions de « *tsedakka*³ » – la charité –, de « *kehillah*¹ » – la communauté – doivent être

¹ Arian (A.), *Politics in Israel. The second generation*, Chatham, Chatham House Publishers, 1998, p. 9.

² Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational catchall politics », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The elections in Israel 1984*, Transaction Books, Ramot Publishing Co., New Brunswick, 1986, p. 58.

³ Principe halakhique fondamental, la *tseddaka* a deux significations ; elle peut d'abord être définie comme la « charité » dont les fidèles doivent faire preuve envers leurs coreligionnaires moins fortunés qu'eux mais aussi

abondamment explicitées en ce qu'elles vont servir de légitimation à une approche clientéliste des affaires publiques, en direction de communautés – souvent « imaginaires » et construites – déterminées. La première désigne à la fois la charité et la justice (sociale), la seconde rappelle l'une des notions sociologiques fondamentales – la communauté – ; l'articulation des deux permet de construire un prisme culturel permettant de lire les comportements clientélistes du parti étudié, en ce qu'ils se fondent sur une explication théorique et conceptuelle propre aux partis religieux.

2) LE CHOIX D'UNE VILLE COMME RECEPTACLE A L'OBSERVATION :

De par les attributs de ce sujet (place des communautés locales dans l'idéologie véhiculée par le parti Shas ; mode de fonctionnement générique d'une organisation partisane privilégiant la proximité et l'action quotidienne), notre attention s'est portée sur l'implantation et l'organisation locales du parti Shas. Cependant, compte tenu du degré élevé de centralisation étatique prévalant en Israël, toute étude ignorant l'articulation de logiques locales et nationales passerait sous silence la réalité d'un système politico-administratif encore très monolithique. Malgré les efforts menés pour décentraliser les organisations partisanes, ainsi que la gestion des affaires publiques, l'Etat d'Israël conserve toujours une caractéristique forte de hiérarchisation entre les niveaux d'intervention politique et publique.

Nous avons privilégié l'exploration d'une localité – Or Yehouda –, notre choix s'expliquant par les caractéristiques démographiques et socio-économiques de cette ville. Nous y avons recueilli les paroles d'une vingtaine de dirigeants et de militants. Nous avons également mené quelques entretiens (six) dans d'autres localités, afin de procéder à quelques éclairages spécifiques, sur des points de recherche particuliers. En outre, nous avons également réalisé une étude statistique à partir de données démographiques, socio-économiques et électorales officielles, afin de mieux cerner le profil des villes propices à l'implantation du parti Shas. Ces deux méthodes sont, pour nous, complémentaires en ce que la démarche qualitative nous a permis de

comme une forme de « justice sociale » – principe plus large, moins définissable mais qui sert de base à la politique menée par Shas.

¹ Forme traditionnelle d'organisation sociale du Peuple Juif, la *kehillah* signifie « communauté ». Articulée autour d'institutions incontournables (la synagogue, le tribunal rabbinique...), mais également autour de responsables religieux et laïcs, elle est le modèle d'organisation classique du clan hébreu (lors de la traversée du désert consécutive à la sortie d'Egypte) aux communautés diasporiques modernes. On trouve également le terme de *edah* pour exprimer cette même dimension communautaire. La différence entre les deux est assez ténue, *kehillah* désignant plus spécifiquement la communauté locale, géographique ; la seconde désignant plutôt la communauté ethnique, plus vaste et plus abstraite ; aussi nous emploierons indifféremment l'un et l'autre.

confirmer mais également d'infirmer, ou tout au moins de préciser, des hypothèses tirées de l'analyse statistique.

La légende dit que la ville de Or Yehouda fut construite sur la ville antique de Hono – laquelle aurait été construite au temps de Esdras (Ezra en hébreu)¹ et Néhémie (Nehemyah en hébreu)², par des Juifs revenus de l'Exil babylonien³. Située au sud-est de Tel Aviv, Or Yehouda est le cas typique de la localité créée pour absorber les flux migratoires séfarades des années 55-70. Si la ville émergea dès 1949 à l'initiative d'immigrants venus de Turquie et de Libye, aidés deux ans après par des immigrants d'Irak, elle ne prit son décollage qu'avec les grandes migrations séfarades de la décennie 55-65. Erigée en Conseil Local (*Moetsa Makomit*) en 1955, elle se vit par la suite affublée du qualificatif de *maabara* (camp de transit), chargée d'accueillir pour une période qui devait être temporaire les nouveaux arrivants (*Olim Hadachim*). Devant l'explosion démographique que connut la ville au cours de ces années, elle obtint le statut (*Maamad*) de municipalité⁴ en 1988. Comme la très grande majorité des « villes en développement » (qualificatif sur lequel nous reviendrons abondamment au cours de cette étude, tant l'histoire de Shas est fortement enracinée dans l'histoire de ces localités), elle se caractérise par un niveau de vie moyen relativement bas. Le nombre d'habitants s'élevait à 25 100 en décembre 1997, plaçant la ville au 45^{ème} rang en terme de peuplement. Ville en développement classique, Or Yehouda se compose de plusieurs quartiers : un quartier ancien prolongé à l'ouest par des quartiers plus récents. Comme de nombreuses villes israéliennes, il est possible d'y lire l'histoire du peuplement en Israël, puisque le quartier le plus récent a essentiellement servi à absorber les populations fraîchement arrivées d'ex-URSS, tandis que l'ancien quartier reste majoritairement peuplé de séfarades, installés là depuis leur arrivée en Israël. Très souvent propriétaires de leur logement (environ 90%), les Israéliens sont géographiquement peu mobiles, cette tendance semblant s'amplifier avec la faiblesse du niveau de vie. Enfin, d'un point de vue

¹ Prêtre, scribe et réformateur religieux qui joua un rôle central dans la reconstruction du Temple de Jérusalem et qui ramena un groupe d'exilés juifs de Babylone en 458 av. E.C. (ère chrétienne). La tradition rabbinique lui accorde un grand prestige. Elle le tient pour l'égal de Moïse dans la connaissance de la Torah car pendant l'Exil de Babylone, alors que les Juifs de Judée avaient oublié le sens de la Torah, Esdras entreprit de leur réapprendre.

² Les deux personnages bibliques sont réputés à l'origine du Livre d'Esdras et Néhémie, lequel reste la source principale d'information sur la période du retour à Sion (après l'exil de Babylone), et sur celle de la reconstruction de Jérusalem et du Temple.

³ Il correspond à l'exil d'une partie de la population du royaume de Juda par le monarque babylonien, Nabuchodonosor, dans la première partie du 6^{ème} siècle avant l'ère chrétienne. Expulsés à partir de 598 av. E.C., ils ne furent autorisés à rentrer à Sion qu'en 587 av. E.C. Cet exil eut une influence marquante sur la religion juive qui, pour la première fois, n'avait plus le Temple pour centre. Il est d'ailleurs possible que ce soit dans ces circonstances que s'instaura le culte de la synagogue.

⁴ Il existe deux statuts locaux différents – le Conseil Local et la Municipalité –, la différence entre les deux n'étant que démographique.

économique, la ville se compose de trois zones industrielles dominées par des activités technologiques et informatiques.

Visant la compréhension d'une culture politique sujette à l'éclosion de partis clientélo-identitaires, visant également les mutations de cette culture politique par l'émergence de nouveaux acteurs tels que le parti Shas, nous opterons pour une analyse largement diachronique partant des décennies pré-étatiques, – plus précisément, de la période durant laquelle fut élaboré le système partisan israélien – et allant jusqu'à l'été 2000, date à laquelle nous avons achevé notre exploration du terrain. Tous les développements postérieurs à cette date restent, par conséquent, en dehors de la présente étude et donc des propositions qui viendront conclure celle-ci. Cette précision nous paraît d'autant plus capitale que la période qui suit a été marquée par le retour du modèle d'Union Nationale, rendu nécessaire par la résurgence des conflits entre la population palestinienne et l'armée israélienne. Or, nous savons que ce genre d'évènements a toujours été de nature particulière en Israël, agissant comme un catalyseur des forces politiques juives et amoindrissant d'autant la profondeur et l'acuité des clivages partisans. La constitution de gouvernements d'union nationale n'est en effet compréhensible que si l'on tient compte de cette réalité, tant géopolitique qu'historique, qui tend à réunir de manière récurrente le Peuple juif face à la menace extérieure, que celle-ci émane des pays frontaliers (dans le contexte national israélien) ou des groupes non-juifs (dans le cas des sociétés d'accueil en diaspora). Y. Péres exprimait cette idée lorsqu'il écrivait que l'implication d'Israël dans une lutte féroce pour sa survie avait évidemment eu, tout au long de sa courte histoire, un effet catalyseur. Y. Péres tirait de cette proposition l'idée selon laquelle il était raisonnable de penser qu'Israël avait de bonnes chances d'éviter les conséquences explosives qui peuvent résulter de différences ethniques¹. Il concluait la démonstration en notant que, finalement, la position d'une société face à ses ennemis et opposants peut se durcir au-delà de ce que l'on aurait pu attendre si l'on se fonde sur l'intérêt rationnel.

¹ Péres (Y.), « Ethnic relations in Israel », *American Journal of Sociology*, vol. 76, n°6, 1972, p. 1027. L'auteur fonde son raisonnement sur un triple postulat selon lequel « la tendance à l'intégration ethnique augmente si (1) un corpus de symboles culturels existe et que chacun peut s'y identifier ; (2) si des ressources sociétales sont en état d'expansion rapide ; (3) si une menace venant d'un ennemi commun est perçue » comme telle. *Ibid.*, p. 1027. Il découle de ses conditions un effet unificateur qui se subdivise en trois éléments : « (1) une interdépendance de destin (*Interdependence of fate*) : il est clair que la défaite militaire est perçue comme une menace portée aux intérêts de tous les groupes ethniques juifs présents en Israël. (2) Un but commun (*common goal*): (L'interdépendance de destin) peut être active. Un intérêt commun peut être atteint par des efforts coordonnés. Cette sorte d'interdépendance active est même plus unificatrice si des individus ou des groupes sentent que leur survie dépend de leur coopération. (3) Un exutoire à l'agression (*outlet for aggression*): Si le but commun se trouve être la défense contre un ennemi commun, un élément unificateur additionnel existe – des élans antagonistes ou agressifs ont à présent un exutoire et une cible légitimes ». *Ibid.*, p. 1027.

3) UNE DEMARCHE EPISTEMOLOGIQUE ENTRE METHODE COMPREHENSIVE ET THEORIE CONSTRUCTIVISTE :

Lorsque B. Badie souligne que « le sociologue n'a des objets sociaux qu'une appréhension superficielle et tronquée, puisque médiatisée par son propre système de significations »¹, il élève simultanément l'effort de réflexivité sociologique au rang d'impératif. Le chercheur est alors mis devant le défi « d'établir des passages entre le point de vue extérieur de l'observateur sur ce qu'il observe et les façons dont les acteurs perçoivent et vivent ce qu'ils font dans le cours de leurs actions »².

Resituée dans l'analyse d'un parti ethno-religieux – le parti Shas dans le système politique israélien – cette démarche se voudra compréhensive, au sens weberien du terme. Puisée dans la philosophie de W. Dilthey³ et dans les théories développées par le courant néo-kantien⁴, elle consiste, chez M. Weber, à cesser de considérer les faits sociaux comme l'expression de causes extérieures à l'individu. L'action sociale se veut donc être le résultat des décisions prises par des individus qui donnent eux-mêmes un sens à leur action. L'utilisation de cette démarche dans la présente étude nécessitera, par conséquent, une attention préalable et simultanée au référentiel culturel et sociétal de la population ciblée. Comme le note R. Aron, l'approche weberienne tente de « démontrer que les conduites des hommes (...) ne sont intelligibles que dans le cadre de la conception générale que ces hommes se sont faite de l'existence ; les dogmes religieux et leur interprétation sont parties intégrantes de cette vision du monde, il faut les comprendre pour comprendre le comportement des individus et des groupes »⁵.

¹ Badie (B.), *Culture et politique*, Paris, Economica, 1993, p. 86.

² Corcuff (P.), *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan Université, 1995, p. 13.

³ Dans *l'Introduction aux sciences de l'homme* (1883), le philosophe allemand établit une distinction claire entre les méthodes pouvant être utilisées dans les sciences de la nature et celles pouvant l'être dans les sciences humaines. Selon W. Dilthey, contrairement aux sciences de la nature, les sciences humaines ont à étudier les comportements d'êtres de conscience, mus par des valeurs, des croyances, des représentations et des calculs rationnels. En conséquence, il va s'agir de comprendre les phénomènes sociaux en restituant le sens immanent à une action et en mettant à jour des enchaînements entre les phénomènes. De là naît la distinction entre expliquer et comprendre car expliquer, c'est lier les actions sociales par des chaînes de causalité. La compréhension ne suffit donc pas à l'explication causale car une décision conforme à des valeurs peut, par l'interaction des phénomènes sociaux, aboutir à des conflits de valeurs ou d'intérêts.

⁴ Rassemblant des philosophes de l'école logique de Marburg (E. Cassirer, H. Cohen) et de l'école axiologique de Bade (M. Rickert), ce courant explique que le travail des sciences de l'esprit doit consister à restituer le sens de l'action humaine tel qu'il est conçu subjectivement. Ce principe scientifique se fonde sur la critique que Kant adressait à l'hypothèse d'objectivité de la connaissance.

⁵ Aron (R.), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1967, p. 530.

En se cantonnant à la seule dimension politique de l'objet – l'implantation d'un parti ethno-religieux au sein du système politique local – le chercheur court en effet le risque d'interpréter les comportements individuels et collectifs qui traversent l'organisation partisane à la lumière de son expérience personnelle du phénomène partisan. Lire l'action (l'engagement politique, quelle que soit la forme qu'il prend) revient du même coup à comprendre celle-ci à partir de la signification que l'individu lui assigne. Il nous fallait préciser cette méthode d'analyse avant de situer notre démarche théorique dans un courant plus large, incluant ce type de préoccupations ; à savoir le courant constructiviste.

La raison première pour laquelle nous nous retrouvons parfaitement dans ce paradigme vient de son effort constant à dépasser les « *paired concepts* »¹ qu'évoquent R. Bendix et B. Berger. Les auteurs leur reprochent d'avoir réduit la réalité sociale à des oppositions terme à terme, à des binômes. En élaborant des médiations entre l'individu et la collectivité, l'objet et le sujet, le courant constructiviste déplace l'objet même de la recherche : « ni la société ni les individus, envisagés comme des entités séparées, mais les relations entre individus (au sens large et pas seulement les interactions de face-à-face), ainsi que les univers objectivés qu'elles fabriquent et qui leur servent de supports, en tant qu'ils sont constitutifs, tout à la fois des individus et des phénomènes sociaux »².

Cette option épistémologique comporte des implications connexes. Aussi, nous définirons notre démarche comme profondément historique en ce qu'elle accorde un rôle majeur à l'héritage dans la construction présente de la réalité sociale. Dès lors, le rapport à l'histoire que nous invoquons n'est nullement un rapport d'enfermement, mais bien plus une base dotant l'individu de repères, à partir desquels il est amené à lire la société et les rapports de force qui la constituent. Il en découle une optique épistémologique qui tend à faire de l'homme un acteur et un individu sans qu'aucun des deux visages ne soient conçus comme exclusifs. Cet individu est alors pris dans un filet de contraintes au sein duquel il doit orienter son action.

Appliquée à notre étude sur les comportements clientélares comme vecteur de mobilisation partisane, cette démarche nous pousse à nous interroger sur la signification qu'en donnent les acteurs. Il ne s'agit pas de nier le caractère illégal et irrégulier de ces pratiques qui, au regard de la norme définie par la sphère publique et juridique, sont indéniablement condamnables

¹ Bendix (R.)/Berger (B.), « Images of society and problems of concept formation in sociology », in Gross (L.) Ed., *Symposium on sociological Theory*, New York, 1959, Harper and Row Publishers (cité par Corcuff p. 8).

² Corcuff (P.), *Les nouvelles sociologies, ... Op. cit.*, p. 16.

et, effectivement, condamnées. Il s'agit davantage de voir dans quelle mesure un corpus de normes, concurrentes à celles véhiculées par l'appareil institutionnel, est produit par le groupe, en vue de donner une justification et une légitimité à des actes jugés officiellement délictueux. Là où certains ne voient qu'actes de corruption, nous proposons de *comprendre* ces phénomènes à travers l'analyse des valeurs agencées sous forme de discours politique.

Afin de préciser les choses, il convient de faire un détour par la définition que donne J-F. Médard de la corruption, lorsqu'il note que l'usage du terme « corruption » est subordonné à deux conditions¹. Nous allons, par conséquent, être conduits à démêler les comportements partisans en tenant compte de la lecture que les acteurs font de la société et de la façon dont ils conçoivent la gestion des affaires publiques. Force est de reconnaître que la séparation entre sphères publique et privée leur est grandement étrangère et que les liens noués au sein d'une communauté, à la fois villageoise, religieuse, ethnique et partisane, interfèrent dans le rapport qu'ils entretiennent avec la chose publique, ce qui légitime, en outre, un traitement particulariste fondé sur l'appartenance à un groupe. Nous l'aurons compris, il ne s'agit en aucune manière de porter un jugement normatif, ni proposer une optique irrémédiablement relativiste par rapport à ce type de comportement, mais de s'interroger sur ce qui le fonde, sur ce qui lui donne sa force ainsi que sa pertinence. J-F. Médard exprime cette tension entre le devoir d'observer une certaine neutralité axiologique et le fait de reconnaître ce qui relève ou non de la légalité conformément à un système de normes lorsqu'il note que « le problème n'est pas tant de dénoncer ou non ces pratiques, mais de s'interroger sur leurs conséquences (...). Le politologue ne peut renoncer à questionner les effets du clientélisme, ou ceux de la corruption en général, sur le fonctionnement de l'Etat et sur celui de la démocratie, sous prétexte qu'il s'agit de notions normatives. La simple exigence scientifique implique le contraire. Elle n'est pas contradictoire avec celle du citoyen : elle la rejoint »².

C'est ici que se situe la différence opérée par M. Weber entre ce qui relève du jugement de valeurs (*Werturteil*) et ce qui a trait au rapport aux valeurs (*Wertbeziehung*). Si l'on prend l'exemple du clientélisme pour illustrer cette distinction conceptuelle, le rapport aux valeurs signifiera que le chercheur considère le clientélisme comme un objet de discordes entre les acteurs

¹ Pour J-F. Médard, « la première (des deux conditions), explique-t-il, c'est qu'il y ait interférence des relations d'ordre privé sur les relations d'ordre public, alors même qu'il y a différenciation objective entre les domaines public et privé. La seconde, c'est que la différenciation objective soit doublée d'une différenciation subjective, en ce sens que les pratiques clientélares soient ressenties par les intéressés comme de la corruption, c'est-à-dire comme une pratique condamnable », in Médard (J-F.), « Clientélisme politique et corruption », *Revue Tiers Monde*, t XLI, n° 161, janvier-mars 2000. Notre démarche va se concentrer sur cette seconde dimension et consistera à montrer que le clientélisme identitaire constitue une « forme de lien social considérée, par les acteurs, comme légitime ».

² *Ibid.*, p. 81.

et qu'il « explorera la réalité politique (sociale, culturelle et institutionnelle, ajoutons-nous) du passé en la mettant en relation avec la valeur »¹, laquelle n'est alors qu'un « centre de référence » auquel le chercheur n'est pas nécessairement tenu d'adhérer. R. Aron résume cela en notant que « le jugement de valeur est une affirmation morale ou vitale, le rapport aux valeurs, un procédé de sélection et d'organisation de la science objective »².

4) OPTION METHODOLOGIQUE : L'APPORT DU FAISCEAU DE METHODES :

Le choix des méthodes d'investigation est une question cruciale dans la conduite d'une recherche. Tout comme nous n'emploierions pas un tournevis à la place d'un marteau, le chercheur doit concevoir ou, plus modestement, choisir son outillage en fonction de son objet d'analyse et, plus précisément, de la problématique qu'il entend éclairer. Cette question se pose avec d'autant plus de vigueur lorsque le chercheur se confronte à une culture, à une société et à un système politique qui ne lui sont pas familiers. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la réflexion autour des méthodes a été majoritairement investie par les anthropologues du politique.

Dès le début de notre recherche, nous avons été conduits à nous interroger sur la faisabilité de celle-ci, considérant les spécificités de l'objet d'étude choisi. Notre distance idéologique et théologique à l'objet, le fait d'être femme dans un univers où la femme ne côtoie pas les cercles de représentation publique, se contentant d'exister comme pièce fondamentale de la sphère familiale, n'était-ce pas là des critères empêchant la conduite d'une telle entreprise ? Ne risquait-on pas de se voir opposer un refus catégorique à toute sollicitation pour entretien ? Ces questions qui nous interrogèrent au début de l'étude se sont rapidement effacées pour laisser place à un appareil méthodologique conçu par rapport à toutes ces contraintes pointées.

Les premiers contacts, sans parler encore d'entretiens, furent obtenus par recommandation. Grâce à nos origines séfarades, à notre nom typiquement israélien³, et grâce également à la curiosité des dirigeants rencontrés, qui étaient souvent étonnés de voir qu'une étudiante française pouvait trouver un intérêt à mener une recherche sur leur parti, nous ne rencontrâmes que peu de difficultés à nous faire reconnaître comme interlocutrice légitime. Le fait de procéder par recommandation nous permettait, en outre, de passer par le « rituel de présentation » dont parlent M. Pinçon et M. Pinçon-Charlot, rite qui consiste à rassurer les personnes sollicitées pour

¹ Aron (R.), *Les étapes de la Pensée...*, *Op. cit.*, p. 507.

² *Ibid.*, p. 507.

³ C'est au cours de cette recherche que nous avons appris la signification de notre nom, à savoir le sceptre des rois d'Israël. (*Sharvit*, en hébreu, signifie en effet « sceptre »).

entretiens quant à la « personnalité sociale des individus avec lesquels elles entrent en relation. Le rituel de présentation situe le nouveau venu dans les réseaux de relations déjà connus et élimine cette nouveauté toujours quelque peu inquiétante dans l'inconnu qui ne vous a pas été présenté »¹, à plus forte raison dans un milieu où l'étranger est objet de méfiance. Certains interlocuteurs ont cependant refusé d'entrer dans une relation de face-à-face avec une femme « célibataire » (*ravaka*), tandis que d'autres, bien qu'ayant accepté la procédure d'entretiens, s'en tinrent à des propos orientés, traitant essentiellement de matières jugées féminines. C'est ainsi que la plupart des dirigeants politiques et religieux du mouvement nous incitèrent plutôt à participer aux activités féminines du parti et à nous entretenir avec les militantes. Si cette tendance nous découragea au début, elle nous sembla rapidement riche d'enseignement quant aux conceptions du monde et de l'ordre social véhiculées au sein de ce groupe. Là où nous ne voyions alors que source tarie d'informations se situait la réalité d'un mouvement, animé par une répartition sexuée des tâches à l'intérieur de la société, tout comme à l'intérieur du parti.

Les spécificités de cet objet nous ont conduit à nous interroger sur des questions d'ordre épistémologique et, plus particulièrement, sur l'effort régulièrement souligné par certains sociologues qui consiste à faire, parallèlement à la recherche à proprement parler, une sociologie de la pratique sociologique. Le positionnement du chercheur, sa façon d'appréhender l'objet et les relations aux interviewés ont toujours avoir avec le parcours de celui-ci. Et ce n'est pas faire offense aux impératifs sociologiques de neutralité épistémologique que de reconnaître que l'origine culturelle et sociale du chercheur, sans aller jusqu'à prétendre qu'elle biaise toujours son approche de l'objet, comporte certaines implications dont il convient d'avoir conscience. Nous rejoignons ici le souci constant de P. Bourdieu qui, dans *la Misère du Monde*, s'efforce de situer le chercheur par rapport à son objet – l'entretien ménageant un espace de rencontre ponctuel entre deux habitus, deux expériences sociales et, dans notre cas, nationales, religieuses et linguistiques.

Ainsi, nous dûmes prendre un certain nombre de précautions quant à nos comportements vestimentaires et gestuels, de manière à mener à bien la recherche sans heurter les sensibilités des personnes rencontrées. Nous dûmes notamment faire un apprentissage accéléré des règles de présentation de soi, requises dans un tel contexte. En effet, comme le souligne B. Lahire, le corps n'est rien moins qu'une « surface d'inscriptions d'indicateurs de (la) position sociale »². Ce corps, nous l'avons donc adapté aux canons vestimentaires et gestuels du groupe étudié, si bien que nous

¹ Pinçon (M.)/Pinçon-Charlot (M.), *Voyage en grande bourgeoisie*, Paris, PUF, 1998, p. 22.

² Lahire (B.), « Variations autour des effets de légitimité dans les enquêtes sociologiques », *Critique Sociale*, n°8-9, juin 1996, n°spécial sur « Les usages sociaux de l'entretien sociologique », p. 93.

avons rapidement adopté une tenue composée d'une jupe longue et large, d'un tee-shirt ample à manches longues. Le fichu ou le foulard n'était pas de mise, dans la mesure où l'enquêtrice n'étant pas mariée n'avait pas à se couvrir la tête. Cependant, l'absence de *kissouï harosh* (couverture des cheveux) était une indication qui n'était pas à notre avantage, le célibat étant perçu comme étrange au-delà d'un certain âge¹ et, de toute façon, peu recommandable. Un homme marié, tel que c'était le cas des interviewés rencontrés, n'est pas censé passer du temps et converser avec une jeune femme célibataire.

5) ENONCE DU PLAN :

L'étude se décomposera en deux parties ; la première partie sera consacrée à l'analyse de la construction identitaire opérée par Shas, en tentant de relater la problématique séfarade, telle qu'elle se posa dès l'arrivée des vagues séfarades liées au processus de décolonisation, générant une « périphérisation » géographique, sociale et politique des Séfarades d'Israël (chapitre 1). Nous serons conduits à voir dans quelle mesure la construction identitaire opérée par Shas part d'un effort syncrétique, visant à rendre l'identité innovante et congruente (chapitre 2). La seconde partie consistera à montrer de quelle manière Shas tente de pénétrer à l'intérieur du système politique, grâce à des mécanismes consociatifs (A. Lijphart), afin de puiser dans le système les ressources nécessaires pour alimenter le(s) segment(s) qu'il représente de manière privilégiée (chapitre 3), avant de conclure l'étude en décortiquant le clientélisme de Shas, véritable moteur visant à transformer la société israélienne, à l'image du parti (chapitre 4).

¹ Il convient de voir que l'âge moyen du mariage dans ces communautés *haredi* est bien plus bas que dans les autres groupes. Dès l'âge de 18 ans, les jeunes gens sont censés commencer à rechercher un partenaire – le mariage s'effectuant quelques mois, voire quelques semaines après la rencontre. Inutile de préciser que ce type de rencontre est particulièrement encadré et accompagné par les parents et les proches. Il est fréquent que les jeunes gens soient présentés par l'intermédiaire d'une tierce personne appartenant au « même monde » religieux que les deux futurs époux. On parle alors de *shidour* qui pourrait être traduit par « courtage matrimonial ».

PREMIERE PARTIE :
LA REVANCHE POLITIQUE SEFARADE : MOBILISATION COLLECTIVE
ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE ETHNO-RELIGIEUSE

Dispersé à travers les nations en l'an 70 E.C.¹, le Peuple Juif trouva refuge au sein de nombreuses sociétés d'accueil dans lesquelles son statut varia, en fonction des époques et des régimes politiques, mais dans lesquelles il fut constamment appréhendé sous l'angle des minorités ethniques, voire raciales. Deux courants émergèrent de cette dissémination – l'un abusivement défini comme « séfaraide », pour rappeler ainsi son lien rompu à l'Espagne pré-inquisitoriale – « *Sefarad* » signifiant Espagne en hébreu – et l'autre, tout aussi tendanciellement qualifié d'ashkénaze, en référence à l'Allemagne – le terme « *ashkénaz* » signifiant Allemagne en hébreu. En réalité, nous verrons que chacun de ces deux groupes, du fait de facteurs à la fois exogènes (migrations forcées ou voulues, persécutions) et endogènes (sensibilités différentes à l'égard de l'identité et de la religion juive), se décomposa en autant de sous-groupes lui assurant une hétérogénéité manifeste.

Dénominateur commun à l'ensemble du Peuple juif, « l'éclipse du politique » (A. Dieckhoff) devint néanmoins intenable, motivant la recherche d'une cohésion nationale, dès lors que l'intégrité spirituelle puis physique des communautés juives d'Europe fut remise en question par des politiques de discrimination fondées sur l'approche raciale du judaïsme. Commencé en Europe Centrale et Orientale, notamment dans l'Empire russe, ce cycle de violence, qui atteignit son paroxysme sous le régime nazi, généra une prise de conscience nationaliste qui se traduisit par une quête éperdue de l'indépendance politique, considérée alors comme la seule solution à la survie du Peuple juif.

Cependant, ce préalable national, puis la concrétisation de ces idéaux nationalistes au sein d'une structure étatique, posèrent implicitement un problème majeur quant à l'inscription des différents courants juifs au sein de ce processus de construction sioniste. En effet, le sionisme politique, né dans l'univers ashkénaze d'Europe centrale et orientale, ne fit qu'effleurer l'espace de vie et de réflexion séfaraide, excluant de fait un des deux pans du judaïsme mondial de cette restauration nationale. Si les partisans du sionisme politique consentirent à ménager une place

¹ E.C. signifie « ère chrétienne ».

institutionnelle à la religion dans le construit étatique, l'idéologie sioniste n'en demeura pas moins une rupture radicale avec les identités multiples héritées de la diaspora et donc, avec le monde séfaraïde.

Or, le prévisible choc ethnique – ethnique sera ici entendu dans le sens du clivage ashkénaze/séfaraïde – n'aurait probablement pas eu lieu de la sorte s'il n'avait fallu gérer les conséquences du processus de décolonisation des années 55-65 (Afrique du Nord) et celles de la naissance du nationalisme arabe (dans l'ensemble des Etats arabo-musulmans), obligeant de manière concomitante les communautés juives séfaraïdes à immigrer, pour certaines en Europe ou en Amérique, mais pour la plupart en Israël. L'incompréhension ou, plus précisément, le malentendu idéologique initial laissa place à une politique méthodique consistant, pour « l'establishment » sioniste, à intégrer physiquement des populations séfaraïdes considérées avant tout comme juives, tout en les reléguant aux marges géographiques, sociales, économiques et politiques de la société israélienne. Véritable société d'immigration dont les objectifs centraux demeurent le rassemblement et la fusion des exilés (*kibboutz vémizoug hagalouyot*), cette dernière mêle, par conséquent, d'un côté, volonté et devoir d'intégration matérialisés dans la Loi du Retour¹, et, de l'autre, souci de préserver les fondements sionistes sur lesquels fut fondé l'Etat d'Israël.

De manière subséquente, l'histoire des populations séfaraïdes, en Israël mais également dans les sociétés qui accueillirent les vagues migratoires de l'après décolonisation, est avant tout celle d'une lutte pour la reconnaissance d'une culture, d'une civilisation et d'une expérience historique particulières. Généralement, les groupes pré-installés établissent en effet des modèles d'autorité et des formes variées de barrières sociales pour protéger leurs avantages, acquis à la faveur de la construction institutionnelle d'un régime. Ainsi, l'intégration sociale mais aussi politique des séfaraïdes, durant les premières décennies, ne s'accompagna nullement d'une redéfinition du système établi, de sa structure organique ou même des questions à l'ordre du jour².

Adoptant une définition de l'identité juive essentiellement construite sur la renaissance nationale, les sionistes, et notamment les sionistes-socialistes qui dominèrent l'Organisation

¹ Votée dès la création de l'Etat, cette loi pose en principe la citoyenneté israélienne immédiate octroyée à tout Juif en faisant la demande, ainsi qu'à ses descendants. Nous verrons cependant que cette loi fut largement contestée, particulièrement par les religieux qui lui reprochèrent son manque de rigueur par rapport à la judéité des individus.

² Bernstein (D.), « Participation Politique et Contestation. Les Juifs nord-africains et le système politique en Israël », in Nahon (G.), *Métropoles et périphéries séfaraïdes d'occident*, Paris, Editions du Cerf, 1993.

Sioniste Mondiale à partir des années 1920 et qui influencèrent grandement la construction de l'Etat d'Israël, accueillirent ces Juifs venus de contrées « arriérées » avec suspicion, pensant les « civiliser » en leur inculquant la nouvelle norme. Au terme des seules années 1948-1951, la population israélienne doubla par l'arrivée des migrations séfarades, celles-ci donnant une coloration démographique, sociologique et idéologique sensiblement différente. Pourtant, lorsqu'ils arrivèrent en Israël, les séfarades étaient animés d'un sentiment profond d'appartenance au Peuple juif, et étaient, par conséquent, sensibles à la démarche sioniste, même si nous verrons qu'ils conservaient majoritairement une vision messianique et religieuse de la nation juive.

Etiquetés comme étrangers¹ – « Juifs arabes » ou simplement « Marocains », « Yéménites » ou « Irakiens » –, les séfarades firent rapidement l'apprentissage de ce que certains chercheurs nomment l'effort de labellisation², transformés aux yeux du groupe dominant en outsiders³ destinés à « rattraper le retard ». En effet, sans considérer la « double identité » du migrant comme un existant pathologique⁴, l'assignation identitaire qui s'ensuit est habituellement et simultanément synonyme de discrimination et d'acculturation. Il va dès lors s'agir de faire passer l'ethnicité comme une déviance, servant du même coup à renforcer, en les légitimant, la marginalisation et l'exclusion sociales, économiques, culturelles et politiques des populations migrantes. Stratégie banale de sociétés de migrations, le migrant séfarade est ethnicisé, relégué à un statut inférieur, légitimant une politique adéquate, l'excluant sous prétexte de retards cumulés en diaspora.

Il en découle l'évidente conclusion selon laquelle « l'expression identitaire est indissociable des rapports de pouvoir »⁵, puisque c'est en fonction de l'équilibre des forces au sein d'un système que se construit une échelle hiérarchisant les identités. L'identité séfarade peut ainsi être considérée comme une continuité dynamique des traditions culturelles enserrée dans un

¹ Pensons ici à la théorie de G. Simmel pour qui « il (l'étranger) est attaché à un groupe spatialement déterminé ou à un groupe dont les limites évoquent les limites spatiales, mais sa position dans le groupe est essentiellement déterminée par le fait qu'il ne fait pas partie de ce groupe depuis le début, qu'il y a introduit des caractéristiques qui ne lui sont pas propres et qui ne peuvent pas l'être. » tiré de *Der Fremde*, 1908, traduit dans Grafmeyer (Y.)/Joseph (I.), *L'Ecole de Chicago*, Paris, Aubier, Champs Urbains, 1979, pp. 53-59.

² Voir notamment Goffman (E.), *Stigmate*, Paris, Ed de Minuit, 1975.

³ Les termes « outsider » et « insider » sont empruntés à R. K. Merton. Pour une présentation de sa théorie appliquée au conflit ethnique aux Etats Unis, entre blans et noirs, voir « Insiders and outsiders : a chapter in the sociology of knowledge », *The American Journal of Sociology*, 78(1), juillet 1972, pp. 9-47.

⁴ Bastide (R.), *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965, p. 190.

⁵ Martin (D-C.), « Introduction : le choix d'identité », *Revue Française de Science Politique*, vol. 42, n°4, 1992.

réseau d'interrelations sociales, économiques et politiques. Comme l'écrivent Yancey, Ericksen et Juliani à propos des immigrés aux Etats-Unis, « les facteurs d'ethnisation des immigrés doivent être cherchés dans les conditions structurelles dans lesquelles les groupes se trouvent placés. Les subcultures ethniques sont des formes particulières de communauté qui se développent lorsque des contraintes dans l'emploi, la résidence et l'affiliation institutionnelle sont imposées à des individus pouvant se réclamer d'un héritage culturel commun. L'ethnicité contemporaine ne doit donc pas s'analyser comme la marque d'un héritage traditionnel mais au contraire comme une réponse à des besoins d'organisation nés de la situation actuelle des immigrés (...) »¹.

Ainsi, l'identification à des groupes stigmatisés et définis de façon négative est avant tout un processus social et collectif qui agit, non pas à partir de déterminants supposés primordiaux, mais par le biais d'un traitement migratoire partagé. Dans sa définition compréhensive du « groupe ethnique », M. Weber insistait déjà sur l'importance de la migration dans l'élaboration d'un sentiment d'appartenance commune². De la migration, ressentie comme un déclassement statutaire et une imposition de la norme légitime, les séfarades gardent nécessairement des souvenirs communs, sur lesquels peut effectivement se déployer une forme d'identification en négatif. Il s'ensuit un impérieux besoin de construire une identité de substitution, puisant dans une chaîne complexe de déterminants identitaires, à l'entrecroisement de la judéité, de l'israélité et de la séfaradité³. L'identité étant par essence plastique, elle est, par conséquent, à l'origine d'une instrumentalisation de ces différents sentiments d'appartenance, destinée à créer des schémas d'identification innovants et susceptibles d'être partagés.

Elle se construit ainsi dans le rapport à l'Autre, dont la définition évolue au gré des événements nouveaux : sioniste-socialiste puis ashkénaze, l'Autre est, dans les yeux du séfarade, celui qui refuse de le traiter comme son égal, lui interdisant l'accès au centre du pouvoir. Comme l'écrit fort justement D-C. Martin à propos de l'identité antillaise, celle-ci est davantage « une

¹ Cités par Poutignat (P.) / Streiff-Fenart (J.), *Théories de l'ethnicité*, suivi de Barth (F.), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF, Le Sociologue, 1995, p. 86.

² L'une des définitions les plus complètes du « groupe ethnique », à la fois compréhensive, théorique et comparative, fut donnée par R. A. Schermerhorn lorsqu'il écrit : « an ethnic group is... a collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared historical past, and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood. (...) A necessary accompaniment is some consciousness of kind among members of the group. », in *Comparative ethnic relations : a framework for theory and research*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 12. Voir également : Weber (M.), *Economie et société. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, t 2, Paris, Pocket, Agora, 1995, p. 130.

³ Ces trois termes signifient respectivement : « sentiment d'appartenance au Peuple Juif », « sentiment d'appartenance à la société israélienne » et « sentiment d'appartenance à la civilisation séfarade ».

question ou une série de questions adressées aux Autres, qu'une réponse donnée à Soi-même »¹. Irrémédiablement soumise à des logiques intérieures et extérieures, la construction identitaire procède de cet entre-deux constructiviste dynamique, déterminé par des éléments primordiaux et sociaux, individuels et collectifs. Conscience et processus selon E. Erickson, l'identité est nécessairement appréhendée dans une perspective relationnelle et situationnelle, en tenant compte des déterminants sociétaux, psychologiques, affectifs, mais aussi rationnels qui en conditionnent la place au sein de la collectivité.

Avec quelques nuances que nous formulerons par la suite, nous inscrirons, par conséquent, notre analyse de la construction identitaire² opérée par Shas, dans le paradigme situationnel de F. Barth³ qui, en substituant à une conception statique de l'identité une conception dynamique se construisant dans l'interaction de groupes sociaux, rompit clairement avec les perspectives primordialistes⁴, classistes⁵ et, plus généralement, instrumentalistes⁶ précédentes. Si, comme nous le verrons, la perspective classiste ne manque pas d'intérêt dans l'analyse de ce que nous nommons le processus de périphérisation des populations séfarades, en ce qu'elle traduit remarquablement l'inégalité territoriale, économique et sociale entre les groupes ethniques en

¹ Martin (D.-C.), « Introduction : le choix d'identité », *Op. cit.*, p. 585.

² Pour une présentation des différentes théories de l'identité, nous renvoyons à l'ouvrage de Schnapper (D.), *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, PUF Essais, 1998.

³ Pour une présentation des théories de F. Barth, voir Poutignat (P.)/Streiff-Fenart (J.), *Théories de l'ethnicité...Op. cit.*

⁴ A l'instar de N. Glazer et D. Moynihan, les primordialistes considèrent le groupe ethnique comme une unité culturelle qui se caractérise par une série de traits objectifs – langue, territoire, religion, organisation sociale et politique... – qui font de l'identité ethnique un attribut inné et primordial de l'individu. Cette approche témoigne souvent d'une volonté d'appréhender la société dans ce qu'elle a de plus cohésif, tentant dès lors de comprendre comment l'ordre social se reproduit et rejetant du même coup le conflit comme dynamique créatrice, en l'assimilant à un comportement déviant. Voir également les travaux de Van den Berghe (P.), « Ethnic pluralism in industrial societies », *Ethnicity*, 3, 1976.

⁵ Dans cette perspective, la revendication ethnique naît d'une « frustration économique » ou d'un partage inégal des ressources, l'ethnicité devenant alors le produit d'une prise de conscience ethnique engendrée par un « colonialisme interne » – concept que développe M. Hechter pour analyser les mouvements ethno-régionaux en Grande-Bretagne.

⁶ Cette catégorie englobe l'approche classiste puisqu'il va s'agir de considérer le groupe ethnique comme un « groupe d'intérêt politique » et l'ethnicité comme une stratégie adaptative de certains groupes qui utilisent leur identité ethnique pour préserver et conquérir des postes de pouvoir. L'ethnicité n'est dès lors plus qu'une ressource utilisée dans une perspective de conquête politique. Voir Brass (P.R.), « Ethnicity and nationality formation », *Ethnicity*, 3, septembre 1976, pp. 225-241 ; Bates (R.H.), « Ethnic competition and modernisation in contemporary Africa », *Comparative Political Studies*, 6, janvier 1974, pp. 457-484 ; Gans (H.), « Symbolic ethnicity : the future of ethnic groups and cultures in America », in Gans (H.)/Glazer (N.)/Gusfield (J.R.)/Jenks (C.) Dir., *On the making of Americans. Essays in honor of David Riesman*, University of Pennsylvania Press, 1979.

Israël, elle nous semble cependant bien trop unidimensionnelle pour appréhender le phénomène ethnique dans toute sa complexité, en particulier lorsqu'il s'agit de comprendre la construction d'un parti ethno-religieux dont les mots d'ordre ne se situent pas sur le plan socio-économique. En déplaçant le débat sur la renaissance civilisationnelle du sentiment d'appartenance séfarade, Shas traduit davantage un processus destiné à recouvrer une estime de soi collective, nécessitant par-là même une réflexion sur les mécanismes psychologiques qui travaillent la subjectivité de l'individu. Par conséquent, la perspective instrumentaliste ne nous semble pas davantage satisfaisante pour comprendre comment les leaders du mouvement parviennent à créer une adhésion véritable autour d'une identité re-construite. Comme le note F. Morin, « les intérêts politiques et économiques sont à considérer comme une variable et le groupe ethnique comme une constante qui doit donc être définie par d'autres facteurs sans doute plus cachés et plus subjectifs »¹.

En prenant en compte ces aspects subjectifs de l'identité, F. Barth travaille justement à partir de l'assignation identitaire opérée par un groupe sur lui-même et sur l'autre, rendant prioritaire sur l'étude du contenu identitaire, l'analyse des frontières, à travers leur pourquoi et leur comment. L'ethnicité étant dès lors un processus dicté par les changements sociaux, il convient d'adopter une démarche diachronique permettant de comprendre les évolutions de celle-ci, en tenant compte du contexte social global. La conscience identitaire découle alors d'une combinaison de variables objectives, résultant d'une situation sociale mesurable, et de variables subjectives, parfois créées par l'organe politique. Cette démarche permet de comprendre les mécanismes de sélection, recomposition et synthèse mis en œuvre par ce dernier, tout en consentant à voir dans le sentiment d'appartenance ethnique une posture authentique prise par un individu en quête de repères identitaires. Ainsi, tenant compte des critiques formulées à l'encontre des théories de F. Barth, nous entendrons analyser l'interaction entre la définition des frontières ethniques et le contenu culturel que revêt l'identité imaginée, car l'un et l'autre sont nécessairement interdépendants.

Il ne s'agit pas d'assurer la survie d'une culture séfarade dans sa totalité mais de la faire renaître dans un contexte différent, à partir d'un langage social différent, nécessitant par conséquent un apprentissage préalable et une certaine dose d'acculturation, au sens d'acquisition des compétences cognitives et des valeurs modernes. Or, les premières décennies suivant les

¹ Morin (F.), « Identité ethnique et ethnicité. Analyse critique des travaux anglo-saxons », in Tap (P.) Dir., *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1979, p. 57.

migrations séfarades en Israël furent marquées par une violente acculturation¹, conduite par des autorités politiques et institutionnelles soucieuses de reformater les réflexes identitaires de ces populations « arriérées ». Ainsi, malgré un fossé se creusant dans divers domaines – niveau de vie, scolarisation, représentation politique...– les seconde-génération séfarades apprirent les codes institutionnels, sommées d'abandonner la culture ancestrale faite de religiosité et de vie communautaire. Pourtant, comme le soulignent P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, « l'acculturation reste le processus central de la transformation des identités ethniques, mais loin de conduire à l'assimilation, elle a pour effet d'accroître la conscience et la signification ethniques »².

Le contexte mental et social qui entoure l'émergence de cette seconde génération devient dès lors central pour comprendre de quelle manière s'élabore une mobilisation collective qui, loin de produire un construit homogène, se compose d'une succession de séquences qui n'eurent parfois aucun lien les unes avec les autres. Lorsque l'on considère le contenu des revendications ethniques en Israël, ce qui surprend avant tout, c'est l'hétérogénéité très grande des formes de l'expression identitaire. Violences urbaines (Haïfa, Jérusalem dans les années 50), expression politique du conflit des classes ethniques (mouvance des Panthères Noires³ – *HaNémérim HaChrohim*), expression associative et politique destinée à présenter les populations séfarades favorables à une paix juste avec les populations arabes (*Shalom LeYisrael (Sheli)* ; *HaMizrah El HaShalom*) , construction d'une identité ethno-religieuse empruntant ses schémas idéologiques à un monde *haredi* jusqu'ici exclusivement ashkénaze (Shas), autant de cadres différents se succédant les uns aux autres. A travers la multiplicité des expériences, il semble par conséquent hâtif de parler de mobilisation collective au singulier. Quelles différences sont saillantes, entre ces diverses organisations ? Est-il possible d'y voir une unité d'ensemble ? Il ne nous semble pas pouvoir dresser un schéma général permettant de lier chacune de ces séquences. Autrement dit, il va s'agir d'analyser ce qui conduit à passer d'un mouvement social désorganisé, présentant encore les stigmates d'une identité acculturée à un mouvement social et politique incarné par le parti Shas, conduisant un véritable travail de construction identitaire.

Polysémique par essence, l'expression « mouvement social » comporte comme définition minimale cette certitude qu'il résulte de la mobilisation collective d'un groupe de dominés

¹ Gellner (E.), « The acculturation of North African Jewry », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 32, n°1, juin 1990, pp. 47-52.

² Poutignat (P.)/Streiff-Fenart (J.), *Théories de l'ethnicité...*, *Op. cit.*, p. 78.

³ Le mouvement israélien s'inspire en cela du Black Panthers Party, créé en 1966 par des noirs-américains (Bobby Seale et Huey Newton) afin de revendiquer une égalité parfaite entre blancs et noirs.

institutionnels, face aux autorités gouvernantes. Comme l'écrit E. Neveu, « les mouvements sociaux constituent tendanciellement une arme des groupes qui, dans un espace et en un temps donnés, sont du mauvais côté des rapports de force »¹. Il ne saurait cependant s'agir là d'une condition suffisante à l'éclosion d'un mouvement social et à la réussite de sa structuration.

En effet, comme le souligne B. Orfalli, « pour qu'un mouvement social existe, il ne suffit pas d'une crise conjoncturelle et que les gens soient conscients des problèmes ; il faut qu'une minorité apparaisse, qui cristallise la situation, lui donne forme, propose de nouveaux points d'ancrage et fomentent un conflit »². L'identité acquiert dès lors une force politique, puisant dans un effort conjugué de mimétisme et de différenciation, dans cette construction d'une barrière entre le « nous » et le « eux », les déterminants idéologiques nécessaires à la création d'une dynamique affective et psychologique collective. Il s'agit dès lors de transformer la communauté psychologique en une communauté d'action, pour reprendre l'expression de R. Kastoryano ou encore faire passer le réel au travers des prismes émotionnels, en transformant cette identité recomposée en une ressource politique. Cependant, la réussite du mouvement social ne semble pas non plus se satisfaire de cette seule valorisation symbolique et psychologique d'une appartenance commune. La question se pose dès lors de connaître les raisons sociales, institutionnelles, affectives et psychologiques de la réussite d'un mouvement politique.

Si la plupart de ces formes d'expression précitées échouèrent dans la structuration de mouvements durables, Shas étonne en effet par son degré d'institutionnalisation et d'ancrage au sein d'un système politique, réputé jusqu'ici annihiler toute forme de structuration partisane reposant sur un support ethnique. L'hypothèse que nous formulons consiste à placer l'innovation identitaire au centre de la réflexion, innovation qui devient consistante dès lors qu'elle prend en compte les marges de manœuvre offertes par le système normatif dominant. En outre, cette innovation ne sort pas du néant, elle s'insère au contraire dans un système complexe de représentations collectives, et dans une intériorisation fondamentale des règles du jeu social et politique. L'identité reconstruite tient alors compte de la totalité de l'expérience, nécessitant une organisation formelle, censée porter la réaction collective, à laquelle chacun est en capacité de s'identifier. Or, comment rapprocher des communautés séfarades disposant chacune de son histoire propre ? Quel référent commun adopter pour contrebalancer l'existence d'une diversité religieuse, culturelle et civilisationnelle manifeste ? Comment réunir, sans faire de l'identité de

¹ Neveu (E.), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, Coll. Repères, 2002, p. 20.

² Orfalli (B.), *L'adhésion au Front National. De la minorité active au mouvement social*, Paris, Ed. Kimé, 1990, p. 27.

substitution, un creuset lâche et artificiel ? Comment transformer l'artifice en une vérité aux accents primordiaux ?

Il va s'agir de concevoir l'identité dans une perspective politique, faisant du rapport à l'autre et du changement, les deux termes de la re-construction identitaire séfarade. Le rapport est ainsi conditionné par le système institutionnel, avec ses contradictions et les marges de liberté qu'il aménage. Le changement s'entend également dans les valeurs octroyées par le système aux différents ressorts de l'identité. Or, dans l'ordonnement des valeurs politiques, l'ethnicité n'a jamais été considérée comme constitutive d'une ressource potentielle – l'idéologie sioniste se fonde sur un principe central consistant à voir dans la fusion des identités juives, la mission première de l'Etat des Juifs. En revanche, la religion, bien que dévalorisée dans le processus de construction stato-nationale, trouva sa place en asseyant son influence, tant dans le domaine social que politique. Ainsi, dès les origines du sionisme, se créèrent des partis religieux dotés d'une légitimité politique et institutionnelle matérialisée dans la signature d'un accord – la lettre du statu quo – régissant aujourd'hui encore les rapports entre la religion et l'Etat d'Israël. Dans ce travail d'émancipation politique, les leaders de Shas opérèrent une rupture radicale avec les mouvements ethniques précédents, en ce qu'ils tentèrent de faire émerger une identité alternative, puisant dans l'ensemble des identités périphériques – religieuses et ethniques – pour combattre une idéologie dominante, de surcroît en déclin. Le changement induit par cette convergence de facteurs historiques, sociaux et institutionnels rappelle curieusement la théorie de R. K. Merton lorsque l'« outsider » devient « insider », non pas seulement du fait d'une assimilation abattant les barrières, mais de par la mobilisation réussie de populations s'émancipant d'un point de vue social et politique, produisant dès lors une image négative des autorités dominantes.

Nous analyserons dans un premier temps ce processus que nous nommons « périphérisation » des communautés séfarades, lequel permet de saisir le regard subjectif des individus sur des variables objectives démontrant les fortes inégalités entre groupes ethniques en Israël (chapitre 1). Nous tenterons par la suite de comprendre comment s'organisa la « prise de parole » séfarade, en soulignant la différence majeure entre des mouvements jouant encore sur le registre dominant, et un parti ethno-religieux, Shas, adoptant au contraire une stratégie de construction identitaire alternative (chapitre 2).

CHAPITRE 1 : CONSTRUCTION STATO-NATIONALE ET PROCESSUS DE PERIPHERISATION ETHNO-RELIGIEUSE

Socialisés dans le moule européen du 19^{ème} siècle sous l'emprise de la ferveur nationaliste, les premiers sionistes associèrent directement le nationalisme juif naissant à un processus de territorialisation, matérialisé par l'édification d'un Etat-nation. Privé de territoire durant toute la période exilique, le Peuple juif lia dès lors sa renaissance politique à la conquête du territoire et à la construction stato-nationale d'un ensemble destiné à octroyer un refuge politique aux communautés juives d'Europe. Le sionisme, comme tout fait nationaliste, fut donc la résultante d'une conception politique moderne du pouvoir qui lia étroitement édification d'un Etat et construction d'une nation en les rendant explicitement dépendants l'un de l'autre. Le nationalisme est dès lors une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques et, en particulier, que les limites ethniques au sein d'un Etat donné – contingence déjà exclue formellement, par le principe dans sa formulation générale – ne séparent pas les détenteurs du pouvoir du reste du Peuple. Bien que certains points de sa démarche aient été critiqués, E. Gellner a le mérite d'avoir défini le nationalisme comme un principe politique qui « affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes »¹. Tentant de poser une définition claire du sionisme lors du quatrième congrès de l'*Ahdout Ha-Avodah*, D. Ben Gourion exprima lui-même cette volonté de politiser la nation juive, soulignant que « le contenu réel de l'idée sioniste est son contenu politique. Le sionisme, c'est le désir d'un Etat juif, d'un pays et de l'autorité dans ce pays »².

Loin d'être naturelle aux yeux de la plupart des sionistes, la question de la forme fut explicitement posée en 1926, par Z. Jabotinsky³ – leader du Mouvement des Révisionnistes –,

¹ Gellner (E.), *Nations et nationalismes*,..., *Op. cit.*, p. 11.

² Cité par Dieckhoff (A.), *L'invention ...*, *Op. cit.*, p. 285.

³ Le courant dit du « révisionnisme » se constitua progressivement après la première guerre mondiale pour réformer le sionisme afin qu'il ressemble à nouveau à la doctrine herzlienne. Z. Jabotinsky, né à Odessa en 1880, créa alors un mouvement fondant sa doctrine sur la priorité donnée à un Etat, destiné à assurer l'intégrité physique du Peuple Juif. Il contestait en cela la faiblesse des sionistes majoritaires face à un Livre Blanc britannique qui n'octroyait nullement la Transjordanie aux Juifs. La principale source de dissension se situait dans ce Grand Israël qu'appelait Z. Jabotinsky de ses vœux, à l'ouest comme à l'est du Jourdain. Dans un premier temps poète romantique, il fit son entrée dans l'organisation sioniste lors du VI^e Congrès (1902), mais adopta rapidement une position critique par rapport à l'orientation générale. Représentant charismatique des masses juives pour certains, leader aux tendances fascistes pour d'autres, il concentra ses efforts sur la création d'une légion juive qui vit finalement le jour en août 1917.

opposé au sionisme socialiste de D. Ben Gourion. S'il n'envisagea peut-être pas l'indépendance totale, il revendiqua le premier une majorité juive au sein d'un Etat. Au souci de Z. Jabotinsky d'amener rapidement une discussion sur le but final, H. Weizmann rétorqua : « Je ne comprends rien à cette idée de majorité juive en Palestine et n'ai aucune sympathie pour elle »¹. Les sionistes pouvaient-ils cependant définir leur avenir autrement que dans le cadre d'un Etat-nation ? On rejoint ici le poids des contraintes extérieures, des « dynamiques du dehors »² que l'on retrouve dans l'analyse socio-historique des Etats du Tiers-Monde. Forts d'une temporalité particulière, ces Etats-nations n'obéissent pas à la même « unité de temps » que les sociétés occidentales³. Lorsqu'elles furent établies, ces dernières ne furent ni influencées, ni contraintes par aucun modèle. En revanche, B.Badie souligne que les sociétés du Tiers-Monde n'eurent guère le choix quant à l'organisation politique à adopter. Elles furent obligées de « se doter, dans les délais les plus brefs, de structures étatiques et nationales qui conditionnaient leur entrée dans la vie internationale et dont les anciennes puissances coloniales prétendaient détenir le modèle le plus achevé »⁴. Si l'Etat d'Israël ne saurait être intégré dans la catégorie des pays du Tiers-Monde, en raison de la proximité idéologique et culturelle des protagonistes sionistes aux sociétés occidentales, il n'en demeure pas moins une temporalité commune, qui explique notamment le choix contraint de la structure stato-nationale, comme cadre de la souveraineté politique.

Si dans une conception moderniste du développement politique, les termes « Etat » et « nation » sont, par conséquent, généralement accolés, le premier matérialisant l'impulsion programmatique et idéologique initiée par le second, le cas israélien est intéressant dans le sens où la nation précéda l'Etat même si, dans une large mesure, la structure étatique eut par la suite vocation à renforcer le projet national⁵. Privée de base territoriale depuis deux millénaires, la nation juive se différencie en effet des formes traditionnelles par cette « indétermination géographique de départ »⁶, par l'absence d'un centre topique – base au rayonnement nationaliste. Demandons-nous alors comment le sionisme put émerger, sans ce qui semble être un élément

¹ Cité par Laqueur (W.), *Histoire du...*, t 2, *Op. cit.*, p. 509.

² Le terme est employé par G. Balandier dans, *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1971, p. 39.

³ Badie (B.), *Le développement politique*, Paris, Economica, 1994, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁵ Nous précisons en outre que le cas juif n'est pas unique ; G. Delannoï note en effet qu'au « Japon, c'est l'Etat-nation qui est venu couronner un ancien effort de préservation culturelle, une appropriation d'éléments extérieurs assortie de la traduction japonaise de ces apports. Cette attitude mi-ouverte, mi-fermée, (...) autorisait à parler d'une ancienne nation japonaise. », in *Sociologie de la nation...*, *Op. cit.*, p. 77.

⁶ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 21.

déterminant dans la constitution des nationalismes, à savoir le territoire. E. Gellner note en effet que « les conditions qui président à l'émergence du nationalisme n'ont, en général, pas été celles dans lesquelles lui-même, en tant que tel, était absent, ni celles où sa réalité était sérieusement mise en doute. L'Etat était alors bien trop manifestement présent. C'était ses limites et/ou la distribution du pouvoir, et éventuellement d'autres avantages, en son sein, qui étaient l'objet de ressentiment »¹. Selon l'auteur, l'existence d'un Etat serait une condition sine qua non pour voir s'édifier une conscience nationale. Fidèle à la tradition moderniste de la nation, qui fait de celle-ci une création pure à partir d'éléments culturels, historiques ou religieux inventés et sédimentés, E. Gellner affirme que « l'idée normative de nation, dans son acception moderne, (a) présupposé l'existence préalable de l'Etat »².

Or, ce qui caractérisa précisément l'aventure sioniste juive, ce fut la croyance largement répandue par les idéologues sionistes de l'existence incontestable d'une nation juive qui devait, selon eux, justifier la création d'un Etat. Virtualité de l'Etat et réalité de la nation, pour comprendre cette relation complexe entre les deux dimensions du construit national, il convient de préciser, en premier lieu, le terme de « nation juive ». Deux acceptions – l'une mythique prenant ses origines dans les écrits bibliques mais aussi dans l'histoire du Peuple juif en Terre de Canaan –, l'autre moderne née en Europe centrale et orientale à la fin du 19^{ème} siècle – sont ici à distinguer : tel qu'il naît le 14 mai 1948, l'Etat juif n'émana qu'indirectement de ce mythe du retour à Canaan, car l'idée d'un espace territorial dont la base idéologique serait contenue dans l'appartenance au Peuple juif fut loin d'être naturelle. Ainsi, dès l'éclosion des premiers cercles sionistes dans les années 1850-1860, l'idée d'un Etat juif fut combattue pour des raisons à la fois religieuses et civilisationnelles.

Visant à se libérer des contraintes de la tradition, le processus d'identification au dessein national juif s'expliqua, en particulier, par la volonté de certains de mettre à bas les vieilles allégeances communautaires, et, notamment, celles issues de la hiérarchie religieuse, stratégie qui semble d'ailleurs en adéquation avec l'idée récurrente selon laquelle nationalisme et modernisation sont inséparables. Les pionniers puisèrent alors leurs normes de référence dans le corpus idéologique du sionisme socialiste tel que construit dans l'ère pré-étatique, alors même que le Peuple juif demeurait privé de territoire pour se réaliser en tant qu'Etat-nation.

¹ Gellner (E.), *Nations et ...*, *Op. cit.*, p. 16.

² *Ibid.*, p. 19.

Cependant, le sionisme politique se fonda sur l'absence, tant physique que doctrinale, du monde séfaraïde. Cette éclipse ethnique ne signifia pour autant pas une défiance séfaraïde à l'égard de l'idée nationale. Au contraire, les séfaraïdes entretenirent une relation à la fois mystique et messianique à la Terre d'Israël, tout au long de l'ère diasporique, arrivant même à être numériquement majoritaires dans l'ancien *Yichouv*. Le judaïsme séfaraïde essaima en effet en Terre Sainte autour de quatre communautés principales – Jérusalem, Hébron, Safed et Tibériade – où ils se consacrèrent exclusivement à l'étude talmudique, subsistant grâce aux collectes réalisées en diaspora¹. Rythmé par le calendrier religieux, par les coutumes et les traditions héritées d'une confrontation prolongée aux sociétés arabo-musulmanes, le judaïsme séfaraïde est en effet fondamentalement traditionaliste, reposant à la fois sur une religion populaire, sur la centralité de la famille et des solidarités intra-communautaires – trait commun au judaïsme, bien qu'exacerbé dans le judaïsme séfaraïde – et dans une conception mystique d'une nation ne prenant de sens qu'en vue de l'arrivée des temps messianiques.

L'imposition d'une norme nationale et étatique représenta, par conséquent, une double rupture par rapport à la tradition juive et par rapport au judaïsme séfaraïde, demeuré en retrait de ce travail de redéfinition identitaire. D'un côté, elle instaura une identité nationale où la dimension politique tendait à prendre le pas sur la religion, alors même que celle-ci fut conçue, durant l'ère diasporique, comme le dénominateur quasi-exclusif du Peuple juif. De l'autre côté, l'édification d'un Etat dépositaire de l'héritage politique européen impliqua un changement conceptuel dans les relations au pouvoir. Si, jusqu'ici, les Juifs vécurent conformément aux lois des Etats d'accueil, ils se trouvèrent brusquement confrontés à la nécessité de bâtir une organisation politique de leur propre chef. La transition entre l'ancien et le nouveau *Yichouv* fut pénétrée de ce bouleversement des mentalités, dotant d'une acuité supplémentaire le fossé ethnique entre communautés séfaraïdes et majorité ashkénaze.

Ainsi, nous proposons de préciser dans un premier temps en quoi les corpus de normes détenus, d'un côté, par les élites sionistes-socialistes et, d'un autre côté, par les populations séfaraïdes, divergèrent, en soulignant notamment comment la constitution d'une mythologie sioniste contribua fortement à exclure les immigrants tardifs des référents nationaux (section 1). Arrivés massivement dans les années 55-70, mus par l'urgence d'un départ incontournable et d'une situation économique souvent désastreuse, les immigrants séfaraïdes subirent leur intégration, étant à la fois destinés à valoriser des régions israéliennes en friche et étant

¹ Nahon (G.), *Métropoles et périphéries séfaraïdes...*, *Op. cit.*, p. 216.

politiquement « accompagnés » par un Etat paternaliste, sous la coupe du parti dominant travailliste, le *Mapai* (section 2).

« Qu'est-ce donc qu'un drapeau ? Une hampe avec un flambeau d'étoffe multicolore ? Non, Monsieur, un drapeau est plus que ça. Avec un Drapeau, on mène les hommes où l'on veut, et Même à la Terre Promise ; les masses vivent et Meurent pour un drapeau. C'est même la seule Chose pour laquelle les foules sont prêtes à mourir lorsqu'elles sont éduquées dans ce sens. » T. Herzl¹

SECTION 1) UNE « ISRAELITE ANTHROPOLOGIQUE »² DEPOURVUE D'APPORTS SEFARADES : LE REJET DE LA VISION TRADITIONALISTE ET MESSIANIQUE DE LA NATION JUIVE :

La cohésion d'une nation se fonde à la fois sur des éléments objectifs, comme une langue, des frontières, une culture, des comportements et des référentiels communs, mais aussi sur la subjectivation et la mythologisation d'expériences partagées, permettant de souder le groupe. Dans cette section, nous souhaitons mettre en évidence la multiplicité des attendus quant à la construction stato-nationale juive, en accentuant évidemment les différences existant entre l'élite sioniste qui fut à l'origine de la construction étatique et les vagues migratoires qui amenèrent une population restée ancrée dans une relation mystique à la Terre antique de Canaan.

Si l'hébreu, rénové dans une perspective nationale par E. Ben-Yehouda, reçut une large acceptation, du fait de son lien indéfectible à la religion³ – expliquant ainsi l'absence de débats et de revendications linguistiques en Israël – le reste des composantes de cette « israélité anthropologique » demeura largement conditionné par le phénomène de conscientisation

¹ Lettre à Maurice de Hirsh, cité par A. Dieckhoff dans *L'invention d'une nation...*, *Op. cit.* p. 56.

² L'expression est empruntée à A. Dieckhoff, « Le melting-pot israélien ne fonctionne plus comme avant », *Le Monde*, 25 mai 1999, p. 12.

³ L'hébreu est en effet la langue de la Torah et de l'étude talmudique, rendant dès lors sa restauration fortement tendue vers ce passé religieux et donc diasporique. Voir Hadas-Lebel (M.), *L'hébreu : 3 000 ans d'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.

nationale, dont les fondements dataient de l'ère pré-étatique, à une époque où les séfarades continuaient d'évoluer dans un mélange de traditionalisme et de mysticisme.

A cet instant du développement, une précision s'impose : en évoquant l'existence de deux groupes, il ne s'agit pas d'entrer dans une vision binaire et simplifiée qui consisterait à séparer la société israélienne en deux camps distincts. Nous verrons plus tard que la complexité de l'objet est bien plus grande. Pour autant, nous entendons signifier ici le fait qu'un groupe dominant – l'élite sioniste-socialiste –, animé d'idéaux relativement partagés, eut une influence déterminante sur le sort fait aux populations arrivées après la création de l'Etat, en 1948. Appréhendées de manière relativement identique, celles-ci partagèrent une même expérience d'intégration difficile, voire douloureuse, ce qui contribua sans nulle doute à créer, par défaut, une identité de dominés.

Nous chercherons à identifier les divergences ethniques relatives à la vision nationale, au regard des processus historiques ayant façonné les groupes respectifs. Nous nous attacherons ensuite à voir dans quelle mesure l'exclusion provient également d'une irrattrapable absence séfarade lors des conflits militaires liés au processus d'indépendance juive en Terre de Palestine. Fondée sur l'enjeu prioritaire de la sécurité, la société israélienne repose en effet sur une héroïsation des temps nationaux primordiaux, ne laissant de fait aucune place, et n'accordant implicitement aucune légitimité aux populations séfarades, quant à l'évolution stato-nationale.

1) MONDES ASHKENAZE ET SEFARADE : LE FOSSE DE L'INCOMPREHENSION :

Comme nous le soulignons dans l'introduction de ce travail, l'étude du nationalisme juif ne doit pas sous-estimer la résonance de Sion et de la nation mythique dans l'imaginaire juif. Dans la mythologie autant que dans le rituel, la centralité d'*Eretz Israel* (Terre d'Israël) est sans cesse consacrée, tissant un lien quasiment viscéral entre le Peuple juif et sa Terre d'élection. *Eretz Israel* est avant tout le point de focalisation des religieux, par son omniprésence dans les prières quotidiennes : la terre d'Israël est alors plus qu'un territoire. Entité spirituelle plus que réalité physique dans la Kabbale, la terre d'Israël incarne la rédemption morale, le renouveau spirituel, mais aussi, pour les sionistes laïques, une renaissance physique. Théâtre d'émotions contrariées, la *Eretz Israel* est le symbole de l'intériorisation du sentiment d'appartenance à une nation et devient centrale dans la dynamique sioniste, puisqu'elle « constitue la mémoire d'une nation dispersée, non au sens du « droit historique » mais à celui d'un attachement mystique, passionnel et national qui fait le ciment d'un groupe humain »¹. Autre trait symptomatique d'une incontestable solidarité

¹ Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 139.

de groupe, la *halouka*, qui existait en Terre de Palestine depuis la dispersion des communautés juives à travers le monde, consistait à mettre en œuvre un système de dons émanant des communautés de diaspora et dirigés vers les communautés juives d'*Eretz Israel*, vivant bien souvent dans un profond dénuement – l'aridité du pays se combinant à une vie économiquement improductive car consacrée à l'étude de la religion. Selon H. Arendt, la pratique de la *halouka* est une indication de la ferveur nationale qui réside au sein du judaïsme. Il ne s'agit pas d'une forme de mendicité, mais de la preuve, au contraire, de l'existence d'une nation dispersée qui fit des Juifs une sorte de « corps politique »¹. L'Exil lui-même devint également une disposition d'esprit participant de ce souvenir d'appartenance à une communauté dispersée, mais non disparue.

1.1) LE SIONISME POLITIQUE : LA THEORISATION DE LA RUPTURE AVEC L'ORDRE ANCIEN

Véritable rupture dans l'histoire du Peuple juif, l'éclosion de la pensée sioniste se distingua des précédentes formes de militantisme juif par sa dimension fondamentalement politique et laïque. Le principe de laïcité fut très précocement présenté, par T. Herzl, comme central dans la conquête nationale. Cherchant à s'attacher les faveurs du monde rabbinique, mais voyant les résistances qui subsistent encore à la fin du 19^{ème} siècle, T. Herzl suggéra une véritable révolution culturelle, un *Kulturkampf* orienté vers la dénonciation des archaïsmes religieux. Mais c'est vraiment après la mort de T. Herzl et avec la domination progressive du sionisme ouvrier que la rupture entre nationalisme et judaïsme atteignit son paroxysme.

1.1.1) LE PROCESSUS DE SECULARISATION DU JUDAÏSME : UNE CRISE DE CIVILISATION RESOLUE DANS LE PARADIGME DES « LUMIERES JUIVES » (*HASKALA*) :

Si l'on a souvent une image homogène du nationalisme juif, cristallisée par l'effort de théorisation produit par T. Herzl, en 1896, dans son ouvrage *Der Judenstaat*² (*L'Etat des Juifs*), il n'en demeure pas moins une complexité réelle, inhérente à toute forme de construction nationale. La nation, matérialisée au sein d'un espace territorial, est bien souvent précédée par un « proto-

¹ Arendt (H.), « Zionism reconsidered », *Menorah Journal*, octobre 1944 (cité par Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme 1860-1940*, Paris, Fayard, 2002, p. 275).

² Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en 1896, T. Herzl eut des difficultés à faire paraître son ouvrage, tant les maisons d'édition juives de Vienne se dérobaient devant un écrit fondamentalement opposé à l'idée qu'ils se faisaient du Peuple Juif moderne. Assimilé, économiquement et socialement intégré au sein des nations d'accueil, le Peuple Juif n'avait nullement vocation à gagner une autonomie territoriale qui aurait signifié un retour inéluctable aux temps anciens, empreints d'archaïsmes religieux.

nationalisme » (E. Hobsbawm¹), sans pour autant que la filiation soit automatique, spontanée et immanente. Bien que très contestée² pour la vision évolutionniste, instrumentaliste et déterministe qu'elle véhicule, la catégorie de « proto-nationalisme » proposée par E. Hobsbawm peut nous être utile dans la compréhension séquentielle d'un mouvement national.

Pour autant, l'existence d'un éventuel proto-nationalisme ne saurait suffire à la constitution d'une nation, et encore plus d'un nationalisme, entendu comme idéologie politique visant « l'exaltation théorique et pratique de l'idée de nation »³. Pour revenir à l'interrogation d'A. D. Smith, comment comprendre l'émanation d'une conscience nationale dotée d'un dessein étatique à un moment historique donné ? Il convient de noter l'existence d'une récurrence dans l'éclosion nationale, à savoir l'idée de crise correspondant à l'identification d'un « nous » et d'un « eux » (F. Barth, W. Connor). L'on redécouvre ici toute l'importance qu'il y a à saisir l'objet dans son historicité, dans sa « trajectoire », en tant que Peuple confronté à un environnement global.

1.1.1.a) LA DECOMPOSITION PROGRESSIVE DES COMMUNAUTES JUIVES D'EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE :

Comme le précise très justement G. Delannoi, en regard de l'histoire, la nation n'a jamais été pensée comme système suprême car, note-t-il, « elle est surtout une concession de la pensée aux faits, une résistance de la réalité sociale opposée aux religions, aux politiques, aux réseaux économiques. Les nations se sont forgées par réaction, et ces réactions étaient des innovations partielles ou de simples imitations »⁴. L'éclosion d'une conscience nationale naît en effet souvent d'une situation de sujétion et d'oppression qui cristallise les vellétés nationalistes, lesquelles vont orchestrer un mouvement de résistance contre un tiers pouvoir. Il en ressort que la nation a besoin

¹ Hobsbawm (E.), *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Folio Histoire, 1990 (Titre original : *Nations and nationalism since 1780. Programm, myth, reality*).

² Fondée sur l'instrumentalisation de la religion, la théorie développée par E. Hobsbawm met en lumière la production de « badges religieux » par une bourgeoisie qui tente de persuader les masses de la congruence entre ces badges et l'identité nationale. Les critiques portent notamment sur la distinction claire entre masses aveuglées et bourgeoisie manipulatrice : « l'hypothèse selon laquelle les classes populaires sont attachées à des cadres de socialisation rigides et par nature incapables de s'adapter à un quelconque changement est quelque peu simplificatrice. Les mobilisations spontanées des masses peuvent avoir d'autres motifs qu'une simple perturbation psychologique. » Roger (A.), *Les grandes théories...*, *Op. cit.*, p. 66.

³ Delannoi (G.), *Sociologie de la nation...*, *Op. cit.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

de circonstances particulières pour surgir comme une idéologie capable de mener les masses à un processus d'autonomisation.

Le dessein national juif émergea ainsi dans un contexte précis, en Europe centrale et orientale, à l'endroit même où les populations juives furent le plus touchées par un profond dénuement psychologique, économique et culturel. L'identité juive entra alors en crise¹, subissant les contre-feux de l'assimilation (stimulée par la *Haskala*²) en Europe occidentale et l'étiollement de la pratique religieuse. Or, P. A. Taguieff soutient que les situations de dénuement sont propices à l'éclosion de pensées nationalistes, c'est-à-dire « lorsque les demandeurs n'ont plus rien à défendre que l'existence même, réelle ou fictive, du « nous » »³. Cette crise, les sionistes la mirent en scène dans leurs écrits, notamment à travers la figure du Juif cosmopolite déraciné, du vagabond errant entre deux mondes. Le portrait qu'ils dépeignirent ne calquait pas simplement la situation des masses juives d'Europe orientale, reléguées à la marge sociale et urbaine (ghettos ; *shtetls*), mais bien celle de l'ensemble du Peuple juif. Jacob Klatzin esquissa ainsi le portrait de l'intellectuel juif allemand, en apparence assimilé et pourtant traité comme un étranger⁴.

Pour comprendre comment s'effectua cette diffusion de la pensée sioniste, il est sans doute utile de revenir sur la distinction qu'emploie P. A. Taguieff entre « nationalisme des nationalistes » et « nationalisme sociétal »⁵. Opérée pour la première fois par J. Touchard⁶, reprise plus tard par R. Girardet⁷, elle définit deux types de nationalisme : tandis que le premier est celui des nationalistes professionnels et des « convaincus actifs », le second relève davantage d'un sentiment diffus,

¹ La cohésion sociale qui avait subsisté jusqu'au 18^{ème} siècle s'effrita parallèlement à la disparition de structures para-nationales comme le Conseil des Quatre Pays en 1764 (structure de représentation des Juifs de Pologne) et la différenciation entre Juifs d'Europe de l'Ouest où les Juifs acquirent le statut de citoyens et Juifs d'Europe de l'Est où ils restèrent des étrangers.

² Terme hébreu signifiant « Lumière » et pendant juif du courant philosophique des Lumières.

³ Taguieff (P.A.), « Le nationalisme des nationalistes », in Delannoi (G.)/Taguieff (P.A.), *Théorie des nationalismes... Op. cit.*, p. 52.

⁴ Ce genre de critiques se retrouvent au début du 20^{ème} siècle, juste avant la Première Guerre mondiale. Citons notamment l'article de Moritz Goldstein, « Le Parnasse juif allemand », paru en 1913 en Allemagne, qui prétendait que le règne des juifs s'était installé partout en Europe, dans les domaines de la musique, de la littérature, du théâtre, en dépit d'une très forte réticence, voire d'un profond dénigrement de la part des non-juifs.

⁵ Taguieff (P.A.), « Le nationalisme des nationalistes », in Delannoi (G.)/Taguieff (P.A.), *Théorie des nationalismes... Op. cit.*, p. 49.

⁶ Touchard (J.), *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris, Hachette, 1960, p. 135.

⁷ Girardet (R.), « Autour de l'idéologie nationaliste : perspectives de recherche », *Revue Française de Science Politique*, vol. 15, n°3, juin 1965.

répandu au sein du groupe concerné à un degré plus ou moins fort. Selon P. A. Taguieff, ces deux types de nationalisme – doctrinal et sociétal – correspondent respectivement à une offre et une demande idéologiques. L'appel à la crise permet de rendre les deux congruents : « la congruence semble mécaniquement émerger lorsque, dans une situation de crise ou d'anomie, toutes les valeurs et les normes sont ébranlées au point de ne laisser en place, comme mis à nu, que l'attachement national ou le sentiment d'identité nationale »¹. Or, on constate que le sionisme ne prit réellement de l'ampleur qu'à partir du moment où se produisit une adhésion au sein des masses juives. Ce phénomène tend dès lors à remettre en question les théories marxistes qui consistent à voir dans la production nationaliste un processus unilatéral. Dans ce modèle théorique, la dynamique interactionnelle entre élite et masses n'est pas prévue, le nationalisme étant appréhendé comme un bloc monolithique, aux mécanismes simples et indifférenciés.

Tout en conservant une optique marxiste, la thèse de M. Hroch² semble plus stimulante en ce qu'elle ne décrit pas le nationalisme comme « un instrument actionné par la bourgeoisie contre le prolétariat, ni comme une arme utilisée par le prolétariat contre la bourgeoisie, (mais comme) un moyen utilisé par la bourgeoisie contre la classe possédante allogène (...) »³. Complexifiant le modèle marxiste classique, M. Hroch fait dès lors de la production nationaliste un processus diffusionniste interactif impliquant l'ensemble des classes sociales⁴.

Après la publication de *L'Etat des Juifs*, T. Herzl s'empressa d'ailleurs de créer des associations d'étudiants chargées de diffuser la nouvelle pensée politique juive. Il va s'agir à ce stade-là de créer des mythes, dans leur double fonction d'explication-justification⁵, de stimuler un début de conscience nationale à partir du registre symbolique. Les nationalistes recomposent alors une mythologie juive devant entrer en adéquation avec leur vision politique de la nation. Comme

¹ Taguieff (P.A.), « Le nationalisme des... » ..., *Op. cit.*, p. 51.

² Voir Hroch (M.), *Social preconditions of national revival in Europe. A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

³ Roger (A.), *Les grandes théories...*, *Op. cit.*, p. 57.

⁴ La diffusion d'une langue commune, l'hébreu, est primordiale pour comprendre la pénétration de l'idéologie sioniste au sein du monde juif. La multiplication des journaux contribue à cimenter la conscience nationale en lui donnant une formulation commune à travers l'Europe. De plus, comme dans tout nationalisme, l'émotion suscitée par le projet sioniste facilite la mobilisation des jeunes qui, sans doute plus que les adultes imprégnés par la condition diasporique, aspirent à un avenir serein.

⁵ G. Balandier relève en effet deux fonctions principales : l'une vise à expliquer l'ordre existant en termes historiques, tandis que l'autre consiste à justifier cet ordre, en lui donnant une base morale, en le présentant comme un système fondé en droit. In *Anthropologie politique...*, *Op. cit.*, p. 139.

le note J. A. Armstrong, « sur une longue période de temps, le pouvoir légitimant des structures mythiques individuelles tend à être renforcé par la fusion avec d'autres mythes dans un mythomoteur définissant l'identité en relation avec une construction politique spécifique »¹.

Outre les efforts de diffusion, les premiers sionistes s'appuyèrent sur l'angoisse collective qui se produisit lors des pogromes de 1880-1881 en Russie. Ce tragique épisode provoqua la réaction d'une partie de la jeunesse juive qui, persuadée que le ghetto n'était plus un rempart contre l'antisémitisme, s'émancipa de la tutelle des rabbins. Conscients qu'une grave menace pesait sur le Peuple juif, certains *maskilim* tels que Lilienblum et Smolenskin affinèrent leur perception d'une nation juive unie par une même langue, sans que la dimension politique ne soit encore clairement affirmée. Cette ère proto-nationaliste surprend cependant par la richesse des productions théoriques et littéraires qu'elle engendra. On trouve même une réflexion nationale dans certains milieux religieux, plus ouverts sur le monde moderne. Ce fut notamment le cas des rabbins Yehouda Haï Alkalai* et Zvi Hirsch Kalisher, précurseurs du mouvement sioniste-religieux². S'illustrant alors par la passerelle qu'ils tentèrent de dresser entre Torah et modernité, concluant à la nécessité d'ériger une nation juive souveraine, ils représentèrent « l'une des premières tentatives pour penser *religieusement* la restauration *nationale* des Juifs, en *Eretz Israel*, et nulle part ailleurs »³.

Ayant intériorisé la menace que représentait alors l'assimilation, ils pensaient qu'en intégrant les principes des Lumières, le principe national en particulier, ils pourraient hâter la venue du Messie en terre d'Israël. De ce foisonnement doctrinal émergèrent des organisations, philanthropiques et/ou romantiques, mettant en actes la définition nationale de l'identité juive : les *Amants de Sion (Hovevei Zion)*, le *Bilu*, la Société *Hibbat Zion*, commencèrent à s'implanter dans l'Ancien *Yichouv*, en Terre de Palestine, dès les années 1880.

Si la thématique de la décadence ne semble pas être employée de manière explicite par les leaders nationalistes juifs, ceux-ci développent une pensée fondée sur la crise, sur une situation de déclin culturel et physique de la civilisation juive. Evidente après la première guerre mondiale, la menace qui pesait sur les Juifs en tant que Peuple contribua à légitimer le mouvement sioniste. En

¹ Armstrong (J.A.), *Nations before nationalism*, Chapel Hill, The University of North California Press, 1982, p. 9.

² Voir Hertzberg (A.), « Jewish fundamentalism », in Kaplan (L.) Ed., *Fundamentalism in comparative perspective*, University of Massachusetts Press, 1992, pp. 152-158.

³ Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 32.

effet, on note un bouleversement des attitudes à l'égard de l'idéologie nationale dès cette période, en dépit d'oppositions persistantes de la part des plus radicaux. L'exemple le plus frappant fut sans doute celui des Juifs ultra-orthodoxes, qui passèrent d'une attitude farouchement hostile au sionisme politique à une acceptation tacite, voire enthousiaste, de la construction d'un Etat.

Cependant, cette situation de crise ne saurait expliquer l'intégralité du processus de conscientisation nationale. Facteur déclencheur sans aucun doute, la crise n'a de sens que si un travail de formulation théorique et de légitimation est mis en place par des idéologues nationalistes. Comme le souligne G. Bensoussan, « le fait national juif n'est pas né des violences antisémites même si celles-ci ont contribué à le structurer. Sa spécificité fut de placer le politique au poste de commande, en assurant le passage d'une identité subie à une identité assumée »¹. Pour ce faire, les précurseurs du sionisme politique puisèrent au cœur du système paradigmatique des Lumières, les valeurs permettant de revendiquer une rénovation séculière de l'identité juive. Entendues comme cause partielle, les Lumières devinrent un élément de réponse et de réaction face à ce dépérissement de l'identité juive.

1.1.1.b) UN UNIVERS CONCEPTUEL IMPREGNE D'UNE IDEOLOGIE MODERNISTE :

Résolument moderne, inspirée des Lumières Juives, l'idéologie sioniste contribua à rompre avec les allégeances traditionnelles, tenues pour responsables du regain antisémite. En se frottant à la sécularisation du monde, la *Haskala* permit ainsi aux Juifs de penser l'organisation sociale, non plus en termes communautaires et religieux, mais en termes nationaux². Elle fut dès lors la condition sine qua non et la cause indirecte au développement du nationalisme juif. La condition sine qua non car, avec cette ouverture sur la modernité et sur une vision laïque et séculière des sociétés, les précurseurs du nationalisme se donnèrent les moyens d'adopter une idéologie foncièrement liée à la modernisation du politique. Moses Mendelssohn³, auteur central de ce courant, s'occupa de recréer une estime de soi au sein du Peuple juif de diaspora en extrayant ce dernier du ghetto, anticipant déjà sur l'évolution intégrationniste voire assimilationniste qui suivra. En accélérant le processus d'assimilation en Europe occidentale, cette « science du judaïsme » fut involontairement à l'origine de ce souhait profond, consistant à lutter

¹ Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 135.

² *Ibid.*, p. 19.

³ Pour une description de la vie et de l'œuvre de cet intellectuel juif, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de D. Sorkin, *Moïse Mendelssohn, Un penseur juif à l'ère des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1996.

contre une assimilation qui ne générât nullement un processus d'égalité des droits. En réaction à cette dépréciation structurelle de l'identité juive, l'édification d'une nation sonnait dès lors comme un nouveau messianisme. L'on doit alors souligner toute l'ambiguïté d'un mouvement qui produisit, d'un côté, une attitude hostile à la tradition, particulièrement dans sa forme religieuse, et de l'autre, une reviviscence de l'hébreu, ainsi qu'une ré-appropriation de l'idée messianique et de l'histoire juive. Se dessinait déjà toute l'ambivalence d'un nationalisme puis d'un Etat, en apparence séculiers mais dans lesquels la religion demeurait omniprésente.

Comme tout proto-nationalisme, il ne s'agissait pour l'heure que d'un mouvement gouverné par une minorité d'individus, des « patriotes »¹. Si ces thèses connurent un certain succès, l'intelligentsia juive – les *maskilim* – était encore largement coupée de la base traditionnelle et religieuse car sa volonté d'établir une troisième voie entre assimilation et tradition restait, d'une part mal diffusée, et suscitait, d'autre part, peu d'engouement. Souhaitant rompre avec la condition dégradante de diaspora, et notamment avec le judaïsme rendu responsable du « défaitisme historique (...), « le sionisme aspirait à transformer le destin juif, à « normaliser » la condition juive au moyen de l'étatisation et de l'enracinement national, à créer une culture qui récuserait les langues diasporiques pour promouvoir une culture hébraïque mondaine et non plus religieuse »².

Dominé progressivement par sa tendance ouvriériste, le mouvement sioniste imagina une restauration de la grandeur nationale par un retour au travail manuel, devenant à la fois le ressort et l'emblème de la Rédemption séculière.

1.1.2) UN MODE DE VIE ANCRE DANS LES REALITES TERRESTRES :

Objet de privation durant les siècles d'Exil, la terre et sa mise en valeur devinrent ainsi le symbole même de la revanche historique du Peuple juif, confirmant en outre la rupture par rapport à ses années de privation et de passivité économique. Une fois arrivés à la tête de l'Organisation Sioniste Mondiale, les sionistes-socialistes, emmenés par D. Ben Gourion, doublèrent cet

¹ Le terme est emprunté à M. Hroch, à qui l'on doit une analyse fine du processus de « conscientisation » nationale. D'inspiration marxiste, la théorie étudie le « travail de transsubstantiation » qui met en scène une élite – les « patriotes » – dont l'objectif est de rendre congruentes composantes objectives et représentations subjectives de la nation.

² Trigano (S.), « La mémoire du peuple disparu », *PARDES* « La Mémoire Séfarade », n° 28, 2000, p. 34.

empressement d'une dimension collectiviste, qui innova et réintroduisit simultanément des éléments de la tradition juive.

Imprégnée du discours marxiste sur la lutte des classes, l'idéologie sioniste socialiste se fonda en effet sur des principes, voire sur des mythes collectivistes qui s'appuyèrent à la fois sur la pensée socialiste européenne, mais également sur un mode de vie juif fortement marqué par la prégnance de la communauté. Méthode de légitimation partagée par tous les mouvements nationalistes, le recours au fonds culturel juif se matérialisa cependant par la sécularisation de la communauté religieuse locale (*kehillah*) et par sa mutation en communauté collectiviste. Selon A. Dieckhoff, ce « phénomène d'emprunt n'implique pas en général une appropriation à l'identique, mais plutôt un transfert et une adaptation des idées pour qu'elles cadrent avec la situation spécifique des Juifs. Il y a un véritable travail de réécriture, de ré-élaboration, d'innovation du matériel intellectuel recueilli dans les cultures environnantes »¹.

Figure du pionnier, supériorité du travail manuel sur toute autre activité, rédemption de la terre, mode de vie fondé sur l'ascétisme, omniprésence d'une conscience de classe, Etat assis sur le principe de laïcité et constitution d'une armée à vocation défensive furent les mots d'ordre des « intellectuels organiques » sionistes, essentiellement les membres de l'Ecole de Jérusalem (Gershon Sholem, Itzhak Baer et Ben Zion Dinur). Or, comme le note I. Greilsammer, « dès le début (de l'aventure sioniste), cette mobilisation idéologique, centrée sur une ré-interprétation téléologique du passé au service de la cause, fut problématique pour l'historien, car sa conscience professionnelle exige de lui qu'il « colle » à la vérité et aux faits, en se libérant des liens de la politique et de l'idéologie dominante »². Avant de voir les conséquences d'une telle partialité dans la lecture du sionisme, nous proposons de développer le contenu de ce corpus mythologique.

En premier lieu, il s'agissait de rompre avec le mode de vie juif en diaspora : pour ce faire, l'idéologie sioniste prônait une vie de labeur rythmée par le travail aux champs et par une forme d'activité et de socialisation fondée sur la communauté. Partant du principe que le sort fait aux Juifs en diaspora était en partie lié à une situation sociale fondée sur la monopolisation des professions liées à la finance, à l'usure et au commerce, les instigateurs du sionisme socialiste, pour créer un homme juif nouveau, tentèrent un bouleversement dans la relation des Juifs au travail et à la société. La centralité du *haloutz* (pionnier), dans ce nouveau corpus de normes, définit et matérialisa cette évolution dans la conscience juive moderne. L'émulation générée par

¹ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 26.

² Greilsammer (I.), *La Nouvelle Histoire d'Israël*, Paris, Gallimard, Essais, 1998, p. 18.

cet esprit collectiviste et communautaire bénéficia dès lors à l'ensemble du *Yichouv* de Palestine, lequel entama un processus de productivisation sans précédent. Par cet acte opéré dans le domaine physique, le Juif opéra, en outre, une sorte de re-naissance qui concerna l'ensemble de la communauté transformée en nation politique.

La formulation nouvelle de la représentation que le Juif se fit de sa place dans l'univers impliqua également une quotidienneté revisitée par la théorisation de nouveaux lieux de sociabilité. Le retour à la terre s'accompagna par conséquent de structures nouvelles : les *kibboutzim* et les *moshavim* incarnèrent ce phénomène, en ce qu'ils étaient à la fois des lieux de vie, d'activité physique et des espaces de communion. Si la rupture idéologique ne fut donc que partielle, il convient cependant de souligner à quel point elle contribua à révolutionner le mode de pensée juif, traditionnellement fondé sur la centralité de la religion.

1.2) ELOIGNEMENT CIVILISATIONNEL PROGRESSIF ET CHOC DES RETROUVAILLES :

Séparés par des mers et des continents, mais simultanément conscients de partager une destinée collective ou, tout au moins, une appartenance nationale commune, mondes ashkénaze et séfarade tentèrent, avec plus ou moins de réussite en fonction des périodes, de préserver l'unité du Peuple juif. S'ils y parvinrent pendant un temps, les aléas historiques – persécutions dans l'Espagne inquisitoriale et en Europe de l'Est, migrations forcées des séfarades au Maghreb – tendirent à éloigner les communautés, le parachèvement de ce processus se produisant avec la rupture sioniste relative à la conception de la destinée nationale du Peuple juif.

1.2.1) LA CONSTITUTION D'AIRES DE CIVILISATION JUIVE DISTINCTES :

Tout au long du Moyen-Age, le fossé fut dans un premier temps réduit par le flux de communication permanent instauré entre les deux espaces. A cette époque, les séfarades contribuaient fortement à l'enrichissement du patrimoine juif et dominaient l'activité spirituelle¹, compensant ainsi le déclin d'une communauté ashkénaze subissant les mesures d'ostracisme et de paupérisation des monarchies chrétiennes. Mais ce rayonnement séfarade s'étiola parallèlement aux migrations consécutives au décret d'expulsion des Juifs d'Espagne. S'étant progressivement fondus dans les sociétés musulmanes, les Juifs d'Espagne ne furent plus en mesure de servir de

¹ Voir Elazar (D.J.), « Toward a political history of the sephardic diaspora », *Jewish Political Studies Review*, 5 : 3-4, automne 1993, pp. 5-28 ; Elon (M.), « The contribution of Spanish Jewry to the world of Jewish law », *Jewish Political Studies Review*, vol. 5, n°3/4, automne 1993, pp. 35-51.

pont entre les deux courants, si bien que les contacts entre les deux aires de civilisation se raréfièrent et le rapport de force s'inversa en faveur de communautés ashkénazes, touchées par la pensée moderniste et universaliste. Longtemps déprécié, le judaïsme ashkénaze se trouva ainsi propulsé dans le grand saut de civilisation européenne, qui le conduisit à la formulation sioniste. Les séfarades conservèrent quant à eux un mode de vie tourné vers la communauté, la famille et une forme de religion populaire faite de superstitions empruntées aux cultures locales, de pèlerinages et de traditionalisme¹.

Ainsi, le sentiment de supériorité qui anima des populations ashkénazes, « éclairées » par les Lumières Juives – la *Haskala*² –, déteignit sur les représentations formulées autour d'un univers séfarade considéré comme arriéré. Certes, les Européens envoyèrent des émissaires sionistes en pays arabes dans le but de convertir les Juifs séfarades à la cause nationale. Cependant, il convient de souligner le caractère définitivement passif du rôle joué par le judaïsme séfarade. V. Poirier explique ainsi qu'à partir de 1921, bien que les Juifs d'Afrique du Nord disposèrent d'une représentation dans les congrès sionistes, leur influence demeurait marginale, limitée notamment par l'usage fréquent du yiddish dans les instances sionistes³.

La pénétration de l'idéologie sioniste en territoire séfarade fut en outre inégale, variant selon les Etats et, à l'intérieur de ceux-ci, selon les régions. Tandis que D. J. Elazar affirme que l'immigration séfarade ne fut pas moins motivée par le sionisme que l'immigration ashkénaze – particulièrement lors des troisième et quatrième *aliyot*, lorsque des communautés entières émigrèrent à la faveur de leurs attaches sionistes – il note une différence entre des communautés nord-africaines, yéménites, irakiennes et iraniennes peu touchées par la cause sioniste, en raison de leur implantation dans des sociétés traditionnelles et des communautés, comme celle de Salonique⁴, qui furent à l'avant-garde de l'aventure nationale.

¹ Smooha (S.), *Israel : Pluralism and conflict*, Berkeley, University of California Press, 1978.

² Pendant juif des Lumières, la *Haskala* entretient un lien direct avec le processus d'émancipation des juifs. Entamé à la fin du 18^{ème} siècle, il se caractérisa par une attitude plus ouverte des Juifs à l'égard des valeurs profanes et du mode de vie de leurs voisins non-juifs. Si les attitudes de repli persistèrent en Europe orientale, la période ouverte par la Révolution française permit aux Juifs d'accéder plus largement et plus systématiquement à l'espace social et politique. Cependant, ce processus s'accompagna de mécanismes conjoints d'acculturation et d'assimilation.

³ Les témoignages issus des Congrès Sionistes font état de ce phénomène, certains orateurs allant même jusqu'à déplorer l'absence de propagande sioniste en Afrique et en Asie, lors du IV^e Congrès, en 1900.

⁴ L'auteur explique ainsi que des localités de Palestine furent réhabilitées par des immigrants séfarades désireux de marquer la renaissance nationale de leur empreinte. Ce fut notamment le cas de Tibériade qui prit son aspect moderne grâce aux séfarades venus de Syrie, de Haïfa qui retrouva une nouvelle vigueur avec l'arrivée des juifs de Salonique mais aussi de Jérusalem, dont la destinée fut commune à celle des juifs de Boukhara (région centre

Analysant l'univers des idées dans le Maroc du début 20^{ème} siècle, D. Donath-Bensimon explique que l'échec relatif de la greffe sioniste est dû à une convergence de facteurs, parmi lesquels, les rivalités franco-britanniques qui générèrent alors une méfiance aiguë de la France à l'égard d'un sionisme fortement soutenu par le gouvernement britannique. En outre, la bourgeoisie juive marocaine, dont le projet visait une totale assimilation à la culture française, tout en maintenant des relations pacifiques avec la bourgeoisie arabe, se méfiait d'un mouvement national qui aurait tendu à opposer Juifs et Arabes. Le dernier facteur explicatif, central dans l'interprétation qui suivra, tient à une disposition d'esprit, propre au judaïsme séfarade, et qui consiste à voir dans le lien religieux, l'essence même du Peuple juif. La prégnance d'une religiosité modérée expliqua ainsi que « les milieux juifs orthodoxes soumis à la propagande des rabbins collecteurs palestiniens craignaient l'esprit laïc qui animait le sionisme politique (...) »¹. Élément déterminant du judaïsme séfarade, la modération s'explique entre autre par une expérience très précoce de la prudence : prudence à l'égard des puissances d'accueil qui évoluèrent dans leur reconnaissance des communautés juives, au gré des aléas historiques et de leur réceptivité à la culture minoritaire. En outre, D. J. Elazar explique que les séfarades ont toujours été soucieux de vivre avec leur environnement, privilégiant une expression religieuse qui prenne en compte l'être humain dans sa globalité, c'est-à-dire dans ses particularismes autant que dans ses attributs universels.

Ainsi, les aires de civilisation, au contact desquelles se trouvèrent monde ashkénaze et monde séfarade, exercèrent sans nul doute une influence contrastée sur l'évolution de l'identité juive. V. Poirier souligne ainsi que, dès la fin du Moyen-Age, « les deux grandes diasporas juives se distinguaient (...), au-delà du rite et de la coutume, par leur bagage socioculturel. Elles portaient déjà l'empreinte des sociétés environnantes (...) »², le judaïsme séfarade puisant dans les sociétés arabo-musulmanes des caractéristiques propres aux religions populaires.

Ainsi, la communauté juive marocaine n'était guère acquise, dans son ensemble, à l'idée sioniste, si bien qu'à la veille de la seconde guerre mondiale, l'implantation du mouvement sioniste au Maroc restait précaire. Toléré par les autorités, il ne fut jamais reconnu légalement. Ses

de l'Ouzbékistan) et d'Espagne. Voir Elazar (D.J.), *The other Jews. The Sefardim today*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1989, pp. 26-27.

¹ Donath-Bensimon (D.), *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël*, Paris, Anthropos, 1970, p. 57.

² Poirier (V.), *Ashkénazes et Séfarades. Une étude comparée de leurs relations en France et en Israël (1950-1990)*, Paris, Cerf, 1998, p. 23.

activités se limitèrent en définitive aux collectes et aux conférences d'information¹. Le processus fut relativement similaire en Algérie où le sionisme se heurta au sentiment aigu d'appartenance à la nation française. Néanmoins, la seconde guerre mondiale et la législation anti-juive de Vichy, en entraînant l'abrogation du décret Crémieux, provoquèrent, parmi les Juifs d'Algérie, une adhésion relative à la cause sioniste. Toutefois, des trois Etats du Maghreb, la Tunisie fut finalement le seul dans lequel le sionisme parvint à s'implanter durablement². Les militants sionistes étaient essentiellement issus des classes populaires et étaient davantage sensibles aux thèses du sionisme révisionniste de Z. Jabotinsky – de nombreux jeunes Juifs tunisiens rejoignant notamment les troupes du *Betar*³ – qu'à celles des sionistes socialistes. Malgré quelques personnalités séfarades marquantes – telles que le Rav Alkalai – le monde séfarade n'intervint donc que marginalement dans la définition du contenu national et étatique, ce phénomène s'expliquant essentiellement par une divergence fondamentale en termes de vécus juifs entre les deux composantes du judaïsme.

Se renforcèrent ainsi des conceptions différentes de la nation, la version politique ashkénaze étant alimentée par une exclusion, non seulement physique mais aussi économique des communautés juives, et légitimée par un contexte européen prompt aux mobilisations nationales, la version séfarade, étant au contraire baignée dans une projection idéalisée de la nation antique. Les séfarades continuèrent donc de cultiver un lien charnel et indestructible à la Terre d'Israël, favorisant les échanges entre rabbins séfarades et émissaires de Palestine⁴, ce qui accentua considérablement le choc procuré par les retrouvailles entre les deux branches sœurs.

1.2.2) PERSISTANCE DU MODELE SIONISTE MESSIANIQUE ET MIGRATIONS SEFARADES

Vécu parfois comme une mission, plus souvent comme une épreuve imposée par Dieu, l'Exil ou *Galouth* n'effaça jamais le souvenir du lien entre la Terre Sainte et le Peuple élu. La liturgie rappelle d'ailleurs à chaque prière l'importance que revêt Jérusalem dans l'imaginaire collectif et dans l'identité juive. Mais le retour tant désiré au sein de l'espace sacré n'est réputé se produire qu'avec les temps messianiques. C'est alors que Dieu doit intervenir pour amener son

¹ Donath-Bensimon (D.), *Immigrants d'Afrique du Nord...*, *Op. cit.*, pp. 57-67.

² On note même, à partir de 1924, la parution d'un journal, « Le Réveil Juif ».

³ Le *Betar* est un mouvement de jeunesse fondé par Z. Jabotinsky en 1923, organe qui deviendra central dans la diffusion de l'idéologie des Révisionnistes puis de la droite israélienne.

⁴ Voir l'ouvrage précité de G. Nahon, *Métropoles et périphéries Séfarades d'Occident*.

Peuple à reconstruire le Temple, dans la concorde universelle¹, telle que l'annonce le verset d'Isaïe « Un peuple ne tirera plus l'épée contre un autre peuple. Et l'on n'apprendra plus l'art des combats. » (Isaïe, II.). Ainsi, la violence des conflits de décolonisation, et le choc procuré par l'arrachement à la terre qui les avait accueillis durant des siècles, voire deux millénaires, symbolisa sans doute pour eux les catastrophes réputées annoncer, dans la tradition biblique, les temps messianiques. Sentiment ambivalent de déchirure-renaissance, les séfarades appréhendèrent leur départ, dont ils savaient déjà qu'il était définitif, avec une confiance toute messianique.

Forts de cette attache religieuse, les immigrants séfarades partirent vers une société idéalisée, censée réunir les éléments essentiels à la réalisation rédemptrice. Précisons ici que, dans le cas des Juifs d'Afrique du Nord, le degré d'enracinement dans la religion fut un facteur important dans le choix de la destination. En effet, si les plus européanisés préférèrent s'installer en France, les fractions religieuses semblèrent se tourner naturellement vers Israël². Portés par l'espoir de voir se reconstituer l'Israël héroïque véhiculé par l'imagerie juive traditionnelle, les immigrants juifs du Maghreb s'attendaient à être accueillis en frères et en pairs.

Ce déploiement d'affectivité à l'égard d'une projection nationale idéalisée explique d'autant plus le choc qui suivra l'acte migratoire. D. Donath-Bensimon souligne ainsi que, « (...) même si dans la décision d'immigrer en Israël, des considérations d'ordre matériel ont joué un rôle plus important que celui avoué par les personnes interrogées, ces réponses témoignent d'une extrême sensibilité : l'immigrant nord-africain vit sur un plan affectif et ressentira d'autant plus douloureusement les difficultés d'intégration que celles-ci heurteront d'abord sa sensibilité »³. Ils vinrent ainsi rejoindre les cohortes de séfarades qui s'étaient installées en Terre Sainte, avant même la création du sionisme dans sa version romantique (les Amants de Sion – *Hovevei Tzion*) puis politique (sionismes général et ouvrieriste).

De facture essentiellement religieuse, l'immigration qui précéda l'éclosion du sionisme se caractérisa à la fois par sa faiblesse et par sa constance. S'amplifiant à la suite de l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492⁴, l'immigration devint un temps plus dense, stimulée par une attente messianique rendue plus fiévreuse par les circonstances dramatiques de l'Inquisition. Tout au long

¹ Bensimon (D.), *Religion et Etat en Israël*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 20.

² Donath-Bensimon (D.), *Immigrants d'Afrique du Nord...*, *Op. cit.*, p. 414.

³ *Ibid.*, p. 114.

⁴ Voir Nahon (G.), *La Terre Sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

du Moyen Age et jusqu'au 18^{ème} siècle, les Séfarades dominèrent une communauté de Palestine, écrasée par la pression fiscale qui lui était imposée¹. Une fois les migrations marranes tariées, le mouvement se stabilisa mais, jusqu'en 1760, le judaïsme de Terre Sainte fut essentiellement séfarade. A cette date arrivèrent quelques centaines de personnes qui jetèrent les fondations de la communauté ashkénaze de Palestine. Guidés à la fois par des considérations mystiques, ces *hassidim* donnèrent une impulsion démographique et spirituelle nouvelle, ce qui permit une régénération du judaïsme de Terre Sainte, renforcée par l'arrivée, quelques années plus tard, d'un groupe de *perushim*². En 1800, le *Yichouv* comptait environ 8 000 âmes, sur une population totale de 300 000 individus. Les Juifs, alors attirés par cette terre sainte « face aux portes célestes »³, ne s'implantèrent pas de manière diffuse pour occuper l'ensemble du territoire. Il ne s'agissait effectivement pas d'une immigration de conquête territoriale et politique, mais d'une immigration destinée à répondre aux commandements religieux. Ils étaient donc localisés dans quelques endroits précis, la plupart du temps connus comme des centres talmudiques dynamiques : Jérusalem, Safed, Hébron et, à partir de 1565, Tibériade. Réduite, minoritaire et sans dessein politique, la communauté juive de Palestine n'était cependant pas homogène. Elle frappait au contraire par sa composition complexe, faite d'ashkénazes, de séfarades (à l'intérieur de l'empire ottoman) et de descendants marranes. A la fois stimulée par l'espérance messianique et par l'insécurité grandissante qui frappaient les communautés juives au Maghreb, l'immigration séfarade s'installa surtout à Jérusalem, relayée ensuite par des migrations séfarades venues de Géorgie (1849), de Bourakha (1868), de Perse (1877) et d'Alep (Nord Ouest de la Syrie, en 1880). Il en ressortit une communauté-mosaïque, qui, dans un premier temps, accepta l'autorité supérieure de la vieille communauté séfarade, composée essentiellement de Juifs originaires du Maroc.

Ainsi, les leaders sionistes, en particulier ceux du courant ouvriériste qui s'emparèrent progressivement de l'Organisation Sioniste Mondiale, proposèrent une réforme en apparence profonde de l'identité juive, conduisant simultanément un processus de délégitimation des

¹ Voir Nahon (G.), « Yeshivot hiérosolymites du 18^{ème} siècle », in *Métropoles et périphéries séfarades d'occident*, Op. Cit., p. 419.

² Les *perushim* sont des disciples du Gaon de Vilna (Elijah Ben Salomon Zalman, 1720-1797). Opposé au mouvement de *Haskala* qui commençait à poindre en Europe, l'essentiel de son combat fut cependant orienté vers le hassidisme. Si à court terme, il parvint à contenir l'expansion du hassidisme en faisant de la plupart des juifs lituaniens des *mitnaggedim* (les « opposants »), le hassidisme devint par la suite une composante puissante du judaïsme orthodoxe. Opposé à la technique du *pilpoul* (technique d'interprétation menant souvent à la contestation), il mit l'accent sur une étude critique et précise du Talmud, en conciliant technique du *pechat* (sens littéral) et du *derach* (herméneutique).

³ Expression de Salmon (Y.), « Les émigrations traditionnelles vers la Palestine, 1740-1880 », Trigano (S.), Dir., *La société juive à travers l'Histoire*, Fayard, 1993, t. 4.

référents diasporiques : la religion porteuse de fatalisme quant aux heurs du Peuple juif et l'appartenance ethnique, symbole d'une dispersion subie. La création de nouveaux mythes autour du processus de construction étatique tenta de traduire ces idéaux sionistes, en disqualifiant ces référentiels comme sources de proposition idéologique.

2) L'EXPERIENCE PIONNIERE, CIMENT DE LA NOUVELLE MYTHOLOGIE NATIONALE :

Durant la période mandataire (1918-1948), les dirigeants sionistes issus principalement de la seconde *aliyah*¹ russo-polonaise édifièrent une véritable structure étatique qui, bien que privée du statut officiel d'Etat, recelait la totalité des attributs traditionnellement dévolus à une entité étatique. Progressivement, tout au long des décennies qui précédèrent la création officielle de l'Etat d'Israël, s'opéra un processus d'étatisation (*mamlachtiyout*), lequel fut dès lors tendu vers la création d'une véritable structure institutionnelle dotée de toutes les caractéristiques d'un Etat classique. Cette centralisation s'opéra dès lors dans le sens du transfert de l'ensemble des micro-autorités dans l'appareil politico-institutionnel central. Soucieux de stimuler l'immigration des Juifs vers la Terre de Palestine, D. Ben Gourion² impulsa la création d'un organe spécifique, l'Agence Juive³, dont il devint président ; il en étoffa progressivement les compétences pour en faire le principal organe de la Palestine juive. Personnalité marquante de cette période, D. Ben Gourion fit en sorte d'instaurer un véritable culte de l'Etat, à travers la prééminence de son

¹ Signifiant « montée », le terme *aliya* désigne en réalité une vague de migration juive vers Israël. Société d'immigration par excellence, Israël s'est constitué par la succession de ces différents *aliyot* (au pluriel), chacune ayant été en général homogène d'un point de vue culturel et sociologique. Outre les grandes périodes d'immigration qui ont suivi la création de l'Etat d'Israël en 1948 et sur lesquelles nous reviendrons plus tard, il convient de noter que le processus de peuplement moderne a débuté dans les années 1881-1882. Cette première vague migratoire fut principalement le fait de juifs originaires de Russie (25 000 personnes). Suivirent ensuite la seconde *aliyah* (1904-1914) en provenance de Russie et de Pologne (35 000 personnes), la troisième *aliyah* (1919-1923) également en provenance de Russie et de Pologne (35 000 personnes), la quatrième *aliyah* (1924-1931) dite *aliyah* « bourgeoise », en provenance de Pologne (81 000 personnes) et enfin la cinquième *aliyah* liée à la montée de l'antisémitisme en Europe avec l'arrivée de 197 000 Juifs allemands entre 1932 et 1938. Si chacune des cinq *aliyot*, qui émaillèrent la période 1881-1948, fut sociologiquement et idéologiquement connotée, ce fut véritablement la seconde *aliyah* qui porta création de la norme dominante.

² Né en 1886, ce Juif polonais émigra en Palestine en 1906 où il combattit pour l'affirmation du mouvement sioniste socialiste, avant de devenir secrétaire général de la *Histadrout* (syndicat monopolistique) de 1921 à 1933. Leader incontesté du premier parti travailliste – le *Mapai* de 1921 à 1945 –, chef de la Haganah – branche paramilitaire du *Mapai* avant la création de l'Etat, c'est à lui qu'incomba la tâche de déclarer l'indépendance de l'Etat d'Israël le 14 mai 1948, événement qui le propulsa au poste de premier chef du gouvernement.

³ Créée en 1929 pour collaborer avec l'administration britannique dans la mise en valeur du pays, elle fut d'abord chargée du recrutement et de l'intégration des immigrants. Véritable exécutif de l'organisation sioniste, elle servait d'interface entre les Britanniques et le *Yichouv*, mais joua rapidement un rôle plus actif dans l'indépendance. En 1948, ses activités furent définies par la législation israélienne. Représentant les juifs de diaspora, elle continue à jouer un rôle dans le processus d'immigration juive et dans le domaine agricole. L'essentiel de ses fonds provient des dons de diaspora, récoltés par Le *Keren Kayemeth lé-Israel* (Fonds national Juif) chargé du développement foncier et par le *Keren Hayesod* (Fonds de construction).

leadership. Cette caractéristique n'est pas sans rappeler ce que B. Badie qualifie de « construction technique », c'est-à-dire une construction étatique accordant une large place au leader charismatique, à l'idéologie (le sionisme-socialiste) ainsi qu'à la mobilisation politique (création d'un parti dominant et tentaculaire – le *Mapai*).

Si ce mouvement d'étatisation, entamé dès les années 20 en Terre de Palestine, fut progressif et établit un dialogue partiel avec les communautés de l'ancien *Yichouv*, il tendit à mettre au pas ces dernières, excluant particulièrement leurs membres séfarades de la construction stato-nationale. De plus, en fondant la nation sur la conquête physique du territoire, les élites sionistes tendirent à créer une mythologie nationale qui eut pour effet pervers de supplanter l'idéal égalitariste. Elles contribuèrent ainsi à mettre en place les instruments institutionnels et idéologiques qui rendirent possible la domination de la « classe nationale » sioniste sur la classe ethno-religieuse, cette dernière n'ayant pas participé à la libération du territoire.

2.1) ANCIEN ET NOUVEAU YICHOUV : LA RENCONTRE DES ANCIENS ET DES MODERNES ? :

La distinction basique entre ancien et nouveau *Yichouv* est par certains côtés largement abusive, tant les catégories en présence sont loin de constituer des blocs démographiques, sociologiques et idéologiques uniformes. Traversés l'un et l'autre par des clivages internes, ils purent conclure des alliances stratégiques transversales, dans le but de neutraliser des éléments concurrentiels au sein de leur bloc respectif. De plus, les choses ne furent pas aussi caricaturales qu'il y parut, puisque la rupture idéologique ne data pas de l'arrivée des premiers sionistes mais sembla plutôt être déclenchée par l'arrivée de la seconde *aliya*, qui concerna les principaux dirigeants sionistes-socialistes du futur Etat.

Sous l'effet de la première migration sioniste, l'ancien *Yichouv* sembla donc se recomposer et organiser simultanément la défense d'une émancipation locale acquise sous la *Sublime Porte*. Simultanément, il semble que le processus de domination mis en œuvre par le sionisme socialisme tendit à mettre au pas les anciennes communautés locales, sommées d'embrasser le modèle idéologique ouvriériste.

2.1.1) UNE ETATISATION PARTIELLE : LA SURVIE DES COMMUNAUTES LOCALES :

Habitues à fonctionner de manière autonome, conformément à la tradition politique juive (*classic Jewish Polity* selon D. J. Elazar) et à la législation ottomane puis mandataire britannique,

les anciennes communautés n'entendirent effectivement pas tout sacrifier à l'aventure sioniste. L'empire ottoman s'étendant sur un vaste territoire, les communautés composant cet ensemble jouissaient en effet d'un droit enviable d'auto-organisation incarné par la loi du *milet*. Il est ainsi intéressant de voir que l'apprentissage des mécanismes politiques locaux fut facilité par des lois impériales qui admettaient une autonomie relative des communautés locales. Illustrant bien cela, les *takanot*, adoptées par les communautés locales, étaient « des réparations ou plus justement des établissements répondant aux exigences de l'heure. Il exist(ait) donc un gouvernement juif jusqu'à un certain point autonome et admis par l'autorité turque »¹. Cette volonté de préserver une relative indépendance par rapport aux autorités se doublait également du souci de préserver un mode de vie fondamentalement différent de celui prôné par l'idéologie sioniste-socialiste.

Nous retrouvons ici un des éléments soulignés par B. Badie dans sa théorie de construction d'un centre, lorsqu'il écrit que celle-ci « ne peut réellement s'opérer sans le concours et la réutilisation des structures traditionnelles héritées du passé. Il est dangereux, nous dit-il, d'assimiler le centre à la modernité et la périphérie à la tradition »². L'auteur voit à cela deux facteurs explicatifs. D'une part, il semble que si le processus de centralisation politique correspond à la construction d'une autorité centrale, il est avant tout un effort tenté pour réorganiser les secteurs périphériques. D'autre part, B. Badie rappelle que ces transformations ne sauraient s'opérer *ex nihilo* et seraient bien davantage une combinaison étroite entre tradition et modernité. Le centre politique reste ainsi une notion précaire et floue qui ne suscite pas, de manière naturelle, l'adhésion de tous les pans de la société. Nous nous trouvons en quelque sorte dans une situation où se juxtaposent une conception « moderne » de l'organisation sociale et politique et un système dit « galactique »³ dans lequel l'ordre politique naît d'un conglomérat d'entités communautaires. Par suite, le modèle de structuration prôné par l'idéologie moderniste est l'objet de ré-appropriations par les populations autochtones.

S'ensuit une centralisation limitée des institutions, préservant ou entretenant ainsi la survie des anciennes communautés autonomes. On trouve probablement chez A. Dieckhoff la meilleure explication donnée à cet « insuccès relatif du statisme », en Israël. L'auteur formule deux raisons à cela : « la première tient au processus de construction nationale lui-même conduit

¹ Nahon (G.), *La Terre Sainte ...*, *Op. cit.*, p. 45.

² Badie (B.), *Le développement politique...*, *Op. cit.*, p. 114.

³ Expression utilisée par B. Badie et M-C. Smouts en référence au modèle indien, dans *Le retournement du monde...*, *Op. cit.*, p. 31.

par les partis politiques (et, principalement les formations ouvrières) qui géraient des « services publics » (logement, santé, écoles, centres culturels) s'adressant à un segment déterminé de la population (les « travailleurs » ; les « bourgeois », les « religieux »). Ces fragments d'Etat formaient les centres de pouvoir qui résistèrent à leur intégration pure et simple dans l'appareil de l'Etat et parvinrent à conserver certaines fonctions autonomes après sa création. La seconde raison, plus profonde, tient à la persistance dans le sionisme (y compris dans sa version socialiste ...) d'une ardente aspiration à la vie communautaire où l'homme est totalement immergé dans le social, le politique n'existant plus comme instance séparée de la domination. Cette nostalgie de la fraternité communautaire, où la vie sociale va de soi, devait naturellement entretenir certaines réticences à l'égard de la primauté absolue du fait étatique exalté par Ben Gourion »¹. Cette longue citation est exemplaire, en ce qu'elle mêle à la fois des explications théoriques qui reprennent les idées de B. Badie, mais révèle également une réflexion empirique majeure qui cherche une explication au sein de l'identité et de la culture juives. Ces développements nous serviront notamment à mieux appréhender plus tard la construction d'un modèle de relations entre autorités nationales et locales, à la fois centralisé et respectueux des droits des localités.

2.1.2) STRATEGIES D'ADAPTATION A LA NORME SIONISTE : UN *KULTURKAMPF* A RELATIVISER :

Longtemps alimentée par les récits des pionniers, l'historiographie sioniste a souvent péché par jugement de valeurs en opposant abusivement le vieux *Yichouv* d'avant 1880, vivant d'aumône, conservateur et homogène, au nouveau *Yichouv*, incarnant le double processus de sécularisation-modernisation. Vecteur idéologique de premier rang, l'historiographie officielle eut pour objet d'accentuer la différence d'état d'esprit entre un univers juif « arriéré », rythmé par la religion (ancien *Yichouv*) et un univers juif amenant la réforme par la diffusion de l'idée nationale. Certes, les pionniers s'installèrent dans le but de réformer une identité juive caractérisée par la pauvreté, la passivité et le quiétisme. Ils associèrent ces attributs, au phénomène de ghettoïsation de la vie juive européenne, mais également à la situation de dénuement dans laquelle ils trouvèrent les Juifs de Palestine². Pourtant, cette césure opérée entre ces deux périodes fut sans doute moins nette qu'il n'y parut, tant chacune comportait à la fois des éléments de tradition et de modernité.

¹ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 122.

² Avineri (S.), *The making of modern Zionism : the intellectual origins of the Jewish state*, New York, Basic Books, 1981, p. 12.

Loin d'être homogène, la communauté de Palestine était alors le théâtre de divisions et subdivisions, nées d'expériences diasporiques diverses. Entre ashkénazes et séfarades, le désintérêt et la mésentente furent très vite affichés. Outre les divergences liturgiques, les deux communautés n'entretenaient pas le même rapport à la modernité. Ainsi, lorsque les mécènes occidentaux installèrent, avant 1880, de nouvelles écoles en Palestine, les ashkénazes se révélèrent rétifs à l'introduction de matières profanes dans l'enseignement. Inspirées des méthodes occidentales, ces nouveaux lieux d'éducation furent exclusivement fréquentés par des séfarades, davantage réceptifs à un enseignement ouvert.

A l'intérieur de chacune des composantes du judaïsme de Terre Sainte, les relations n'étaient pas non plus toujours harmonieuses. La communauté ashkénaze était par exemple clivée en deux courants opposés, les *hassidim* et les *mitnagddim* (les « opposants », de l'hébreu « *negued* », « contre »), opposition sur laquelle nous reviendrons plus tard. La remarque consistant à dénoncer l'idée d'une homogénéité de l'ancienne communauté juive vaut également à l'intérieur du groupe séfarade, tiraillé par les vellétés autonomistes des Yéménites et des nouveaux immigrants venus du Maroc vis-à-vis de l'ancienne communauté séfarade.

Finalement, le seul dénominateur commun de ces communautés était de vivre majoritairement des subventions reçues de la « diaspora ». Exclusivement centrées sur l'étude, ces communautés subsistaient en effet grâce au système de la *halouka*, fondé sur les dons venus des communautés juives de l'étranger. Comme le note G. Bensoussan, il n'entraînait dans ce système « ni sentiment de honte ni sentiment d'indignité, puisqu'il (était) entendu que le devoir des Juifs de l'étranger (était) de contribuer à la survie de ceux d'*Eretz Israel*, leurs « ambassadeurs » dans le pays des aïeux »¹. Cet état d'esprit prompt à l'assistanat figura comme l'un des points les plus critiqués par les pionniers sionistes et s'avéra particulièrement difficile à réformer. Dans l'Etat d'Israël contemporain, on verra en outre qu'il n'a, d'une certaine manière pas complètement disparu puisque, refusant le travail manuel et le service militaire² pour se consacrer à l'étude de la Torah, les communautés *haredi* vivent bien souvent au crochet de l'Etat et de ses organismes sociaux. Cependant, s'il est vrai que la *halouka* profitait à une majorité d'individus au sein du *Yichouv*, certains, soucieux de se libérer de leurs chaînes (en parfaite communion avec les mots d'ordre du mouvement de la *Haskala*), rejetèrent ce système. Aussi, la rencontre entre ces *maskilim* du *Yichouv* et les sionistes qui arrivèrent dans les années 1880 se traduisit par une

¹ Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 161.

² Le travail manuel, et particulièrement le travail agricole est en effet réputé distraire l'homme et favoriser les risques de transgression des commandements religieux.

association tant souhaitée que nécessaire face à l'hostilité croissante des religieux¹. Il serait par conséquent plus exact de parler d'une recomposition de l'ancien *Yichouv*, provoquée par l'arrivée d'éléments étrangers. Ces derniers attirèrent à eux certains Juifs issus de l'ancienne communauté, en suscitant l'adhésion à la cause moderniste et nationale qu'ils entendaient porter. Le virage se produisit lors de la seconde *aliya*, lorsque celle-ci imposa une norme commune traduite dans l'étatisation progressive de l'Ancien *Yichouv*.

2.1.3) DEUXIEME ALIYA ET ETATISATION DE LA NORME SIONISTE :

La première *aliyah* ne fut donc pas la plus symptomatique de ce bouleversement des mentalités juives. En effet, tous les historiens du sionisme s'entendent sur le fait que, hormis le *Bilu*, les immigrants des années 1880-1904 étaient pour la plupart dépourvus d'idéologie nationale. En quête de conditions de vie plus agréables que celles offertes par une Europe en prise aux déchaînements antisémites, cette première vague migratoire eut finalement du mal à enclencher un changement culturel par rapport à la « vie d'avant ». Imprégnés pour certains par une éducation religieuse, ils tentèrent dans un premier temps de gagner les faveurs des orthodoxes. Ces derniers virent dans cette cause sioniste défendue par des Juifs issus de milieux traditionnels un moyen de ramener les « brebis égarées » sur le chemin de la croyance et de la foi. Mais cette position de compromis s'étiola parallèlement à la laïcisation du mouvement sioniste, particulièrement manifeste avec l'arrivée de la seconde *aliyah*.

Malgré les limites de l'entreprise, la première *aliyah* eut le mérite d'avoir préparé le terrain, en jetant les bases d'un cadre national, en inaugurant notamment un système éducatif fondé sur l'hébreu et sur les matières profanes. Ce dernier point fut la cause du regain d'hostilité entre ancien et nouveau *Yichouv*, anticipant également les questions majeures auxquelles l'Etat d'Israël se heurta plus tard, n'apportant qu'une réponse relativement ambiguë.

En dépit du nombre réduit d'individus qu'elle concerna, la seconde *aliyah* eut des conséquences bien plus immenses sur la suite de l'implantation juive en Terre de Palestine.

¹ Sur cette thématique, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Kaniel (K.), *Continuité et changement. Ancien Yichouv et nouveau Yichouv durant la première et la seconde alyiah* (hébreu), Jérusalem, Yad Itzhak Ben Zvi, 1981.

Beaucoup plus idéologique¹ que la première, elle engendra une génération de dirigeants sionistes dont le rôle fut déterminant dans la création de l'Etat d'Israël. La véritable rupture s'opéra à cette époque, entre un vieux *Yichouv* recomposé sous l'effet des migrations des années 1880 et une immigration idéologique, nationale et surtout anticléricale. Dénonçant l'obscurantisme et la passivité des religieux à l'égard de l'autorité ottomane, ces jeunes pionniers s'attirèrent les foudres des *haredim*, mais aussi des immigrants issus de la première *aliyah*. Concernant ces derniers, l'opposition ne se situa pas uniquement sur le plan idéologique ou culturel, mais également autour de la question sociale, les enfants des pionniers de 1880 refusant de répondre au mot d'ordre de ces nouveaux pionniers (la « conquête du travail » ou *Kibbouch HaHavodah*), entendant réserver le travail aux Juifs.

S'ouvrit alors un véritable *Kulturkampf*, symbolisé par l'apparition d'un clivage géographique, entre Jérusalem (siège de l'ancien *Yichouv*) et Jaffa, incarnation de l'idéologie nationale. La stigmatisation et le mépris mutuels atteignant des sommets, la rupture entre les deux groupes fut quasiment totale. Il est en outre intéressant de voir à quel point cette histoire du peuplement juif en Terre de Palestine préfigura les clivages qui émergèrent au lendemain de l'établissement de l'Etat d'Israël : *haredim* (ultra-orthodoxes) contre *hilonim* (laïques) sous l'arbitrage des *massortim* (traditionalistes).

Autre catégorie fortement touchée par cette nouvelle hiérarchie sociale, les séfarades dont la place fut inexistante dans l'historiographie sioniste. Y. Nini² montre comment, dès le début du sionisme, l'intégration des séfarades au sein du *Yichouv* fut sans cesse freinée par les dirigeants sionistes ashkénazes. Recevant une éducation et une formation sommaires, ils n'eurent comme seul horizon d'être exploités, particulièrement dans les implantations agricoles. Ces travailleurs séfarades, particulièrement les Yéménites (*Teymanim*) furent, par conséquent, victimes de discrimination, essentiellement au motif de leur absence de conscience socialiste³. « Différents

¹ Selon les statistiques de l'époque, 58% des pionniers qui arrivèrent dans les années 1904-1908 étaient affiliés à un parti politique avant leur immigration. Une fois installés en Palestine, 20% continuèrent à adhérer au *Poalei Zion* (sioniste de gauche) tandis que 24% adhérèrent au *HaPoel Hatzaïr* (Le Jeune ouvrier, l'autre parti de gauche fondé en 1905).

² Nini (Y.), *Cela a-t-il existé ou était-ce un rêve ? Les Yéménites de Kinneret, l'affaire de leur installation et de leur départ, 1912-1930* (hébreu), Tel Aviv, Am Oved, 1996, cité par Greilsammer (I.), *La nouvelle histoire...*, *Op. cit.*, p. 91.

³ Y. Nini soulignait notamment que la diapsora yéménite avait été parmi les plus ferventes, imprégnée d'utopie messianique, ceci expliquant le décalage de cette migration yéménite, dans le contexte idéologique socialisant qui régnait durant l'ère pré-étatique. Nini (Y.), « La mémoire collective des Juifs du Yémen », *PARDES*, n°28, 2000, p. 91.

d'un point de vue culturel, religieux, familial, les institutions du *Yichouv* ne leur faisaient pas confiance pour s'organiser, occuper la terre et profiter des ressources en eau et en argent »¹. Y. Nini voit dans ce processus d'exclusion l'une des explications du problème de la discrimination ethnique en Israël. Portant en germe les clivages qui structurèrent l'espace social et politique israélien, l'histoire de ce peuplement introduisit également des éléments de conditionnement extérieurs, relatifs à la situation géopolitique de la région. Plus qu'ailleurs, les contraintes liées à la situation politique et militaire de la région, eurent un rôle central dans la succession des étapes qui permirent l'émergence de l'Etat d'Israël. Il est évident que les conflits qui jalonnèrent la construction et l'institutionnalisation de l'Etat marquèrent de leur sceau la nature même de la nation, dotant celle-ci d'une mythologie fortement liée à eux.

2.2) LE TRIOMPHE DU MYTHE NATIONAL SUR LE MYTHE COLLECTIVISTE : LA SACRALISATION DE LA NATION ISRAËLIENNE ET L'INSTAURATION D'UN SYSTEME D'EXCLUSION :

Au regard de ce qui précède, la centralisation du pouvoir en Israël frappe par son radicalisme². Le refus apparent de transiger sur les principes érigés par les pourvoyeurs du sens étatique se heurta cependant à une contradiction, née de la territorialisation du mouvement. En effet, si les précurseurs sionistes-socialistes ancrèrent leur réflexion dans le paradigme marxiste et entendirent dès lors instaurer une société collectiviste et égalitaire, la configuration géographique et géopolitique dans laquelle se situèrent les « espaces d'Israël » (A. Dieckhoff) conduisit à une réorientation plus pragmatique de la stratégie. Garantir la survie et la sécurité des populations juives dans un contexte de guerre (effective ou latente) avec les pays voisins devint prioritaire, rendant du même coup caduque l'idée d'une société où chacun aurait une place et un statut similaires. Ce renversement des ressorts nationalistes se fit en faveur de la dimension nationale de l'identité, de l'exaltation de l'indépendance étatique et, de manière corrélative, au détriment de la pensée égalitariste qui aurait pu permettre de limiter l'exclusion de minorités ethniques (séfarades, arabes) n'ayant pas participé à l'émancipation juive en Palestine.

Pour comprendre la question séfarade en Israël, il convient d'abord de souligner la signification profonde d'un mythe dans la constitution d'un groupe. Traditionnellement, les

¹ Greilsammer (I.), *La nouvelle histoire...*, *Op. cit.*, p. 92.

² Comme l'explique E. Saadia, l'édification centralisée d'une structure étatique israélienne fut d'abord le fruit de la volonté de quelques hommes qui, forts d'une vision socialiste et dirigiste, créèrent un cadre rigide dans les domaines économique et politique. Voir son ouvrage, *Systèmes électoraux et territorialité en Israël*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 18-19.

fonctions sociales d'un mythe sont principalement de deux ordres. D'une part, celui-ci est intégrateur en ce qu'il cimente le groupe autour d'une « histoire sacrée, (d'un) événement primordial qui a eu lieu au commencement du Temps »¹. D'autre part, le mythe, en dessinant une frontière entre le « in » et le « out », exclut ce qui est privé de force explicatrice dans le récit. Ainsi, lorsque les sionistes procédèrent à un re-façonnage du mythe antique, ils contraignirent à l'adoption d'un nouveau langage social si l'on considère, avec Y. Schemeil, que le mythe est une « représentation collective de la réalité sociale destinée à en résoudre les contradictions dans un langage moins logique que poétique »².

Nous rappellerons le contexte géostratégique particulier d'Israël, avant de montrer comment l'héroïsation militaire supplanta les mythes ouvriéristes des origines, générant ainsi une dépréciation de l'expérience migratoire séfarade.

2.2.1) UN TERRITOIRE POLITIQUEMENT ET PHYSIQUEMENT OCCUPE : LE CATALYSEUR DE LA SOLIDARITE SIONISTE :

Au centre d'enjeux géostratégiques liés aux conflits mondiaux successifs, la Palestine bénéficia de tout temps d'une attention particulière de la part des grandes puissances, rendant du même coup difficile l'acceptation d'une présence juive qui complexifiait un peu plus la situation. Bien que divisés durant l'ère pré-étatique, chacun cherchant à asseoir sa domination au sein de l'Etat en construction, les groupes paramilitaires juifs s'unirent en 1948, créant ainsi une expression commune de l'émancipation politique juive.

Très tôt, T. Herzl avait pris conscience de la nécessité d'instaurer une défense intégrant l'ensemble des habitants du *Yichouv*, suggérant que « les garçons (soient) élevés comme de futurs guerriers, que les fonctionnaires d'Etat (soient) vêtus d'uniformes élégants et que les ouvriers se (rendent) au travail par compagnie, musique en tête »³. La conscientisation du caractère précaire de la situation dans laquelle se trouvait alors le Peuple juif fut sans doute amplifiée par la compréhension d'un conflit latent, entre Juifs et Arabes, en Palestine.

¹ Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1965, p. 84.

² Schemeil (Y.), « Les cultures politiques », in Grawitz (M.)/Leca (J.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, t.3, p. 284.

³ Voir Le Mire (H.), *Tsahal : histoire de l'armée d'Israël 1946-1986*, Paris, Plon, 1986, p. 11.

Aussi, l'impératif de centralisation institutionnelle fut, dès l'origine, rendu plus accru par une situation géostratégique caractérisée par une hostilité des pays frontaliers – hostilité qui se manifesta de manières diverses mais continuellement, allant jusqu'au conflit entre les deux parties. En outre, la stratégie militaire globale fut élaborée dans les années 1950-55, sur la base de la configuration territoriale¹ de 1949, année qui vit s'achever le premier conflit israélo-arabe. Défavorable à Israël, la géographie du pays était alors caractérisée par l'absence de zone tampon, ce qui fait écrire à A. Dieckhoff qu'Israël n'avait pas de véritable frontière, entendue au sens de zone du territoire national jouxtant le territoire d'un autre Etat². Ces considérations stratégiques évidentes contribuèrent à faire de la sécurité et de la politique de peuplement des enjeux vitaux pour le jeune Etat juif. Si l'Etat comme les mentalités ne se construisirent pas exclusivement par rapport à leur environnement extérieur, s'opérèrent à la fois un mimétisme par rapport à une normativité à l'œuvre à l'échelle mondiale mais aussi une interdépendance qui se manifesta par une adaptation des structures à la situation géopolitique et militaire environnante³.

2.2.1.a) LA LENTE AFFIRMATION DE LA SOUVERAINETE POLITIQUE JUIVE :

Au milieu du 19^{ème} siècle, l'immigration juive en terre ottomane fut fortement freinée par la rivalité russo-turque, ainsi que par les velléités nationales juives qui firent craindre aux Turcs de futurs conflits. Malgré des dispositions dans un premier temps draconiennes, ayant pour objet d'interdire l'entrée des Juifs en Palestine, la *Sublime Porte*, affaiblie par une corruption présente à tous les niveaux de l'administration, ne put empêcher longtemps l'immigration juive de pénétrer en Terre Sainte. L'occupation britannique sur cette dernière débuta à la suite des Accords de San Remo, confirmée le 26 juillet 1922 par le mandat que le Royaume Uni obtint de la SDN. La création d'un territoire à souveraineté juive apparut de plus en plus nécessaire face à la montée des nazis en Allemagne, la Commission Peel concluant en 1937 à la nécessité de créer un Etat juif autonome, d'autant plus que la coexistence entre Arabes et Juifs devenait de plus en plus incertaine.

¹ A. Dieckhoff souligne l'importance du facteur géographique dans la cristallisation de la doctrine militaire : allongé, appendiculaire et étranglé, le territoire se fonde sur des déterminants géographiques qui vont déterminer « l'orientation de la doctrine militaire israélienne, mais en creux, c'est-à-dire que les stratèges ont pris en compte les formes et contours du jeune Etat (exiguïté du territoire ; aspect fragmenté ; longueur des frontières) pour forger une doctrine qui puisse, non pas prendre assise, mais contourner, esquiver, suppléer à une réalité spatiale qui était loin d'être optimale d'un point de vue militaire. D'où l'accent mis sur le pôle défensif (état d'alerte permanent, rôle éminent de l'espionnage) et surtout sur le pôle offensif (actions préventives). » in *Les Espaces d'Israël...*, *Op. cit.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 22.

³ Voir notamment Collins (R.), *Weberian sociological theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Loin d'être harmonieuses, les relations entre Juifs et Britanniques furent cependant perturbées par la politique britannique qui consistait à limiter l'immigration juive en Palestine, tout au long de la seconde guerre mondiale. Constitués en groupes paramilitaires, les Juifs menèrent un combat acharné pour faire valider leur indépendance en matière d'immigration. De là naquit le mythe d'une nation constituée en groupe de libération nationale. Ainsi, par exemple, le récit des expéditions de Y. Trumpeldor, utilisé dans la mise en commun des moyens de défense¹. La décision des Britanniques d'abandonner la Palestine à l'ONU, le 27 novembre 1947, accéléra cette centralisation des forces du *Yichouv*², lorsque le plan de partage onusien de la Palestine entraîna l'approbation des Juifs et la création simultanée de l'Etat d'Israël. Cependant, devant ce qu'ils estimèrent être un plan déséquilibré en faveur des Juifs, les Arabes n'acceptèrent pas ce compromis, contribuant dès lors à ouvrir un cycle de violence sans fin avec leurs voisins juifs. Déclenché par la Ligue Arabe dès le lendemain de la déclaration d'indépendance, le premier conflit permit aux Israéliens d'occuper un territoire encore plus vaste que ce que ne prévoyait l'ONU. A partir de cet instant, l'Etat d'Israël fut un Etat en guerre perpétuelle avec ses voisins arabes, ce qui ne manqua pas d'influencer la structuration institutionnelle et l'agenda politique en conséquence.

2.2.1.b) LE CONFLIT ISRAELO-ARABE ENTRE CONQUETE MILITAIRE ET OCCUPATION DES TERRES :

Dès le début, les visions que Juifs et Arabes nourrirent du sionisme furent antagonistes, les premiers y voyant un mouvement de libération nationale, outil de l'émancipation, tandis que les

¹ Les dirigeants sionistes, particulièrement les partisans de la *Haganah* s'arrangèrent ainsi pour créer un mythe autour de Tel Haï, afin de donner cohésion et légitimité à leur entreprise de centralisation. Du nom du lieu où tomba Y. Trumpeldor, l'histoire de Tel Haï fut forgée pour véhiculer les valeurs de bravoure, d'héroïsme et surtout d'esprit de sacrifice pour son pays. Courageux soldat s'étant illustré tant en diaspora (guerre russo-turque de 1904) qu'en Palestine, où il coordonnait la défense des implantations juives de Galilée dans les années 1919-1921, Y. Trumpeldor fit et fait encore l'objet d'un culte, symbolisant à lui seul l'abnégation dont étaient censés faire preuve les jeunes juifs du *Yichouv*. Poèmes, pièces de théâtre et contes furent créés pour cultiver le mythe et transmettre les derniers mots de Y. Trumpeldor (« *Ein davar, tov lamout bead artsenou* »¹, « ça ne fait rien, il est bon de mourir pour son pays ») aux générations futures.

² L'affaire tragique dite de l'Altelena nous semble symboliser à elle seule l'aboutissement du processus de centralisation de la contrainte physique. En 1948, l'Altelena – navire de l'*Irgoun* – fut coulé par la *Haganah* sur ordre de D. Ben Gourion, au motif que l'entreprise de l'Altelena était illégitime car déniait l'autorité du gouvernement. D'un point de vue symbolique, le dirigeant du *Mapai* marqua la fin d'une ère pré-étatique dans laquelle les normes entraient en concurrence, et se mit simultanément en position d'incarner l'autorité de la loi, en écrasant toute potentielle défiance à l'encontre de la règle sur laquelle repose tout Etat moderne, à savoir le monopole de la violence légitime. L'Irgoun fut alors dissout en juin 1948 et réorganisé autour d'une organisation partisane dotée de la reconnaissance étatique, le *Herout*. Marquée du sceau de la légitimité, la nouvelle organisation fut dès lors intégrée au système partisan, acceptant du même coup la suprématie des décisions prises par le gouvernement, régulièrement élu. *Tsahal* fut officiellement créée le 31 mai 1948 par la synthèse de la *Haganah* et du *Palmach*.

seconds y décelèrent un complot ourdi par les puissances occidentales et mis au service d'une entreprise coloniale contraire aux intérêts des populations arabes. Pour les deux groupes, l'enjeu central se situait dans le contrôle de la terre.

Mais l'historiographie sioniste contribua ici aussi à nier l'existence des populations arabes déjà installées en Terre de Palestine, et, par-là même, à favoriser un conflit entre deux nationalismes, le sionisme d'un côté, et un nationalisme arabo-palestinien en formation. Rares furent en effet les pionniers qui mentionnèrent la présence arabe lorsqu'ils s'installèrent en Terre Sainte. Quand ils en parlaient dans leurs récits de voyage, c'était généralement pour souligner leur scepticisme, voire leur peur par rapport à des cousins éloignés avec qui les relations n'étaient que dénigrement et mépris mutuels.

Le statut de *dhimmi*¹, octroyé par exemple aux Juifs en pays musulmans ne leur donnait pas seulement une protection ; il s'agissait par là-même de les maintenir dans un état d'infériorité. Dans ce conflit judéo-arabe en Palestine, se mêlaient donc déjà des ressorts culturels, politiques (minorité en pays arabe) et religieux. Ce fut cependant autour du facteur économique et social que se cristallisa l'hostilité mutuelle : Juifs et Arabes se retrouvant de plus en plus souvent en concurrence pour l'acquisition des terres, la question foncière servit de déclencheur à la crise. Les Arabes furent généralement contraints de quitter des terres, rachetées au prix fort par les Juifs, si bien que débuta implicitement un mouvement de déplacement des populations arabes, renforçant ainsi le sentiment de rejet mutuel.

La propagande sioniste utilisa, par conséquent, cette situation d'hostilité et de conflits ouverts avec les populations arabes pour cimenter une communauté juive hétérogène autour de l'idée nationale. Selon les théories de la « friction identitaire », le sentiment d'être unique ou différent requiert ainsi un référent, c'est-à-dire que le « concept de « nous » requiert un « eux » (...) avec la prise de conscience (de partager) une multiplicité de coutumes, d'attitudes et de croyances, non partagées par d'autres, établit entre eux un lien psychologique qui est caractérisé par un sentiment de similitude et d'unité, une sensation d'appartenir à la même parenté »². Cette

¹ Très tôt, l'islamisation des pays du Maghreb entraîna la soumission des peuples du Livre (Juifs et Chrétiens) au statut de *dhimmi* qui était, par ailleurs, un gage de protection pour ces minorités religieuses. Connue également sous le nom de 'Charte d'Omar', la *dhimma* était un pacte inégal qui, en contrepartie de l'autonomie relative qu'elle octroyait aux communautés religieuses, fixait un certain nombre de taxes discriminatoires (taxe de capitation ou *jiza*). Voir Taïeb (J.), *Etre Juif au Maghreb à la veille de la décolonisation*, Paris, Albin Michel, 1994, p.16.

² Connor (W.), « The politics of ethnonationalism », *Journal of International Affairs*, n° 27 (1), 1973, p. 3.

rencontre entre deux cultures, l'une arabe l'autre juive européenne, entre deux religions, le judaïsme et l'islam, et entre deux représentations de la Palestine, joua alors un incontestable rôle de catalyseur, contribuant au renforcement d'une nation juive en construction. Le rapport du « nous » juif au « eux » arabe s'alimenta inévitablement de ces conflits et des représentations qui commencèrent à se créer de part et d'autre, renforçant simultanément le sentiment d'appartenance à une nation juive d'un côté, arabe puis palestinienne de l'autre. Ainsi, « la singulière charge émotionnelle que véhicule le syndrome « nous-eux », constitutif de la conscience nationale, et la division subséquente de l'humanité entière entre « membres de la nation » et « tous les autres », conduisent à l'érection de barrières psychologiques insurmontables »¹.

Dans la conscience collective juive de l'époque prévalait la certitude selon laquelle l'identité collective était destinée à être annihilée en Europe, mais faisait également l'objet d'une remise en question vivace par les populations arabes de Palestine. Ce faisant, la situation propre au judaïsme moderne fut imprégnée de cette thématique de la destruction (*hourban*) sur laquelle se fonda une partie de la mythologie juive. Comme l'explique A. Dieckhoff, peu importe, à partir de là, de savoir si cette angoisse sous-jacente est justifiée ou non, « la perspective subjective qu'Israël a d'être assiégé doit être traitée comme un fait objectif »². La prise en compte de cette variable psychologique est d'autant plus capitale que les mythologues y eurent recours pour cimenter un Peuple autour d'une croyance partagée, celle de la forteresse assiégée par des voisins à la fois plus nombreux et potentiellement plus forts. Véhiculant cette menace extérieure, tout au long de l'ère pré-étatique, les élites sionistes assirent la valeur supérieure des conquêtes militaires. Pour ce faire, en 1911, les dirigeants de la seconde *aliyah* éditèrent, par exemple, un *Livre du Souvenir* (*Izkor Buch*, en yiddish) : réédité à de multiples reprises, cet ouvrage montre la pénétration des thèmes nationalistes au sein de la communauté juive de Palestine et surtout l'abandon simultané du principe de luttes des classes. Alors que « l'historiographie sioniste insist(ait) sur le fait que les colons juifs voulaient établir une société juste et harmonieuse, et qu'ils voulaient mener une entreprise de bien qui amènerait progrès et prospérité à tous les habitants du pays »³, il est permis de penser, conformément aux études historiques menées par

¹ Connor (W.), « The politics of ethnonationalism », *Op. cit.*, p. 17.

² Dieckhoff (A.), *Les espaces d'Israël...*, *Op. cit.*, p. 19.

³ Greilsammer (I.), *La Nouvelle Histoire...*, *Op. cit.*, p. 98.

l'école israélienne de la « Nouvelle Histoire », que les choses ne respectèrent pas strictement cet idéal de justice sociale¹.

Le souvenir de ces origines contribua, par la suite, à faire de l'armée l'institution centrale d'un Etat considéré comme en danger perpétuel. Plus qu'un vecteur d'intégration, l'armée a toujours été considérée en Israël comme l'institution centrale, celle dont dépendent à la fois l'intégrité physique du Peuple israélien, la cohésion de la société et sans doute aussi l'identité israélienne. *Tsahal* (*Tsavah Haganah LéIsrael*, Armée de Défense d'Israël) n'est pas seulement une armée de masse mais relève de ce que d'aucuns ont qualifié de « nations-en-arme ». Si elle a été essentielle dans le processus d'édification de l'Etat, l'aura dont elle était alors parée émanait avant tout d'un imaginaire collectif ancré dans la croyance de l'annihilation, qui explique l'ambiance eschatologique et mystique dans laquelle émergea l'Etat d'Israël.

Si le souvenir de cet acte élevé à une échelle semi-divine permit à D. Ben Gourion de produire un consensus autour de sa personne, et, surtout, autour du processus inéluctable de centralisation, force est de constater que les populations séfarades, physiquement et idéologiquement absentes de la construction nationale impulsée par les leaders sionistes, n'eurent aucune place dans le moteur mythologique. I. Greilsammer exprime particulièrement ce phénomène lorsqu'il note qu'en voulant incarner le principe de l'intégration forcée dans le creuset de l'Etat, D. Ben Gourion n'eut en réalité d'autre choix que d'abandonner les cultures particularistes² de diaspora. L'effort d'unification nationale, autour de l'élaboration d'un véritable « culte d'Etat », fut, par conséquent, à la hauteur du délaissement des communautés n'entrant pas dans ces nouveaux schèmes identitaires. Communautés d'Europe et du bassin méditerranéen symbolisèrent un modèle rendu obsolète par les affres de la diaspora, avec toutes ses conséquences néfastes pour le Peuple juif : pauvreté, persécution, exclusion sociale, fatalisme... La politique éducative mise en place par « l'establishment » sioniste reposa ainsi sur la négation de l'Exil et, par extension, des communautés qui continuèrent à l'alimenter. L'on mesure à quel point les immigrants issus des migrations majoritairement séfarades des années 50-60, pétris dans le modèle juif traditionnel, se sentirent de fait rejetés par cette négation de l'Exil.

¹ Il revient à Z. Sternhell d'avoir le plus vivement critiqué cette vision partielle et partielle de l'histoire de l'implantation juive depuis les années 1880. L'idée centrale de Z. Sternhell se fonde sur un constat : les pionniers sionistes ont eu à arbitrer entre deux principes et deux objectifs : d'un côté construire un Etat national à majorité juive, avec toutes les conséquences que cela induit dans le traitement de la question arabe et, de l'autre, le façonnage d'une société juste et égalitaire, héritée de l'idéal socialiste. Z. Sternhell soutient dès lors la thèse selon laquelle les pionniers auraient rapidement sacrifié leur dessein universaliste en choisissant l'alternative nationaliste.

² L'auteur mentionne notamment que D. Ben Gourion a, semble-t-il, été davantage guidé par le principe de *Realpolitik* que par le principe d'aide aux communautés juives persécutées et déliquescences.

Parallèlement à cela, la pensée sioniste généra d'autant plus d'exclusion à l'égard de ces communautés « arriérées » qu'elle était empreinte du modèle des nationalités européennes – mélange de romantisme et d'organicisme puisé dans les théories herderiennes. Comme le souligne G. Bensoussan, « ce n'est plus un projet social ni un contrat, elle (la nation) ne se définit plus en termes de droit, mais désormais uniquement en termes de mythes, de langue, de religion et de sang »¹. Raison de plus pour rester suspicieux à l'égard de communautés façonnées par un contact prolongé avec des sociétés arabes – nouvel ennemi de la nation en marche.

2.2.2) UN MODELE ECONOMIQUE AMBIVALENT, TIRAILLE ENTRE SOCIALISME ET NATIONALISME :

Dans l'idéologie sioniste, la dimension économique fut, dès l'origine, essentielle à la réalisation d'une destinée nationale. Largement inspirée par les théories marxistes, celle-ci se fonda sur le postulat de la détermination du politique par l'économique. La renaissance politique de la nation fut, en effet, conditionnée par l'ancrage territorial et par la capacité à faire fructifier la terre. Aussi, les dirigeants sionistes se préoccupèrent très tôt de la structuration économique du futur Etat d'Israël, appelant une normalisation de celle-ci, en rupture avec les siècles passés de cantonnement à certains secteurs professionnels. Cependant, et de manière concomitante, la mise en place du système économique sioniste s'inscrivit dans une stratégie globale de conquête territoriale. En effet, l'achat de terres et l'installation de nombreux *kibboutzim* eurent d'emblée pour objet de mêler autonomie économique et contrôle du territoire. L'installation d'une série de *kibboutzim* eut ainsi pour but d'établir un « cordon de sécurité »² entre une plaine côtière accueillant l'essentiel de la population israélienne et les Etats voisins. C'est dans cette ambivalence qu'il convient, par conséquent, de lire l'édification du système économique israélien.

2.2.2.a) L'INFLUENCE DES IDEES SOCIALISTES DANS LA STRATEGIE ECONOMIQUE DES SIONISTES : UN MYTHE MOBILISATEUR ? :

L'achat de terres débuta avant la première *aliyah*, en 1878, avec la fondation de la première implantation agricole indépendante – Petach Tikwa. Avec l'aide financière de

¹ Bensoussan (G.), *Une histoire...*, *Op. cit.*, p. 383.

² Dieckhoff (A.), *Les espaces d'Israël...*, *Op. cit.*, p. 24. En 1937, on peut notamment considérer que la très grande majorité des individus habitant en *kibboutz* sont membres de la *Haganah*, « ce qui permet à chaque colonie d'être potentiellement auto-suffisante en matière de défense, tout en restant liée au sein d'unités constituées de trois colonies et supervisées par un commandement de la *Haganah*, formant ainsi un comité central structuré. » in Bersihand (O.), *L'armée israélienne, vecteur du nationalisme*, Mémoire de Recherche, IEP de Bordeaux, 2001, p. 15.

philanthropes européens, tels que Sir Moses Montefiore et le baron Edmond de Rothschild¹, les premiers sionistes essaimèrent petit à petit à travers la Palestine, de Gedera² à Rishon-Lé-Tsion³ en passant par Rosh Pina. Ce mouvement pré-sioniste était cependant dépourvu d'idéologie, davantage animé par un rêve d'accession à la propriété. Il fallut attendre l'arrivée de la seconde *aliyah* pour que se mit en œuvre une démarche économique réellement idéologique, empreinte de principes socialisants. Dans leur conception de la société, les sionistes-socialistes étaient conscients de ce que la propriété privée demeurait un frein à la dynamique collective. Sensibles aux théories de K. Marx de par leur filiation et leur formation intellectuelles, ils projetèrent le principe collectiviste au cœur de leur construction idéologique, puis dans l'élaboration des fondements de la société israélienne. Centralité de l'économie collectiviste, réaffirmation des liens communautaires comme forme légitime de relation sociale, domination d'un modèle économique fondé sur les *kibboutzim* et sur les *moshavim*, autant de dispositions pratiques susceptibles de palier les effets néfastes de la propriété privée sur la structure sociale. Siège d'une véritable démocratie directe dans lequel les hommes étaient interchangeable, le *kibboutz*, la *kvutsa* avant lui, réalisèrent cette solidarité organique propre à l'organisation juive de diaspora. Pétri de ce modèle, mais également des théories du socialisme utopique, le *kibboutz* faisait office de communauté recréée, dans un esprit de construction globale d'une nation.

Ainsi, les sionistes-socialistes entendirent poursuivre dans une perspective internationaliste, tout en contribuant à la naissance d'une nation juive. Une fois posée, cette prétention à concilier socialisme et nationalisme n'en demeura pas moins particulièrement mal aisée. Les théoriciens sionistes s'invitèrent dès lors dans le débat en tentant d'établir une distinction nette entre cosmopolitisme et internationalisme : si le premier impliquait une assimilation complète par dilution des identités communautaires, le second, retenu comme horizon de réalisation sioniste, devait permettre la survivance des spécificités nationales.

¹ L'aide du baron de Rothschild a été estimée à environ 5 millions de dollars, versés dans l'implantation de 17 colonies agricoles. Echange de bons procédés entre le capital économique et une idéologie nationaliste, ce sionisme « pratique », dans une conversation entre Haïm Weizmann et le baron de Rothschild, fit dire à ce dernier : « sans moi, les sionistes n'auraient rien pu faire, mais, sans les sionistes, mon œuvre aurait péri. »

² Situé à proximité de Jaffa (banlieue sud de Tel Aviv), Gedera fut investi pour la première fois en 1884 par les membres du *Bilu*.

³ Au sud-est de Tel Aviv, la création de Rishon Lé-Tsion fut financée par le baron de Rothschild, qui contribua notamment au forage d'un puits.

Pourtant, les sionistes-socialistes furent pris très tôt au cœur d'un dilemme qui se noua autour de la tension croissante entre un dessein national et l'application de principes idéologiques sous-tendus par la nécessaire transcendance des clivages nationaux, ethniques ou raciaux.

2.2.2.b) LE SYSTEME ECONOMIQUE SIONISTE : DE LA « CLASSE A LA NATION »¹ :

Le conflit entre deux visions d'une société en devenir se matérialisa dans les débats suscités à l'échelle des organisations mondiales, mettant en exergue la difficulté de trancher entre socialisme et identité juive, entre lutte des classes et conquête nationale. Avant même l'arrivée des sionistes-socialistes en Terre de Palestine, A. Cahan², lors du congrès de la II^e Internationale qui se tint en 1891 à Bruxelles, proclama une hiérarchisation des principes en faveur du socialisme, déclarant : « nous ne sommes pas des Juifs mais des socialistes parlant le yiddish »³. L'ambivalence du sionisme-socialiste se situa précisément dans le fait que le projet consista avant tout à maîtriser l'espace. Le *kibboutz* devint l'instrument d'un double dessein : imposer un mode de vie socialiste et contribuer à la conquête du territoire dans un but de réalisation politique de la nation. Il fut le lieu où se réalisa la fusion entre le Peuple constitué en nation et la classe ouvrière. Pour faciliter cette identification entre les deux et pour échapper à cette contradiction originelle, le leadership sioniste opéra alors une division savante du travail idéologique, entre les *kibboutzim* et les organes politiques du sionisme-socialiste. « Tandis que dans le parti travailliste et, a fortiori, dans la *Histadrout* transformés en institutions attrape-tout, l'arasement idéologique se renforçait, la pureté idéologique du socialisme était préservée dans des structures closes, et minoritaires, les *kibboutzim*, qui continuaient d'offrir une image édifiante de la société idéale à venir. La discipline monastique de la minorité autorisait donc, par sa vertu compensatrice, la vocation œcuménique de la majorité »⁴.

Avec la création de la *Histadrout* – syndicat omnipotent – en décembre 1920, le *Mapai* entendit ainsi avoir la maîtrise de la production, de la distribution et de la commercialisation des ressources économiques, ainsi que, bien entendu, la gestion du marché du travail. Au-delà des

¹ L'expression correspond à une réorientation du mouvement sioniste ouvrier dont la traduction, en hébreu, est *Mi Maamad LéAm*.

² Abe Cahan est alors délégué des syndicats juifs de New York.

³ In Frankel (J.), « The roots of « Jewish-Socialism » (1881-1892) : from populism to «cosmopolitanism », in Mendelssohn (E.), *Essential papers on Jews and the left*, Ed., New York University Press, 1997, p. 65 (cité par Bensoussan (G.), *Une Histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 382).

⁴ Dieckhoff (A.), *L'invention.....*, *Op. cit.*, pp. 109-110.

attributions propres à tout organe syndical, la *Histadrout* se vit pourvue de missions plus ambitieuses, faisant d'elle, une organisation totale, très étroitement liée au *Mapai*. Contrairement à un syndicat traditionnel, dont la mission centrale serait la défense des intérêts salariés, la *Histadrout* remplit en effet des fonctions économiques par le biais de la *Hevrat Ovdim* (Société des travailleurs, créée en 1923), mais également sociales et médicales. Outre la représentation syndicale des salariés, elle contrôle également des secteurs tels que les implantations agricoles, des coopératives de distribution et de consommation, des entreprises de travaux publics ; elle gère également des offices de logement, des bourses de travail mais aussi des hôpitaux¹. Syndicat omniprésent et surpuissant, la *Histadrout* détient également des institutions bancaires lui servant à financer ses nombreux domaines d'intervention. Enfin, chose plus surprenante, mais logique si l'on tient compte de la relation privilégiée existant entre sionisme socialisme et conquête du territoire, la *Histadrout* intervint dans le secteur militaire par l'intermédiaire de son organisation clandestine, la *Haganah*. La *Histadrout* porta donc en elle les stigmates de ce dilemme qui taraudait le mouvement sioniste. Participant de l'édification d'un droit du travail mais aussi d'un système de sécurité sociale fondé sur la gratuité des soins, le syndicat dépassa ces missions traditionnelles pour devenir un Etat en gestation.

Si l'on consent à voir dans cette stratégie une volonté affirmée de distinguer entre ce qui relevait de l'identité socialiste et ce qui relevait de l'urgence nationale, il apparaît très rapidement que le sionisme ouvrier donna en réalité priorité au combat national sur la lutte des classes. Ainsi, le moteur qui anime le *Yichouv* tout au long de cette phase pré-étatique fut avant tout national car de la nation devait logiquement découler l'égalité des classes souhaitée par le socialisme sioniste.

La conséquence majeure consista notamment à rendre recevable le principe de promotion du travail juif. Des prémices annonçaient déjà cette évolution dès les années 1880, lorsque le *Bilu*, convaincu de la nécessité de favoriser l'embauche de Juifs, décida de leur donner la préférence au détriment des travailleurs arabes. Le collectivisme et l'investissement public ne furent donc pas motivés par le souci d'égalité, mais plutôt par la nécessité de pallier le désengagement du secteur privé qui, essentiellement intéressé par la rentabilité, préférerait embaucher des travailleurs arabes, plus expérimentés et moins coûteux. Ainsi, l'acquisition de terres par l'Organisation sioniste

¹ A. Arian repère quatre secteurs principaux sur lesquels le syndicat se déploie : le premier concerne l'administration, les conseils locaux des travailleurs, les fonds de sécurité sociale, la presse (*Davar*, *Jerusalem Post*). Le second renferme toute une série d'entreprises, telles *Koor* (industrie), *Shikoun Ovdim* (construction), *Havneh* (assurance), *Bank HaPoalim* (banque) – chacune d'entre elles étant leader dans son secteur. Le troisième secteur est celui des coopératives qui inclut notamment les magasins *HaMashbir HaMerkazi*, la première marque de produits frais, *Tnova*, ainsi que des chaînes de supermarchés. Enfin, l'économie coopérative se compose des réseaux de *kibboutzim* et de *moshavim*. Depuis les années 80, la centrale s'est cependant recentrée sur sa fonction de syndicat, démantelant une grande partie de ces antennes.

mondiale permit au mouvement sioniste de contrôler l'économie du *Yichouv* et, par conséquent, de donner priorité à l'embauche juive, sans souci et sans objectif de rentabilité.

Plus que toute autre, la quatrième *aliyah* posa la question de l'adéquation de cette ligne idéologique à une composition sociologique évolutive du *Yichouv*. Peu réceptifs aux idéaux socialistes, les membres de cette vague migratoire accélérèrent le processus de centralisation politique, puisque D. Ben Gourion opéra alors une difficile mutation, de la classe ouvrière (à laquelle l'adhésion s'atténua avec la venue de ces nouveaux sionistes) à la nation laborieuse.

En plaçant l'abstraction nationale au cœur de sa réflexion, le sionisme général de T. Herzl perdit sans doute de vue l'aboutissement logique du processus, tandis que le sionisme travailliste, dont la majorité des dirigeants immigra très tôt en Palestine, resta ancré dans une réalité territoriale, soumise aux contraintes d'une société pré-étatique hostile et économiquement sous-développée. Ce faisant, articulée autour d'une mythologie égalitariste et socialiste, l'idéologie sioniste resta en pratique un travail de différenciation opérée entre Juifs travailleurs et Juifs improductifs, sans que la logique de classes n'intervienne réellement dans la stratification sociale. Cette dernière procéda davantage de considérations civilisationnelles, dépendant de l'aire géographique d'origine. Cette organisation nouvelle de la société israélienne émana d'une hiérarchisation fondée sur des critères combinés, à la fois migratoires, privilégiant les immigrés arrivés durant l'ère de maturation nationale et, à l'intérieur de ce groupe, la seconde *aliyah* de 1904-1914, et culturels – garantissant une réceptivité plus ou moins grande à l'idéologie et à la mythologie sionistes. S'édifia dès lors une structure de quasi-castes qui, pour reprendre la théorie de M. Weber, « transform(a) les coexistences horizontales et non-connectées des groupes ethniquement victimes de ségrégation en un système social vertical de subordination. (...) La structure de caste produi(si)t une subordination sociale et la reconnaissance de plus d'honneur en faveur de la caste et du groupe de statut privilégié »¹.

S'agissait-il pour autant de refuser catégoriquement l'intégration de groupes ou de courants juifs exclus de ce nouveau corpus de normes identitaires ? S'agissait-il de les déclarer inaptes à une éventuelle insertion au sein d'une société nouvelle ? Il ne semble pas, car jamais les sionistes ne considérèrent ces « marges » autrement que comme juives. Ainsi, plus qu'un processus d'exclusion physique, il s'agit d'assimiler ces populations en leur déniaient la possibilité

¹ Gerth (H.H.)/Mills (C.W.) Ed., *From Max Weber : Essays in sociology*, New York, Free Press, 1958, p. 189.

de contribuer à la construction nationale, mais en leur offrant l'opportunité de « rattraper le retard » accumulé en diaspora.

Ainsi, l'ensemble de la pensée sioniste pénétra les couches séfarades d'Israël par le biais d'organes semi-politiques et semi-étatiques (*Mapai* ; *Histadrout* ; *Tsahal* ; ex-*Haganah*...) parachevant leur socialisation et leur acclimatation à la norme sioniste. Le *Mapai*, par sa volonté d'englober et de représenter l'ensemble de la société israélienne, opéra par exemple selon une démarche paternaliste voire clientéliste, faisant de ces populations privées de représentation politique, des couches de seconde zone, assistées pour être mieux contrôlées.

Pourtant, religion, culture de l'autonomie communautaire, place des coutumes et d'une perception du temps comme trajectoire, restèrent prégnantes dans la mise en œuvre d'une nation et, a fortiori, d'un Etat qui devait tenir compte de l'apport des périphéries pour espérer triompher d'un processus de centralisation contesté. Ainsi, en préservant la vivacité de ces attributs exiliques, les sionistes introduisirent simultanément des zones d'opportunité dans lesquelles, quelques années plus tard et au prix d'un changement social fondé sur la résorption de l'écart culturel, les séfarades s'immiscèrent en se dotant d'une représentation sociale et politique véritable. Au fil des décennies, les valeurs pionnières, qui avaient pour objectif le monopole de la production idéologique de la nation, se transformèrent en une sous-culture, en compétition avec d'autres systèmes de normes. Véritable galaxie à significations variables, le sionisme politique doit être appréhendé dans toute cette complexité ou, pour suivre B. Anderson, aligné, « non sur des idéologies politiques que l'on embrasse en connaissance de cause, mais sur des systèmes culturels qui l'ont précédé, au sein desquels et contre lesquels il est apparu »¹.

Événement traumatique par excellence, la Shoah marqua le début de l'ère post-moderne et nationale du Peuple juif. Post-moderne par la prise de conscience des limites de l'émancipation et des valeurs universalistes des Lumières, nationale par la volonté délibérée de re-construire un Etat des Juifs, l'ère qui s'ouvrit fut autant rupture que continuité avec la période précédente. La rupture s'opéra par la restauration de la dimension nationale du judaïsme, par la contestation de la toute-puissance religieuse, et de manière générale, par celle des attributs diasporiques. Mais cette ère nouvelle fut simultanément le fruit d'une évolution historique qui bouleversa les mentalités

¹ Anderson (B.), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 26.

européennes. En arrachant les individus à leurs racines traditionnelles (villageoises, religieuses, communautaires...), la modernité leur permit d'appréhender leur identité sous un jour nouveau : le règne des nationalités et, par extension, des nationalismes, était ouvert, servant du même coup de terreau favorable au sionisme. Catalyseur des vellétés sionistes, la Shoah opéra une congruence entre les voies de l'émancipation (la citoyenneté individuelle) et de l'auto-émancipation (l'Etat-nation indépendant). Elles se rejoignirent dès lors dans l'expérience israélienne : « le peuple par défaut qui sortait de la Shoah (peuple voué à la mort) rejoignait le peuple né du défaut de peuple (dans l'émancipation) que l'expérience d'Israël représentait. C'est ce qui explique que la quasi-totalité du monde juif s'identifia au sionisme et à Israël après guerre »¹. Pour l'heure, l'urgence ne faisait que dicter un consensus minimal : l'édification d'un Etat en Terre de Palestine. Pourtant, la production d'une communauté nationale étant un processus continu de négociations-concessions, certains clivages – dont le clivage *hilonim/haredim* (laïques/religieux) – survenus durant cette phase, pesèrent fortement sur la structuration de l'Etat d'Israël. D'autres – (*ashkénazim/sfaradim*) ashkénazes/séfarades – étaient sous-jacents et devaient fortement conditionner les mécanismes sociaux et politiques du jeune Etat. De l'agrégation de ces multiples filiations émergea, par conséquent, un Etat soumis à une double normativité : vis-à-vis de l'histoire du Peuple juif d'une part, procédant à la fois de sa genèse et de son évolution à travers les millénaires ; par rapport, d'autre part, à son appartenance à une communauté d'Etats-nations et à une histoire contemporaine, lui imposant des mécanismes institutionnels nécessaires à sa pleine reconnaissance internationale. Ainsi, nous retrouvons en partie la thèse de E. Gellner selon laquelle un désir profond d'autonomisation politique, imposé par une minorité devenue dominante, généra l'éclosion d'une conscience nationale – l'Etat n'étant alors que le résultat évident de cette communauté de destin et d'intérêts.

L'effort de mythologisation, conduit par les leaders de l'Etat embryonnaire, eut dès lors pour objet de créer une hiérarchie de valeurs entre les vagues migratoires juives puisque, comme l'explique B. Kimmerling, en parlant de cinq *aliyot* (1880-1948), les mythologues sionistes « périodisèrent » le passé et introduisirent l'idée implicite que les immigrants arrivés après 1948 ne pourraient se parer de la figure du pionnier héroïque. B. Kimmerling y voit l'origine de la politique paternaliste de « l'establishment » sioniste à l'égard des Juifs séfarades, majoritairement arrivés dans les années 50-60, ainsi que le discours consistant à penser que « le processus de construction de la société était achevé avant l'arrivée de ces immigrants « tardifs », et que ces

¹ Trigano (S.), « La mémoire... »..., *Op. cit.*, p. 39.

nouvelles vagues n'auraient pas apporté grand chose »¹. Encore une fois, il convient de rappeler qu'il ne s'agissait pas là de priver ces communautés juives d'une nationalité israélienne qu'elles avaient de facto, mais plutôt de considérer leur apport culturel, idéologique et religieux comme infondé, faisant de ces communautés un « Second Israël », invité par l'élite sioniste-socialiste.

Le sentiment de communauté s'accommode et se nourrit d'un éclatement exceptionnel des conditions, des localisations et des représentations. Il exprime confusément, bien au-delà de ses locuteurs culturels et politiques déclarés un sentiment particulariste, sinon d'élection, fondé non plus sur l'image séculaire de la généalogie tribale et de la différence linguistique mais sur l'intériorisation d'une nouvelle image de soi, celle de « l'aventure sociale » inscrite dans l'historicité, à la jointure de la mémoire et de l'histoire.
M. Maffesoli

SECTION 2) LE PROCESSUS DE « PERIPHERISATION »² DES COMMUNAUTÉS SEFARADES :

Censé réaliser le rassemblement et la fusion des exilés par le biais des vecteurs d'intégration étatiques, le sionisme politique théorisa très tôt la volonté de mettre fin aux spécificités diasporiques et aux allégeances ethniques et religieuses particulières. Si l'histoire de la construction nationale relatée précédemment, aboutit donc à une dévalorisation simultanée des référents ethniques et religieux, il convient néanmoins de distinguer les deux problématiques.

D'une certaine manière, les communautés *haredi* implantées en Terre de Palestine avant l'indépendance de l'Etat, en préservant un mode de vie inscrit dans le respect scrupuleux des lois halakhiques³, acceptèrent, en connaissance de cause, de se placer à la marge d'un Etat déclaré laïque et démocratique. La part de volontarisme dans cet acte de soumission relative est donc conséquente, tranchant ainsi avec une réalité séfaraude contrainte par l'acte migratoire et par le décalage historique et culturel que ces communautés entretenaient par rapport à la nation

¹ Greilsammer (I.), *La nouvelle histoire...*, *Op. cit.*, p. 21.

² Pour une présentation générale des enjeux liés à la problématique ethnique de la construction nationale, nous renvoyons à l'article de Blumer (M.), « Conceptualizing fractured societies : the case of Israel », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n°3, mai 1998, pp. 383-407.

³ Provenant de la *Halakha*.

israélienne. En effet, les communautés *haredi* refusèrent d'emblée d'adopter un modèle d'intégration sociale fondé sur le partage des valeurs démocratiques, mais aussi sur l'activité professionnelle comme source principale de revenus. Valorisant l'étude de la Torah économiquement improductive, les *haredim* s'inscrivirent eux-mêmes dans un rapport d'assistantat par rapport à ce qu'ils considérèrent de suite comme un Etat-ressources, pour reprendre l'expression d'A. Dieckhoff. Nous verrons, en outre, que le rapport ambivalent entre le sionisme et la religion juive permit à ces communautés religieuses de se doter d'une expression politique, favorisant la satisfaction de leurs intérêts.

Comparativement, si les Juifs séfarades qui arrivèrent en Israël au lendemain de l'indépendance de l'Etat demeurèrent particulièrement attachés à la religion, ils n'étaient pas idéologiquement rétifs au modèle économique et démocratique des sociétés modernes. La dynamique d'exclusion fut différente, ancrée cette fois-ci dans une profonde suspicion à l'égard de ces communautés rompues au mode de vie traditionaliste et issues de civilisations considérées comme peu sensibles à la thématique démocratique.

D'un côté, le fait que les communautés séfarades appartenaient de manière indéniable au Peuple Juif contribua à relayer un discours officiel revendiquant une intégration pleine et entière à la société israélienne, l'idéologie sioniste plaidant pour l'unification du Peuple d'Israël (*Am Yisrael*)¹. Au motif qu'elles pouvaient prétendre à un traitement égal, les dirigeants israéliens des années 1955-1967 assirent ainsi un peu plus l'idée de « melting pot ». Aujourd'hui encore, si la notion de « groupe culturel » est relativement bien acceptée pour distinguer les différentes communautés présentes à l'intérieur du groupe juif d'Israël, celle de « groupe ethnique » ne cesse de provoquer des réticences². En témoigne l'étude d'E. Krausz³, inspirée des travaux de Ben-Rafael, qui consent à voir dans les *edot* (communautés ethniques), des courants juifs caractérisés par une sous-culture commune intégrée dans la société israélienne, mais qui refuse simultanément de penser ces « sous-cultures » juives comme des « groupes ethniques ». Dans l'esprit des

¹ Goldscheider (C.), *Israel's changing society. Population, ethnicity and development*, Boulder, Westview, 1996, pp. 23-4.

² C. Goldscheider montre ainsi que les divisions ethniques parmi les juifs ne dérivent en aucune manière des sources idéologiques sionistes ou de politiques explicites. Au contraire, l'idéologie nationale dénie toute pertinence à l'ethnicité comme facteur structurant la réalité israélienne. Les différences d'origine nationale sont vues comme le produit d'une longue dispersion du peuple juif. La construction sioniste de la civilisation juive implique ainsi l'assignation de l'origine ethnique à l'expérience minoritaire et requiert, par conséquent, sa dévalorisation. Conserver les attributs ethniques qui caractérisaient cet interlude diasporique reviendrait à nier les spécificités de l'*aliyah*, en en faisant une immigration banale et démographique. *Ibid.*, p. 24.

³ Krausz (E.), « Edah and « ethnic group » in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 28, n°1, juin 1986.

sociologues de l'idéologie dominante, transgresser ce principe de négation de l'ethnicité juive revient à profaner l'idéologie sioniste-socialiste, à remettre en question le projet politique et, finalement, à délégitimer l'existence même d'un Etat juif, fondé sur la fusion des identités juives.

D'un autre côté, les dirigeants sionistes des années 60, relayés par les universitaires « officiels » israéliens, forts d'une approche évolutionniste de la question migratoire, véhiculèrent un discours qui tendit à sacrifier la première génération – le rattrapage en termes de représentations idéologiques et de promotion socio-économique devant se produire à la seconde génération¹, – grâce à l'efficacité des « appareils idéologiques d'Etat », au premier rang desquels l'armée et le système scolaire général (*Reshet HaHinouch Mamlachtit*). Par seconde génération, nous entendrons tous les individus nés en Israël de parents originaires d'un pays tiers et les individus nés à l'étranger mais ayant immigré avant l'âge de quatorze ans².

Ainsi, « l'establishment » sioniste-socialiste s'enferma très vite dans une conception libérale de la question ethnique, pensant que les inégalités ethniques se résorberaient naturellement par un simple rattrapage des « retards » accumulés en diaspora. Pour ce faire, les leaders sionistes en appelèrent à la générosité des communautés juives de diaspora, pour « civiliser » ces populations « sous-développées », fondant ainsi un nouveau mythe, le mythe du retard (*backwardness*).³ Toutefois, l'idéologie dominante, en plaçant donc la réflexion ethnique sur un terrain culturel se fourvoya à deux niveaux.

D'une part, le processus de périphérisation de la première génération se traduit par le cumul d'exclusions spatiales – les immigrants séfarades étant conduits à peupler les zones en friches du territoire – et socio-économiques – les travailleurs séfarades étant destinés à remplacer les pionniers, dans les secteurs d'activité les moins valorisants. Il s'ensuivit la constitution d'une véritable « classe ethnique » (au sens de M. Gordon, *ethclass*) séfarade, dotée des mêmes attributs et accumulant les handicaps. La collusion entre ethnicité, occupation professionnelle et localisation géographique contribua à conforter les thèses marxistes consistant à voir dans la question ethnique une question socio-économique, qui ne pouvait se résoudre d'elle-même, dans une société ayant délaissé depuis longtemps l'idéal égalitariste. Il en résulta, par conséquent,

¹ Voir Weller (L.), *Sociology in Israel*, Westport, Conn, 1974, pp. 45-6.

² Cette définition est, par exemple, reprise par Cohen (Y.)/Haberfeld (Y.), « Second generation Jewish immigrants in Israel : have the ethnic gaps schooling and earnings declined ? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 3, mai 1998.

³ Elazar (D.J.), *The other Jews. The Sefardim today, ..., Op. cit.*, pp. 8-9.

l'édification d'une périphérie ethnique, caractérisée par un rapport classique de dépendance, de distance et de différence vis-à-vis du centre¹. Conformément aux thèses de R. Kothari² ou d'E. Shils³, nous considérerons que la périphérie devint ici un sous-système sociétal, caractérisé par une faible accessibilité sociale aux marchés, aux moyens de production, aux services, aux facilités culturelles et aux sources du pouvoir économique et politique.

D'autre part, en interprétant les différences ethniques comme un « retard » des uns sur les autres, le courant libéral produisit un système d'exclusion fondé sur la stigmatisation des immigrants et sur leur aliénation politique. Or, nous inscrirons notre analyse dans le cadre d'un courant observant l'ethnicité comme une variable relativement autonome, mais aussi comme une source de mobilisation politique. D'ailleurs, la préservation des traditions et la continuation des pratiques séfarades, y compris par des éléments mobiles du groupe ethnique, tendent à conforter l'idée d'une ethnicité vécue positivement, non comme un retard mais comme un patrimoine culturel et idéologique. Ainsi, chez certains, la fibre ethnique continua de s'exprimer par la seule voie culturelle, tandis que d'autres la conçurent comme un moyen d'expression politique. Cette partie ne vise pas à traiter de l'ensemble de la catégorie séfarade, en se demandant si elle a majoritairement suivi un modèle de convergence ethnique. Il est entendu que les seconde-génération qui connurent un processus d'ascension sociale entretenirent un rapport moins conflictuel avec le groupe ashkénaze⁴. Nous souhaitons nous attarder ici sur le cas de personnes qui constituent aujourd'hui la force électorale et militante de Shas dans les villes en développement (*hiryot hapitouar*), en tentant de comprendre comment s'est progressivement produit un mouvement de politisation de l'identité en confrontation directe avec le groupe détenteur des postes de pouvoir. Si la majorité des membres actuels de Shas est issue de la catégorie séfarade la plus défavorisée, notre hypothèse consiste cependant à démontrer que le soutien au parti transcende l'appartenance de classe ethnique et prend ses racines dans une conscientisation commune de la discrimination ashkénaze.

¹ S. Rokkan et D. W. Urwin définissent ainsi la périphérie comme « one element in a spatial archetype in which the periphery is subordinate to the authority of the center. Within this archetype, the center represents the seat of authority, and the periphery those geographical locations at the furthest distance from the center, but still within the territory controlled from the latter. », in *Economy, territory, identity*, Sage Publications, London, 1983, p. 2.

² Kothari (R.), «The confrontation of theories with national realities : report of an international conference », in Eisenstadt (S.N.)/Rokkan (S.), *Building States and nations* t.1, Sage Publications, Londres.

³ Shils (E.), « Centre and Periphery », in *The logic of personal knowledge : Essays in honor of Michael Polanyi*, Glencoe, Free Press, 1961.

⁴ Benski (T.), « Testing melting-pot theories in the Jewish Israeli context », *Sociological Papers*, vol. 2, n°2, juillet 1993, pp. 1-40.

Provoquant d'abord un rejet du « soi séfarde », le travail de stigmatisation latente des élites sionistes-socialistes généra par la suite une prise de conscience et une redécouverte des origines ethniques séfarades par certains membres des cohortes de seconde génération¹, en même temps qu'une émancipation politique, symbolisée par le succès de Shas. Directement lié à ce processus de périphérisation « volontaire » ou subie des populations *haredim* et séfarades, Shas incarne la défaite de la pensée ethnique des sionistes-socialistes. En effet, certains vont jusqu'à suggérer que la séfaradité est un sentiment d'appartenance ethnique, né de l'expérience migratoire. Tout se passa comme si le Juif des pays arabo-musulmans devint, en l'espace d'un changement de société, un séfarde, signifiant par-là le processus de stigmatisation opéré par « l'establishment » sioniste à l'égard de ces Juifs issus de contrées tenues pour « arriérées » et « primaires ». Ce processus tend, par conséquent, à conforter un peu plus les théories de F. Barth pour qui la conscience ethnique est un processus social, mettant en exergue le contact, et non l'isolement, aux autres groupes. De juifs, les migrants sont devenus séfarades, le regard de l'Autre induisant une intériorisation d'une condition nouvelle : la séfaradité. Qu'ils soient ou non nés en diaspora, ils symbolisent cette autonomisation de l'ethnicité ou, pourrait-on dire, de l'ethno-religieux – Shas pouvant être vu comme une tentative consistant à synthétiser les corpus normatifs périphériques, *haredi* et séfarde. Si les déterminants des périphérisations ethnique et religieuse ne sont pas les mêmes, les indicateurs socio-économiques et les représentations de la nation juive tendent à rapprocher les deux groupes dans une volonté commune destinée à s'émanciper d'un corpus de normes étatiques, niant leurs réalités sociale, culturelle et idéologique.

Le processus d'exclusion géographique et socio-économique tend donc à unifier des immigrants au sein d'une « classe ethnique », validant ainsi la thèse marxiste, tout en se doublant d'une aliénation politique et culturelle qui complexifie la signification de la séfaradité israélienne, préparant dès lors le terrain à une mobilisation collective de la seconde génération.

¹ Sur la problématique des « secondes générations » pieds-noires, nous renvoyons à notre recherche sur la communauté juive de Bordeaux : mémoire pré-cité, pp. 139-49.

1) FRONTIERES INTERIEURES ET INVENTION D'UNE « CLASSE ETHNIQUE » SEFARADE :

Les années récentes virent se multiplier les études sur l'expression géographique des conflits ethniques¹, insistant sur les relations existant entre la conscientisation ethnique et l'exclusion spatiale de populations généralement paupérisées. Comme le montrèrent certains auteurs², l'émergence du nationalisme et les processus de construction stato-nationale provoquèrent souvent des logiques d'expression ethnique concomitantes, parmi des minorités menacées par une cohésion nationale et territoriale portée par le centre³. Certaines minorités, nous dit T. Gurr, prennent leur origine ou sont reléguées dans des régions pauvres en ressources et entrent ainsi dans une situation de reproduction et de perpétuation de leurs désavantages économiques. Il s'ensuit une incapacité à affirmer et à exercer une quelconque influence politique, au sein des institutions centrales⁴.

Ainsi, la frontière symbolise l'affirmation des valeurs nationales dominantes, complexifiant ainsi la définition des périphéries et permettant, de surcroît, l'intégration d'espaces contenus dans la zone centrale mais rétifs au corpus normatif imposé par le centre (quartiers religieux). Zones crépusculaires, d'un point de vue physique et métaphorique, les frontières fournissent en général des mythes et des symboles entrant dans la construction d'une identité nationale contestée, selon des modalités différentes, par des minorités interagissant avec les autorités centrales. Originellement très concentrée sur la côte méditerranéenne et dans la région de Jérusalem, la population israélienne élaborait rapidement une vision à la fois mythique et angoissée des frontières internes au territoire. Avant l'indépendance de l'Etat et jusqu'au début des années 50, environ 85% de la population habitent dans les trois villes principales, Jérusalem, Tel Aviv et Haïfa – le désert représentant dans l'imaginaire collectif, certes la solution démographique et probablement aussi messianique mais, pour l'heure, une région inhospitalière et difficilement domptable par l'homme. La construction de l'Etat-nation israélien s'inscrit donc dans la valorisation de la zone côtière, jusqu'au lac de Tibériade au Nord, où les autorités sionistes

¹ Voir notamment : Jackson (P.)/Penrose (J.) Ed., *Constructions of race, place and nation*, Londres, University College London Press, 1993 ; Taylor (P.), « The State as a container : territoriality in the modern worldsystem », *Progress in human geography*, 18 :2, 1994, pp.151-162 ; Watson (S.)/Gibson (K.) Ed., *Postmodern cities and spaces*, Oxford, Basil Blackwell, 1995.

² Connor (W.), « The nation and its myth », *International Journal of Contemporary Sociology*, 33, 1-2, 1992, pp. 48-57 ; Penrose (J.), « « Mon pays ce n'est pas un pays » Full Stop : The concept of nation as a challenge to the nationalist aspirations of the parties Qwebecois », *Political Geography*, 13, 1994, pp. 161-181.

³ Gurr (T.), *Minorities at risk : the global view of ethno-political conflict*, Arlington, Institute of Peace Press, 1993.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

implantèrent les premiers *kibboutzim*. Ainsi, conformément à la vision du centre chez S. Rokkan et D. W. Urwin, cette partie du territoire est le siège de la plus large concentration de la population économiquement active, engagée dans un processus de communication de l'information sur de longues distances.

Traditionnellement, les notions de centre et de périphéries sont définies dans leur rapport au territoire et au développement politique. Dans une acception étroite, le centre est un emplacement (*location*) privilégié au sein d'un territoire où les détenteurs de ressources (*resources-holders*) militaires, administratives, économiques et culturelles se rencontrent, le plus fréquemment, dans des arènes, pour délibérer, négocier et prendre des décisions¹. Il semble opportun de se reporter ici à la définition du processus de construction d'un centre que propose B. Badie lorsqu'il note qu'il « se ramène à l'établissement d'institutions ou de valeurs destinées à assurer l'organisation globale d'une société indépendante, délimitée par un cadre territorial précis, et jusque-là caractérisée par une très forte atomisation du pouvoir et une très faible coordination entre ses diverses composantes »². Véritable noyau d'où procède le schéma stato-national global, le centre est également le centre de gravité communicationnel de l'Etat. Spatialement déterminé, le centre est en outre le lieu où convergent les individus participant aux cérémonies rituelles qui contribuent à l'affirmation identitaire. Selon S. Rokkan et D. W. Urwin, le processus de centralisation enserme, par conséquent, trois dimensions : contrôle politique, domination économique et standardisation culturelle.

Les institutions sionistes, mues par un idéal de peuplement et de conquête du territoire, mais également confrontées à l'afflux massif³ des immigrants venus des pays du Maghreb et du Moyen orient, engagèrent, dans un second temps, des politiques publiques pour favoriser le peuplement des régions inhabitées. Tandis que, durant l'ère pré-étatique, le peuplement était

¹ Rokkan (S.)/Urwin (D.W.), *The politics of territorial identity*, London, Sage Publications, 1982, p. 5.

² Badie (B.), *Le développement politique...*, *Op. cit.*, p. 112.

³ A partir de 1948 et jusque dans les années 70, la majorité des immigrants étaient originaires des pays arabes et/ou musulmans. En l'espace de seulement trois ans (1948-1951), ces vagues migratoires, déclenchées par la détérioration des conditions de vie au sein des sociétés d'accueil, mais aussi par le rapatriement des rescapés de la Shoah, contribuèrent à faire doubler la population israélienne totale, celle-ci passant de 650 000 à 1 350 000. Sur la seule séquence 1955-1957, plus de 165 000 immigrants arrivèrent tandis qu'entre 1961 et 1964, la moitié de l'immigration, soit 115 000 personnes, provint des pays nord-africains. Voir Arian (A.), *The second Republic. politics in Israel*, Chatham, Chatham House Publishers, 1998, pp. 27-28 ; Voir également Kirschenbaum (A.), « Migration and urbanization : patterns of population redistribution and urban growth », in Goldscheider (C.) Ed., *Population and social change in Israel*, Brown University of Studies in Population and development, Westview Press, 1992, pp. 65-88 ; Sur les migrations issues du Maghreb, voir Lasry (J-C.)/Tapia (C.), *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1989.

d'ordre essentiellement idéologique, les années 50-60 dessinèrent un mouvement d'implantation hautement pragmatique¹, qui fut souvent le fait de populations n'ayant eu aucun choix quant à leur destination finale. Les villes en développement ou nouvelles villes, apparues dans les années 50-60, relèvent en grande partie de ces régions-frontières, localisées aux marges géographiques, politiques, socioéconomiques et culturelles de la société, jouant ainsi un « rôle central dans la construction des identités nationales, ethniques et étatiques »². Les populations séfarades israéliennes, arrivées en grande partie au cours des décennies 50 et 60³, furent ainsi conduites à peupler ces régions jusqu'alors en friches, formant dès lors ce que T. Gurr qualifie de « communal groups », c'est-à-dire une minorité faisant l'expérience d'une discrimination économique et politique et concevant l'action politique comme un relais aux intérêts collectifs⁴.

Comme le note O. Yiftachel, la frontière ainsi repoussée, revêtit des caractéristiques à la fois positives et négatives ; elle fut « vendue » comme positive mais fut également vécue comme affreusement discriminante⁵, transformant cette frontière⁶ en une périphérie, qui se matérialisa dans le chapelet de villes en développement, mais aussi, dans l'ensemble des quartiers (*parvar*, en hébreu) paupérisés et ethniquement homogènes des grands centres urbains⁷. La dynamique d'exclusion et de ségrégation qui anima la politique de distribution spatiale, semble perdurer encore aujourd'hui, se manifestant par une reproduction évidente des inégalités ethniques.

Quant aux villes religieuses, si elles ne relèvent pas de la catégorie des « villes en développement » (encore que certaines villes en développement soient à présent des espaces

¹ Matras (J.), « Israel's new frontier : the urban periphery », in Curtis (M.)/Chertoff (M.S.), *Israel : social structure and change*, New Brunswick, Transaction Books, Rutgers University, 1973, p. 5.

² Yiftachel (O.)/Meir (A.), *Ethnic frontiers and peripheries. Landscape of development and inequality in Israel*, Oxford, Westview Press, 1998, p. 3.

³ Voir les tableaux en annexes, pp. 594-6.

⁴ Gurr (T.), *Minorities at risk...*, *Op. cit.*, p. 6.

⁵ Yiftachel (O.), « Frontiers, peripheries... », *Op. cit.*, p. 8.

⁶ O. Yiftachel montre que la constitution des frontières comporte deux séquences principales. Tandis que la première concerne les frontières extérieures, sources d'intégrité territoriale et de reconnaissance internationale, la seconde phase provoque l'érection de frontières dites « internes ». Cette seconde phase correspond généralement à une réalité nationale – la non-correspondance de l'Etat et de l'ethnicité –, la frontière étant là pour rappeler le noyau de normes et de valeurs sur lesquelles repose la société. Elle définit le concept de « frontière interne » comme une région à l'intérieur d'un Etat où une minorité ethnique constitue une majorité et où l'Etat tente d'étendre son contrôle au territoire et aux habitants. Yiftachel (O.), « The internal frontier : territorial control and ethnic relations in Israel », in Yiftachel (O.)/ Meir (A.), *Ibid.*, pp. 41-4.

⁷ Gonen (A.), « The Changing Ethnic Geography of Israeli Cities », in Weingrod (A.), Ed., *Studies in Israeli ethnicity. After the ingathering*, New York, Gordon and Breach Science Publishers, 1985, pp. 25-37.

soumis au mode de vie religieux), elles partagent avec ces dernières des caractéristiques économiques et sociales qui justifient une assimilation aux périphéries israéliennes. Selon l'institut d'Assurance Nationale, en décembre 2001, Bné Brak et Jérusalem étaient les deux villes les plus pauvres d'Israël. A Bné Brak – ville créée par les *haredim*¹ dans la banlieue est de Tel Aviv – le nombre de personnes vivant en dessous du seuil de pauvreté (*kav hahoni*) s'élevait à 37,9% de la population en 2000 (contre 35,2 % en 1999 et 26,7 % en 1997), tandis qu'à Jérusalem (sans tenir compte de Jérusalem-Est), le taux était de 27,1%. Entre 1999 et 2000, les pourcentages ont augmenté respectivement de 7,9% et 5,4%, les communautés *haredi*, arabes, ainsi que les nouveaux immigrants ayant été comparativement plus touchés par la dégradation des relations israélo-palestiniennes que le reste de la population².

Comme l'écrivait semi-ironiquement A. Gonen en introduction de son ouvrage, « dis moi ton adresse et il est probable que je sois capable de te dire des choses à ton propos, pas seulement à propos de ta famille et de ton statut social mais, quelquefois même à propos de ton mode de vie préféré »³. En effet, la carte résidentielle israélienne reflète en réalité une myriade de relations sociales, d'intérêts économiques, d'habitudes culturelles et d'idéologies politiques, car l'Etat d'Israël mit en œuvre une politique de différenciation spatiale qui, d'ethnique devint socioéconomique, cristallisant ainsi les revendications collectives fondées sur un label ethnique.

1.1) UNE POLITIQUE VOLONTARISTE D'ETHNICISATION SPATIALE :

Qualifiées ainsi pour signifier leur caractère récent mais également encore sous-développé, les villes en développement échappèrent cependant à toute définition exclusive, probablement en raison de l'absence de consensus sur le rôle qu'elles devaient tenir dans l'architecture générale de l'Etat et dans la société israélienne⁴. On peut seulement dégager quelques critères objectifs, qui tendent à donner un début de réponse quant à la signification exacte de ce mouvement. Selon E. Cohen, elles se situent toutes dans des zones sous-développées, elles sont majoritairement peuplées de populations ayant immigré après l'indépendance et sont, en

¹ Bné Brak fut créée en 1924 par un groupe hassidique originaire de Pologne, mené par le Rav Abraham Karlitz.

² *Jerusalem Post*, 11 décembre 2001.

³ Gonen (A.), *Between city and suburb*, Avebury Aldershot, 1995, p. IX.

⁴ Aronoff (M.J.), « Development Towns in Israel », in Curtis (M.)/Chertoff (M.S.), *Israel : social structure and...*, *Op. cit.*, p. 28.

outré, de petite taille (*intermediate-sized towns*) et font l'objet de plans et de programmes gouvernementaux plus ou moins formels.

Tableau 1 : Liste des Villes en Développement par région, nombre d'habitants et date d'établissement (chiffres 2001)¹

Nombre d'habitants	Région Nord	Date d'établissement	Nombre d'habitants	Région Sud	Date d'établissement	Nombre d'habitants
Moins de 5 000	Rerassim	1959	5 786	Mitzpe Ramon	1964	4 793
	Shlomi	1960	3 031			
5 000 - 15 000	Hazor	1951	9 302	Yeroham	1959	9 005
	Yoqneam Ilit	1953	9 506			
15 000-25 000	Migdal Hemek	1954	23 528	Ofakim	1957	22 960
	Maalot	1962	15 586	Arad	1965	23 368
	Qiryat Shmona	1953	20 920	Qiryat Malari	1958	19 302
	Safed	Vatik*	24 278	Sderot	1958	18 871
	Or Akiva	1953(1)	15 238	Netivot	1960	19 530
	Bet Shean	1955	15 584	Yehoud	1950(1)	20 620
25 000-50 000	Karmiel	1969	39 839	Dimona	1958	34 010
	Afula	1940	37 786	Eilat	1952	39 908
	Akko	Vatik*	44 868	Qiryat Gat	1958	47 364
	Naharyia	1941	42 803	Bet Shemesh	1953	38 491
	Nazeret Ilit	1963	43 728	Or Yehouda	1955(1)	26 304
	Tibériade	Vatik*	38 386	Rosh Hayain	1954(1)	33 376
	Yavne			Yavne	1953	31 073
50 000-100 000				Ashkelon	1913	96 192
				Lod (1)	Vatik*	63 348
				Ramle (1)	Vatik*	61 184
Plus de 100 000				Ashdod	1959	165 924
				Beer Sheva	Vatik*	168 898

Légende : * : la catégorie « Vatik » indique les villes édifiées à la fin du 19^{ème} siècle.

(1) : villes qui ont perdu leur statut de « villes en développement » dans les années 60².

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

² Voir Kellerman (A.), *Society and settlement. Jewish land of Israel in the twentieth century*, Albany, State University of New York Press, 1993.

1.1.1) UNE TERRITORIALISATION NON CONCERTEE :

Trois types de motivations, largement imbriquées les unes dans les autres, poussèrent les autorités sionistes à hâter le peuplement des régions périphériques. La première tint dans la priorité étatique de sécurité et de défense et fut définie comme un prérequis par les autorités sionistes bien avant l'indépendance de l'Etat. Cette « stratégie de présence », comme la qualifie A. Dieckhoff¹, était destinée « à replacer la stratégie territoriale d'Israël dans le cadre plus général des rapports politiques entretenus par l'Etat hébreu » avec la population arabe palestinienne et, plus largement, avec les Etats voisins. Se situant par définition à proximité des frontières nationales – aussi bien au Nord qu'au Sud –, ces régions périphériques durent en effet servir de tampon ou d'avant-garde, face à des Etats arabes réputés menacer l'intégrité physique de l'Etat hébreu². Le second objectif, purement démographique, consista à répartir la population de manière plus homogène, sur l'ensemble du territoire³. En effet, après 1948, huit plans furent mis en œuvre pour délester les zones côtières du territoire⁴. Enfin, le troisième ressort, d'ordre économique, provint de l'idée selon laquelle il fallait trouver de nouveaux débouchés à la croissance. En effet, les nouveaux immigrants furent, dans un premier temps, orientés vers les *moshavim*⁵ de préférence aux *kibboutzim*, pour des raisons idéologiques⁶. Progressivement, il apparut cependant avec netteté que l'activité agricole devenait de plus en plus coûteuse et épuisait

¹ Dieckhoff (A.), *Les espaces d'Israël...*, *Op. cit.*, p. 84.

² Le Ministère de la Défense fut en ce sens très impliqué dans la création et le développement de ces localités, particulièrement dans le cas de Saint Jean d'Acre (Akko), Nazareth Illith et Mizpe Ramon.

³ Voir l'étude de A. S. Shachar « Israel's Development Towns : evaluation of national urbanization policy », *Journal of American Institute of Planners*, 37, novembre 1971, pp. 362-72.

⁴ Kirschenbaum (A.), « The impact of new towns in rural regions on population redistribution in Israel », *Rural Sociology*, 47, 1982, pp. 692-704.

⁵ Comme le montre E. Cohen, le rôle joué par la ville dans l'idéologie sioniste de peuplement était minime, la régénérescence de l'identité juive nécessitait, nous le disions précédemment, la valorisation de la terre et des ressources naturelles. Voir Cohen (E.), *The city in Zionist Ideology*, Jerusalem, The Institute of Urban and Regional Studies, Hebrew University, 1970. Sur l'implantation des séfarades dans les *moshavim*, voir également Baldwin (E.), *Differentiation and cooperation in an Israeli veteran moshav*, Manchester, Manchester University Press, 1971.

⁶ Il convient en effet de souligner que l'ethos universaliste et égalitariste qui était au fondement même des *kibboutzim* tendait à entrer en collision avec des valeurs traditionalistes, où la hiérarchie, l'autorité et le particularisme l'emportaient sur les autres principes. La structure du *moshav* semblait beaucoup plus adaptée, notamment parce qu'elle demeurait basée sur la cellule familiale. De plus, de facture collectiviste, elle présentait des affinités évidentes avec un mode de vie fondé sur l'entraide communautaire. Voir les études de : Hareven (S.), *Voisins ou partenaires ? Les relations entre les Villes en Développement et les kibboutzim* (en hébreu), Jérusalem, Fondation Van Leer, 1981; Fovin (A.) Ed., *Kibboutz members and Development Towns' residents. Relations, images and willingness to cooperate*, Tel Aviv, Sapir Center, Tel Aviv University, 1985 ; Schmelz (U.O./Dellapergola (S.)/Avner (U.), *Ethnic differences among Israeli Jews : a new look*, Jérusalem, The Hartman Institute of Contemporary Jewry, 1991, p. 28.

progressivement les ressources en eau. En outre, parachutés dans des villages, ainsi coupés de leur communauté initiale, ils furent peu nombreux à résister à la tentation de migrer vers les centres urbains¹. Les villes en développement² représentèrent donc l'alternative à ce problème, tout en satisfaisant aux priorités démographiques et sécuritaires de l'Etat. Elles servirent en effet d'intermédiaires entre les petites implantations rurales et les grandes villes.

Malgré les efforts des autorités gouvernementales, les villes en développement pâtirent cependant de l'absence d'intégration gouvernementale puisque, comme le souligne M. J. Aronoff, l'absence d'autorité de planification centralisée, de législation spécifique et de ligne claire quant à l'autorité responsable, menèrent à une situation dans laquelle de multiples ministères et agences pouvaient et, de fait prenaient, des initiatives. Illustration parfaite de ce que nous développerons plus tard, le cas des villes en développement révèle le manque de concertation et de coordination entre les différents ministères et entre le gouvernement et les multiples institutions héritées de l'ère pré-étatique³.

En 2000, le Contrôleur de l'Etat, Eliezer Goldberg, souligna à nouveau l'absence d'autorité administrative identifiée, chaque ministère se livrant à une mise en œuvre des politiques publiques, au gré de son bon-vouloir, sans grande concertation avec ses homologues. Ainsi, la stagnation, voire la régression de certaines villes fut, non pas attribuée à une faiblesse des fonds affectés au développement du sud, mais bien à une absence d'harmonie entre les différents acteurs – départements ministériels ou agences publiques et semi-publiques –, et au manque d'évaluation des politiques publiques⁴.

¹ Weintraub (D.)/Lissak (M.)/Azmon (Y.), *Moshava, kibbutz and moshav : patterns of Jewish rural settlement and development in Palestine*, New York, Ithaca Cornell University Press, 1969 ; Weintraub (D.)/Lissak (M.), « The absorption of North African immigrants in agricultural settlements in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 3, 1961, pp. 29-55.

² Sur les villes en développement, voir les ouvrages génériques : Spiegel (E.), *New Towns in Israel*, Stuttgart/Berne, Karl Kramer Verlag, 1966 ; Berler (A.), *New Towns in Israel*, Jerusalem, Israel University Press, 1970 et, plus récemment, Kellerman (A.), *Society and settlement : Jewish land of Israel in the twentieth century*, New York, State University of New York Press, 1993.

³ Voir également la vaste étude menée par E. Torgovnik, *The politics of urban planning policy*, Jérusalem, University Press of America and the Jerusalem Center for Public Affairs, 1990. Il tente de restituer la teneur des conflits multiples qui surgissent des politiques de planification urbaine, entre ministères, autorités locales, agences et structures de décision urbaine. Voir notamment le chapitre 1 « The political and organizational framework of planning » ; voir aussi l'article de R. Kark, « Planification, logement et politique territoriale 1948-1952 : la formation des concepts et des cadres gouvernementaux », *Medina, Memchal véYerassim Beïnleoumim*, vol. 45, 1991.

⁴ Le Contrôleur pointe notamment l'exemple du Ministère de l'industrie et du commerce. Ayant injecté des millions de shekels pour favoriser l'implantation d'entreprises comme Intel (compagnie informatique) à Kiryat

1.1.2) UNE LOGIQUE D'ASSIGNATION A RESIDENCE DIFFERENCIEE :

La majorité des habitants des villes en développement fut et reste¹ donc issue des pays d'Afrique du Nord et du Moyen Orient qui, après un passage quasi-obligatoire dans un des nombreux camps de transit (*ma'abarot*), fut parachutée dans ces localités, créées à son intention. En effet, la politique de répartition démographique devint, avec l'arrivée des vagues migratoires séfarades, bien plus contrôlable par le gouvernement puisque ces populations, dotées d'un capital social et économique faible, se rendaient d'emblée fortement dépendantes des autorités d'accueil².

1.1.2.a) DES ESPACES D'HABITATION RAREMENT CHOISIS :

Les entretiens réalisés avec des militants de Shas, résidant à Ganei Tikwa – ancien *ma'abara* situé dans la grande banlieue de Tel Aviv – et à Or Yehouda – ancienne ville en développement située au sud-est de Tel Aviv –, révèlent tous un choix guidé mais généralement nié. Le premier, actuellement conseiller municipal de Shas à Ganei Tikwa, nous explique qu'à leur grand soulagement, ses parents purent échapper à une migration forcée vers le sud parce que des membres de leur famille résidaient dans la banlieue de Tel Aviv. Ses parents semblent avoir très vite pris conscience du fait que résider dans le sud du pays aurait signifié s'exclure automatiquement de la société.

« Je suis arrivé avec ma famille de Tunisie en 1961, j'avais huit ou neuf ans...à notre arrivée, le Gouvernement a voulu nous envoyer à Dimona...c'est dans le sud, très pauvre...mon père a refusé parce que pour lui, nous partions dans une ville où il n'y avait rien à faire, pas d'avenir pour nous. Il disait que ce serait difficile de s'intégrer dans la société là-bas...nous sommes restés deux jours à l'aéroport de Lod avant qu'on nous autorise à aller à Ganei Tikwa, parce que ma grand-mère vivait déjà ici...mes grands-parents avaient immigré en 1956...au bout

Gat, le Ministère n'a finalement mené aucun effort d'évaluation pour savoir quelles étaient les retombées économiques réelles pour les localités du sud.

¹ A la fin des années 80 – les chiffres étant aujourd'hui moins significatifs du fait de l'arrivée des populations russophones – les séfarades étaient majoritaires (au dessus de 65 % de la population totale) dans quatorze régions, réparties dans les districts du Sud et du Nord composés de villes en développement. Dans les districts du Sud, ils représentaient même une part supérieure à 80 % de la population. Voir le tableau en annexes, p. 596.

² Goldsheider (C.), *Israel's changing society...*, *Op. cit.*, p. 86.

d'un an, mes parents ont réussi à avoir un appartement à Ganei Tikwa...et tu¹ vois, moi, j'y suis resté »².

Une autre interlocutrice fait état de la même appréhension de se voir reléguer dans la partie la plus inhospitalière du pays, soulignant en outre la volonté de fuir le *ma'abara*. Elle nous dit ainsi : « *Nous n'avons pas vraiment choisi de nous installer à Or Yehouda...ça s'est trouvé comme ça...dans l'urgence, nous avons tout perdu parce que nous étions partis très vite du Maroc. Alors quand on nous a proposé Or Yehouda, avec un logement...toute la famille ensemble...mon père a dit oui. C'était ça, rester au camp (ma'abara) ou partir plus au sud....* »³.

Cette réticence à rester dans un *ma'abara* s'explique par la volonté des autorités d'en faire des structures d'accueil de transit qui devaient, en outre, remplir une fonction de pré-socialisation. Il s'agissait en effet d'inculquer aux nouveaux immigrants les valeurs sionistes, laïques et socialistes. Un de nos interlocuteurs – *haredi* et séfarade – résidant à Bné Brak nous dit : « *Nous sommes arrivés, comme beaucoup de « Marocains » dans les années 60 et, tout de suite, l'establishment ashkénaze nous a placés dans des camps antireligieux pour nous couper de nos racines et de nos traditions juives religieuses* ». Et, de fait, la laïcisation opérée par « l'establishment » sioniste s'illustra à travers des actions qui firent par la suite grand bruit, comme ce fut le cas lors de l'opération baptisée « tapis magique » en 1949 ; celle-ci consista à rapatrier en Israël puis à « déjudaïser » des milliers de Juifs yéménites⁴, en leur ôtant toutes traces extérieures de pratique religieuse, mais aussi à placer de force des enfants yéménites, prétendument décédés, au sein de familles ashkénazes⁵.

Toutefois, les différentes migrations séfarades ne connurent pas le même sort. Comme l'explique S. Avineri, il convient de distinguer les migrations marocaines des autres, en ce que les premières ne reflétèrent pas un départ groupé de la communauté juive du Maroc, tandis que les communautés irakiennes et, dans une moindre mesure, yéménites, prirent le chemin d'Israël en totalité. De ces processus disjoints s'ensuivirent des accueils et des modalités d'intégration

¹ Le vouvoiement n'existant pas en hébreu, nous traduirons le pronom personnel « *at* » (« *ata* » au masculin) par « tu ».

² Entretien réalisé le 27 avril 1999, à Ganeï Tikwa.

³ Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

⁴ Voir l'étude de cas de Z. Zameret sur le moshav de Amka, « The integration of Yemenites in Israeli Schools », *Israel Studies*, vol. 6, n°3, automne 2001.

⁵ Voir Nini (Y.), « La mémoire collective des Juifs du Yémen »..., *Op. cit.*, pp. 103-6.

différentes, d'une communauté à l'autre. Les « Irakiens » et les « Yéménites »¹ arrivèrent effectivement avec leurs élites sociales et religieuses, tandis que les Juifs marocains les plus fortunés et les plus cultivés choisirent, soit de rester au Maroc, bénéficiant de la protection du Bey, soit de gagner la France où les attendait une proximité à la fois intellectuelle et linguistique. Dans le cas des immigrants du Maroc, on peut considérer avec l'auteur, qu'un « processus de sélection sociale négative s'est opéré »².

L'exemple de l'implantation yéménite nous intéresse par son aspect relativement volontariste. Forts d'une conception collective de l'organisation sociale, les immigrants du Yémen cherchèrent à recomposer leurs communautés d'origine, investissant ainsi certains quartiers des grandes villes, comme ce fut le cas à Netanya où ils s'installèrent dans un quartier situé au sud-est. Yardena nous explique ainsi : « *nous ne voulions pas vivre avec les laïques... nous avons peur de leurs manières, de leur façon de faire avec la religion... nos enfants, nous voulions qu'ils restent dans le cadre de notre communauté, avec nos habitudes et nos coutumes...* »³. J. Habib et S. Spilerman expliquent ainsi la préférence d'individus issus d'un même pays à vivre ensemble et à reproduire des formes de concentration ethnique. Ils suggèrent ainsi que des immigrants, différents de la population d'accueil dans de nombreuses dimensions (langue, traditions culturelles), seraient prompts à s'installer côte à côte, dans une communauté, afin de constituer une clientèle de taille suffisante pour soutenir la création d'écoles et de synagogues ethniques⁴.

A contrario, l'immigration marocaine n'amena pas simplement en Israël un groupe se caractérisant par ses faiblesses sociales et éducatives, mais aussi un groupe fort de 200 000 âmes, dépourvu de toute élite économique et spirituelle. Essentiellement transplantées au cœur de ces nouvelles zones de peuplement, les populations « marocaines » reproduisirent le mouvement fréquemment pointé, d'une concentration des minorités ethniques dans les frontières intérieures d'un territoire, faisant de ces dernières à la fois un lieu et un processus⁵, ce dernier résultant d'une production constante de l'espace destiné à créer, entretenir et reproduire les relations ethniques.

¹ Jiggetts (J.), *A study of absorption and integration of the Yemenite Jews in the State of Israel*, Londres, University Microfilms International, 1957.

² Avineri (S.), « Israel : Two nations ? », in Curtis (M.)/Chertoff (M.S.), *Social structure...*, *Op. cit.*, pp. 287-288.

³ Entretien réalisé le 2 mai 1999, à Netanya.

⁴ Habib (J.)/Spilerman (S.), « Development Towns in Israel : the role of communities in creating ethnic disparities in labor force characteristics », *American Journal of Sociology*, 81, 1976, p. 782.

⁵ Voir Turner (F.J.), *The frontier in American History*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1962.

1.1.2.b) DES TENSIONS INTER-CULTURELLES A L'INTERIEUR DU GROUPE SEFARADE :

Ce faisant, la rétivité des autorités à disperser les communautés ethniques, et la tendance prononcée à la reproduction des schémas communautaires passés, conduisirent à de nombreuses tensions entre les différents groupes.

Une de nos interlocutrices de Or Yehouda nous raconte ainsi : « *Le problème qu'il y a eu à Or Yehouda, c'est que la Sornout (Agence Juive) n'a pas su répartir les familles. Quand les immigrants sont venus, elle n'a pas mélangé les communautés. Elle a mis chaque communauté à part, ce qui fait que ces communautés sont toujours restées avec leurs idées. La Sornout s'est rendu compte de ce problème et a changé de direction. Maintenant, c'est plus mélangé...dans l'immeuble par exemple, il y a six communautés...j'ai des Irakiens, des Roumains, des Géorgiens, des Perses et des Hindous (Indiens)...* »¹.

En réalité, l'intégration de ces populations s'est opérée sur un mode communautaire, y compris dans le secteur économique où chacune fut dotée d'une spécificité, reproduisant ainsi le phénomène de spécialisation des villes en développement. En effet, la faible diversité des villes en développement en matière d'activités industrielles, reflétant en partie la faible taille de la force de travail, conduisit les autorités centrales à adopter un modèle de spécialisation locale. Ainsi, Dimona et Qiryat Shmona étaient cantonnées à l'industrie textile, Yeroham aux procédés chimiques et miniers, Bet Shemesh à l'industrie de l'équipement de transport. Se créèrent par conséquent des « niches professionnelles »² par origine ethnique ; ainsi les Yéménites se spécialisèrent dans l'industrie textile, les Marocains dans l'industrie minière, les Libyens dans le ciment, tandis qu'Algériens et Tunisiens furent cantonnés à l'industrie du bois.

De fait, les villes en développement mais également certains quartiers populaires³ des grandes villes affichent encore une homogénéité ethnique particulièrement forte. A la fin des années 1990, des villes comme Bet Shean au Nord, Ofakim et Netivot au Sud, comptent ainsi moins de 6% d'habitants occidentaux, alors que leur part nationale relative s'élève à environ 55%.

¹ Entretien réalisé le 24 février 2000, à Or Yehouda.

² Voir Habib (J.)/Spilerman (S.), « Development Towns in Israel : the role of communities in creating ethnic disparities in labor force characteristics », *American Journal of Sociology*, 81, 1976, pp. 781-812.

³ Voir Gonen (A.), « Under-representation of Ashkenazic Jews in certain Israeli towns », in Schmelz (U.O.)/DellaPergola (S.) Ed., *Papers in Jewish demography : 1989*, Jérusalem, The Hartman Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew University, 1993 ; Schmelz (U.O.)/Dellapergola (S.)/Avner (U.), *Ethnic differences among Israeli Jews...*, *Op. cit.*, p. 25.

Certaines villes comme Rosh Ha'ayin maintiennent un caractère hautement ethnique – la population de cette ville étant composée à 80 % de séfarades dont, 30,5% originaires du Yémen, tandis que 20 % sont des « occidentaux », dont 10 % sont originaires d'ex-URSS. Rosh Ha'ayin illustre ainsi la puissance des réseaux familiaux et ethniques et leur continuité, dans un contexte de concentration résidentielle ethnique¹. Il existe également des villes majoritairement peuplées de Juifs d'origine occidentale, parfois dans des proportions à peu près aussi parlante. C'est par exemple le cas de Givataim, où 25 % des habitants sont séfarades, sans parler des *kibboutzim* où la disproportion atteint des records. Cependant, notons que l'arrivée massive d'immigrants d'ex-URSS², depuis le début des années 90, tend à faire évoluer ces rapports, puisqu'un certain nombre d'entre eux peuple des régions jusqu'ici essentiellement investies par des populations séfarades.

1.1.2.c) UNE MISE SOUS TUTELLE ADMINISTRATIVE :

Au-delà de cette proximité ethnique, les habitants de ces villes firent l'expérience d'une mise sous tutelle administrative qui les priva véritablement de moyens d'émancipation sociale. Décrites comme des communautés administrées, en raison de leur « style de planification et d'administration hautement centralisé, imposé de l'extérieur et paternaliste »³, les villes en développement furent essentiellement conçues comme des bases arrières des institutions centrales, devant servir à l'accomplissement des objectifs économiques et à la valorisation de l'espace. Témoignant de ce phénomène, E. Cohen écrit ainsi que « des communautés se sont établies « par décret » pour des objectifs avant tout sociaux (...), et n'ont pas évoluées en accord avec les pressions et les demandes imposées par les conditions locales. Cela signifie que ces communautés et leurs habitants sont, ou sont au moins considérés comme des objets passifs de manipulation par les agences centrales. La population locale n'a pas clairement défini sa place dans la planification et le développement »⁴. Ces villes étaient ainsi administrées par des personnalités extérieures à la localité, les responsables de la gestion urbaine, que M. J. Aronoff compare aux commissaires de district décrits par M. Gluckman dans le cadre des régimes coloniaux, et qui recevaient leur légitimité des ministères, tout en souffrant d'un incontestable rejet local. En effet, longtemps, les localités furent régies directement par les agences nationales, puis par des conseils nommés par le

¹ Goldsheider (C.), *Israel's changing...*, *Op. cit.*, p. 94.

² Sur l'impact de ces migrations sur la société israélienne, voir « L'émigration des Juifs d'URSS et son incidence sur la politique israélienne », *Politique Etrangère*, été 1990, pp. 315-27.

³ Kramer (R.M.), « Urban community development in Israel », in Curtis (M.)/Chertoff (M.S.), *Israel : social structure...*, *Op. cit.*, p. 48.

⁴ Cohen (E.), *Development Towns...*, *Op. cit.*, p. 589.

ministère de l'Intérieur – celui-ci s'arrangeant pour nommer des représentants de ces agences – avant d'asseoir le principe d'élection démocratique. Toutefois, certaines localités se départirent de ce modèle, grâce à des ressources internes permettant des innovations intéressantes¹. Les nouvelles villes furent innovantes, non pas tant dans la conception planificatrice affichée, mais dans le modèle déviant proposé, par rapport notamment au ruralisme et aux pratiques qui avaient jusqu'alors guidé l'idéologie de planification². L'évolution en matière de dévolution de l'autorité politique locale fut, nous explique M. J. Aronoff, le résultat d'une mobilisation civique des populations locales qui, refusant d'être administrées de l'extérieur, plaidèrent et obtinrent progressivement une représentation plus grande au sein des autorités locales. Pour autant, la dépendance des villes à l'égard des agences nationales ne perdit pas en acuité car, en dépit de l'émergence d'autorités locales représentatives, de nombreux ministères ou agences publiques établirent des branches au sein des localités. Ce fut particulièrement le cas du ministère du logement qui fut chargé de l'ensemble des constructions, mais également de la *Histadrout* qui posséda la majorité des industries et continua à fournir d'importants services, dans les domaines social, éducatif, de la santé et des sports.

A cette aliénation de type administratif s'ajouta une aliénation qui devint de plus en plus sociale, les villes en développement servant à valoriser des espaces géographiques et à réserver, à certains groupes ethniques, des pans délaissés du secteur économique. Si la translation d'une série d'affinités culturelles dans une structure résidentielle aux spécificités sociales est bien évidemment un processus universel constaté dans de nombreuses villes faisant l'expérience d'une modernisation sociale³, A. Gonen souligne que le modèle israélien conserve des propriétés inédites, le processus propre à Israël étant sans cesse alimenté par des vagues migratoires nouvelles, issues de pays où les affinités ethniques et culturelles furent un facteur fondamental d'organisation de la société. L'aggravation de leur situation matérielle a, par conséquent, conduit à donner un tour collectif et politique à leur mobilisation.

¹ Voir le cas d'étude présenté par M. J. Aronoff, à propos de « Frontiertown », *Frontiertown : the politics of community building in Israel*, Manchester, Manchester University Press, 1973, pp. 35-44. Voir également le dossier spécial de *Jerusalem Post*, version française du 14-20 janvier 1998, consacré aux villes en développement.

² Torgovnik (E.), *The politics of urban...*, *Op. cit.*, pp. 37-8.

³ Les communautés juives résidant dans les pays arabo-musulmans inaugurèrent une tradition séparatiste en matière de résidence, chose qui s'est maintenue dans le cadre stato-national israélien, celui-ci révélant en réalité une juxtaposition de quartiers juifs, ethniquement différenciés. Prenons l'exemple de Safed – ancienne communauté juive de Palestine, située dans le nord du pays : elle s'est construite selon une stratégie de différenciation ethnique, caractérisée par la cohabitation de deux quartiers juifs distincts, l'un ashkénaze, l'autre séfarade. Chacun de ces quartiers disposait, en outre, de ses propres synagogues, écoles et autres services communautaires.

1.2) LE CUMUL DES INEGALITES : L'INVENTION D'UNE CLASSE ETHNIQUE SPATIALISEE :

L'établissement de localités nouvelles permit de contenir rapidement la population résidant sur la zone côtière, si bien qu'en 1970, 18 % de la population habitaient dans l'une de ces trente villes. Mais le traitement discriminatoire des populations séfarades opéré par les autorités centrales, particulièrement la *Histadrout*¹, contribua à scinder le pays en plusieurs secteurs, différenciés selon leur localisation spatiale, mais aussi selon leur niveau de développement économique et social. C. Goldsheider souligne d'ailleurs qu'il y a une forte composante économique à cette répartition (*clustering*) résidentielle ethnique².

1.2.1) L'ENFERMEMENT DE LOCALITES ETHNIQUES PAUPERISEES :

Peu de temps après leur création, s'avérant non-viables d'un point de vue économique et social, ces villes rencontrèrent d'immenses difficultés. En dépit d'aides gouvernementales et d'incitations financières et fiscales accordées aux individus et aux entreprises s'installant dans celles-ci, elles ne décollèrent jamais, faute d'un travail destiné à élaborer un véritable tissu économique local. Comme le souligne R. M. Kramer, l'accent fut aussitôt placé sur la dimension spatiale et physique du développement, installant les personnes le plus vite possible, sans jamais se soucier des infrastructures sociales et économiques. De plus, elles ne parvinrent pas à trouver de place entre les traditionnelles implantations agricoles et les métropoles, demeurant trop petites pour développer une large série de services urbains. De même, les *moshavim* et les *kibboutzim* continuèrent dans leur tradition d'échange avec les grandes villes³, limitant les possibilités d'émergence des villes en développement. L'incapacité de celles-ci à concurrencer les autres localités conduisit au départ des éléments les plus dynamiques et à l'enfermement consécutif de ces populations dans des situations socio-économiques révélant une paupérisation accrue des périphéries.

¹ Sur le traitement différentiel réservé par la *Histadrout* aux différents groupes ethniques, voir Shalev (M.), « Jewish organized labor and the Palestinians : a study of state/society relations in Israel », in Kimmerling (B.) Ed., *The Israeli state and society : boundaries and frontiers*, Albany, State University of New York Press, 1989.

² Goldsheider (C.), *Israel's change...*, *Op. cit.*, p. 95. L'auteur souligne que les immigrations les plus récentes – russes et éthiopiennes – ne semblent pas remettre en question ce modèle qui a des conséquences manifestes sur la socialisation des enfants, leur orientation professionnelle et leur vie familiale à venir (phénomène d'endogamie très prononcé). Voir également Lipshitz (G.), « Immigration and internal migration as a mechanism of polarization and dispersion of population and development : the Israeli case », in *Economic development and cultural change*, 1991.

³ Ben-Zadok (E.), Ed., *Local community and the Israeli polity. Conflict of values and interests*, 1993, p. 124.

1.2.1.a) MOBILITE GEOGRAPHIQUE ET NIVELLEMENT PAR LE BAS :

La fuite des populations les plus jeunes et les plus qualifiées laissa les villes en développement à l'état de « communautés résiduelles »¹. Les taux records de chômage et la faiblesse des opportunités économiques et professionnelles découragèrent les éléments les plus mobiles, privant ainsi les communautés locales de potentielles forces vives. D'une manière générale, le bas niveau de développement économique, doublé d'une distance conséquente aux grands centres urbains affaiblirent leur pouvoir d'attraction². L'une de nos interlocutrices nous dit ainsi : « *Mes enfants, ils ne sont pas restés ici parce qu'il n'y a rien à faire...pas de travail, pas d'argent, même si c'est mieux depuis quelques années...ils ont fait peu d'études mais ils ont une qualification. L'un est maintenant mécanicien à Netanya et ma fille est devenue assistante d'un docteur (secrétaire, à ce qui semble). Elle vit à Petach Tikwa. Ce n'est pas loin de Or Yehouda mais c'est très différent. Il y a des cinémas...elle n'est pas très religieuse, alors elle profite de la vie et puis ce n'est pas loin, alors ils viennent souvent nous visiter* »³.

A l'heure actuelle, la part de population contenue dans les villes en développement semble s'être stabilisée, tandis que la région de Tel Aviv affiche chaque année une balance migratoire négative. Certaines villes en développement, ayant atteint une taille critique (Ashdod⁴ et Beer Sheva⁵), continuent même d'attirer une population en quête de conditions de vie meilleures, en termes d'opportunités économiques et de qualité de vie. Cependant, les régions du Sud et du Nord, qui accueillent les villes en développement, conservent une densité bien plus faible que la région centrale – principale destination des migrations intérieures et d'implantation immigrante. Le district sud, composé de deux sous-districts (Beer Sheva et Ashkelon) affiche une densité de population de 65 habitants au km², les deux sous-districts ayant une densité moyenne respective de 39,2 et 324,7 habitants au km², pendant que les districts urbains sont le siège d'une pression démographique de plus en plus grande : le district de Tel Aviv a une densité moyenne de 6 788

¹ Kramer (R.M.), « Urban community... », *Op. cit.*, pp. 48-49.

² Goldsheider (C.), *Israel's change...*, *Op. cit.*, p. 116.

³ Entretien réalisé le 29 avril 1999, à Or Yehouda.

⁴ Située au sud de Tel Aviv, Ashdod est l'une des principales destinations des habitants de Tel Aviv, lorsque ceux-ci décident de quitter la capitale économique du pays. En effet, de par sa proximité à Tel Aviv mais aussi de par son dynamisme économique provoqué en grande partie par l'activité portuaire, Ashdod permet de concilier attraction économique et qualité de vie.

⁵ Dynamique d'un point de vue économique et universitaire, Beer Sheva profite de sa proximité à Jérusalem pour capter une population chassée par le coût de plus en plus élevé des logements.

habitants au km², le sous-district de Haïfa, 1 814 et le district de Jérusalem, 1 192,3¹. Il demeure que la majorité de la population de ces villes en développement est d'origine séfarade, mais aussi de plus en plus originaire de l'ex-URSS, même si les immigrants arrivés après 1990 ne restent pas dans ces localités, préférant réintégrer la région centrale. La région sud accueille ainsi la proportion la plus importante d'Israéliens originaires d'Afrique du Nord et d'Asie, tandis que la part la moins importante se retrouve dans la région de Judée-Samarie, qui pour des raisons idéologiques, attire davantage les individus nés en Israël et conditionnés dans une optique d'extension du territoire².

Tout au long des années 80 et 90, de nombreuses études ont observé le creusement des inégalités socio-économiques, révélant notamment l'accroissement du fossé ethnique, en termes de niveau de vie, mais également sur la base d'autres types d'inégalités sociales³. Les premières se sont attaché à connaître l'évolution du niveau de vie des immigrants séfarades et de leur descendance, expliquant notamment que si l'écart entre Juifs et Arabes était évidemment important⁴, il semblait masquer une inégalité tout aussi manifeste entre les groupes ethniques, ashkénazes et séfarades⁵.

Si l'on observe les taux de chômage⁶ des villes les plus en difficulté, la hiérarchie qui apparaît est en effet celle-ci : des villes arabes très exposées (17,8% à Tel Shéva, 15,6% à Raat, 12,8% à Shifram) suivies de villes en développement affichant des taux également élevées (12,1% à Dimona, 11,7% à Sderot, 11,5% à Ashkelon et à Ofakim et 11,3% à Kiryat Gat), par rapport à une moyenne nationale de 8.9 %.

En termes de niveau de vie, lorsque l'on analyse de plus près le tableau général, il apparaît très nettement que les villes arabes restent de loin les plus défavorisées.

¹ Voir les tableaux en annexes, p. 588 et p. 593.

² Voir diagrammes en annexes, pp. 591-592.

³ Spilerman (S.)/Lewin-Epstein (N.)/Seymonov (M.), « Wealth, intergenerational transfers and life chances », in Sorensen (A.)/Spilerman (S.) Ed., *Social theory and social polity*, New York, Praeger, 1993, pp. 165-86.

⁴ Lewin-Epstein (N.)/Seymonov (M.), *The Arab minority in Israel's economy : patterns of ethnic inequality*, Boulder Colorado, Westview Press, 1993.

⁵ Voir Lewin-Epstein (N.)/Seymonov (M.), « Ethnic group mobility in the Israeli labor market », *American Sociological Review*, vol. 51, pp. 342-51 ; « Local labor markets. Ethnic segregation and income inequality », *Social Forces*, vol. 70, 1995, p 1101-19. Ces études ont notamment montré que les juifs séfarades détenaient une position intermédiaire entre les deux autres groupes.

⁶ Chiffres de 2000.

Tableau 2 : Revenu mensuel moyen (chiffres de 1997, en shekels)¹

Villes à concentration A concentration haredi	Revenu moyen	Villes en développement	Revenu Moyen	Villes arabes	Revenu moyen	Autres Villes juives	Revenu moyen
Jérusalem	5169	Ofakim	3989	Baka-Al-Garbiyye	3759	Tel Aviv	5701
Bné Brak	4340	Or Yehouda	4175	Houm-El-Farm	3579	Haïfa	6020
		Eilat	5277	Taïbeh	3682	Bat Yam	4536
		Ashdod	4855	Tire	3685	Givataim	6540
		Ashkelon	4558	Nazareth	4009	Hadera	4849
		Beer Sheva	5076	Sarnine	3537	Hod HaSharon	6061
		Bet Shemesh	4715	Raat	3516	Herzliya	6293
		Arad	5235	Shifram	3965	Nesher	5201
		Afoula	4430			Nes Tziona	6051
		Dimona	4878			Kfar Saba	6030
		Yavne	5684			Kiryat Ono	6432
		Yehoud	5637			Kiryat Ata	5043
		Carmiel	4961			Kiryat Bialik	5756
		Tibériade	4333			Kiryat Yam	4583
		Lod	4493			Kiryat Motzkin	5936
		Migdal HaEmek	4202			Petach Tikwa	5376
		Nahariya	5307			Rishon LeTzion	5986
		Nazareth Ilit	4142			Rehovot	5962
		Netivot	3866			Ramat Gan	5984
		Kiryat Gat	4162			Ranana	6906
		Kiryat Shmona	4168			Holon	5290
		Kiryat Malakhi	4014			Netanya	4618
		Rosh Hayain	5820				
		Ramle	4236				
		Akko	4221				
		Or Akiva	3697				
		Yeroham	4500				
		Mitzpe Ramon	4600				
		Rehassim	4156				
		Sderot	3921				
		Shlomi	4151				
		Safed	4596				
Moyenne pour le groupe		Moyenne des villes en développement	4563,3	Moyenne villes arabes (municipalités)	3716,5	Moyenne villes juives (municipalités)	5688,8

Encore une fois, la hiérarchie est respectée entre des villes arabes au salaire moyen particulièrement faible, des villes en développement en situation intermédiaire et des autres villes juives qui comptent un revenu mensuel moyen, 35 % plus élevé que celui des villes arabes.

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

Remarquons à nouveau les disparités à l'intérieur même du groupe des villes en développement, puisque les villes du centre (Rosh Ha'ayin ; Yehoud et Yavne) ainsi que les grandes villes du sud (Beer Sheva ; Ashdod et Arad) tendent à rattraper le niveau moyen enregistré dans les autres villes juives. Certaines villes juives du centre ont des configurations socio-économiques assez semblables aux villes en développement. Pour prendre le cas de Netanya, il convient de noter qu'il s'agit là d'une ville attirant particulièrement les nouveaux immigrants (communautés russophone et éthiopienne très importantes), en voie d'intégration.

Tableau 3 : Revenu mensuel moyen (en shekels), calculé sur une année¹

Villes haredim	Revenu mensuel moyen	Villes en développement	Revenu mensuel moyen	Villes arabes	Revenu mensuel moyen	Villes juives	Revenu mensuel moyen
Jérusalem	4135	Ofakim	2863	Baka-Al-Garbiyye	2922	Tel Aviv	4600
Bné Brak	3481	Or Yehouda	3354	Houm-El-Farm	2623	Haïfa	4836
		Eilat	4014	Taïbeh	2847	Bat Yam	3627
		Ahshdod	3839	Tire	2864	Givataiim	5458
		Ashkelon	3499	Nazareth	3182	Hadera	3858
		Beer Sheva	3987	Sarnin	2632	Hod HaSharon	4886
		Bet Shemesh	3758	Raat	2470	Herzliya	5108
		Arad	4116	Shifram	3117	Nesher	4287
		Afoula	3447			Nes Tziona	4925
		Dimona	3764			Kfar Saba	4890
		Yavne	4574			Kiryat Ono	5325
		Yehoud	4625			Kiryat Ata	4004
		Carmiel	4002			Kiryat Bialik	4677
		Tibériade	3375			Kiryat Yam	3670
		Lod	3614			Kiryat Motzkin	4870
		Migdal HaEmek	3368			Petach Tikva	4352
		Nahariya	4293			Rishon LeTzion	4922
		Nazareth Ilit	3264			Rehovot	4785
		Netivot	2914			Ramat Gan	4949
		Kiryat Gat	3186			Ranana	5567
		Kiryat Shmona	3352			Holon	4297
		Kiryat Maakhi	3099			Netanya	3681
		Rosh Hayain	4813				
		Ramle	3396				
		Acre	3284				
		Or Akiva	2806				
		Yeroham	3412				
		Mitzpe Ramon	4513				
		Rehassim	3226				
		Sderot	2939				
		Shlomi	2663				
		Safed	3582				
		Moyenne Villes en développement	3591,1	Moyenne Villes Arabes (municipalités)	2832, 1	Moyenne Villes juives (municipalités)	4617

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

Ce second tableau rend compte d'une inégalité plus grande lorsque le calcul s'opère sur les salaires cumulés annuellement, ce qui tend à souligner la plus grande fragilité des arabes et des habitants des villes en développement sur le marché du travail, révélant par-là une variation plus grande de leurs salaires tout au long de l'année. Tandis que l'écart entre le salaire moyen dans les villes en développement et dans les autres villes juives est de 1,24 dans le premier tableau, il passe à 1,29 dans le second. L'inégalité est encore plus flagrante dans le cas des villes arabes où le rapport passe de 1,53 à 1,63, entre le premier et le second tableaux.

Tableau 4 : Pourcentage de personnes percevant un salaire minimum¹

Villes haredim	Pourcentage de salaire minimum	Villes en développement	Pourcentage de salaire minimum	Villes arabes	Pourcentage de salaire minimum	Villes juives	Pourcentage de salaire minimum
Jérusalem	38,4	Ofakim	50,5	Baka-Al-Garbiyye	41,7	Tel Aviv	35,5
Bné Brak	41,4	Or Yehouda	40,5	Houm-El-Farm	47,2	Haïfa	37,2
		Eilat	36,9	Taïbeh	42,8	Bat Yam	39,1
		Ahshdod	39,4	Tire	42,6	Givataim	29,5
		Ashkelon	43,7	Nazareth	39,5	Hadera	39,5
		Beer Sheva	40,2	Sarnin	47,1	Hod HaSharon	35
		Bet Shemesh	37,5	Raat	49,6	Herzliya	34,4
		Arad	38,4	Shifram	40,3	Nesher	34,7
		Afoula	41,9			Nes Tziona	33,9
		Dimona	39,8			Kfar Saba	34,9
		Yavne	36,7			Kiryat Ono	30,8
		Yehoud	33			Kiryat Ata	39,2
		Carmiel	36,4			Kiryat Bialik	35,1
		Tibériade	42,3			Kiryat Yam	40,5
		Lod	37,6			Kiryat Motzkin	33,7
		Migdal HaEmek	39,4			Petach Tikwa	35,8
		Nahariya	35,7			Rishon LeTzion	31,8
		Nazareth Ilit	40,8			Rehovot	36,6
		Netivot				Ramat Gan	32,2
		Kiryat Gat	42,5			Ranana	33
		Kiryat Shmona	39,1			Holon	35,6
		Kiryat Malakhi	45			Netanya	42,6
		Rosh Hayain	32				
		Ramle	39,2				
		Akko	43,1				
		Or Akiva	46,4				
		Yeroham	41,8				
		Mitzpe Ramon	35,6				
		Rehassim	46,3				
		Sderot	44,2				
		Shlomi	41,5				
		Safed	42,6				

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

Au-delà de ces résultats parlants, il convient de voir que les inégalités s'expriment à travers de multiples données statistiques, non pas uniquement par les revenus actuels, mais également par le capital accumulé au cours de la vie¹. A partir de cette hypothèse, des chercheurs ont approfondi leur présomption en démontrant finalement que la date de migration et le « choix » de résidence ont beaucoup compté dans l'accumulation du capital, défavorisant ainsi l'ensemble des immigrants séfarades, et parmi eux, particulièrement les Juifs pieds-noirs². Ces variables supplémentaires ont permis d'affiner les résultats au sein de la catégorie générique « séfarade » et de montrer que les Juifs pieds-noirs, du fait d'une implantation quasi-systématique dans les villes en développement³, se caractérisent par des fortunes familiales plus faibles que celles détenues par les communautés irakienne et yéménite.

Si les indicateurs socio-économiques témoignent de la situation particulièrement fragile des villes en développement (et évidemment des villes arabes), il convient de procéder à des enquêtes statistiques plus qualitatives, qui tentent de mettre en évidence des modes de vie divergeant d'un type de localité à l'autre, spécifiant des villes en développement encore très ancrées dans un mode de vie traditionnel.

1.2.1.b) LA SAUVEGARDE D'UN MODE DE VIE TRADITIONNEL : DES VILLES « SUSPENDUES » DANS LE TEMPS :

Imprégné de la vie en groupe, le judaïsme séfarade est avant tout une histoire de partage et de solidarité à l'intérieur de la cellule familiale et communautaire. Dans leurs pays d'origine, les séfarades d'Israël cultivaient la fierté des traditions et un besoin de vivre collectivement leur judéité. En outre, ils représentaient alors un pont entre Européens et Arabes puisqu'ils adoptaient un certain nombre de traits de ces derniers et rejetaient l'essentiel, en souhaitant avant tout être identifiés comme appartenant à la civilisation européenne. De cette histoire longue, il demeure des caractéristiques démographiques, culturelles et culinaires qui tendent à rapprocher le judaïsme séfarade d'une culture arabo-musulmane plus large. Nous souhaiterions, à présent, montrer que le modèle familial, bien que subissant une évolution au contact de populations israéliennes occidentalisées, conserve des caractéristiques issues de ce moulage historique, tandis que

¹ Seymonov (M.)/Lewin-Epstein (N.)/Spilerman (S.), « The material possessions of Israeli ethnic groups », *European Sociological Review*, vol. 12, n°3, 1996, pp. 289-301.

² Seymonov (M.)/Spilerman (S.), « Ethnic inequality in Israel », *Social Forces*, 75 :4, juin 1997, pp. 1441-62.

³ La date d'arrivée des migrations pieds-noires coïncide en effet avec un contexte socio-politique marqué par une politique de distribution démographique beaucoup plus rigoureuse.

l'enfermement dans une situation socio-économique déprimée tend à renforcer ce premier trait, par un mode de vie qui demeure, lui aussi, plus traditionnel que celui des populations ashkénazes.

Ce mode de vie s'exprime en premier lieu dans un modèle démographique caractérisé par la prévalence des familles nombreuses. Les tableaux suivants ont pour objet de faire apparaître la vitalité des familles séfarades, qui privilégient le nombre d'enfants à toute autre sorte de considération. La famille, comme nous le confirmerons par les entretiens, reste un référent majeur dans la culture séfarade.

Tableau 5 : Pourcentage des moins de 17 ans dans les villes en développement (chiffres de 1997)¹

Villes en développement Région Nord	Pourcentage* de jeunes de moins 17 ans	Taux d'enfants pour 100 femmes	Villes en développement Région Centre	Pourcentage* de jeunes de moins 17 ans	Taux d'enfants pour 100 femmes	Villes en développement Région Sud	Pourcentage* de jeunes de moins 17 ans	Taux d'enfants pour 100 femmes
Akko	33,5	456	Lod	33,9	461	Beer Sheva	30,1	455
Nazeret Ilit	26	359	Ramle	33,8	500	Ashdod	32,7	583
Nahariya	27,45	444	Bet Shemesh	42	759	Ashkelon	31,7	533
Karmiel	29,8	398	Yavne	38	534	Eilat	28	424
Tibériade	33,8	560	Rosh Hayain	37,85	639	Dimona	34,1	544
Afula	33,6	508	Or Yehouda	33,1	479	Arad	30,1	473
Safed	39	781	Yehoud	31,3	432	Ofakim	39,2	787
MigdalHa Emek	35,2	583				Netivot	43,7	948
Qiryat Shmona	32,7	460				Qiryat Gat	34	589
Bet Shean	38,4	636				Qiryat Malakhi	40,6	733
Or Akiva	32,6	526				Sderot	34,4	568

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

Tableau 6 : Pourcentage des moins de 17 ans dans les autres villes juives et dans les villes arabes (chiffres de 1997)¹

Villes	Pourcentage* de jeunes de moins 17 ans	Taux d'enfants pour 100 femmes	Villes	Pourcentage* de jeunes de moins 17 ans	Taux d'enfants pour 100 femmes
Jérusalem (1) (5)	38	690	Maalot Tarchira	32,8	507
Tel Aviv	20,6	306	Nes Tziona	30,6	413
Haïfa (5)	22,7	350	Nazareth (3)	42	711
Houm-El-Farm (2)	47	859	Necher	28,2	433
Baka-Al-Garbiyye (2)	45	772	Netanya	29,2	470
Bné Brak (1)	47,5	1 085	Sarnin (2)	46,5	845
Bat Yam	24,3	377	Petach Tikwa	28,4	430
Givataim	20,4	324	Kiryat Ono	26,1	388
Hod HaSharon	31,5	436	Kiryat Ata	30,2	452
Herzliya	27	380	Kiryat Bialik	25,5	353
Hadera	31,4	487	Kiryat Yam	25,6	371
Holon	26,4	388	Kiryat Motzkin	26,9	363
Taïbeh (2)	43,3	720	Rishon LéTzion	30,2	407
Tire (2)	44	764	Raat (2)	61	1 624
Tirat Carmel	29,7	432	Rehovot	30	449
Tamra	44,6	790	Ramat Gan	22,4	344
Kfar Saba	30,2	401	Ranana	30,7	392
Maale Adoumim (4)	35,2	689	Shifram (2)	41,7	801

Légende :

* : chiffres de 1999

(1) : indique les villes où la concentration de communautés religieuses est importante

(2) : indique les villes arabes (Raat est une ville bédouine située dans le Néguev)

(3) : Nazareth est composée à majorité d'arabes.

(4) : indique les implantations juives en Cisjordanie

(5) : n'est pris en compte que la population juive.

De ce tableau transparaît en premier lieu le décalage entre les villes arabes, dans lesquelles la proportion de jeunes est nettement supérieure à celle des villes juives, les seules parvenant à atteindre des résultats similaires étant certaines villes en développement du Sud (Netivot, Ofakim, Qiryat Malakhi), et les villes *haredi* telle que Bné Brak. Remarquons également que les villes en développement qui semblent avoir réussi à décoller d'un point de vue économique (Beer Sheva, Ashdod et Ashkelon) tendent à adopter un modèle démographique semblable aux villes juives de la région centrale. Dans la partie juive du pays, les villes en développement ainsi que les villes *haredi*

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

semblent, par conséquent, maintenir un modèle familial traditionnel, la croissance naturelle, entre 1996 et 1997, soulignant particulièrement ce phénomène.

Tableau 7 : Accroissement naturel selon le type de localité (chiffres de 1997)¹

Villes à concentration <i>haredi</i>	Accroissement naturel pour 1000 hts et (classement) ²	Villes en développement	Accroissement naturel pour 1000 hts et (classement) ²	Villes arabes	Accroissement naturel pour 1000 hts et (classement) ²	Villes juives	Accroissement naturel pour 1000 hts et (classement) ²
Jérusalem	23,1 (21)	Ofakim	20,9 (26)	Baka-Al-Garbiyye	30,2 (7-8)	Tel Aviv	5,6 (75)
Bné Brak	26,1 (16)	Or Yehouda	12,8 (45)	Houm-Al-Farm	34,6 (3-4)	Haïfa	2,8 (81)
		Eilat	18,3 (30)	Taïbeh	29,6 (9)	Bat Yam	5,9 (74)
		Ahshdod	14,6 (38)	Tire	25,5 (19)	Givataim	3,5 (80)
		Ashkelon	9,9 (50-51)	Nazareth	27,3 (14)	Hadera	10 (49)
		Beer Sheva	9,6 (54-55)	Sarnin	28,4 (11)	Hod HaSharon	9,8 (52)
		Bet Shemesh	30,2 (7-8)	Raat	51,5 (1)	Herzliya	7,4 (68-69)
		Arad	9,6 (54-55)	Shifram	26,5 (15)	Nesher	13,3 (43-44)
		Afoula	9,7 (53)			Nes Tziona	7,8 (64-65)
		Dimona	13,3 (43-44)			Kfar Saba	8,3 (62-63)
		Yavne	15,1 (37)			Kiryat Ono	7,7 (66-67)
		Yehoud	13,6 (41-42)			Kiryat Ata	6,7 (70)
		Carmiel	7,8 (64-65)			Kiryat Bialik	4,8 (76)
		Tibériade	14,4 (39)			Kiryat Yam	3,7 (78-79)
		Lod	17,4 (31)			Kiryat Motzkin	6 (73)
		Migdal HaEmek	12,4 (46)			Petach Tikva	9,1 (59)
		Nahariya	7,7 (66-67)			Rishon LeTzion	9,5 (56)
		Nazareth Ilit	4,2 (77)			Rehovot	9,4 (57)
		Netivot	25,9 (17-18)			Ramat Gan	6,4 (72)
		Kiryat Gat	13,6 (41-42)			Ranana	8,5 (60-61)
		Kiryat Shmona	11,8 (47)			Holon	7,4 (68-69)
		Kiryat Malakhi	19,6 (28)			Netanya	8,5 (60-61)
		Rosh Hayain	23 (22)			Ramat HaSharon	6,5 (71)
		Ramle	15,33 (35)				
		Akko	9,9 (50-51)				
		Or Akiva	11,4 (48)				
		Bet Shean	16,4 (32)				
		Sderot	16 (34)				
		Safed	22,5 (24)				
		Rehassim	33,6				
		Yeroham	20				
		Mitzpe Ramon	22,4				
		Shlomi	14,7				

Légende :

² : le classement s'opère sur la base de l'ensemble des municipalités israéliennes. Les quatre dernières villes en développement étant des conseils locaux, elles ne sont pas intégrées dans le classement.

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

En outre, si l'on s'attarde sur le type d'immeubles construits dans les localités, on s'aperçoit que les villes de Dimona, Netivot, Safed, Tibériade, Beit Shean, Afoula, Or Yehouda, Yehoud, Taïbeh et Tira se caractérisent par une majorité d'appartements à cinq pièces tandis que dans les villes d'Ofakim, Houm-El-Fram, Bakar-El-Gevaria et Raat, on constate que l'appartement standard contient six pièces, ce qui tend à illustrer à nouveau un modèle démographique basé sur de grandes familles. La nécessité d'offrir de grands appartements s'explique également par le fait que les grands-parents – issus pour la plupart des premières vagues migratoires séfarades – viennent parfois se greffer à la cellule familiale de base, pour des raisons économiques mais également culturelles, la solidarité inter-générationnelle étant un des principes de vie fondamentaux du modèle séfarade. Notons cependant que les moyennes de personnes par foyer, dans les villes en développement et dans les villes juives classiques, tendent à se rapprocher sous le coup d'une évolution progressive de la représentation créée autour de la famille, contrairement aux villes arabes qui conservent un modèle extensif.

Il reste que dans la plupart des villes traditionnelles du sud (Netivot ; Kiryat Malakhi ; Yehassim ; Shlomi) et des villes religieuses (Jérusalem et Bné Brak), la taille moyenne des foyers demeure élevée, témoignant d'une attitude constante de certaines catégories de population. Ce constat est particulièrement éloquent dans les villes *haredi*, mais aussi dans les villes en développement, où les séfarades conservent un modèle démographique traditionnel, a fortiori lorsqu'ils évoluent vers un phénomène nouveau de « retour à la religion », comme nous le verrons plus tard. En 2001, la taille moyenne du foyer était, chez les populations juives de 3,1 individus et, chez les populations arabes de 4,7. Dans le groupe juif, le pourcentage des foyers de 7 personnes et plus tend à fléchir depuis quelques années (12 % en 1963 contre 4 % en 2001) alors que les foyers composés d'un individu tendent au contraire à augmenter (10 % en 1958 contre 20 % en 2001). Chez les populations arabes, si le pourcentage des foyers de 7 personnes et plus tend à diminuer, il reste fortement supérieur à celui des foyers d'une personne. Ainsi, le pourcentage de foyers de 7 personnes et plus était de 32 % en 1958, 46 % en 1977 ; fléchissant depuis ce pic de 1977, ce pourcentage était de 19 % en 2001. Quant aux foyers d'un individu, le pourcentage est stable depuis 1958, ayant même tendance à baisser (11 % en 1958 et 7 % en 2001), révélant par conséquent la persistance d'un modèle démographique traditionnel que tendent à abandonner progressivement les populations juives. Face à cette tendance, il semble que demeurent quelques poches de résistance juives, concentrées dans les villes en développement ainsi que dans les villes *haredi*.

Tableau 8 : Taille moyenne des foyers selon le type de localité (2001)¹

Villes à concentration haredi	Taille du foyer	Villes en développement	Taille du foyer	Villes arabes	Taille du foyer	Villes juives	Taille du foyer
Jérusalem	3,73	Ofakim	3,6	Baka-Al-Garbiyye	4,74	Tel Aviv	2,31
Bné Brak	3,89	Or Yehouda	3,78	Houm-El-Farm	4,85	Haïfa	2,67
		Eilat	2,57	Taïbeh	4,64	Bat Yam	2,93
		Ahshdod	3,41	Tire	4,37	Givataim	2,4
		Ashkelon	3,37	Nazareth	4,44	Hadera	3,26
		Beer Sheva	3,1	Sarnin	5,12	Hod HaSharon	3,4
		Bet Shemesh	3,78	Raat	5,85	Herzliya	3,11
		Arad	2,95	Shifram	4,45	Nesher	2,94
		Afoula	3,42			Nes Tziona	3,4
		Dimona	3,45			Kfar Saba	3,29
		Yavne	4,05			Kiryat Ono	3
		Yehoud	3,5			Kiryat Ata	3,21
		Carmiel	3,16			Kiryat Bialik	2,98
		Tibériade	3,41			Kiryat Yam	2,97
		Lod	3,71			Kiryat Motzkin	2,93
		Migdal HaEmek	3,28			Petach Tikva	3,17
		Nahariya	2,95			Rishon LeTzion	3,38
		Nazareth Ilit	2,94			Rehovot	3,21
		Netivot	4,03			Ramat Gan	2,56
		Kiryat Gat	3,35			Ranana	3,44
		Kiryat Malakhi	3,94			Holon	3,1
		Kiryat Shmona	3,37			Netanya	3,1
		Rosh Hayain	3,55				
		Ramle	3,81				
		Akko	3,44				
		Or Akiva	3,44				
		Beit Shean	3,91				
		Yeroham	3,66				
		Mitzpe Ramon	3,4				
		Rehassim	4,3				
		Sderot	3,36				
		Safed	3,43				
		Shlomi	4,1				
		Moyenne de personnes par foyer	3,4	Moyenne de personnes par foyer	4,8	Moyenne de personnes par foyer	3

¹ Bureau central des statistiques, ministère de l'Intérieur d'Israël.

L'homogénéité culturelle, socio-économique et religieuse des populations¹, l'absence de leadership politique local, entraînent une stagnation, voire une régression de celles-ci, en termes d'intégration et de socialisation. Des recoupements furent d'ailleurs opérés entre actes délictueux et origine ethnique, traduisant bien la sur-représentation des populations séfarades, et notamment maghrébines, dans certains secteurs comme la délinquance, les accidents de la route², la prostitution. Ces statistiques, pour certaines alarmantes, sont symptomatiques des difficultés d'intégration rencontrées par ce groupe à son arrivée, mais aussi, plus implicitement, d'une volonté de niveler les villes en développement par le bas – la tendance des autorités publiques ayant consisté à sélectionner, par exemple, les immigrants en fonction de leur capacité à suivre des cours d'hébreu accélérés. Ceux qui en étaient incapables étaient orientés vers ces nouvelles localités, tandis qu'aux autres était réservé un traitement « préférentiel ». De tout ceci, nous tirons par conséquent la conclusion qu'ethnicité séfarade, opportunités économiques négatives et concentration résidentielle se renforcèrent et continuent à se renforcer³ les unes les autres, non pas simplement comme des symboles de distribution des ressources à l'intérieur de la société, mais aussi en terme de qualité de vie pour les générations à venir⁴.

1.2.2) LES THEORIES SOCIOLOGIQUES DE L'ETHNICITE CONFRONTEES AU TEST EMPIRIQUE :

Deux modèles principaux⁵ se disputent, depuis les années 70, le monopole de l'explication sociologique quant à l'origine, et de manière consécutive, à la résolution des écarts ethniques en Israël. Le problème majeur que posent ces schémas explicatifs émane du fait qu'ils sont simultanément le siège d'enjeux idéologiques quant à la perception de la société israélienne, à sa capacité et à sa volonté d'intégrer les populations migrantes.

¹ R. M. Kramer va même jusqu'à comparer ces communautés locales aux ghettos noirs-américains. *Ibid.*, p. 49.

² Voir Richter (E.), « Potential year life lost from motor vehicle crashes in Israel : an epidemiological analysis », *International Journal of Epidemiology*, vol. 8, n°4, 1979, pp. 383-8.

³ Voir notamment l'article faisant la recension des études de D. Ben-Simon, qui explique que les interventions gouvernementales ont contribué à renforcer les disparités entre les différents territoires, pénalisant notamment toute la région du Néguev. « The Negev as a symbol », *Jerusalem Post*, 4 avril 2002.

⁴ Goldscheider (C.), *Israel's change...*, *Op. cit.*, p. 119.

⁵ Pour une présentation de ces différents courants, nous renvoyons le lecteur à : Smooha (S.), « Three approaches to the sociology of ethnic relations in Israel », *The Jerusalem Quarterly*, n°40, 1986, pp. 31-61 ; Bernstein (J.)/Antonovsky (A.), « The integration of ethnic groups in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 23, 1985, pp. 5-23.

Issue du paradigme structuro-fonctionnaliste, l'approche libérale dite « culturelle », proche des théories américaines de l'*ethnicity*, est sans conteste la première à avoir été proposée, dotée d'une légitimité d'autant plus grande qu'elle tend à accréditer l'idée d'une société intégratrice et assimilationniste, en capacité de produire de l'égalité. L'étude pionnière de R. Patai¹ se concentre ainsi sur le problème du contact entre les cultures et sur la problématique de l'acculturation. La seconde, apparue dans les années 70, se rapproche du paradigme marxiste et propose une lecture des inégalités ethniques comme reproduction des inégalités de classes, dans le domaine socio-économique². Nous verrons dans quelle mesure l'invalidation empirique des thèses évolutionnistes alimente les frustrations mais aussi l'expression politique des revendications socio-économiques séfarades.

1.2.2.a) SECONDE ET TROISIEME GENERATIONS : L'INVALIDATION DES THESES EVOLUTIONNISTES :

Selon l'approche dominante, qualifiée de « libérale »³, les problèmes d'intégration rencontrés par les immigrants séfarades étaient dus au décalage culturel ou à l'acculturation de ces populations, passant de sociétés traditionnelles et primitives à une société moderne. Ainsi, ils avaient beau être, pour certains, hautement qualifiés, pouvoir s'appuyer sur une structure familiale cohésive, détenir des valeurs de dignité et de responsabilité collective, ils ne disposaient pas des critères de réussite appropriés aux sociétés modernes.

Ceci étant, cette approche développementaliste postulait une intégration des générations futures, par le biais des vecteurs de socialisation privilégiés⁴. Le mouvement continu d'homogénéisation culturelle et le maillage social opérant dans l'ensemble des sociétés modernes à travers l'appareil institutionnel national, devait permettre de diffuser des modes de vie et de pensée communs, et, de manière concomitante, de dissoudre les identités primaires (familiales, religieuses, locales, ethniques...) des individus. Adaptant l'approche libérale développée par les sociologues américains, il s'agissait d'appréhender la « levantinisation » (R. Patai) séfarade

¹ Patai (R.), *Israel between East and West*, Philadelphie, Jewish Publications Society, 1953.

² Les principaux auteurs liés à ce courant sont Swirski (S.), *Israel : the oriental majority*, Londres, Zed Books, Ltd, 1989 ; Bernstein (J.)/Antonovsky (A.), « The integration of ethnic... », *Op. cit.* ; Bonacich (E.), « Class approaches of ethnicity and races », *The Insurgent Sociologist*, 11(2), 1981, pp. 9-23.

³ Outre R. Patai, les principaux auteurs à s'être exprimés dans le cadre de ce courant sont : Ben-David (J.), « Ethnic differences or social change ? », in Frankenstein (K.) Ed., *Between past and future*, Jérusalem, The Szold Foundation, 1953, pp. 33-52. Il expliquait que le rattrapage ne faisant aucun doute, la seule question valable était comment aider les immigrants orientaux à changer et à s'adapter au mode de vie israélien ; Eisenstadt (S.N.), *The absorption of immigrants*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954 ; Eisenstadt (S.N.), *Israeli society*, New York, Basic Books, 1967.

⁴ Goldscheider (G.), *Israel's changing society...*, *Op. cit.*, p. 35.

comme un traditionalisme constitué de comportements folkloriques, incompatible avec la modernité qui prévaut en Israël. Fondant leur argumentaire sur l'absence d'identité séfarade exclusive, les sociologues développementalistes soutenaient que les origines ethniques étaient secondaires et ne déterminaient pas les attitudes et le processus de mobilité sociale. Force est pourtant de constater que la prophétie libérale ne s'est pas réalisée.

Ainsi, récemment, le Contrôleur de l'Etat, Eliezer Goldberg, rendait un rapport accablant qui établissait un constat dramatique de la situation dans les villes en développement, soulignant la persistance du fossé entre les villes en développement du sud et la moyenne nationale, dans presque tous les indicateurs. Pointant l'action des gouvernements successifs, E. Goldberg attribuait cet échec patent à un « gel conceptuel », responsable de l'absence actuelle de développement et d'espoir dans ces localités¹.

Ce faisant, le fossé créé par la pratique politique des années 50-70 ne s'est pas résorbé², des études successives ayant démontré le retard toujours prégnant des nouvelles générations séfarades, en termes purement économiques³, mais aussi en matière de scolarisation, où les études divergent quant à l'évolution des inégalités ethniques. Certains témoignent d'une constance voire d'une aggravation du fossé ethnique, suggérant par-là que le fossé ne s'est pas réduit avec la scolarisation de la seconde génération⁴ et qu'il a des conséquences directes sur le niveau de revenus des individus. Selon les statistiques officielles de 2001⁵, la durée de la scolarisation varie très clairement en fonction de l'origine ethnique des individus. Alors que 59,3 % des individus nés en Israël d'un père originaire d'Amérique ou d'Europe ont un cursus scolaire et universitaire au moins égal à 13 années (28,1 % entre 13 et 15 années et 31,8 % au-delà de 16 années), ils ne sont que 33 % des individus nés en Israël d'un père originaire d'Afrique ou d'Asie à afficher une telle durée d'études. Le rapport s'inverse pour la durée 11-12 années d'études, avec 51,9 % de l'ensemble des séfarades et 33,4 % des ashkénazes. L'écart se creuse encore plus lorsqu'il s'agit

¹ *Jerusalem Post*, 4 mai 2000.

² Voir Bernstein (J.)/Antonovsky (A.), « The integration of ethnic groups in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 23, 1981, pp. 5-23.

³ Cohen (Y.)/Haberfeld (Y.), « Second Generation Jewish immigrants in Israel... », *Op. cit.*, pp. 507-523.

⁴ Yuchtman-Yaar (E.), « Différences dans les modèles ethniques de niveau socioéconomique en Israël : un aspect négligé de l'inégalité structurelle » (*Yazmout partit kemasloul leniout sozio-kalkalit : hibat nossaf al haribout haadati beYisrael*), *Megamot*, vol. 29, n°4, septembre 1986. Adler (C.), « The Israeli school as a selective institution », in Eisenstadt (S.N.)/Bar-Yossef (R.)/Adler (C.), *Integration and development in Israel*, Jerusalem, Israel Universities Press, 1970, pp. 287-301.

⁵ Voir les tableaux en annexes, pp. 597-598.

de séfarades nés à l'étranger : ils ne sont que 7,3 % à étudier plus de 16 années, 12,1 % à se situer entre 13 et 15 années d'études, 30,3 % entre 11 et 12 années, et surtout 38 % entre 0 et 8 années. En terme de scolarité universitaire, les chiffres de l'année 2001 font apparaître un écart toujours net entre populations séfarades et populations ashkénazes. Dans la cohorte des 20-29 ans nés en Israël, 14 % de ceux dont le père est né en Europe-Amérique étudient à l'université contre 6,4 % de ceux dont le père est né en Afrique-Asie et 12 % dont le père est lui-même né en Israël. Pour les éléments de cette cohorte nés en Afrique-Asie, essentiellement les Ethiopiens arrivés au cours des années 80 et 90¹, seulement 4,5 % étudient à l'université. Si nous observons maintenant le niveau scolaire détenu par les Israéliens de plus de 15 ans, nous nous apercevons que le groupe des Israéliens nés d'un père d'origine africaine ou asiatique se ventile comme suit : 17,5 % ont un niveau universitaire (moyenne nationale : 26,3 %) ; 13,3 % ont un niveau post-secondaire (moyenne nationale : 14,9 %) ; 27,8 % ont fini au secondaire (général) (moyenne nationale : 24,9 %) ; 32,2 % ont une qualification professionnelle (de type CAP-BEP – moyenne nationale : 18,4 %) ; 2,5% ont étudié en *yeshiva* (moyenne nationale : 2,8 %), 6,2 % ont le niveau collège ou primaire (moyenne nationale : 10,2 %) ; et 0,4 % ne sont jamais allés à l'école (moyenne nationale : 2,5 %). Chez les Israéliens dont le père est né en Europe ou en Amérique, les chiffres sont les suivants : 37,9 % ont un niveau universitaire ; 17,8 % ont un niveau post-secondaire ; 22,7 ont arrêté au secondaire ; 14,6 % ont une qualification professionnelle ; 4,1 % ont étudié en *yeshiva* ; et 2,7 % ont un niveau collège ou primaire. Bien que nés en Israël, les éléments de ces deux groupes semblent fortement déterminés dans leur niveau de scolarisation et dans leur choix d'orientation par le milieu d'où ils viennent, les ashkénazes observant d'une part, un cursus général et, d'autre part, un cursus plus long que celui des séfarades. Les séfarades s'orientent de manière préférentielle vers les études courtes et les formations professionnelles. Les écarts se creusent encore plus lorsque l'on observe les parts respectives des personnes nées à l'étranger. Lorsqu'ils sont nés en Afrique ou en Asie, les individus entrent difficilement à l'université ou en formation post-secondaire (9,5 % et 9%) et arrêtent souvent leurs études au secondaire (19,6 % ont un cursus général et 20,2 % ont une formation professionnelle) alors qu'une part importante n'ont qu'un niveau d'études très minimal, 26,4 % ayant un niveau collège ou primaire.

De ces statistiques, nous tirons la conclusion selon laquelle si le fossé perdure entre ashkénazes et séfarades, le fait qu'il soit plus marqué chez les séfarades nés hors d'Israël rassure quelque peu sur la capacité du système scolaire israélien à favoriser la promotion sociale ou, tout au moins, l'élévation du niveau d'éducation de ces populations. Il reste que les inégalités semblent

¹ La majorité des Juifs éthiopiens, soit 44 200 personnes, a émigré après 1989, tandis que 16 300 immigrants avaient émigré dans les années 80. Enfin, depuis les migrations falashas, 25 000 sont nés en Israël.

se reproduire au niveau des choix d'orientation car, si le nombre de séfarades nés en Israël et arrêtant leur cursus au niveau « collège-primaire » est plus bas que la moyenne nationale, celui relatif à l'orientation professionnelle semble révéler une expression nouvelle de ces inégalités.

Fortement remise en question par la persistance des inégalités inter-ethniques, l'approche libérale est néanmoins restée monopoliste jusqu'à la fin des années 70, donnant une assise scientifique irréfutable à « l'establishment » sioniste. Devant l'aggravation des indicateurs socio-économiques et culturels, devant l'affirmation plus grande de grilles de lecture issues de l'anthropologie, le courant sociologique dominant consentit à reconnaître que pouvaient perdurer certaines spécificités ethniques. Face à ces questions laissées en friche par le courant libéral, une hypothèse – structurale – alternative, faisant montre de moins d'optimisme, disposait que l'accès aux ressources n'était pas facilement et volontairement partagé. Par suite, même s'il ne s'agissait pas nécessairement d'une politique discriminatoire active et délibérée, l'accaparement des postes à responsabilités dans les domaines économique et politique et la diffusion latente de conceptions stéréotypées (la violence et les mentalités primitives des Marocains)¹ devaient nécessairement mener à la reproduction des inégalités et du fossé inter-ethniques. Dans ce schéma scientifique, l'ethnicité n'est pas beaucoup plus reconnue comme, intrinsèquement, porteuse de sens. Elle n'est que la forme déguisée d'une conscience de classe qui a du mal à s'exprimer en tant que telle. Nous retrouvons alors ici une vision expliquant la superposition d'inégalités sociales et ethniques, légitimant la qualification de « classe séfarade ».

1.2.2.b) LE TRAVAIL DE SUBJECTIVATION DES INEGALITES ETHNIQUES PAR UN DISCOURS PARTISAN ANCRE DANS LA PRIORITE SOCIALE :

Cette démonstration objective du creusement des inégalités se double d'un sentiment évident de frustration et de colère vis-à-vis d'un Etat supposé ne rien faire. L'un de nos interlocuteurs, militant et élu de Shas à Or Yehouda nous dit ainsi : « *L'Etat d'Israël devrait avoir honte...il ne met aucun moyen en faveur des familles nécessiteuses...des couches faibles (charrot halachot)...je fais de la politique depuis quinze ans et je vois des familles que personne ne regarde...ça se passe autour de nous, tout près...un exemple, un homme est venu me voir il y a une semaine parce que la banque lui a refusé un prêt...cet argent, il en a besoin, pour faire vivre sa famille...c'est tous les jours...ça nous fait mal. Nous, nous pensons que tout le monde doit avoir une chance...je reçois des lettres de détresse...comment je peux leur dire que je ne peux pas*

¹ Voir le témoignage de H. Dahan-Kalev, « You're so pretty – You don't look Moroccan », *Israel Studies*, vol. 6, n°1, printemps 2001.

les aider »¹. Dans ce témoignage, le plus surprenant vient sans doute du fait que cet élu de Shas nous livre un discours très critique, protestataire, à l'opposé de ce que nous pourrions attendre d'un homme installé au pouvoir local et dont le parti siège au gouvernement, prouvant à nouveau l'absence de solidarité gouvernementale et, surtout, la volonté de Shas de se différencier des partis symbolisant « l'establishment ». On retrouve d'ailleurs ce même genre de propos dans les discours des députés, avec néanmoins plus de retenue. Yitzhak Vaknin explique ainsi dans *Yom LéYom*, l'hebdomadaire du parti Shas : « Je ne veux pas attaquer le gouvernement parce que je fais partie de cette coalition mais (...) il y a des dizaines de familles qui n'ont pas accès aux départements sociaux en Israël parce qu'elles ont honte. Ceci est de notre responsabilité et je dis à Yossi Katz (député travailliste) de venir voir un shabbat combien de familles viennent à mon bureau, familles qui ont le courage d'en faire la démarche, combien de familles évacuent leur maison parce qu'elles ne peuvent pas payer l'hypothèque... nous avons l'obligation de dresser un ordre de priorités (*seder hadifouyot*) dans de nombreux domaines »². Shas entend, par conséquent, incarner une rupture présentée en premier lieu comme sociale, à l'image de cette déclaration du député, David Azoulai, disant que « le temps est venu de comprendre les murmures du cœur du peuple. C'est plus important qu'un casino »³⁴.

Cette priorité accordée au social se matérialise notamment dans la défense de la cellule familiale, de première importance chez les Juifs religieux mais aussi séfarades. Trait commun aux villes en développement et aux quartiers religieux, la taille des familles est, comme nous l'écrivions précédemment, généralement élevée – les modes de vie traditionaliste et *haredi* se caractérisant par une primauté accordée à la cellule familiale, et par suite, à la procréation.

Or, tout comme les séfarades des villes en développement, les *haredim* font également partie des catégories à revenu modeste, en raison d'un choix de vie basé sur l'étude non rémunératrice de la Torah, pour les hommes, et d'un travail féminin essentiellement cantonné au foyer. Cumulant les caractéristiques identitaires des *haredim* et des traditionalistes, Shas s'érige donc en défenseur de leur cause, essayant simultanément de créer une synergie et une solidarité entre ces deux groupes. C'est ainsi que le parti séfarade et *haredi* est à la pointe du combat social, réclamant régulièrement une augmentation des prestations sociales, notamment en faveur des

¹ Entretien réalisé le 15 février 2000, à Or Yehouda.

² *Yom LéYom*, 2 décembre 1999, p. 8.

³ Il fait ici allusion à l'éventualité d'un casino dans le Néguev, alors que jusque-là ce genre d'établissement était interdit en Israël.

⁴ *Yom LéYom*, 28 octobre 1999.

halshs-00003795, version 1 - 28 Jan 2005

familles nombreuses. En juillet 2000, Shas, à travers la Commission parlementaire du Travail et des Affaires Sociales dont il assurait la présidence, décida de présenter une proposition de loi assurant des allocations plus élevées aux familles nombreuses (5 enfants et plus). Tandis que les députés travaillistes contestèrent une mesure qu'ils qualifiaient de « vol d'argent public au grand jour » (Ophir Pines-Paz), l'un des députés de Shas rétorquait que « ceux qui sont nés avec une cuillère d'argent dans la bouche ne pouvaient pas savoir ce que le besoin signifiait ». Prolongeant cette réponse, David Tal, président de la Commission, dit qu'« ils (les députés travaillistes) manquaient de sensibilité sociale et de compréhension sociétale dans l'inexplicable indifférence dont ils faisaient preuve »¹. Ces échanges sont de facture courante, Shas faisant de la thématique des familles nombreuses l'un de ses points favoris d'intervention législative et de chantage coalitionnel, pendant que la gauche, et plus généralement les partis laïques², combattent la fin des privilèges accordés aux *haredim*. En décembre 1999 comme en décembre 2001, le parti alla même jusqu'à mettre en balance son maintien dans la coalition et l'aide gouvernementale aux populations les plus démunies³, Elie Suissa – alors ministre des Infrastructures – se demandant, dans l'hebdomadaire de Shas, « que se passe-t-il pour le malade de Naharyia et pour le chômeur de Dimona ? »⁴. Une semaine après, le dirigeant renchérit dans le même hebdomadaire, disant qu'un tel budget allait créer deux sociétés séparées, chose intolérable pour ce que Itzhakh Cohen – ministre des Affaires Religieuses et député de Shas – appelle un « parti social » (*miflaga ravertit*)⁵, nommé plus fréquemment « mouvement social » (*tnoua raverti*)¹. Relayé par David

¹ *Jerusalem Post*, 19 juillet 2000.

² Certains partis, comme le *Meretz* ou *Shinouï* ont une position radicale en la matière. Le *Shinouï* (changement), dont le très médiatique leader est Yossef Tommy Lapid, a adopté dès son origine une plate-forme résolument anti-*haredi*. En décembre 1999, l'un de ses députés – Abraham Poraz – ayant même avancé que le temps était venu de réduire les allocations familiales accordées aux familles nombreuses, afin de les inciter à avoir moins d'enfants. Cette déclaration ne manqua pas de faire vivement réagir les cercles *haredi*, directement touchés par une telle proposition. Quant au *Meretz*, on se rappelle le combat incessant contre les intérêts *haredi* de Shulamit Aloni durant les années 80, lorsqu'elle occupait le poste de ministre de l'Éducation.

³ Fin 1999, Elie Yishaï – successeur d'Arieh Deri à la tête de Shas – réclama, avec *Agoudat Yisrael*, une réduction de 40 % sur les transports pour les familles nombreuses. Il appuya sa demande de cette déclaration : « Les gens doivent faire ce qui leur semble juste. Ainsi, je ferai ce qu'y est juste pour les pauvres. Le système de protection sociale s'effondre pendant que Barak court à travers le monde. Le ministre des Finances n'a pas le temps d'écouter les difficiles problèmes qui existent en Israël. » *Jerusalem Post*, 11 novembre 1999.

⁴ *Yom LéYom*, 12 août 1999, p. 2. Dans un article intitulé « Budget anti-social », les leaders du parti contestaient alors la proposition budgétaire telle qu'elle était présentée en août, considérant qu'elle allait à l'encontre de l'idée de changement, pénalisant les couches les plus faibles de la population, le système de santé, mais aussi les institutions toraniques.

⁵ *Yom LéYom*, 2 septembre 1999. Face aux rumeurs selon lesquelles E. Barak cherchait à remplacer Shas par le *Likoud* au sein de la coalition, le Rav Ovadia Yossef répondit que si cela devait se produire, « nous enflammerons le pays, nous mènerons bataille en Israël et dans le monde entier sur le thème du social. », p. 2. La métaphore fut reprise dans l'édition du 28 octobre 1999, dans laquelle le député Yahir Peretz expliquait que « si

Tal, président de la Commission du Travail et des Affaires Sociales, Elie Yishaï², sous le coup de la stupeur (*tadaama*) faisant suite à la lecture des statistiques officielles, prôna ainsi le vote d'un « programme d'urgence » (*tochnit haroum*), seul capable de résorber le nombre considérable des personnes en « détresse » (*metsouka*). En 2002, comme les années précédentes, les députés Shas menacèrent de ne pas voter le budget si une place plus grande n'était pas accordée au budget social. Une alliance de circonstance fut créée entre Shas et *Yahadout HaTorah*³, dans le but de faire échouer le gel de la loi sur les « Grandes Familles ». Ainsi, chaque année, les gouvernements cèdent généralement devant des partis *haredi*, incontournables dans la survie des coalitions⁴. L'un des militants de Shas à Or Yehouda nous dit lui-même : « *Moi, j'ai six enfants parce que chez les Juifs la famille c'est ce qu'il y a de plus important. C'est ça qui donne un sens à la vie parce qu'un shabbat, des fêtes sans les enfants, c'est triste. Nous au Maroc, nous étions huit enfants...trois garçons et cinq filles...mes parents, comme moi, ils n'étaient pas très riches, mais par la force de Dieu, il ne nous manquait rien. Ici, la vie est chère, tout est cher...et pourtant, c'est un pays juif...le gouvernement devrait soutenir le mode de vie juif...il devrait donner plus à ceux qui défendent les traditions, mais bien sûr, le pays, il appartient aux laïcs...et eux, ils ont un, deux, trois enfants, rarement plus* »⁵.

Nous voyons déjà se dessiner un point que nous développerons plus tard, consistant à faire de Shas l'adversaire permanent des valeurs défendues par les laïcs, et particulièrement par ceux de gauche. Certains ont même pu déceler là une preuve incontestable de l'appartenance de Shas au bloc de droite. Le dénuement de ces populations est parfois tel que certains ont ainsi pu y lire une explication quant à la radicalisation politique des populations séfarades vis-à-vis des Arabes israéliens. Rappelons que de nombreuses études ont montré que les séfarades soutenaient de manière disproportionnée le *Likoud*, à la fin des années 70, contribuant largement à sa victoire

le budget de l'Etat n'est pas amendé, il se produira une révolution sociale (*Mahapach Raverti*) et un incendie social (*taabara ravertit*) ». *Yom LéYom*, 28 octobre 1999.

¹ *Yom LéYom*, 23 décembre 1999, p. 1.

² *Yom LéYom*, 18 novembre 1999, p. 1.

³ *Yahadout HaTorah* est l'alliance électorale formée depuis 1992 par les deux partis *haredi* ashkénazes – *Agoudat Yisrael* et *Deguel HaTorah*.

⁴ En décembre 1999, le gouvernement Barak, par l'intermédiaire du ministre des Finances – Avraham Shohat – céda en épongeant une partie des dettes de Shas, en accordant 150 millions de shekels supplémentaires au ministère des Affaires Religieuses et en octroyant 250 millions de shekels supplémentaires à l'aide à l'enfance.

⁵ Entretien réalisé le 29 janvier 2000, à Or Yehouda.

historique de 1977¹. Rejetant les explications primordialistes du vote², Y. Peled développa notamment une théorie dite du « *split labor market* », tendant à démontrer que le vote pour les partis d'extrême droite s'explique essentiellement par une mise en concurrence des séfarades et des Arabes sur le marché du travail³ – les seconds servant de groupe de démarcation⁴ aux premiers dans leur acquisition d'un statut intermédiaire. Ne se satisfaisant pas seulement de cette explication, qui attribue nécessairement une responsabilité considérable aux autorités gouvernantes, certains juristes et hommes politiques y ont ajouté une explication par les valeurs et, plus précisément, par leur absence de conscience démocratique et, subséquemment, de respect des règles du jeu politique, faisant de Shas le digne représentant du Tiers-Monde⁵.

Tout concourt, par conséquent, à ériger les immigrants séfarades en une classe ethnique, au sens de M. Gordon⁶, pour qui l'ethnicité et la classe sont deux façons différentes d'appréhender une forme identitaire composite, *l'ethclass*. Parfois, le sentiment de partager un même statut social peut en effet contribuer à recréer des formes nouvelles d'ethnicité, le premier alimentant un processus de re-construction ethnique. De même, la spatialisation de ces inégalités ethniques tend à rappeler la thèse de « colonialisme interne » élaborée par M. Hechter⁷, donnant une signification

¹ Peretz (D.)/Smootha (S.), « Israel's tenth Knesset elections – Ethnic upsurge and decline of ideology », *The Middle East Journal*, vol. 35, n°4, 1981, pp. 506-26 ; Shamir (M.), « Realignment in the Israeli party system », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The elections in Israel – 1984*, Tel Aviv, Ramot, 1986 ; Shapiro (Y.), *Sur le chemin du pouvoir du Herout – une interprétation socio-politique*, Tel Aviv, Am Oved, 1989 (hébreu).

² Celles-ci se décomposent en trois catégories. La première consiste à expliquer ce vote par l'expérience historique de populations séfarades, en butte à la discrimination automatique opérée par les sociétés arabomusulmanes qui les accueillait en diaspora. Deux autres explications fondées sur la culture et la religion tentent d'éclairer le propos à travers un déficit de conscience démocratique et libérale ou à travers la forte adhésion au judaïsme comme facteur de radicalisation à l'égard des musulmans. Peled (Y.), « Ethnic exclusionism in the periphery : the case of Oriental Jews in Israel's Development Towns », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, n°3, 1990, pp. 346-8.

³ Peled (Y.), « Mizrahi Jews and Palestinian Arabs : exclusionist attitudes in Development Towns », in Yiftachel (O.)/Meir (A.), *Ethnic frontiers and peripheries...*, *Op. cit.*, pp. 87-105.

⁴ Voir Seliktar (O.), *New zionism and the foreign policy system of Israel*, Londres, Croom Helm, 1986, pp. 175-8.

⁵ *Jerusalem Post*, 16 juillet 2000.

⁶ Gordon (M.), « Toward a general theory of racial and ethnic group relations », in Glazer (N.)/Moynihan (D.), *Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; voir également les travaux d'Abner Cohen, qui, tout en se défiant d'être marxiste, accreditte cette idée d'*ethclass*. Dans *Urban Ethnicity*, il écrit ainsi, « one need not to be a Marxist in order to recognize the fact that the earning of livelihood, the struggle for a larger share of income from the economic system, including the struggle for housing, for higher education, and for other benefits, and similar issues constitute an important variable significantly related to ethnicity », in Cohen (A.), *Urban ethnicity*, Londres, Tavistock, 1974, p. XI.

⁷ Hechter (M.), *Internal colonialism*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1975. Il s'agit pour l'auteur de vérifier l'hypothèse de l'assignation de l'individu à des types d'emplois et à des rôles spécifiques sur la base de traits culturels observables, entre centre et périphérie, dans l'espace national. Tout

à la fois sociale et géographique à l'interaction sociale entre groupes ethniques, ainsi qu'une base aux revendications à venir.

Qualifiant les masses séfarades de prolétariat juif, S. Smooha voit ainsi dans cette collusion entre concentration ethnique et statut économique déclassé, une base évidente au renforcement de la solidarité, mais aussi de la fierté de ses racines, et ce en dépit d'éléments mobiles parmi la communauté séfarade. Comme l'a montré S. Deschen, chaque vague migratoire charria des groupes désirent profondément se fondre dans le corps social israélien. Ainsi, les éléments mobiles, loin d'être considérés comme des traîtres à leur communauté, demeuraient partie intégrante de cette dernière, ce qui tendit à maintenir un sentiment de « groupe ethnique », sur lequel nous reviendrons plus tard. Dans l'esprit de ces individus qui s'assimilent aisément à la société et à la culture israéliennes, demeure l'indéniable perception d'une communauté culturelle de classe inférieure qui, malgré l'existence d'une mobilité sociale, évolue en *ethclass*¹. En témoignent les propos de David Ben-Shetreet – cinéaste israélien de gauche, originaire du Maroc – qui compara récemment la situation des séfarades israéliens à la communauté noire Sud-africaine, expliquant que si les portes de l'arène politique se sont bien ouvertes aux séfarades, le secteur économique est demeuré clos². L'histoire de cet intellectuel révèle par ailleurs une figure particulièrement vivace de l'ethnicité politique contemporaine. En demandant à A. Deri d'être le parrain de son fils, D. Ben-Shetreet met en lumière un processus intéressant d'identité séfarade reconstituée par delà les clivages de classes³. Les préjugés semblent avoir la vie particulièrement dure car, y compris dans les populations séfarades socialement mobiles, les mécanismes de stigmatisation perdurent, si bien qu'à compétences égales, un séfarade aura toujours l'impression d'être moins bien traité qu'un ashkénaze par sa hiérarchie.

On le perçoit déjà, limiter l'analyse à la simple dimension socio-économique reviendrait à faire de l'expression ethnique un simple masque visant à cacher des revendications pour l'essentiel ethniques. Nous formons au contraire l'hypothèse que si l'écart socio-économique fut un déclencheur dans la conscientisation ethnique, il n'explique pas le succès d'un parti tel que

comme M. Gordon, il appréhende l'ethnicité comme une forme de solidarité qui apparaît en réponse à la discrimination et à l'inégalité. Elle manifeste de la sorte une conscience politique développée de la part de groupes cherchant à renverser une logique de domination.

¹ Lasry (J-C.)/Tapia (C.), *Les Juifs du Maghreb...*, *Op. cit.*, p 168.

² *Haaretz*, 18 juillet 2000.

³ Il explique sa relation privilégiée avec le leader de Shas de la manière suivante : « Ce qui nous lie c'est l'esprit. L'âme vulnérable, l'histoire commune. L'identité déchirée. Je comprends et aime l'esprit de Déri. Les médias ne savent pas tout cela. » Pour lui, l'identité déchirée signifie que l'Oriental intellectuel qu'il incarne continue à se sentir comme un *outsider*, un invité permanent. *Ibid.*

Shas. Pour comprendre son poids croissant en terme électoral, il convient d'appréhender la question ethnique dans sa globalité, en plongeant notamment dans la fabrication de mécanismes psychologiques provoquant une recherche de la fierté ethnique comme moteur du changement. Ainsi, il s'agit ici de reconstituer, à partir des entretiens effectués avec les membres de Shas, la séquence historique qui suit l'arrivée des migrations séfarades, pour percevoir la signification et le contenu des revendications ethniques.

2) « ESTABLISHMENT » SIONISTE-SOCIALISTE ET ALIENATION POLITIQUE DES SEFARADES :

Même s'il existe une réalité religieuse et culturelle – nous y reviendrons plus tard – dans la distinction opérée entre séfarades et ashkénazes, les classifications sociologiques, élaborées dans le contexte israélien, aidèrent grandement à favoriser la création puis la reconnaissance de sous-groupes à l'intérieur de l'ensemble juif. Les travaux scientifiques font état de trois groupes : les Américains-Européens (la plupart ashkénazes) ; les Africains-Asiatiques (les séfarades) et, enfin, les Sabras, c'est-à-dire les personnes nées en Israël et qui représentent, naturellement, une part de plus en plus importante de la population totale. Depuis les années 90, un quatrième groupe tend à être identifié sous l'appellation « issus de l'ex-URSS », distingué ainsi du reste des ashkénazes. En réalité, ces catégories sociologiques sont pour le moins imparfaites, tant ces groupes se construisent eux-mêmes autour d'une multiplicité de vécus historiques et de patrimoines culturels différents.

Malgré l'identification de trois ou quatre groupes distincts, la notion de « communautés » désigne toujours les communautés séfarades, dites « *Edot HaMizrah* »¹ (communautés d'Orient), *Mizrahim* (Orientaux) ou encore *Sfaradim* (séfarades). Comme le souligne C. Klein, faire mention de la « minorité arabe » (*miout aravit*), pour qualifier les populations arabes d'Israël, et des « communautés orientales », faisant référence aux immigrants des années 55-67, tend par conséquent à dessiner plusieurs cercles, différents du point de vue de leur degré d'intégration et de centralité. En effet, les Arabes constitueraient un premier cercle, le plus extérieur par rapport au centre de la société, tandis que les communautés orientales – au pluriel, sans doute par opposition

¹ L'utilisation du terme « *edot* » semble pour autant mal venue, tant celui-ci fait référence à la dimension politique du Peuple Juif. Dans les écrits bibliques, le Peuple d'Israël était ainsi qualifié de « *edah* », lui donnant par ce biais-là un fondement à la fois religieux et politique. La *Edah* était par conséquent symbole d'unité, tandis que l'usage contemporain insiste au contraire sur l'aspect de dissension et de conflit entre les différentes branches du Peuple Juif.

à la communauté ashkénaze de base et de référence –, dessinaient un second cercle, intermédiaire¹.

Mécanisme d'exclusion symbolique et psychologique, cette assignation identitaire fut très vite doublée, non pas d'une politique systématique et manifeste, mais d'une série d'attitudes adoptées par les autorités publiques et relayées dans toutes les sphères de la société, consistant à stigmatiser des populations séfarades considérées avec l'œil de l'ethnocentrisme sioniste. L'étatisation progressive et relative, l'arrivée de vagues migratoires successives et l'ethnisation de la spatialisation du territoire sont autant de facteurs qui conduisirent à l'émergence d'une distinction marquée entre le centre et la périphérie, menant, selon S. N. Eisenstadt et L. Roniger, à l'instauration de relations entre les deux niveaux sur la base d'un modèle clientéliste². Comparable au Mezzogiorno, que L. Graziano³ considère en « grande désagrégation sociale », il va s'agir d'établir des réseaux d'échanges, sur la base de la réalité communautaire locale et d'aider, par suite, les régions encore sous-développées à rattraper ce qu'il est convenu d'interpréter, dans une perspective développementaliste, comme un « retard ». Sans revenir sur une abondante littérature, il convient de noter que la capacité explicative de ces théories du « développement politique » fut largement infirmée par des cas empiriques où, loin de n'être qu'une étape du développement, le clientélisme conserva toute sa place dans l'organisation sociétale moderne. Le concept de « patrimonialisme » permit notamment de décrire des sociétés variées, autrement que sur la base d'une conception transitionnelle et modernisatrice, en admettant que certaines sociétés ne se développeraient pas dans une direction similaire à celle empruntée par les sociétés dites avancées. On consentait à déceler ainsi une logique interne à leur développement. Dans cette appréhension du processus de développement, la voie patrimonialiste n'est plus conçue comme temporaire mais structurelle, dépendant des composantes traditionnelles et historiques de ces sociétés⁴. La modernisation n'est ainsi plus entendue comme présentant des

¹ Klein (C.), *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997, p. 54.

² Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 197.

³ Graziano (L.), « Patron-client relationships in Southern Italy », *European Journal of Political Research*, 1, 1973, p. 8. J-L. Briquet souligne également cette réalité italienne lorsqu'il explique qu'après la seconde guerre mondiale, « le développement de l'intervention de l'Etat (...) a abouti à un modèle « particulariste-clientélaire » de gestion des politiques publiques, à savoir un modèle basé sur l'allocation sélective des prestations en fonction des intérêts de clientèle des acteurs politiques et des réseaux partisans localisés. », in « Les pratiques politiques « officieuses ». Clientélisme et dualisme politique en Corse et en Italie du Sud », *Genèses*, 20, septembre 1995, p. 81.

⁴ Eisenstadt (S.N.), « Varieties of political development : the theoretical challenge », in Eisenstadt (S.N.)/Rokkan (S.), *Building States and nations*, t 1, Beverly Hills, Sae Publications, 1973, pp. 44-5.

caractéristiques symboliques, systémiques ou structurelles universelles, mais comme contextuellement déterminée par des attributs propres à la culture politique et à la construction historique de l'Etat. Les analystes des sociétés africaines ont ainsi pu montrer que le clientélisme, contrairement aux maux terribles dont on l'affublait, participe d'une certaine manière à une consolidation démocratique, à travers la matrice plus générale de la « politique du ventre »¹ et permet d'agrèger des communautés réfractaires à l'assimilation des valeurs dominantes au jeu politique.

Le processus de construction stato-nationale israélien, à travers la survivance de logiques communautaires, et la marginalisation politique et économique de ces derniers conduisant à amplifier la solidarité de ce groupe fortement hétérogène, aboutirent à l'établissement et à l'affirmation d'un traitement patrimonialiste de ces populations. Tout se passa en effet comme si leur insertion fut conditionnée, non par une représentation politique qu'ils maîtrisaient, mais par leur capacité à se mettre sous la protection des autorités centrales.

2.1) L'ALIENATION POLITIQUE DES SEFARADES DANS LE PRISME DU « PARTI DOMINANT » ISRAËLIEN :

La domination incontestée des travaillistes au sein du jeune Etat israélien², se manifesta très rapidement par l'accaparement de l'ensemble des ressources publiques, par l'intermédiaire d'institutions historiquement liées au *Mapai*. Le système politique qui émana de cette omnipotence des travaillistes déboucha sur une vision paternaliste du pouvoir, caractérisée par la nécessité de consolider le noyau politique ashkénaze et, par conséquent, de priver les minorités ethniques d'une participation effective. En perte de repères et de codes opérants, la première génération séfarade accepta de se plier à un système qui lui semblait raisonnable et finalement avantageux.

¹ Voir notamment les travaux de Banégas (R.), *La démocratie « à pas de caméléon ». Transition et consolidation démocratique au Bénin*, thèse de doctorat, Institut d'Etudes Politiques de Paris, janvier 1998 ; « « Bouffer l'argent ». Politique du ventre, démocratie et clientélisme au Bénin », in Briquet (J-L.)/Sawiki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, pp. 75-109.

² Grinberg (L.L.), « The crisis of statehood. A weak state and strong institutions in Israel », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 5, n°1, 1993, pp. 89-107.

2.1.1) LE MAPAÏ, UNE VOCATION A INCARNER LA SOCIÉTÉ :

Soucieux d'opérer une centralisation de l'appareil répressif, politique et productif, D. Ben Gourion construisit rapidement un organe de parti ayant vocation à englober, non seulement l'ensemble des forces de gauche, mais aussi la totalité des segments de la société. C'est ainsi qu'en 1930 fut créé, de la fusion entre *Ahdout Hahavodah* et *HaPoel HaTzair*, le *Mapaï*¹, véritable parti-société censé représenter l'ensemble du *Yichouv*, en fournissant l'orientation politique globale. Il est possible de lire ici une influence marxiste dans cette conception du politique et de la représentation politique, car, si les partis politiques – réputés briser l'harmonie dans la symbolique marxiste – ne furent pas interdits, la création d'un parti dominant témoigna de cette volonté de guider l'ensemble de la société vers ce qu'il est convenu d'appeler un messianisme national.

Une fois le modèle conflictuel mis en place dans le cadre d'un système partisan, le *Mapaï* fut transformé en un parti dominant, s'identifiant, conformément à la définition de M. Duverger, à une époque ; avec ses doctrines, ses idées, ses méthodes, son style et lorsque ceux-ci coïncident, avec cette époque. Associé aux conquêtes militaires et territoriales et à l'idéologie collectiviste encore prégnante, le *Mapaï* assit sa domination sur l'influence plus que sur la force, entretenue simultanément par la production d'une mythologie nationale, majoritairement sioniste-socialiste².

Cette identification forte entre *Mapaï* et Etat en gestation se réalisa par la constitution d'un tissu associatif chargé de porter l'idéal sioniste-socialiste. Ainsi, plus qu'une simple organisation partisane composée de militants et de sympathisants, le *Mapaï* se confondit petit à petit avec la société civile du *Yichouv*, devenant alors une sorte de parti total. Les chiffres³ tendent à démontrer cette pénétration quasi-complète de l'organisation ouvrière au sein de la société civile, les autres courants idéologiques perdant progressivement de nombreux militants. Droite révisionniste et sionisme religieux apparurent par conséquent en retrait, laissant le champ libre à une gauche qui n'eut de cesse de se poser en rassembleur de la nation. Le prix à payer fut un abandon relatif de la dimension ouvriériste de son idéologie (cf. section 1), se présentant avant tout comme un pragmatisme politique.

¹ Le nom du parti travailliste est un acronyme signifiant Parti des Travailleurs (*Mifléget HaPoalim*).

² Duverger (M.), *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1967.

³ Voir Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 597.

Sans nul doute inspirée d'une vision marxiste de l'organisation sociale mais également mue par une volonté propre aux nationalismes en marche, la tentative initiée par les sionistes-socialistes, visant à réconcilier société civile et Etat, fut une revanche sur le modèle européen de l'Etat classique¹. Pourtant, fort d'une conception hautement weberienne² de l'Etat, imprégné en cela de la centralité sécuritaire dans la construction de l'Etat-nation israélien, D. Ben Gourion transforma progressivement le *Mapai* en organisation politique coercitive, recrutant une grande partie de ses dirigeants dans l'armée embryonnaire du *Yichouv* et fondant sa stratégie à l'égard des immigrants séfarades sur une conception profondément paternaliste du rapport à ces populations « attardées ».

2.1.2) MAPAI ET MIGRATIONS SEFARADES : UN MODELE PATERNALISTE D'INTEGRATION SOCIETALE :

Comme le rappelle S. N. Eisenstadt, l'objectif premier des élites centrales en prise aux revendications périphériques consiste à maintenir leur monopole des activités et des ressources politiques centrales, de limiter tout accès indépendant de la périphérie à de telles ressources, de minimiser le contact et la participation politiques directs de la périphérie au centre, et de maintenir dans le même temps une interprétation structurelle minimale de la périphérie³. Le patrimonialisme fut dès lors un vecteur employé pour contrôler et limiter l'expression collective des masses séfarades, redessinant une stratégie classique d'atomisation des périphéries sociales et ethniques.

2.1.2.a) UN MODELE PATERNALISTE FONDE SUR LA PRISE EN CHARGE MATERIELLE DES PERIPHERIES :

L'établissement de l'Etat et l'afflux massif d'immigrants séfarades provoquèrent des transformations de la structure politique, mais aussi de l'interprétation collective de la réalité. C'est ainsi que s'affirma une tendance double. D'un côté, les cadres universalistes furent inventés pour fonder le mécanisme de distribution des ressources. D'un autre côté, les arrangements

¹ Dans la sociologie classique, la création d'un Etat suppose, en effet, la séparation claire entre, d'un côté, la société, par essence complexe et plus ou moins soumise à des clivages sociaux, religieux et politiques et, de l'autre côté, l'Etat, garant de l'unité nationale. Résultat de la division du travail au sein des sociétés modernes chez E. Durkheim, de leur rationalisation pour M. Weber ou pour J. Freund, instrument créé par la classe dirigeante pour asseoir sa domination chez K. Marx, l'Etat est souvent perçu comme un agent de déconnexion et de différenciation entre société civile et appareil bureaucratique et institutionnel. Dans la sociologie classique, les auteurs principaux s'entendent tous sur cet état de fait, même si certains y voient matière à critique.

² Présupposant le contrôle de l'espace territorial, l'autonomisation politique passe avant tout par l'éradication des agents de coercition privés ou périphériques et par l'édiction de normes juridiques générales et impersonnelles visant à régir l'ordre social.

³ Eisenstadt (S.N.), « Varieties of political... »...*Op. cit.*, p. 59.

consociatifs initiaux devinrent plus féodaux et indubitablement clientélistes. Tout se passa comme si l'ambiguïté du clientélisme se trouva révélée par cette « logique du contournement d'une rationalité étatique qui échouait à s'imposer dans certaines parties du territoire »¹. Nous retrouvons ici l'une des explications alternatives, permettant de comprendre la survivance d'un phénomène clientélaire dans des sociétés modernes. Elle consiste alors à appréhender celui-ci comme un comportement qui vient en complément de conduites légales et rationnelles ou, pour reprendre le concept développé par C. Landé, comme un *addendum*².

Y. Peled écrit à ce propos que « (...) jusqu'en 1973, environ 50 % des électeurs orientaux votaient pour le parti travailliste, dans ses manifestations variées. Cela reflète à la fois leur désir de s'identifier à la force politique dominante dans la société, et le bastion virtuel que le mouvement travailliste avait, à travers ses institutions sociales et économiques, en matière d'opportunités d'emploi et de fourniture de services sociaux aux immigrants »³. La cause de cette affiliation provint essentiellement d'une implantation "fléchée" par les partis, dans le sens où une grande partie des Séfarades furent "placés" dans des *moshavim*, eux-mêmes affiliés à un parti – *Mapai*, *Likoud* voire *Mizrahi*. Assignés à telle ou telle fédération de villages – relevant elle-même d'un parti donné – les *moshavim* ne laissèrent guère le choix aux nouveaux arrivants, en matière de positionnement politique. La plupart étant encore acquis à la cause du parti dominant, le *Mapai* bénéficia d'une adhésion massive et inconditionnelle des Orientaux d'Israël.

S. Avineri explique ainsi que la réaction initiale de « l'establishment » politique israélien à l'immigration massive fut de considérer les immigrants comme des pions, introduits dans un complexe jeu politique. Réduits à de simples objets passifs voués à être manipulés⁴, les habitants des villes nouvelles avaient d'autant plus de mal à réagir qu'ils n'avaient pas l'expérience d'un modèle de participation démocratique. L'analyse rejoint ici ce que souligne T. Gurr, lorsqu'il explique que les différences culturelles jouent parfois un rôle en maintenant ou en renforçant les disparités initiales, citant l'exemple de groupes dont les valeurs et les croyances, ou tout

¹ Briquet (J-L.), « La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques », in Briquet (J-L.)/Sawicki (F.) *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 14.

² Landé (C.H.), « Introduction. The dyadic bases of clientelism », in Schmidt (S.) Ed., *Friends, followers and factions*, Berkeley, University of California Press, 1977.

³ Peled (Y.), « Towards a redefinition... »...*Op. cit.*, p. 714 ; voir également Shalev (M.), « The political economy of Labor-party dominance and decline in Israel », in Pempel (T.J.), *Uncommon democracies*, Ithaca, NY Cornell University Press, 1990.

⁴ Voir Gottschalk (S.), « Citizen participation in the development of New Towns : a cross national view », *Social Service Review*, 45, juin 1971, pp. 194-204.

simplement l'expérience historique, découragent de participer au système politique et économique du groupe dominant¹.

Ainsi, qu'il s'agisse de l'emploi, du logement ou de l'éducation, tous les domaines étaient sujets à tractations, les rétributions afférentes étant octroyées par la structure de pouvoir existante, sur la base d'un rapport patron-client, au terme duquel l'immigrant était censé se montrer reconnaissant lors des élections. Cette relation s'opérait conformément à l'adage marseillais « service rendu vaut voix », que Philippe Sanmarco, qui fut l'un des dauphins de Gaston Defferre, synthétisa parfaitement².

Centraux dans le processus d'intégration des nouveaux immigrants, les partis politiques instituèrent une forme de patronage qui devint rapidement la norme, transformant les organisations partisans – de gauche puis de droite, à partir de 1977 – en de véritables machines politiques, destinées à établir des relations fortement pragmatiques et dépourvues d'engagement idéologique vis-à-vis des électeurs. On retrouve ici l'un des traits communément évoqués dans le cas des *bosses* américains, à savoir leur aversion pour les réformes votées à la faveur de nouvelles orientations idéologiques³.

Il est en cela possible de relever quelques similarités entre le cas des séfarades en Israël et celui des communautés ethniques aux Etats-Unis, particulièrement les communautés italienne et irlandaise, soumises à une forte solidarité de groupe assise sur la religion⁴. En effet, comme le montre T. N. Clark, une grande part du clientélisme politique rencontré aux Etats-Unis est ethniquement basée, puisque la plupart des immigrants s'identifient toujours à leur société

¹ Gurr (T.), *Minorities at risk...*, *Op. cit.*, p. 40.

² Cité par T. N. Clark, il disait : « la clientèle n'est fidèle qu'en souvenir des services, et non pour des raisons politiques ou idéologiques. Ce clientélisme est profondément populaire. Il répond à une situation locale difficile, caractérisée par l'absence de logements et de travail. Ceux que les élus aident sont des gens dans le besoin. Le clientélisme est une sorte d'aide sociale, efficace et rapide. » in Clark (T.N.)/Ferguson (L.C.), *L'argent des villes*, Paris, Economica, 1988, p. 124.

³ *Ibid.*, p. 127. L'auteur poursuit en soulignant que les *bosses* « ne prennent en considération que les leaders et les groupes existants, et non pas les problèmes abstraits, et éprouvent une méfiance instinctive à l'égard de concepts comme « l'opinion publique » ou « l'intérêt public ». *Ibid.*, p. 128 ; Banfield (E.C.), *Political influence*, New York, Free Press, 1961.

⁴ Inglot (T.)/Pelissero (J.P.), « Ethnic political power in a machine city. Chicago's poles at Rainbow's End », *Urban Affairs Quarterly*, vol. 28, n°4, juin 1993, pp. 526-43. Les auteurs montrent notamment pourquoi les Irlandais entrent facilement dans une démarche clientéliste vis-à-vis des sollicitations de leur patron, alors que les individus d'origine polonaise sont davantage rétifs à un modèle de dépendance et de vote guidé.

nationale originelle¹. Il s'ensuit une solidarité communautaire, entretenue par une machine dont le seul objectif reste de se constituer une clientèle de fidèles – les faveurs patronales palliant un défaut d'intégration sociale et de reconnaissance politique.

Apanage du parti dominant jusqu'à la fin des années 70, cette méthode fut employée, globalement de la même façon à l'égard des séfarades et des arabes, instaurant un mode très traditionnel de relations patron-client qui tranchaient cependant avec les caractéristiques des liens clientélares tissés à l'intérieur du réseau sioniste-socialiste (*kibboutz*, notamment). Dépourvues de liens idéologiques, ces relations entretenues avec les minorités ethniques passaient par un modèle d'intercession clientéliste, fondé sur une médiatisation assurée par des intermédiaires. Ce fut particulièrement le cas des populations arabes dont les intermédiaires – les *cheiks*² – avaient un accès préférentiel aux administrations publiques et aux partis politiques ; elles renforçèrent ainsi leur pouvoir local, restaurant du même coup la figure classique du notable décrite par J. K. Cambell³. Observé par C. Parizot, le cas des Bédouins du Néguev est également éclairant puisqu'il traduit, lui aussi, cette volonté affichée par le *Mapai* de canaliser le vote bédouin, dès les années 50. Agissant par l'intermédiaire des administrateurs militaires, le parti reproduisit le modèle de coopération des élites tribales prévalant sous le Mandat britannique⁴. L'image du bureaucrate, qui se cristallisa durant ces années, fut à l'origine du terme déjà évoqué de « protekzia », méthode qui, nous dit L. Roniger, était d'une utilité pour celui qui souhaitait gagner du temps et éviter les longues files d'attente et les fonctionnaires antipathiques⁵.

Dans le cas israélien, la multiplication des tendances centrifuges, mais aussi l'échec de l'objectif d'incorporation des immigrants, furent deux processus concomitants menant à la

¹ Clark (T.N.), « Clientelism, U.S.A. : the dynamics of change », in Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.), *Democracy, clientelism and civil society*, Londres et Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994, p. 121.

² Marx (E.), *The bedouin of the Negev*, Manchester, Manchester University Press, 1967.

³ Dans son ouvrage précité, *Honour, family and patronage*, l'auteur décrit le processus d'intercession opéré par le notable (avocat) entre le berger et ses relations professionnelles, étant entendu qu'en retour, le notable garantit le « bon vote » du berger.

⁴ Parizot (C.), « Encadrement du vote et expression de la société civile dans la ville bédouine de Rahat. Une analyse technique du scrutin du 17 mai 1999 », papier non publié ; voir également du même auteur « Enjeux tribaux et élections nationales en Israël. Les élections du 29 mai 1996 chez les Bédouins du Néguev », *REMMM*, n°85-86, pp. 237-258.

⁵ Roniger (L.), « Images of clientelism and realities of patronage in Israel », in Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.), *Democracy, clientelism...*, *Op. cit.*, p. 174 ; voir également Nachmias (D.)/Rosenbloom (D.H.), *Bureaucratic culture, citizens and administrators in Israel*, Londres, Croom Helm, 1978 ; Danet (B.)/Hartman (H.), « On « Protekzia » », *Journal of Comparative Administration*, 3, 1972, pp. 405-34.

généralisation des comportements clientélistes, les immigrants se sentant très vite « en droit » de demander l'accès aux ressources publiques¹. D. Bernstein explique ainsi que les immigrants intériorisèrent rapidement les mécanismes institutionnels, dans le but de manipuler les institutions. Il était par exemple courant de voir des immigrants collectionner les cartes d'adhésion aux partis traditionnels. « Le nouvel immigrant qui se promenait avec diverses cartes de partis dans sa poche était toujours prêt à sortir la bonne ou au moins à la faire paraître discrètement de sa poche, en fonction de l'affiliation du fonctionnaire concerné, jouant ainsi le jeu politique de l'époque. »² Ainsi, les éléments nécessaires à une intégration sociale s'échangeaient aisément contre une loyauté politique, a fortiori au moment où l'importance de telles ressources étaient cruciales, c'est-à-dire lorsque le secteur public maintenait un profil économique dominant et que de larges pans de la population dépendaient, directement ou indirectement, des agences publiques et gouvernementales³.

L'un de nos interlocuteurs, vivant aujourd'hui à Or Yehouda se souvient : « *Ca s'est passé en plusieurs temps. D'abord, Shas n'existait pas, la vie n'était pas toujours simple pour nous tous...je me rappelle que nous ne manquions de rien, nous mangions, nos parents faisaient tous pour que nous soyons bien habillés, mais ils ne refusaient pas l'aide qu'on pouvait nous donner, ...ça ils me l'ont dit après, plus tard, j'étais déjà grand....le parti travailliste était présent, enfin ses représentants...il y avait toujours moyen de se débrouiller. Ils pouvaient par exemple intervenir...un voisin avait eu du travail mais c'était un militant...* »⁴.

A travers ce témoignage, nous voyons apparaître un trait récurrent du modèle paternaliste imposé par le *Mapaï* : la froideur et le pragmatisme d'un échange méthodique et entendu s'apparentent à un modèle déjà décrit dans le cas de régions populaires. Analysant les relations clientélares au cœur des favelas brésiliennes, C. Goirand souligne que la motivation du vote se limite au verbe *faire*. Dans cet esprit, il est entendu que l'« on accepte de voter que pour le candidat qui fait quelque chose »⁵.

¹ Voir Roniger (L.) « Images of clientelism... », *Op. cit.*, p. 171.

² Bernstein (D.), « Participation politique et contestation... », *Op. cit.*, p. 256.

³ Roniger (L.), « Images of clientelism... », *Op. cit.*, p. 173 ; voir aussi Etzioni-Halevy (E.), « Some patterns of semi-deviance on the Israeli social scene », *Social Problems*, 22(3), pp. 356-367.

⁴ Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

⁵ Goirand (C.), « Clientélisme et politisation populaire à Rio de Janeiro », in Briquet (J-L)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 112.

Reste que ce mode de relations patron-client n'était pas le monopole du parti travailliste puisque des conclusions similaires découlèrent d'études menées sur le Parti National Religieux¹. Tous deux s'appuyaient sur les réseaux tissés au niveau local, ainsi que sur les ressources politiques et financières qui découlaient de leur position, dominante (*Mapai*) ou incontournable (PNR²), au sein des coalitions de gouvernement. Le pouvoir local se nouait souvent dans l'interaction entre trois personnes – le maire, le secrétaire du conseil des travailleurs et le secrétaire de la branche locale du *Mapai* – les deux premiers se reposant fréquemment sur le troisième, sorte d'intermédiaire entre les clients et le pouvoir, qui assurait stabilité et discipline de la clientèle. S'ajoutait déjà une autre instance : le conseil religieux local. De première importance dans les villes à forte concentration de populations religieuses (*haredim* ou traditionalistes) et ethniques, il était en général détenu par le PNR, qui domina la sphère politique religieuse jusqu'au début des années 80. M. J. Aronoff explique ainsi que par un accord « secret » de coalition, le *Mafdal* obtenait une majorité à chaque conseil religieux du pays, résultat indispensable pour rendre la détention du ministère des Affaires Religieuses et du Ministère de l'Intérieur la plus efficace possible. Entre les deux partis dominants de l'époque, la compétition fut souvent rude au niveau local, chacun essayant d'élargir sa clientèle par le biais des ressources issues des accords de coalition. En témoigne l'étude proposée par S. Deschen de l'élection locale à Ayara en 1965. Alors même que le *Mafdal* entra en compétition avec le souci de faire progresser la question ethnique au niveau local et de défendre un judaïsme traditionaliste proche de celui des séfarades, les électeurs originaires d'Afrique et d'Asie votèrent pour le parti travailliste, pensant que celui-ci était en meilleure position pour satisfaire des demandes religieuses concrètes³.

Néanmoins, à la différence du parti travailliste, le PNR ne fonda pas uniquement l'échange sur sa seule valeur marchande. Certes, lorsqu'il fut à la tête des municipalités, tout comme le *Mapai*, le soutien consistait en faveurs matérielles. Cependant, comme le montrent E. Ben-Zadok et G. Goldberg, la relation transcendait ce seul échange pour toucher à un domaine spirituel sur lequel se retrouvèrent le traditionalisme séfarade et la vision religieuse modérée du sionisme, défendue par le PNR. En contrôlant certains ministères, les partis gouvernants pouvaient ainsi utiliser l'autorité et les ressources correspondantes pour élargir leur influence

¹ Voir Ben-Zadok (E.)/ Golberg (G.), « A sociopolitical change in the Israeli Development Towns : an analysis of voting patterns of Oriental Jews », *Plural Society*, vol. 14, n°1/2, 1983, pp. 49-65.

² Le PNR est le parti national religieux ou *Mafdal*, né de l'union du *Mizrahi* et du *Poel HaMizrahi* en 1956. Il défend l'idée d'un sionisme religieux qui réconcilie religion et idéologie nationaliste, désirant originellement dessiner une voie médiane entre les partis dits laïques et les partis *haredim*, dont la doctrine refusait originellement un Etat construit par la main de l'homme.

³ Deschen (S.), « Ethnicity in a local election campaign », in Shokeid (M.)/Deschen (S.), *Distant relations. Ethnicity and politics among Arabs and North African Jews in Israel*, New York, Praeger, 1982, p. 99.

politique, particulièrement auprès de ces nouveaux arrivants séfarades. Aujourd'hui encore, le secteur de l'immigration est d'un enjeu considérable pour les partis politiques, et notamment pour *Yisrael Ba'aliyah* – parti russophone – qui fait en sorte d'obtenir le ministère de l'Immigration (Absorption) à chaque nouvelle élection. Lors du rapport de contrôle de 1998, les pratiques du ministère détenu par *Yisrael Ba'aliyah* (Yuli Elderstein) révélait un certain nombre de dérives, et notamment l'allocation de plusieurs subventions à de mêmes associations présentées sous des noms différents.

2.1.2.b) UNE STRATEGIE DE COOPTATION VISANT A DISSUADER LA POLITISATION DE L'ETHNICITE :

Si l'ethnicité était dépourvue de légitimité en tant que ressource électorale autonome, elle gagna rapidement une importance de premier ordre aux yeux des partis traditionnels, qui cherchèrent à canaliser cette force électorale nouvelle. Ainsi, l'apparition de listes ethniques continua à être mal accueillie bien que, simultanément, le parti travailliste mais également le *Mafdal* tentèrent d'encadrer les nouveaux immigrants au sein de structures ethniques sous contrôle¹. Comme l'explique H. Herzog, l'ethnicité politique était soutenue par divers arrangements organisationnels (faveurs, cooptation et soutien financier), alors que, dans le même temps, des efforts incessants étaient conduits pour révoquer sa légitimité².

Dès l'origine de l'Etat, les partis accordèrent leur soutien aux listes ethniques, les tenant pour des listes auxiliaires ou subsidiaires³, ce modèle évoluant rapidement vers une intégration d'éléments ethniques au sein même de leurs structures puis de leurs listes. Chaque parti revêtit ainsi l'étendard ethnique, « adoptant » des figures de l'ethnicité politique en leur promettant une place éligible sur sa liste. Les « vétérans » cherchèrent à les coopter et à les intégrer dans leur parti, quitte à faire d'importantes concessions à la ligne idéologique et au programme définis par celui-ci. D. J. Elazar souligne que l'attribution des investitures ignorait le critère idéologique, ce qui explique que l'on trouvait dans les rangs du *Mapam* (parti d'extrême gauche) des Juifs observants (traditionalistes), et dans ceux du parti travailliste des Juifs peu acquis aux thèses

¹ Zamir (R.), « Beersheva 1958-1959. Processus sociaux dans une ville en développement », in Eisenstadt (S.N.), *La structure sociale d'Israël*, Jérusalem, Academon, 1961, (hébreu).

² Herzog (H.), « Ethnicity as a product of political negotiation : the case of Israel », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, n°4, octobre 1984, p. 524.

³ Le *Mapai* soutint par exemple les listes « séfarade » et « yéménite », lorsque ces deux listes concoururent aux élections à la Première Knesset.

socialistes¹. Nous verrons plus tard que ce phénomène d'intégration des minorités ethniques et de dé-idéologisation des structures partisans empêcha longtemps la constitution de mouvements proprement ethniques. Souvent, ils apparurent sous couvert de listes locales, mais n'adoptèrent jamais le label ethnique, même lorsque la composition de ces listes était sans ambiguïté quant à la représentation de sous-communautés ethniques. Celles qui rencontrèrent les succès les plus grands furent alors les listes qui se présentèrent comme « civiques » ou de « bon gouvernement »².

La différence entre le clientélisme initié par les partis sionistes originels et le parti Shas se situe précisément dans cette volonté différenciée de représentation : les individus atomisés, acculturés et économiquement dépendants de la première séquence tendirent, dès lors, à céder la place à un groupe artificiellement cohésif et homogène, présentant cependant un intérêt majeur pour un parti engagé dans une stratégie protestataire. Ainsi, si l'étonnante fidélité des électeurs séfarades de la première génération vis-à-vis du parti travailliste s'expliquait essentiellement par cette attitude « dynamique de paternalisme et de cooptation »³ à leur égard, la seconde génération – produit des programmes de socialisation et d'intégration portés par les gouvernements travaillistes – fit paradoxalement défection, adoptant une attitude contestataire, face à la persistance des inégalités socio-économiques, mais surtout face à la stigmatisation, à la discrimination et au rejet culturel dont ils se sentaient encore victimes⁴.

Tandis que la dimension paternaliste des institutions centrales prévalut jusque dans les années 70, le processus d'émancipation⁵ sociale et politique entamé par les minorités séfarades au niveau local, contribua à l'évolution de ce modèle de patronage. En effet, les mutations sociales conduirent les immigrants à rompre avec le mimétisme politique adopté par leurs parents, en protestant contre le paternalisme d'un parti qui représentait un establishment lointain à tous points

¹ Elazar (D.J.), « The local dimension... », *Op. cit.*, p 26.

² Elazar (D.J.), « The local elections : sharpening the trend... », *Op. cit.*, pp. 227- 56.

³ Smooha (S.), *Israel : Pluralism and...*, *Op. cit.*, p. 3 ; Elazar (D.J.), *The other Jews...*, *Op. cit.*, pp. 46-7. Les partis traditionnels (*Mapai, Mafdal et Likoud*) ont en effet procédé par cooptation, promouvant des éléments dynamiques des communautés séfarades, à la fois pour attirer les votes de ces communautés mais aussi pour empêcher tout développement éventuel d'une représentation politique ethnique autonome. Voir Deschen (S.), « Ethnicity and cultural paradigms among southern Tunisian Immigrants », in Deschen (S.)/Shokeid (M.), *Distant relations...*, *Op. cit.*, p. 23.

⁴ Roumani (M.), « The sephardi factor in Israeli politics », *Middle East Journal*, vol. 42, n°3, été 1988, p. 427.

⁵ Voir Cohen (E.), « Ethnicity and legitimation in contemporary Israel », *Jerusalem Quarterly*, 28, 1983, pp. 111-24.

de vue¹. E. Ben Rafael donne une explication intéressante de cette autonomisation politique des secondes générations, lorsqu'il souligne que « bien que le modèle d'institutions régulatrices limita l'autonomie de groupe, il contribua également à établir des relations directes entre le groupe et les organisations nationales. Ces relations fournirent un soutien précieux au groupe tout au long de la période d'ajustement et encouragea l'émergence de nouveaux éléments dans la communauté »².

Après l'invalidation du paradigme libéral par la persistance du fossé socioéconomique³, l'échec du schéma de patronage mis en œuvre par les partis traditionnels tendit à remettre en question une approche exclusivement économique et matérielle de la question ethnique. En effet, certains éléments issus de la seconde génération ne semblèrent pas tant se rebeller contre une situation matérielle difficile que contre un sentiment de dénigrement et de discrimination constant.

2.2) MECANISMES PSYCHOLOGIQUES ET AUTONOMISATION RELATIVE DE LA VARIABLE ETHNIQUE :

Lorsqu'ils arrivèrent en Israël, en vue de réaliser l'union de *Am Yisrael* (Peuple d'Israël) dont ils attendaient solidarité et cohésion, les Juifs séfarades firent le difficile, et sans doute traumatisant apprentissage de la discrimination, devenant aux yeux de leurs coreligionnaires de simples « Marocains », « Yéménites » ou « Irakiens ». Ainsi, chez les militants de Shas que nous avons interviewés, le processus progressif de conscientisation ethnique et de mobilisation collective se fonda sur l'intériorisation de cette différence apparaissant à certains insurmontable, poussant ainsi la seconde génération à prendre en main une destinée avant tout civilisationnelle.

2.2.1) ASSIGNATION IDENTITAIRE ET DISCRIMINATION : LES CHEMINS DE LA « MESESTIME DE SOI » :

Les individus nés après les années 50 entrèrent en résistance contre un modèle de normes et de valeurs imposé par les autorités politiques, qu'ils semblèrent du coup abusivement amalgamer dans une catégorie unique. Le sentiment de déchirure se transforma en ressentiment, identifié chez des personnes de statut social différent. Il s'agit là d'un phénomène particulièrement

¹ Ben-Zadok (E.), « Oriental Jews in the Development Towns... », *Op. cit.*, p. 111.

² Ben-Rafael (E.), *The emergence of ethnicity. Cultural groups and social conflict*, Greenwood Press, Westport, 1982, p. 109.

³ Sur la critique portée à ce courant, voir également Smooha (S.), « Une critique de la formulation establishmentiste de la perspective culturelle dans la sociologie des relations ethniques en Israël » (*Bikoret al girsa mimsadit edrachnit shel hagisha hatarboutit besozologia shel yerasset edot beYisrael*), *Megamot*, vol. 29, n°1, février 1985, pp. 73-92.

intéressant qui semble valider l'idée d'une véritable classe ethnique, prenant corps à la fois au sein des catégories les plus défavorisées, mais aussi chez des éléments mobiles des cohortes séfarades.

2.2.1.a) FUSION DES CLASSES AUTOUR D'UNE CONSCIENTISATION ETHNIQUE :

Si notre analyse sur les inégalités ethniques peut être un peu biaisée par l'angle d'approche adopté, à savoir les populations séfarades restées dans les villes en développement, nous tenons à expliquer à présent pourquoi, selon nous, le fait qu'environ 50 % des séfarades appartiennent désormais à la catégorie des classes moyennes¹, ne signifie pas pour autant que la conscience de classe ethnique ait disparu.

Un premier témoignage fourni par un actuel militant de Shas, aujourd'hui ingénieur, nous révèle le partage d'une expérience commune – celle de la discrimination – entre les classes moyennes séfarades et les classes les plus pauvres. Le rejet semble se nourrir en premier lieu de l'attitude profondément discriminante des autorités à l'égard des parents : « *Nous sommes arrivés en 1961 de Bizerte, j'avais dix ans. En Tunisie, mon père avait une entreprise mais quand nous sommes arrivés, on lui a fait comprendre qu'il fallait qu'il retrouve ses manches...il est devenu magasinier dans une entreprise d'huile d'olive...en fait il y est resté définitivement, malgré le fait que les patrons israéliens faisaient tourner les ouvriers...ils les licenciaient en général au bout de trois mois pour qu'ils ne touchent pas de droits de travail et d'allocations...mon père s'est battu et il est resté dans cette entreprise...* »².

Avec sa famille, notre interlocuteur s'installe à Ganei Tikwa. Il y raconte ses relations cordiales mais distantes à l'égard de ses camarades « ashkénazes », à l'école. Ayant pu entrer au *Technion*³ de Haïfa grâce à ce qu'il considère comme un quota ethnique déguisé, il semble corroborer la thèse selon laquelle les éléments mobiles modèrent leur discours par rapport à l'« Autre ashkénaze »⁴, tout en affirmant implicitement la fierté des origines séfarades.

« *Mes parents nous ont mis dans une école mixte (ashkénaze/séfarade). Il n'y avait pas vraiment de problèmes entre eux et nous et pourtant, c'est amusant car il y a trois ans, on a organisé une rencontre d'anciens et nous nous sommes rappelés qu'il y avait peu de relations à l'extérieur de*

¹ Roumani (M.), « The sephardi factor ... », *Op. cit.*, p. 427.

² Entretien réalisé le 26 avril 1999, à Petach Tikwa.

³ Université prestigieuse destinée à former les ingénieurs israéliens.

⁴ Benski (T.), « Testing Melting-Pot Theories... », *Op. cit.*, pp. 18-19.

l'école avec les ashkénazes. Nous n'étions jamais invités chez eux...en fait, nous restions entre séfarades mais nous invitons aussi des ashkénazes...vous savez, il y avait la culture, la nourriture, les épices...tout ça, les ashkénazes, ils aimaient bien. Il y avait des préjugés, mais pas aux niveaux des enfants...les parents ne voulaient pas que leurs enfants fréquentent des séfarades de trop près ».

Difficile de savoir ici, ce qui relève de la reconstruction a posteriori (« nous nous sommes rappelés ») à la lumière de l'engagement politique présent, et ce qui relève de la discrimination effective vécue par l'individu durant ses jeunes années. Toujours est-il que notre interlocuteur réfute l'existence de discriminations entre les enfants, au sein de l'école, ce qui semble sous-entendre l'attitude positive du corps enseignant à l'égard de jeunes enfants séfarades considérés capables de « rattraper » leur retard culturel.

Certains sont moins généreux dans leur appréciation, se remémorant des souvenirs vécus comme de la discrimination active. Notons que ce genre de témoignages émane souvent de personnes à faible niveau de vie ; nous ne sommes pas en capacité de démontrer le lien de cause à effet entre statut social et degré de ressentiment, faute d'enquêtes suffisantes, mais il y a sans doute là, matière à analyse plus approfondie. « ...Nous, nous étions marqués par le regard des ashkénazes sur nous...nous sentions bien que nous n'étions pas pareil pour eux...à l'école, surtout, parce qu'à l'extérieur, nous n'étions jamais avec eux, de toute façon, ils n'étaient pas nombreux, dans la ville, il y avait surtout des séfarades, qui étaient arrivés à Or Yehouda, après le ma'abara...dans mon quartier, c'était pire, il n'y avait que des Séfarades, surtout des Irakiens »¹.

Très tôt, S. N. Eisenstadt² souligna l'existence d'attitudes discriminantes, prenant pour angle d'attaque les ressemblances entre populations arabes et séfarades³, conforté dans son constat par R. Patai, pour qui la catégorie « Juifs orientaux » était associée à toute une série de stéréotypes, différents selon l'origine géographique du séfarade : instabilité, impulsivité, incompetence, mensonge, violence, adoption d'attitudes superstitieuses, saleté. Les « Marocains » étaient par exemple réputés violents, trait symbolisé par l'expression « couteau marocain » (*maroccai sakin*), tandis que les « Kurdes » étaient étiquetés primitifs.

¹ Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

² Eisenstadt (S.N.), *The absorption of immigrants...* (ouvrage pré cité).

³ Voir également Elazar (D.J.), *The other Jews...*, *Op. cit.*, pp. 8-9.

2.2.1.b) TOUS UNIS CONTRE « L'ESTABLISHMENT » SIONISTE :

Chez la plupart de nos interlocuteurs, la cible privilégiée demeure le système ashkénaze et l'ensemble de ses ramifications. L'intériorisation de la puissance du *Mapai* déployée à l'ensemble des secteurs de l'activité sociale se matérialise, par conséquent, dans un amalgame entre autorités publiques, parti travailliste et gouvernements successifs, complotant ensemble en vue de la mise en œuvre d'une politique concertée de discrimination active.

A. Lewis¹ analysa les représentations culturelles des habitants d'une localité israélienne, révélant l'utilisation récurrente de qualificatifs « primitifs » ou d'expressions telles que « manquant de culture » par les fonctionnaires d'Etat et travailleurs sociaux pour qualifier les situations d'échec rencontrées par les habitants séfarades. Le fossé de méfiance et d'incompréhension mutuelles qui s'ensuivit déboucha sur une délégitimation rapide de travailleurs sociaux empreints de normativité, auxquels les populations locales ne pouvaient faire confiance.

Nous avons quant à nous rencontré une ancienne « travailleuse sociale », appartenant aujourd'hui au parti Shas, qui tend à confirmer ce genre de conclusions. Originnaire d'Algérie, promue par « l'establishment sioniste » pour faire face aux nombreux problèmes qui existaient à Or Yehouda dans les années 70, elle nous explique que les travailleurs sociaux accusaient un manque de légitimité manifeste auprès des populations séfarades locales, forçant les autorités publiques à faire accompagner ce personnel étatique par des personnes reconnues par les habitants des localités.

Initiée dès le début des années 50 par le ministère des Affaires Sociales et du Travail, dans le but d'accompagner l'intégration des populations séfarades, cette politique dite de *Avodah Kehilatit* était destinée à apporter des réponses à l'« étalage stupéfiant de problèmes, provenant du processus d'urbanisation accélérée sans une industrialisation et une socialisation suffisantes »². En réalité, l'objectif consistait à associer massivement les habitants à la réhabilitation de leur propre quartier et de leur propre communauté. Il s'agissait officiellement de motiver chez eux une conscience civique et démocratique, dont ils étaient réputés dépourvus. Comme l'explique R. M. Kramer, le « travail communautaire avait pour vocation de donner les moyens de surmonter la

¹ Lewis (A.), « Phantom ethnicity : « Oriental Jews » in Israeli society », in Weingrod (A.), *Studies in Israeli...*, *Op. cit.*, pp. 133-57.

² Kramer (R.M.), « « Urban community development... », *Op. cit.*, p. 49.

dépendance (des nouveaux immigrants à l'égard de l'Etat), et de stimuler un sens de l'appartenance, une entraide et des initiatives collectives parmi les nouveaux immigrants des 21 villes en développement. »¹. Au regard du témoignage de notre interlocutrice, il semble que l'une des raisons supplémentaires fut le manque de légitimité dont pouvaient se parer les travailleurs sociaux. Associés à un Etat lointain et peu amical envers les immigrants, ils avaient du mal à pénétrer les quartiers, ce qui poussa les autorités à leur adjoindre des résidents.

Notre interlocutrice nous dit ainsi : « *Au début, il y avait de gros problèmes car ces familles pensaient que les assistantes sociales ne faisaient pas leur travail, qu'elles les négligeaient et que leurs problèmes n'étaient pas importants pour elles. En fait, elles faisaient leur travail mais c'était très lourd. Quand ils coupaient le contact avec leur assistante sociale, alors leurs problèmes se détérioraient. Donc, le ministère des Affaires Sociales a vu qu'il y avait beaucoup de problèmes de violence, alors ils ont fait entrer des gens de la ville car les assistantes sociales n'étaient pas des villes...ce travail, il fallait être tout le temps là...jusqu'à minuit je travaillais alors que les assistantes à 17 heures, elles étaient plus là* »².

Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, concentrent leurs attaques sur la stratégie paternaliste du *Mapai*, appréhendé désormais non pas comme un parti-société mais comme un parti ashkénaze dont l'un des objectifs était d'annihiler toute expression et représentation séfarade. « *Ils représentaient ce que nous n'étions pas. Ce n'est pas qu'ils vivaient mieux que nous mais surtout parce qu'ils ne comprenaient pas qui nous étions. Ils n'ont jamais essayé de savoir qui nous étions...au contraire, ils ont cherché à nous faire taire, en nous donnant toute sorte de choses...certains, il faut comprendre, ils étaient dans une telle situation qu'ils n'ont pas refusé...ils n'étaient pas assez forts pour résister...mes parents par exemple...ils étaient même devenus militants...au Mapai...mais mes frères et moi, quand nous avons été en âge...nous n'avons pas voulu faire comme nos parents...nous avons fait des études, alors nous étions moins dépendants de l'argent du Mapai.* »³.

Il semble également que certains aient réagi contre des institutions perçues comme hautement infantilisantes, tenant des discours normatifs auxquels la première génération sembla se plier. Le témoignage d'un homme racontant l'attitude des services sociaux à l'égard de ces

¹ Kramer (R.M.), « « Urban community development... », *Op. cit.*, p. 49.

² Entretien réalisé le 24 février 2000, à Or Yehouda.

³ Entretien réalisé le 16 février 2000, à Or Yehouda.

parents – un couple pieds-noir du Maroc – permet de mieux comprendre les chemins psychologiques de la contestation des plus jeunes :

« Oui, je peux dire que quand nous sommes arrivés, ils nous ont regardés comme si nous étions des enfants...enfin moi j'étais un enfant mais je sais...mes parents avec les services sociaux, ça se passait comme s'ils n'étaient pas capables de nous élever...sans arrêt ils leur disaient ce qu'il fallait pour bien nous élever...nous envoyer à l'école laïque (réseau d'écoles publiques – Reshet HaHinouch Mamlachtit), penser à nous envoyer à l'armée plutôt que de nous faire grandir dans la religion...enfin tout comme des enfants...Alors eux, ils pensaient que c'était mieux pour nous...donc ils ont fait ce qu'on leur a dit...c'est pourquoi nous avons perdu le lien avec la religion...je suis en colère pour ça....alors, moi, quand je me suis marié, je me suis dit que je ne voulais pas ça pour mes enfants...et je n'étais pas le seul....nous étions nombreux et nous avons voulu retrouver nos racines...quinze ans après... »¹.

De nombreuses études empiriques² révèlent ainsi une situation psychologique instable chez les populations séfarades – situation directement liée à l'accueil empli de stéréotypes négatifs qui leur fut réservé. Le traumatisme fut d'autant plus important que les Juifs d'Afrique du Nord nourrissaient alors une sorte d'angoisse identitaire collective³, alimentée tout au long de leur histoire maghrébine, craignant d'être considéré comme un autochtone primitif⁴.

L'intériorisation de l'infériorité qui s'ensuivit, aboutit, selon J. Shuval, à un rejet de soi et à un phénomène de marginalisation volontaire, bien évidemment renforcés par l'exclusion spatiale que nous pointions précédemment. Dans un premier temps, l'acceptation implicite de cette stigmatisation négative généra une apathie collective des communautés séfarades, malgré des tentatives précoces de structuration associative : création d'organisations d'immigrants, sur une base maghrébine (*Hitachdoute Yotsei Tsfon Africa*) ou nationale (*Brit Yotsei Maroco*). Cependant, la multiplication de ces micro-initiatives révéla un processus nouveau, dans lequel les populations séfarades commencèrent à prendre en main leur destinée et leur intégration au sein de la société

¹ Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

² Shuval (J.), « Emerging patterns of ethnic strains in Israel », *Social Forces*, vol. 40, 1962, pp. 322-30 ; Peres (Y.), *Identité communautaire et relations entre religieux*, (*Zehout Adatit VeYahassim Bein HaDatim*), thèse de doctorat, Université hébraïque de Jérusalem, 1968 (hébreu) ; Yinon (Y.)/Bend (A.)/Chirer (A.), « Prejudice towards Israelis of Oriental origin among Israelis of Western origin », *The Journal of Social Psychology*, vol. 99, 1976, pp. 171-78.

³ Lasry (J-C.)/Tapia (C.), *Les Juifs du Maghreb...*, *Op. cit.*, p. 58.

⁴ Memmi (A.), *Portrait du colonisé*, Paris, J-J. Pauvert, 1966.

israélienne, à travers une tentative de restauration identitaire fondée sur l'introduction de composantes multiples.

2.2.2) IDENTITE REACTIONNELLE ET MOBILISATION ETHNIQUE (ADATITE) :

Reprenant M. Pollack, X. Itcaina souligne que lorsque les identités « ne vont plus de soi », elles produisent de la mobilisation et la mise en confrontation de différentes visions de la réalité. Ce qui était du registre du sens commun et de la tradition put alors se muter en sentiment d'étrangeté d'abord, puis éventuellement en idéologie. De fait, la réaction séfarade puisa dans ce sentiment qui, paradoxalement, bloqua dans un premier temps toute forme de contestation, en une mobilisation qui fut multiforme.

Dernier courant scientifique à être apparu sur la scène scientifique israélienne, le courant pluraliste¹ a pour spécificité de n'être lié à aucun paradigme particulier, mais se positionne par rapport aux deux autres approches – libérale et marxiste – par une critique faite à leur déterminisme, à leur unilatéralité² ainsi qu'à leur incapacité à rendre compte de la diversité ethnique des sociétés modernes. Le postulat pluraliste se fonde sur l'idée selon laquelle l'ethnicité varie en fonction du temps et du lieu – aucune approche n'ayant ainsi le monopole de l'explication scientifique du phénomène. L'interprétation du cas israélien combine le processus d'assimilation, décrit par l'approche libérale, et le processus de cristallisation de la stratification ethnique, revendiquée par le courant classiste. A partir de ce modèle mixte, le problème ethnique devient lié à l'interaction entre des éléments de la construction consociative de la nation et des éléments relatifs au contrôle social, qui expliquent l'attitude paternaliste-cooptatrice de « l'establishment » ashkénaze, mais qui laissent également présager, à travers les possibilités octroyées par une structure consociative, une éventuelle affirmation sociale et politique des communautés orientales.

Suscité par l'évidence des inégalités persistantes mais également par les mouvements de contestation, ce courant engagea une profonde rénovation des appareils conceptuels – les partisans³ de l'approche culturelle, tentant notamment d'appréhender le concept de « culture »

¹ Voir l'ouvrage de S. Smooha, *Israel : Pluralism and conflict...* (ouvrage précité).

² Conscients du caractère réducteur du schéma théorique marxiste, les néo-marxistes ont cependant tenté de réorienter leur appréhension de la question ethnique, en donnant à la variable ethnique une réalité propre.

³ Pour des exemples relatifs à cette perspective, voir notamment l'article de Goldberg (H.), « Historical and cultural dimensions of ethnic phenomena in Israel », in Weingrod (A.) Ed., *Studies in Israeli ethnicity...*, *Op. cit.*, pp. 179-200.

sous un jour nouveau, privilégiant son rapport à la mobilisation collective des populations ethniques. Une des variantes de ce courant, proposée par M. Shokeid et S. Deschen¹, formule l'hypothèse selon laquelle l'ethnicité serait davantage qu'une simple stratégie visant à résoudre des problèmes de subsistance, plus que le produit de conditions structurelles liées au modèle évolutif du secteur industriel et de transports, et plus que la résultante de comportements stéréotypés. L'action ethnique comporte dès lors un contenu intrinsèque et, simultanément, des intérêts instrumentaux, ayant en outre la possibilité d'absorber des traits culturels émanant d'autres groupes pour les transmettre.

Ces analyses en termes de construction identitaire², de symboles, de ressources³ et de codes tendent à rendre compatibles les conclusions selon lesquelles les populations séfarades tendraient à adopter des types de comportements européenisés, abandonnant les traits culturels traditionnels⁴, et l'hypothèse selon laquelle ces seconde et troisième générations inventeraient une nouvelle ethnicité, à partir d'une socialisation mixte⁵. Nous nous positionnons par conséquent dans ce courant de pensée qui nous permettra de comprendre par la suite comment des éléments de cette seconde génération séfarade parvinrent à transcender des différences manifestes⁶ entre communautés orientales, pour construire un dénominateur commun, ancré tant dans une israélité que dans une judéité revendiquées. Nous verrons dans la seconde partie, qu'ayant intériorisé les mécanismes institutionnels et politiques, les dirigeants de Shas bénéficièrent, et parfois utilisèrent les ambivalences de ceux-ci, en se frayant un passage entre une ethnicité politique officiellement combattue et un référent religieux implicitement reconnu, comme force éventuelle de proposition politique. En prenant une tournure religieuse, la construction identitaire opérée par Shas se fonda ainsi sur le seul attribut primordial commun à l'ensemble des courants séfarades – le judaïsme – comme gage d'unité.

¹ Shokeid (M.)/Deschen (S.), *Distant relations...*, (ouvrage précité) ; Voir également l'article de Shokeid (M.), « Aggression and social relationships among Moroccan immigrants », in Weingrod (A.), *Studies in Israeli...*, *Op. cit.*, pp. 281-96.

² Barth (F.), *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown & Company, 1969.

³ Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Trouble in utopia...*, *Op. cit.*, pp. 66-9.

⁴ Matras (J.), « Intergenerational social mobility and ethnic organization in the Jewish population of Israel », in Weingrod (A.), *Studies in Israeli...*, *Op. cit.*, pp. 1-23.

⁵ Goldberg (C.), *Israel's changing society...*, *Op. cit.*, pp. 22-37 ; Lewis (A.), « Phantom ethnicity... », *Op. cit.*

⁶ Voir Morag-Talmon (P.), « The integration process of Eastern Jews in Israeli society 1948-1988 », in *Israel : State and society, 1948-1988*, Jérusalem, Studies in Contemporary Jewry, Institute of Contemporary Jewry, 1988.

Si l'on note des résistances et de profondes réticences à appréhender la politique israélienne sous un angle ethnique, ce qui aurait eu pour effet, pensait-on, d'octroyer une légitimité à l'expression d'identités diasporiques vouées à disparaître dans le construit étatique, il n'en va pas de même des groupes religieux qui bénéficièrent d'une légitimité octroyée par l'histoire stato-nationale mais aussi par les contradictions inhérentes à la re-construction nationale. Toutefois, la politique d'aliénation menée à l'encontre des masses séfarades se produisit par une négation de l'ethnicité et par la tentative de résorber les écarts ethniques en privilégiant le rattrapage de la seconde génération. Contrairement aux prévisions, le sentiment d'aliénation se focalisa sur la dimension culturelle et politique du problème, se soldant par une construction identitaire qui prit un cours inattendu, un cours ethnique¹, puis ethno-religieux.

Comme le notent S. Rokkan et D. W. Urwin, le cumul d'une infériorité culturelle et économique fournit souvent un terrain fertile à une mobilisation périphérique², a fortiori, pouvons-nous ajouter, lorsque celle-ci bénéficie d'une proximité spatiale tout à fait pertinente pour organiser les modalités de la mobilisation collective. La concentration géographique de populations ethniques diverses produit dès lors un sentiment d'appartenance commune construit d'abord en négatif contre « l'establishment » sioniste. L'on retrouve ainsi les présupposés généraux de F. Barth, appliqués au cas israélien par H. Herzog, considérant l'ethnicité comme un phénomène social qui se développe à travers l'interaction et la compétition entre les groupes, en vue de l'acquisition des diverses ressources.

Ecaillé par l'échec du principe de melting-pot, par l'émancipation progressive des populations séfarades mais aussi par un lien de plus en plus ambivalent à la tradition juive, le vernis politique des travaillistes commença à sauter dans les années 70, offrant une voie d'expression aux minorités jusqu'ici discriminées. S'il est vrai que l'ethnicité politique reçut une partie de sa signification et de son pouvoir dans les négociations menées au sein de l'arène politique³, nous postulons, contrairement à H. Herzog, que l'influence de Shas se situe avant tout dans les réseaux ethniques tissés tout au long des années 70, au sein des villes en développement et des quartiers ethniques des grandes villes. Shas n'est pas une création *ex nihilo*, affichant un

¹ Aronoff (M.J.), « Development Towns... », *Op. cit.*, pp. 33-34.

² Rokkan (S.)/Urwin (D.W.), *Economy, territory...*, *Op. cit.*, p. 138.

³ Herzog (H.), « Ethnicity as a product... », *Op. cit.*, p. 518.

ancrage local fort. Précisons à ce titre que le parti séfarade fut créé à l'occasion des élections locales de 1983, lorsqu'il présenta une liste à Jérusalem, mais également dans d'autres localités comme Or Yehouda, sans que les groupes concernés n'affichent encore l'étendard de Shas.

Suivant l'observation d'E. Don-Yehiya¹, nous dirons qu'il y a bien deux catégories de séfarades au sein de la société israélienne. Tandis que la première est intégrée à la société moderne, affichant une tendance à l'exogamie et à l'ascension sociale, la seconde, concentrée dans les villes en développement et dans les quartiers pauvres (*chrounot hamétsouka*), tend à refuser le mode de vie occidental, ménageant un terrain favorable à l'implantation d'un parti soucieux de condamner les discriminations économiques et de combattre la déliquescence spirituelle. Si certains chercheurs se réfugièrent derrière le processus d'assimilation de cette première catégorie de séfarades, soutenant par-là que l'ethnicité n'était qu'un mythe², il convient de voir à présent qu'elle est devenue plus qu'une ressource à la mobilisation politique. Transformée en identité refuge, elle est le moteur de l'action d'individus qui, par un processus d'intériorisation, ont intégré la nouvelle norme ethnique comme référent identitaire premier.

¹ « Religion et ethnicité dans la politique israélienne : les partis religieux et les élections à la 12^{ème} Knesset » (*Datiout véaditiout bapolitika haisraélit : hamiflagot hadatiot véhabhirout leKnesset ha-12*), Medina, Memchal VéHayerassim beinléoumim, vol. 32, printemps 1990, pp. 31-2.

² Voir notamment Ben-Rafael (E.)/Weitman (S.), « Ethnicité : théorie et mythe », (*Aditiout : tioria vémitos*), Megamot, vol. 29, n°2, août 1985.

« La place occupée par ceux qui se sont repentis ne peut être atteinte, même par le plus juste d'entre les justes. »
Bereshit 34b.

CHAPITRE 2 : **LA CONSTRUCTION DU « SEFARADISME » POLITIQUE COMME** **PROPOSITION IDENTITAIRE ALTERNATIVE**

Pour autant que Shas entendit réaliser une véritable « révolution » sociale en prêtant sa voix aux périphéries sociales et géographiques d'Israël, il ne fut pas le premier à avoir soulevé cette problématique, déjà apparente dans les débats politiques des années 60. La seconde génération manifesta très tôt sa désapprobation par rapport aux conditions matérielles déplorables qui constituaient son quotidien. Les « Panthères Noires » qui firent suite à une première vague protestataire à la fin des années 50, incarnèrent parfaitement cette tentative maintes fois répétée de politiser le débat, en transformant un mouvement social en véritable force politique. Au regard de l'histoire relative à la mobilisation collective séfarade, les succès électoraux, la durabilité et la progression continue du mouvement Shas, tout au long de ces vingt dernières années, ne se situent pas uniquement dans la défense des populations démunies et dans la volonté affichée d'une prise en compte et d'une représentativité meilleures des masses séfarades.

L'exclusion sociale et économique, dans l'expérience migratoire séfarade, cache en réalité une exclusion plus fondamentale et rejoint en cela ce que nous mentionnons au cours du premier chapitre. En effet, si les sionistes se targuèrent, en 1948, de vouloir édifier un nouvel homme juif dans le cadre d'un Etat, cette construction ne tint nullement compte des absents, bien que ceux-ci durent, paradoxalement, intégrer à terme cette structure stato-nationale, conformément aux principes d'action du sionisme politique. Le double objectif de rassemblement et de fusion des exilés (*kibboutz hagalouyot* et *mizoug hagalouyot*) tint ainsi lieu de feuille de route à la nation émergente, sans pour autant concéder à ses populations orientales, un quelconque droit d'intervention quant à la construction de l'identité israélienne. En niant les éventuels apports culturels de ces groupes ethniques arrivés tardivement, « l'establishment » sioniste des années 50 pensa mener les diverses migrations sur la voie de l'assimilation par abandons. Religiosité, coutumes, mode de vie et rituels, tout le corpus de normes qui fondait le judaïsme séfarade fut ainsi nié, les dirigeants sionistes leur proposant une alternative exclusive : l'adoption du schéma idéologique et comportemental sioniste, tel que défini au cours de l'ère pré-étatique. Les membres actifs des « Panthères Noires », ayant conscience de cette discrimination multiple opérée par les

dirigeants sionistes, commencèrent à exprimer leurs besoins, à prendre une part active dans l'évolution de leur environnement, comme ce fut alors le cas dans de nombreuses sociétés occidentales. Comme le note S. Hasson¹, ils demandèrent à participer à l'effort de définition physico-sociale de leur environnement, à l'identification des problèmes associés aux réalités locales : logements insalubres, manque de services sociaux, expression politique rendue impossible par la manipulation et le patronage imposés par « l'establishment », sentiment de discrimination et de frustration ethno-culturelles, autant de problèmes qu'ils tentèrent de résoudre à travers une action collective de grande ampleur. Si l'ambition consistant à mettre en cause l'ensemble du traitement public de la question ethnique fut grande, les faits révélèrent cependant une incapacité à structurer le mouvement, à unifier des populations culturellement différentes et hétérogènes², à leur donner des dirigeants capables de porter la revendication au centre du pouvoir et, par-dessus tout, à investir véritablement l'aspect culturel et politique de la question.

Shas, contrairement aux organisations ethniques l'ayant précédé, ne limite pas ses mots d'ordre à la seule dimension économique et sociale. Il positionna d'emblée sa plate-forme de parti sur la prise en compte simultanée des dimensions économiques, sociales mais aussi culturelles, religieuses et politiques de la problématique séfarade. Par son travail intensif et par sa présence active dans les poches ethniques locales (localités et quartiers des grandes villes), le parti transforme ainsi la revendication ethnique en véritable mouvement social urbain, revendiquant à la fois l'amélioration des services sociaux locaux, l'implication plus grande de la participation citoyenne, et surtout l'intégration de l'héritage ethnique séfarade dans le corpus de normes sociales et politiques israéliennes. Au-delà des problèmes matériels, Shas situa sa création et son action dans ce que E. Ben-Zadock qualifie de « conflit des valeurs »³, c'est-à-dire dans le refus des seconde et troisième générations d'immigrants séfarades de se plier à l'homogénéisation culturelle souhaitée par « l'establishment » sioniste. Sans revenir sur l'idéologie sioniste, rappelons qu'il s'agit alors de créer une culture israélienne autonome, en rupture avec la mentalité exilique discréditée⁴. Le déclin du *Mapai*, l'essoufflement du modèle paternaliste-clientéliste qu'il

¹ Hasson (S.), *Urban social movements in Jerusalem. The protest of the second generation*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 2-3.

² S'il est évident que la concentration des populations séfarades dans les villes en développement et dans les quartiers des grandes villes créa très tôt une solidarité ethnique très forte, il demeure que la diversité des coutumes et des histoires communautaires rendait l'unification de celles-ci, au sein d'un même mouvement politique d'expression ethnique, difficile.

³ Ben-Zadock (E.), *Local community and the Israeli polity.....*, *Op. cit.*, p. 106.

⁴ Voir Goldberg (H.), « Introduction : Culture and ethnicity in the study of Israeli society », *Ethnic Groups*, vol. 1, n°3, 1977, pp. 163-86.

avait mis très tôt en œuvre comme vecteur d'intégration des populations séfarades ainsi que l'affirmation politique de générations socialisées dans le cadre israélien menèrent à l'échec relatif du melting-pot désiré par les sionistes. Partiellement absorbés dans la société israélienne, capables de décrypter les codes grâce à une intériorisation des règles du jeu politique, les immigrants devinrent suffisamment assurés pour demander la reconnaissance pleine et entière de leurs racines culturelles¹. L'affirmation de la séfaradité ne fut, en fait, qu'un épiphénomène, révélant une tendance plus profonde de politisation des identités culturelles. Depuis les années 80, nous assistons ainsi à l'expression toujours plus prononcée des minorités – entendues au sens de détentrices d'un moindre pouvoir² – ethniques et des communautés religieuses, manifestant ainsi un phénomène d'autonomisation de la société civile par rapport à l'Etat israélien.

Shas se distingue doublement des expériences précédentes, à travers sa tentative d'homogénéiser les masses séfarades par la création d'une identité dans laquelle toutes peuvent se reconnaître et par une revalorisation du référent religieux, faisant évoluer le traditionalisme séfarade vers une proposition *haredi*, en rupture avec une interprétation et une application modérées des lois halakhiques³. S. Trigano rappelle en effet que le judaïsme séfarade était resté inscrit dans les mœurs les plus courantes et dans l'évidence quotidienne qui, sur le plan formel, produisait une religion non-idéologique et cohésive, contrairement au judaïsme ashkénaze, éclaté en plusieurs synagogues⁴. Ainsi, l'étrange phénomène Shas exprime certes une prise en charge activiste de la communauté séfarade par elle-même, mais au nom d'un ethos qui lui est profondément étranger et qui n'a rien de l'authenticité revendiquée.

Est-il besoin de rappeler que l'identité, a fortiori lorsque celle-ci est destinée à acquérir une valeur politique, n'est ni figée une fois pour toutes, ni immanente mais qu'elle demeure une construction « dont les fondations et les superstructures sont déterminées par les situations dans lesquelles elle est érigée, par les rapports de pouvoir qui sont alors noués et les efforts entrepris

¹ Ben-Zadock (E.), *Local community and the Israeli polity...*, *Op. cit.*, p. 107.

² Le terme de « minorité » comporte en effet deux définitions possibles, l'une quantitative (minoritaire en nombre), l'autre qualitative (minoritaire dans l'accès aux centres de pouvoir). Si L. Wirth, considéré comme l'un des premiers sociologues des minorités, analyse le cas des Noirs américains face aux WASP, en mêlant les deux attributs, qualitatifs et quantitatifs, il s'attache plus précisément à la signification qualitative de la relation minorité-majorité. Dans notre cas, les masses séfarades – représentant la moitié de la population israélienne jusqu'aux années 80 et à l'arrivée des immigrants d'ex-URSS, sont avant tout minoritaires du fait de leur marginalisation sociale, culturelle et politique. Pour une étude du concept de minorité, voir Wirth (L.), *Le ghetto*, Paris, Ed. du Champ Urbain, 1980 (traduit de *The Ghetto*, 1928).

³ Voir Deschen (S.), « La religiosité des orientaux : public, rabbis et foi », (Datiout HaSfaradim : Kaal, rabanim veémouna), *Alpayim*, n°9, 1999, pp. 44-58.

⁴ Trigano (S.), « La mémoire du peuple disparu », *PARDES*, n°28, 2000, p. 21.

pour les modifier »¹. Le discours identitaire proposé par Shas est ainsi un effort de légitimation, à la fois des origines ethniques mais aussi de l'expression politique de l'ethnicité. La situation de « dominé institutionnel » et la volonté de reconquérir une « estime de soi » séfarade par la synthèse d'un système de normes traditionnelles et d'un corpus de valeurs israéliennes, tendent à rapprocher le cas présenté ici de l'exemple du *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS – Association des Volontaires de la Nation), analysé par C. Jaffrelot dans son étude relative à l'hindouisme politique. Dans les deux cas, le discours innovant et les pratiques inédites qui en découlent permettent à la fois de doter le groupe d'une identité commune de ralliement et d'ériger, simultanément, une frontière entre soi et l'Autre. Suggérant de rompre avec les démarches primordialiste et instrumentaliste, C. Jaffrelot théorise son approche de l'identité dans ce qu'il nomme le « syncrétisme stratégique »², c'est-à-dire un processus en trois phases dans lequel la situation de domination et de mimétisme institutionnels cède la place à une séquence de protestation visant à réformer la société hindoue en imitant les traits culturels de l'Autre, pour déboucher enfin sur une synthèse entre le corpus de normes des dominants et une fidélité aux traditions hindoues, le tout intégré dans un thème idéologique innovant³. De manière assez similaire, le parti Shas entend à la fois rompre et renouer avec les origines séfarades, en procédant par sélection et emprunts, afin de « bricoler » une identité de substitution, offrant un espace de rencontre aux différents courants de la *séfaradité* politique, que nous nommerons « séfaradisme ».

Mélange d'ethnicité importée, de religiosité inventée et de caractéristiques institutionnelles acquises par un apprentissage progressif du système, le séfaradisme de Shas se situe à la convergence de deux clivages, un clivage religieux et un clivage ethnique réputé non-viable dans la réalité politique israélienne. Résolument *haredi* et « éternellement » séfarade, l'identité ainsi construite édifie le parti sur une base ethno-religieuse inédite, sans qu'ethnicité et religion ne soient véritablement hiérarchisables⁴. En réalité, la spécificité du judaïsme, d'être à la fois une religion, une civilisation et une histoire, empêche de penser l'attribut religieux d'une

¹ Martin (D-C.), « Introduction : le choix d'identité », *Op. cit.*, p. 583.

² Jaffrelot (C.), « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité hindouiste. L'identité comme produit de synthèse », *Revue Française de Science Politique*, vol. 42, n°4, août 1992. Voir également les travaux de J-L. Amselle et notamment, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

³ Jaffrelot (C.), *La démocratie en Inde – Religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 82 ; du même auteur, voir également « Nationalisme hindou, territoire et société », *Hérodote*, n°71, octobre 1993, pp. 93-111 ; « Le multiculturalisme indien à l'épreuve. Le cas des débats constitutionnels », *L'Année Sociologique*, vol. 46, n°1, 1996, pp. 187-210.

⁴ En témoigne le choix même du nom « Shas » qui tend à associer volontairement les deux termes, ethnique et religieux dans un même construit organisationnel.

manière autonome, et pose à nouveau la question de la signification de l'ethnique et du religieux dans les sociétés modernes.

Ces deux termes, qui sont également deux domaines de la réalisation humaine, subirent, de la part des théories de la rationalisation, de la sécularisation et du désenchantement des sociétés modernes, un traitement assez similaire, qui se matérialisa par une lecture de ceux-ci à la lumière du partage binaire *Gemeinschaft/Gesellschaft*. De par leur marquage émotionnel et affectif, ils furent résolument associés à la catégorie sociologique de « communauté », et furent, par suite, appréhendés comme des survivances destinées à disparaître, au fur et à mesure du processus de modernisation. Qu'il s'agisse des travaux de l'Ecole de Chicago¹, de ceux du développement économique², de ceux de l'Ecole du Nation-Building ou encore des études plus récentes menées par les sociologues américains de l'*ethnicity*, l'affirmation ethnique fut déclarée contraire à l'esprit des sociétés modernes, dans lesquelles triomphent les principes universalistes et dans lesquelles les rôles sont réputés de moins en moins prescrits et de plus en plus acquis³. Dans cette perspective, les enclaves ethniques ne représentent pas un phénomène négatif mais une étape nécessaire de l'adaptation des immigrants.

Pourtant, la résurgence et la prégnance des conflits ethniques⁴, le foisonnement d'expériences religieuses inédites (Nouveaux Mouvements Religieux, sectes...) et l'affirmation de religions populaires depuis les années 60, tendirent à remettre largement en question ce paradigme jusqu'alors dominant. C'est ainsi qu'émergèrent des explications alternatives des phénomènes ethniques et religieux, dont le dénominateur commun fut résumé dans l'hypothèse formulée par D. Schnapper : ces nouvelles formes de religiosité et d'appartenances ethniques seraient finalement le produit des contradictions inhérentes au processus de modernité⁵, qui

¹ Nous pensons notamment aux travaux de R. Park, dans lesquels l'auteur présente l'assimilationnisme comme un aboutissement logique du processus de modernisation, étant entendu que les différences ethniques sont appelées à disparaître, non pas en tant qu'héritage familial et historique, mais comme référent identitaire privilégié.

² On pense ici à la théorie en cinq phases de Rostow relative au décollage (*take off*) économique des pays en développement.

³ Voir la critique portée à cette tradition évolutionniste dans l'article de Schnapper (S.), « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°81, 1993, pp. 149-63.

⁴ Sur le cas américain, voir notamment : Yancey (W.L.)/Ericksen (E.P.) / Juliani (R.N.), « Emergent ethnicity : a review and reformulation », *American Journal of Sociology*, vol. 41, n°3, 1976, pp. 391-403 ; Patterson (O.), *Ethnic chauvinism. The reactionary impulse*, New York, Stein & Day, 1977 ; Gans (H.S.), *Symbolic ethnicity : the future of ethnic groups in America* », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, n°1, 1979, pp. 1-20.

⁵ Voir Aron (R.), *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

oscillerait entre l'affirmation d'idéaux universalistes et rationnels et les réalités concrètes de la vie sociale, à l'opposé de ces principes fondamentaux¹.

Les études d'A. Smith, d'E. Kedourie² eurent ainsi le mérite de renverser le postulat de départ, pour faire de l'ethnicité une réalité première des sociétés modernes. En défendant l'idée selon laquelle la société moderne atomisée chercherait dans le nationalisme un substitut à l'ordre ancien aujourd'hui perdu, la thèse d'E. Kedourie éclaire la présente étude car elle nous permet de formuler l'hypothèse consécutive selon laquelle l'absence séfarade dans la construction nationale israélienne expliqua en grande partie les crispations sur l'identité séfarade, et de fait sur l'ordre ancien-diasporique, qui suivirent. Mais la thèse la plus stimulante est sans doute contenue dans les études de D. Bell, lequel voit dans la résurgence ethnique un fondement à l'action politique. L'interprétation des revendications ethniques serait alors double : elle s'entendrait comme un instrument de compensation par rapport à certains traits de la modernité mais également, sous un angle plus politique, comme une stratégie permettant de conquérir des postes de pouvoir³.

Du point de vue de la sociologie des religions, l'étude de T. Hanf⁴ souligne quant à elle la capacité ethnurique du religieux, c'est-à-dire sa propension à s'ériger en marqueur identitaire, indiquant de la sorte que les mécanismes de la modernisation revitalisent et parfois créent des affiliations communautaires. Il tire de ce postulat l'idée selon laquelle la religion est dès lors source de mobilisation collective et de politisation, donnant une base rationnelle et scientifique à l'étude des partis religieux.

Nous situerons, par conséquent, notre réflexion à l'intérieur de ce courant théorique, consentant à voir dans l'ethno-religieux la recherche de réponses face aux déceptions et aux frustrations suscitées par une société israélienne abstraite, discriminante et inefficace dans la résolution de multiples problèmes. Ce référent identitaire combinant ethnicité et religiosité est aussi un moyen de créer une adhésion électorale massive autour d'une idéologie mêlant système d'explication du monde, méthode de conquête politique et liens émotionnels, dans une lecture

¹ Schnapper (S.), « Le sens de l'ethnico-religieux », *Op. Cit.*, p 151-152.

² Voir notamment *Nationalism in Asia and Africa*, New York, Meridian Book, 1970.

³ Sur ce dernier point, D. Schnapper explique que cette thèse part du postulat selon lequel les groupes ethniques auraient déjà acquis des droits au sein de la société – ce qui est le cas des groupes ethniques américains dont il est question ici mais également des groupes ethniques israéliens, qui sont avant tout considérés comme appartenant au Peuple Juif et, disposant donc théoriquement des mêmes droits et devoirs que le groupe dominant.

⁴ Hanf (T.), « The sacred marker : Religion, communalism and nationalism », *Social Compass*, vol. 41, n°1, 1994.

rassurante, à la fois traditionnelle et innovante, de l'expérience séfarade au sein de la société israélienne. Il s'agit dès lors de comprendre le regard subjectif de groupes engagés dans un processus de politisation, sur une situation objective faite de discrimination et de déclassement socio-économique et statutaire, tout en tentant de réintroduire les stratégies d'un parti tourné vers la conquête du pouvoir.

Nous analyserons dans un premier temps dans quelle mesure Shas se situe dans le prolongement du mouvement plus général d'émancipation de l'ethnicité politique en Israël, même s'il prit aussitôt ses distances avec des expériences critiquées pour leur loyauté au système (section 1). Nous enchaînerons sur l'interprétation de l'habillage religieux que les leaders du parti donnent à Shas, en déterminant ce qui relève du calcul partisan – la norme religieuse étant acceptée et reconnue par le système comme variable politique légitime – et ce qui correspond à l'aboutissement d'une intégration de populations séfarades conduites à synthétiser les différents apports identitaires, juifs, israéliens et séfarades (section 2).

« La violence est fondatrice de l'acteur, de son adversaire et du rapport social qui, tout à la fois, les lie et les oppose. Elle fonctionne comme une véritable catharsis puisqu'elle est rupture et naissance d'une communauté dotée d'une identité propre. » Franz Fanon¹

SECTION 1) DEGEL DES CLIVAGES ET EMERGENCE D'UNE ETHNICITE POLITIQUE INNOVANTE :

Généralement, la structuration des clivages partisans est la dernière étape du développement politique classique. Or, la spécificité du modèle conflictuel israélien est d'avoir pris ses diverses inspirations en diaspora, dans une abstraction territoriale parfaite. En raison d'une histoire particulière, marquée par la centralité de l'expérience diasporique, le schéma conflictuel a effectivement précédé la construction étatique, ce qui tend à faire du centre, une entité déterritorialisée, puisant sa dynamique d'entraînement dans un corpus de normes sionistes-socialistes. Les périphéries sont alors issues de mouvements progressivement marginalisés dans la construction stato-nationale et donc territoriale.

¹ Cité dans Martin (D-C.), *Cartes d'identités...*, *Op. cit.*, p. 186.

Si comme le souligne D. J. Elazar, l'entreprise sioniste est avant tout une réflexion visant au passage du Peuple juif d'une démocratie idéologique à une démocratie territoriale¹, les crispations sur les vieux clivages sont à l'évidence rendues manifestes par l'inversion des étapes du développement politique. Dans la configuration partisane actuelle, les principaux partis se présentent d'ailleurs comme les descendants légitimes d'organisations partisans nées en diaspora (*Avodah* comme descendant du mythique *Mapai*² ; *Likoud*³ comme représentant légitime de l'idéologie révisionniste de Z. Jabotinsky ; le *Mafdal* poursuivant l'œuvre du parti *Mizrahi*, après l'union entre ce dernier et le *Poel-HaMizrahi* en 1956). Parfois même, certaines organisations telle que *Agoudat Yisrael*⁴, semblent s'être figées dans cet héritage, n'affichant aucune transformation organisationnelle véritable.

Nous rejoignons notamment C. Klein lorsqu'il écrit que « seule la connaissance des clivages de la société israélienne permet une réelle compréhension des structures politiques israéliennes »⁵. L'auteur signifie par-là que l'appartenance à un certain segment de la population conditionne davantage que tout autre facteur les choix politiques. Cette caractéristique n'est pas propre à la période contemporaine, mais semble consubstantielle à l'expérience israélienne. Remarquons, en effet, que lorsqu'ils arrivèrent en Palestine, la plupart des immigrants étaient pétris d'idéologie et se caractérisaient déjà par une importante mobilisation politique. La décision

¹ Elazar (D.J.), « The local elections : sharpening the trend toward territorial democracy », in Arian (A.) Ed., *The Elections in Israel 1973*, Jérusalem, Jérusalem Academic Press, 1975, pp. 219-36. Selon l'auteur, la démocratie territoriale se caractérise en Israël par trois éléments : l'intégration politique croissante au système politique israélien ; la localisation croissante de l'action politique et, par extension du pouvoir politique ; la différenciation grandissante des systèmes politiques locaux comme systèmes avec des modèles et des orientations distinctes en termes d'action politique.

² L'histoire de la gauche est faite de scissions et de fusions. Nous en donnons ici les principales étapes afin de donner quelques repères au lecteur. En 1965, le *Mapai*, né en 1930, constitue une coalition pré-électorale avec *Ahdut Haavodah* (Union du Travail), créé par *Poalei Zion* en 1919 et *Hapoel Hatzair* avant de former, avec *Rafi* (parti séfarade de vie éphémère), *Avodah* (le parti travailliste actuel). Entre 1969 et 1984, *Avodah* et le *Mapam* (créé en 1948 par la fusion entre *Ahdut Haavodah* et *Hashomer Hatzair*) ont participé ensemble aux élections générales sous une coalition nommée Alignement (*Maarakh*). En 1988 et 1992, *Avodah* se présente seul aux élections tandis que le *Mapam* rejoint le Mouvement des Droits Civils pour former le *Meretz*.

³ L'histoire de la droite israélienne débute dans les années 30, lorsque les Sionistes Généraux se séparent en deux factions. La classe moyenne est alors dans l'attente d'une représentation politique cohésive lorsque Z. Jabotinsky fonde, en 1935, le mouvement révisionniste. D'abord tenté par la rupture avec l'Organisation Sioniste Mondiale, le leader de droite crée une organisation parallèle, la Nouvelle Organisation Sioniste. Après la guerre et l'établissement de l'Etat, le courant révisionniste rejoint finalement le courant majoritaire, en créant *Herout*, positionné sur la droite de l'échiquier politique. Le *Likoud* est créé lors des élections de 1973 comme une coalition rassemblant le *Herout*, les Libéraux et *La'am*.

⁴ Sur l'origine de *Agoudat Yisrael*, voir « Origins and development of the Aguda and Mafdal parties », *The Jerusalem Quarterly*, n°20, été 1981, pp. 49-64.

⁵ Klein (C.), *La démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997, p. 20.

d'émigrer fut inspirée durant les premières années, non pas seulement par un désir de fuir l'oppression qui sévissait en Europe, mais aussi par une vision particulière du type de patrie juive qui devait être créée en Palestine. L'engagement idéologique qui motiva l'émigration en Palestine mena tout naturellement à un modèle particulier de comportement électoral, qui calque les ressorts migratoires.

Ainsi, cette prégnance de l'idéologie¹ dans la mobilisation politique des acteurs tendit à mettre en exergue les ruptures sociétales qui s'opérèrent au sein du groupe national nouvellement constitué. La société israélienne s'organisa à ses débuts autour de deux clivages² majeurs et insurmontables que sont : le clivage Juifs et Arabes, d'un côté, et le clivage Juifs religieux et Juifs laïques, de l'autre, auxquels s'ajoutèrent le clivage classique gauche/droite³ et le clivage socio-économique⁴. Espace politique multidimensionnel, le système de partis israélien résulta de l'empilage d'une multiplicité de dualismes fondés sur la nature d'Israël et sur sa légitimité en tant qu'Etat représentant la nation juive, le rapport entre judaïsme et Etat, l'approche territoriale et sécuritaire fondant la vision d'un Etat juif en Palestine et, enfin, le mode de redistribution des richesses de la nation. A l'heure de la création de l'Etat, la place octroyée aux différentes communautés ethniques ne suscita pas un véritable processus de politisation, puisque jusqu'à la fin des années 70, le débat fut biaisé par la prégnance de la thèse assimilationniste.

Il ne s'agit pour autant pas de considérer comme acquise la thèse du gel des clivages. Un système politique est sujet à adaptations, parallèlement au changement social induit, tant par la succession de générations que par les transformations démographiques, essentielles dans un pays de migrations⁵. Si pour déterminer la nature d'un système partisan, il convient de comprendre les

¹ Voir Yishai (Y.), « Factionalism in Israeli political parties », *The Jerusalem Quarterly*, n°20, été 1981, pp. 38-9.

² S. Smootha souligne quant à lui l'existence de cinq clivages : politique, de l'observance religieuse, de classe, ethnique (intra-juif) et national (Juifs/Arabes). In « Class, ethnic and national cleavages and democracy in Israel », in Sprinzak (E.)/Diamond (L.) Ed., *Israel democracy under stress*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 1993.

³ Outre la différence idéologique fondamentale que nous pointions dans le premier chapitre, la droite divergeait originellement de la gauche d'un point de vue socio-économique – le *Herout* étant favorable à la libre entreprise, ce qui le distinguait fortement de l'idéologie (ou tout au moins de sa mythologie) agraire et collectiviste du *Mapai* et plus encore du *Mapam*. Aux côtés des Sionistes Généraux, le *Herout* demandait le démantèlement des réglementations étatiques dans le secteur des ventes, de l'importation et de la fixation des prix.

⁴ En observateur attentif des mutations sociétales en Israël, C. Klein se demande s'il ne faut pas y ajouter un clivage récent qui opposerait les nouveaux immigrants à la population anciennement installée – l'auteur puisant cette hypothèse dans la structuration politique des communautés russophones.

⁵ Sur les incidences des migrations sur le comportement électoral et sur le système politique, voir Arian (A.), « Two reversals in Israeli Politics : why 1992 was not 1977 », *Electoral Studies*, 12:4, 1993, pp. 315-41.

conflits qui animèrent les « temps primordiaux » de la structure étatique et qui s'institutionnalisèrent dans une structure légitime de conflits pacifiés, le système n'est jamais figé dans un moule génétique. Conformément à l'optique adoptée par S. Lipset et S. Rokkan, reprise plus récemment par D-L. Seiler, nous adopterons l'idée du «parti-clivage»¹, c'est-à-dire l'idée selon laquelle « les partis seraient (...) fondamentalement des alliances de personnes et de groupes nouées dans des conflits qui ont été l'occasion de prises de parti »². Dès lors, l'origine de toute organisation partisane prend sa source dans un conflit social majeur, résultant des contradictions profondes mises au jour au sein du corps social.

Faire état des clivages sociaux qui scindent la société israélienne n'explique cependant en rien les raisons de leur traduction politique. La naissance des organisations partisans et l'introduction des diverses sensibilités juives sur la scène politique impliquent un certain nombre de facteurs, au premier rang desquels les opportunités offertes par le système³. Cette précision théorique vaut à la fois pour la phase génétique et pour les étapes ultérieures, redessinant les contours d'une matrice conflictuelle. Examinant la société suisse à travers le prisme consociatif, J. Steiner⁴ pose clairement le problème de la nécessaire distinction entre segmentation culturelle et diversité culturelle. Si la première implique la prise de conscience de cette segmentation et sa transformation en véritable identité soumise à politisation, la seconde peut tout à fait s'accommoder d'une simple juxtaposition de groupes ayant différents attributs culturels, sans que ceux-ci fassent l'objet d'une stratégie de différenciation politique à l'intérieur du système. Ainsi, rien ne garantit que les segments sociétaux préexistants se traduisent dans un langage et dans des représentations politiques. Rien ne garantit non plus que des conflits latents ne se matérialisent pas sous forme de clivage politique quelques décennies plus tard.

Bien souvent, les politologues ne font d'ailleurs état que de trois blocs (*clusters*) au sein du système partisan israélien : le bloc dirigé par *Avodah*, celui conduit par le *Likoud* et le bloc

¹ Voir Charlot (J.), « Partis politiques. Pour une nouvelle synthèse théorique », in Mény (Y.), *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, PFNSP, Paris, p. 205.

² *Ibid.*, p. 205.

³ Andrain (C.F.)/Apter (D.E.), *Political protest and social change*, Londres, MacMillan, 1995, p. 7. Les auteurs utilisent la théorie des opportunités politiques pour expliquer l'origine, les tactiques et les conséquences des mouvements de protestation. Bien qu'ils adoptent une approche rationnelle de laquelle on ne saurait que trop se prémunir, ils expliquent comment certains types de partis – dont Shas et *Deguel HaTorah* – fondent leur action sur les conséquences néfastes de la modernisation et sur l'injustice sociale qui semblent en effet être des ressorts importants dans la mobilisation séfarade.

⁴ Steiner (J.), « Does the consociational theory really hold for Switzerland ? », *Ethnic conflict in the eastern world*, Cornell University, Ithaca, 1977.

occupé par les partis religieux¹. Ce genre de classification tend à gommer une partition plus complexe, en ne retenant pas l'appartenance ethnique (Séfarades/Ashkénazes/Russophones) et nationale (Juifs/Arabes) comme déterminants politiques majeurs. Nous soutiendrons pour notre part la thèse des dualismes entrecroisés (*crosscuttings*) permettant de construire un espace à plusieurs dimensions, plutôt qu'une figure plane où le déterminant central, voire exclusif, serait contenu dans la politique extérieure ou dans la représentation de l'Etat.

L'émergence tardive du clivage ethnique en Israël est, en cela, très surprenante tant les ressentiments et les frustrations émaillèrent le processus de rencontre entre communauté séfarade et communauté ashkénaze depuis l'origine de l'implantation juive en Palestine. Pour quelles raisons l'opposition traditionnelle entre judaïsme séfarade et judaïsme ashkénaze fut-elle si longtemps privée de réalité politique? Comment expliquer que les opportunités systémiques n'aient pas permis l'émergence de partis ethniques durablement ancrés dans le paysage politique israélien avant 1983, date à laquelle est créé le parti Shas ?

A l'évidence, ni la fracture culturelle ressentie à l'intérieur du corps social, ni la tradition de conciliation sur laquelle nous reviendrons plus tard, ni même les opportunités offertes par un système électoral favorisant la fragmentation partisane ne suffirent à favoriser l'émergence de partis ethniques. L'hypothèse que nous formulons revient à faire à nouveau mention de l'absence des séfarades dans la construction d'une grille normative et d'une mythologie traversée par des clivages ignorant le facteur ethnique. Pour comprendre l'inattendue politisation ethnique, il semble qu'il faille s'attarder sur le contexte historique dans lequel apparaît Shas en soulignant deux processus concomitants, à savoir l'essoufflement d'une idéologie dominante qui jusqu'alors bloquait toute structuration politique de l'ethnicité et l'arrivée à maturité d'une génération séfarade capable de porter une revendication politique.

Soucieux de réintégrer les facteurs psychosociologiques qui furent à l'œuvre dans ce processus de mobilisation collective ethnique, nous prendrons pour cadre la théorie des minorités actives de S. Moscovici. Elle permet ainsi d'analyser les différentes étapes de la structuration politique des séfarades d'Israël, étant entendu qu'il n'y a parfois aucun lien physique et/ou idéologique entre les différentes séquences, mais qu'elles concourent toutes à un phénomène global et historique d'émancipation ethnique. A la lumière de cette catégorie d'analyse, nous allons tenter de comprendre comment des groupes ethniques se définirent, dans les années 1960-1970, de « manière négative et pathologique par rapport au code social dominant », laissant la

¹ Arian (A.), *Politics in Israel. The second generation...*, *Op. cit.*, p. 78.

place à un parti – Shas – qui possédait son code propre et, en outre, le propose aux autres à titre de modèle ou de solution de rechange¹. Ce renversement de perspective fut rendu possible par la relativisation et la contextualisation des catégories de « déviance »² et de « normalité », étant alors entendu que « la déviance n'est pas un simple accident qui arrive à l'organisation sociale (...), c'est aussi un produit de cette organisation, le signe d'une antinomie qui la crée et qu'elle crée »³. Construction sociale, historique et institutionnelle, la « déviance » séfarade réintègre ainsi le cercle de la normalité, les innovations dont elle est porteuse devenant dès lors un « processus fondamental de l'existence sociale »⁴.

1) LA REPRESENTATION POLITIQUE DE L'ETHNICITE : UNE REVOLUTION DE VELOURS⁵ :

En Israël, la signification de l'ethnicité politique s'est toujours située dans un dilemme, entretenu pendant de longues années par les acteurs politiques mais aussi par les scientifiques, ces deux groupes soutenant deux idées antagonistes : d'une part, chercheurs comme hommes politiques appréhendaient depuis toujours le vote selon des lignes de clivages ethniques⁶ alors que, d'autre part, se perpétuait le principe suprême de fusion des exilés, qui délégitimait à lui seul toute idéologie fondée sur l'origine ethnique. La stigmatisation dans les secteurs économiques et sociaux se diffusa naturellement au secteur politique, les partis ethniques étant bannis car attentant à l'unité du Peuple juif.

¹ Moscovici (S.), *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, Quadrige, 1996 (1^{ère} édition : 1979), p. 11.

² Tandis que la psychologie s'intéressa d'abord aux phénomènes de conformité (soumission aux normes du groupe et obéissance à ses commandements) et de mimétisme, appréhendant les écarts à la norme comme autant de phénomènes de déviance, la psychologie des minorités actives tente d'appréhender les minorités comme une source d'innovation et de changement social. A la différence des propositions théoriques psychosociologiques, le schéma théorique classique définit la déviance comme l'échec à s'insérer dans le système, doublé d'un manque de ressources ou d'information concernant le milieu. La normalité, par opposition, s'entend d'un état d'adaptation au système, un équilibre avec le milieu et une coordination étroite entre les deux. Moscovici (S.), *Psychologie des minorités...*, *Op. cit.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ Expression empruntée à G. Goldberg dans son article « The electoral fall of the Israeli left », in Elazar (D.J.)/Sandler (S.), *Israel at the polls 1996*, Londres, Frank Kass Publishers, 1998, p. 71.

⁶ Voir les études de Lissak (L.), « Continuity and change in the voting patterns of Oriental Jews », in Arian (A.), *The Elections in Israel 1969*, Jerusalem Academic Press, 1972, pp. 264-77 ; de Shamir (M.)/Arian (A.), « The ethnic vote », in Gutmann (E.)/Caspi (D.)/Diskin (A.), *The 1981 Israeli Elections*, Croom Helm, 1983 ; Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational catchall politics », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel – 1984*, New Brunswick, Transaction Books, 1986, pp. 57-77.

Si les théories se vérifièrent en ce qu'aucune liste ethnique ne s'ancra dans le paysage politique et ne défendit réellement un épanouissement de l'identité séfarade, préférant valoriser l'intégration socioéconomique des groupes ethniques au sein de la société israélienne, le phénomène dessiné par Shas nous semble renverser ce mode d'appréhension de l'ethnique, reflétant la prise de parole (A. O. Hirshmann) d'une minorité active décidée à faire valider et reconnaître l'égalité des origines. Mais par un indéniable souci de produire une identité réactive, les leaders de Shas construisirent dans les années 80, un code culturel innovant, empruntant aux différents groupes séfarades mais aussi, chose plus surprenante, aux groupes *haredi*, construisant dès lors une identité de substitution qui, pour des raisons institutionnelles, devint congruente.

Tout en adhérant aux présupposés constructivistes, nous avançons l'idée selon laquelle l'ethnicité est devenu plus qu'un moyen, une finalité permettant une mobilisation politique massive de la seconde génération séfarade, doublée d'une intériorisation de la nouvelle norme ethnique. Ainsi, s'interroger sur la véracité de la norme n'aurait alors que peu de pertinence. Nous préférons voir comment s'opéra ce renversement de la problématique ethnique, rendant en partie caduques les conclusions des chercheurs de l'ethnicité politique israéliens.

D'un point de vue théorique, cette évolution politique et institutionnelle tend à remettre en question, ou tout au moins à interroger, la théorie du gel des clivages (*freeze theory*) proposée par S. Lipset et S. Rokkan¹. Si l'on suit celle-ci, les systèmes politiques sont réputés relativement immuables, restant cristallisés autour des divisions originellement marquantes, c'est-à-dire lors du processus de mobilisation de masse. Confrontés à des phénomènes tels que la volatilité électorale, l'émergence de types nouveaux de partis² et de nouveaux clivages³ ou le déclin de la représentativité des partis, certains chercheurs ont en effet remis en question la thèse rokkanienne. Le point le plus controversé est la non-prise en compte des phénomènes d'adaptation qui sont, selon R. Rose et T. T. Mackie, une obligation posée comme une condition de survie électorale,

¹ Lipset (S.M.)/Rokkan (S.), Ed., *Party systems and voter alignment : cross-national perspectives*, New York, Free Press, 1967.

² Voir les travaux de R. Inglehart lorsque ce dernier évoque un nouveau clivage, matérialiste/post-matérialiste. Inglehart (R.), *The silent revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977 ; « Post-materialism in an environment of insecurity », *American Political Science Review*, n°75, 1981, pp. 880-900 ; « The changing structure of political cleavages in western society », in Dalton (R.J.), *Electoral change in advanced industrial democracies : Realignment or dealignment*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

³ Huntington (S.P.), « Post-industrial politics : how benign will it be ? », *Comparative Politics*, n°6, 1974, pp. 163-91.

halshs-00003795, version 1 - 28 Jan 2005

dans la formule : « Aucun parti ne peut geler le monde auquel il appartient »¹. Pourtant, limiter l'analyse des clivages à cette proposition reviendrait à simplifier la vision de scientifiques conscients des phénomènes de mutation qui s'opèrent au sein d'un système politique au fil des décennies. Ainsi, S. Rokkan opère une inflexion notable par rapport à sa théorie initiale en développant l'idée selon laquelle des facteurs exogènes pouvaient rouvrir des cassures qui semblaient réparées.

Au titre des facteurs exogènes, nous éclairerons la problématique de la recherche par les migrations séfarades, qui ne survinrent donc qu'après la constitution de l'Etat, dans une société d'immigration rôtée aux variations démographiques et sociologiques. A cette date, nous avons vu que l'absence des séfarades justifiait à elle-seule l'absence corrélative de toute problématique ethnique au sein du groupe juif. Ainsi, renforcée par les migrations qui gonflèrent ses rangs, mais aussi par les modifications internes au système politique israélien et par une mobilisation des acteurs plus efficiente, la communauté séfarade constitua sa propre représentation politique, induisant ainsi l'émergence d'un clivage jusqu'ici latent – le clivage ashkénazes/séfarades.

Mais les raisons qui conduisirent à la création d'un clivage ethnique au sein du système politique israélien sont également endogènes, prenant leur source dans la transformation du système politique israélien, évoluant d'un modèle de parti-dominant à une situation de multipartisme à trois partis dominants – *Avodah* (ex *Mapai*), le *Likoud* et, désormais, Shas. L'émergence d'un nouveau clivage politique, doublée de l'affirmation progressive de la problématique ethnique, reste par conséquent fortement corrélée à l'ensemble de ces facteurs exogènes et endogènes².

Située dans une approche relationnelle, notre explication quant à l'émergence d'un nouveau clivage fait donc une large place au contexte politique marqué, dans les années 70, par le déclin du *Mapai*. En partie favorisée par cette « opportunité politique », cette évolution semble valider l'idée de C. Tilly selon laquelle « (...) la culture, la capacité et le contexte politique limitent fortement la mobilisation des revendications ; si les groupes marginalisés font rarement

¹ Rose (R.)/Mackie (T.T.), « Do parties persist or fail ? The Big trade-off facing organizations », in Lawson (K.)/Merkl (P.) Ed., *When parties fail*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 540.

² Voir Kriesi (H.), « The transformation of cleavage politics. The 1997 Stein Rokkan lecture », *European Journal of Political Research*, vol. 33, n°2, mars 1998.

irruption sur la scène politique, ce n'est pas parce qu'ils acceptent leur situation mais parce que la structure des possibilités politiques leur reste fortement défavorable »¹.

1.1) PERCEPTION GLOBALE DES COMPORTEMENTS DISCRIMINATOIRES ET FORMULATION RESTRICTIVE DE L'ENJEU ETHNIQUE : L'ECHEC DES PREMIERS MOUVEMENTS ETHNIQUES :

Puisant abondamment dans les théories modernes de l'ethnicité, de nombreux politologues israéliens appréhendent et continuent d'appréhender celle-ci comme une ressource sociale et politique, empruntée au corpus de coutumes détenu par un groupe donné. Certes, nous consentons à voir dans l'ethnicité une forme d'identité définie dans le processus d'interaction sociale. Pour autant, ces thèses refusant d'accepter l'ethnicité politique comme existant par elle-même, déterminée en cela par les négociations se produisant à l'intérieur de l'arène politique, semblent avoir failli dans l'anticipation du phénomène Shas. Si nous leur reconnaissons une certaine efficacité dans le contexte qui précède l'émergence de Shas, il nous semble que celui-ci tend à interroger partiellement les certitudes scientifiques. Nous proposons donc de confronter ces thèses au phénomène Shas, en l'éclairant par la théorie des minorités actives.

Emblématique de ce courant de pensée classique, H. Herzog² défend l'idée selon laquelle l'ethnicité sert d'habillage à la construction sociale de la réalité, lui déniait par conséquent tout message politique propre. Se fondant sur une séquence historique qui commence aux élections de la Première Assemblée en 1920³ et qui s'achève aux élections législatives de 1981⁴, l'auteur conclut à l'incongruité de l'ethnicité comme idéologie politique.

¹ Tilly (C.), « Stein Rokkan et les identités politiques », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 2, n°1, avril 1995, p. 33.

² Herzog (H.), « Ethnicity as a product... », *Op. cit.* Du même auteur voir : *Les listes ethniques à l'Assemblée des députés et à la Knesset (1920-1977)*, Ph-d dissertation, Tel Aviv University, 1981 (hébreu) ; « The ethnic lists in Election 1981 : an ethnic political identity ? », in Arian (A.) Ed., *The Elections in Israel – 1981*, Tel Aviv, Ramot Publishing Co., 1983, pp. 113-38 ; « Social construction of reality in ethnic terms : the case of political ethnicity in Israel », *International Review of Modern Sociology*, vol. 15, 1985, pp. 45-62. Voir également Zenner (W.A.), « Sephardic communal organizations in Israel », *Middle East Journal*, vol. 21, 1967. Dans cet article, l'auteur souligne quant à lui qu'« aucun parti ayant utilisé le label ethnique juif n'a réussi à faire élire des représentants à la Knesset depuis 1955. (...) Si la pancarte ethnique, telle que l'irakienne, est parvenue à faire élire quelques représentants lors d'élections locales, elles n'ont eu qu'une signification locale. » p. 173.

³ H. Herzog prend ici l'exemple de la liste yéménite qui se présente sous le label « les Jeunes Orientaux » (*Tseirei HaMizrah*).

⁴ Dans cette séquence longue de 60 ans, elle relève 49 listes ethniques – conclusions statistiques qui pourraient conduire à la conclusion selon laquelle il existe bien une identité ethnique en politique. Dépassant cette interprétation purement statistique, elle démontre au contraire que les résultats électoraux révèlent la marginalité du phénomène dans le paysage politique israélien.

Très ancrée dans le paradigme rationaliste, cette thèse appréhende finalement les acteurs sous l'angle exclusif de l'entreprise politique, caricaturant un usage de l'ethnicité qui n'aurait de valeur que dans un prisme social et économique plus général. Avoir une lecture sociale de la séfaradité en politique traduit chez certains une volonté plus ou moins consciente de rejeter toute lecture de la société israélienne à travers ce primat culturel – l'idéologie sioniste ayant pour objectif originel de créer un nouvel homme juif, en gommant l'héritage diasporique pour ne donner qu'une définition nationale à la judéité. Accepter que les partis ethniques procèdent d'une stratification sociale était un échec suffisamment important pour une société qui se voulait égalitariste. Reconnaître que la création de l'Etat juif n'avait en rien aboli les différences culturelles héritées d'une immersion prolongée dans les pays d'accueil devenait intolérable.

1.1.1) DES MOUVEMENTS « FAUSSEMENT » ETHNIQUES :

Ainsi, les listes ethniques qui se présentèrent d'élections en élections, d'abord dans le cadre du *Yishouv* puis dans celui de l'Etat, ne perçurent pas leur cadre socioculturel et leur origine géographique comme congruents, se considérant avant tout comme juifs. Comme nous le soutenions ainsi précédemment, les listes ethniques furent pilotées, voire initiées, par les partis traditionnels, dans l'espoir de capter des réservoirs entiers de vote ethnique¹. Sans revenir sur les stratégies de cooptation développées plus haut, il convient de voir que l'ethnicité politique des années 60, fut le fait de jeunes gens issus de la seconde génération séfarade et non pas le fruit des vieilles élites ethniques traditionnelles. Leur objectif ne consista pas à défendre et à proroger un modèle culturel passé mais au contraire à former leur identité politique dans un contexte interactionnel, en réaction à leurs conditions de vie. Essentiellement formées autour de la situation de périphérisation décrite dans le précédent chapitre, ces revendications se limitèrent alors à un discours de contestation ciblant le secteur socioéconomique. L'ethnicité fut alors conçue et interprétée par les chercheurs comme un moyen et non une fin en soi.

Qu'il s'agisse des émeutes de Wadi Salib² de 1959 ou du mouvement des Panthères Noires, apparu pour la première fois lors d'une manifestation devant le Mur des lamentations le 3

¹ Ce fut notamment le cas de certaines listes arabes (liste démocratique de Nazareth transformée lors de la seconde Knesset en liste démocratique des Arabes d'Israël puis liste arabe unie à la huitième Knesset), des premières listes orientales (liste des Yéménites ; liste des Séfarades et Communautés Orientales lors de la première Knesset).

² Il s'agit d'un quartier pauvre de Haïfa, dont la composition démographique se traduit par la présence de populations arabes et séfarades, ces dernières ayant été relogées dans ce quartier en toute hâte, pour faire face à l'afflux massif d'immigrants au milieu des années 50.

mars 1971, ces proto-mouvements ethniques ou manifestations initiatrices, au sens de P. Favre¹, furent réputés voir dans la compétition politique un canal d'attribution des ressources et une redistribution du capital économique, politique et de prestige².

Prenant la suite des mouvements informels nés des émeutes de Haïfa, les Panthères Noires³, se nommant ainsi en référence au mouvement noir américain, mais aussi en référence à l'appellation (noirs ; pieds-noirs) quelquefois utilisée pour qualifier les séfarades, tentèrent de se constituer en un véritable parti politique, étroitement lié à la lutte des classes originelle. Le mouvement débuta dans le quartier paupérisé de Mousrara à Jérusalem par le rassemblement de nombreux jeunes séfarades, la majorité d'entre eux ayant des actes délictueux à leur actif. S'ensuivirent de nombreuses manifestations durant lesquelles les revendications concernèrent une meilleure répartition des fruits de la croissance et des efforts en matière d'éducation : Il faut « commencer par prendre en main le problème de l'éducation, continuer avec le problème du salaire, cesser l'exploitation des travailleurs, leur donner un salaire tel qu'ils puissent réellement vivre, travailler à transformer l'économie pour qu'un homme puisse vraiment bénéficier de ce qu'il produit, pour que nul autre que lui bénéficie de sa production ; enfin, répartir le potentiel de construction (...) »⁴, le but ultime étant de parvenir à une société égalitaire.

Le mouvement des « Panthères Noires » fut symptomatique de cette prise de conscience qui émergea dès la fin des années 50 et qui atteignit son paroxysme au début des années 70. Défilant uni autour du slogan « Du Pain ! du Travail ! » (*Léhem ! Avodah !*), il refléta le refus de voir se juxtaposer de manière mécanique et fataliste ethnicité et précarité socio-économique ; en dépit de l'existence d'une mobilité socio-économique ascendante, la majorité du groupe séfarade resta, comme nous le montrions au cours du précédent chapitre, cantonnée à des types d'activités professionnelles offrant un statut précaire. L'un des moyens envisagés pour résorber les inégalités

¹ L'auteur construit en effet une typologie des manifestations, fondant son étude sur l'analyse du « moment manifestant ». Il en retire trois catégories : la manifestation initiatrice, la manifestation routinière et la manifestation de crise. Les premières actions séfarades dont il est ici question semblent relever de la première forme identifiée, car selon P. Favre, elle a pour objet de « constituer une nouvelle revendication comme enjeu dans le champ social et/ou de promouvoir une population comme partie prenante au débat politique ». Il s'agit par conséquent de « faire admettre par « l'opinion » la légitimité de la revendication nouvelle, d'obtenir la réception d'un sens nouveau, la plupart du temps dans un contexte d'hostilité. » in Favre (P.) Dir., *La manifestation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990, pp. 35-36.

² *Ibid.*, p. 327.

³ Sur ce point précis, nous renvoyons à la thèse de D. Bernstein, *The Black Panthers of Israel 1971-1972. Contradictions and protest in the process of nation-building*, University of Sussex, 1976 ; voir également Elkaïm (M.), « Panthères Noires d'Israël », Maspero, *Cahiers Libres*, n°245, 1972 ; Cohen (E.), « The Black Panthers and Israeli society », *The Jewish Journal of Sociology*, juin 1972, vol. 14, n°1, pp. 93-102.

⁴ Elkaïm (M.), « Panthères Noires d'Israël », *Op. cit.*, p. 99.

consista alors dans la prise du pouvoir au sein de la *Histadrout*, tenue « par ceux qui sont au gouvernement ». Enfin, le 24 mai 1972, les leaders du mouvement se constituèrent en groupe politique, porteur d'un discours de lutte de classes, avec comme slogan : « Délivrez le pays de la pauvreté et vous le délivrerez des Panthères Noires ». Autre mouvement séfarade à se déployer sur cette entrée classiste, le Front des Travailleurs et des Quartiers (*Hazit Poalim VeShchunot*) mentionna rarement son appartenance au groupe séfarade – le label ethnique n'apparaissant déjà plus dans le nom du mouvement – pour se concentrer sur la défense des familles déshéritées des quartiers urbains.

Tous ces mouvements n'eurent par conséquent aucune tentation séparatiste à faire valoir, puisqu'ils raisonnaient encore dans le cadre d'une intégration accélérée à la nation israélienne, soutenant même une perspective nécessaire de paix avec les populations palestiniennes et arabes¹. Selon D. Bernstein, les revendications consistèrent marginalement à faire reconnaître par l'ensemble de la société un statut séfarade égal. En dépit des mots d'ordre qui tournèrent autour d'une dignité et d'une valeur culturelles égales, l'esprit de protestation resta empreint d'une volonté intégratrice, souhaitant seulement une reconnaissance formelle de leurs droits à la participation politique et à des conditions de vie meilleures. Preuve de ce désir assimilationniste : lorsqu'il fit sécession, le courant mené par Eddie Malcha prit le nom de « Panthères Bleues-Blanches » pour accentuer leur fidélité à l'Etat et au sionisme. Certains rejoignirent le parti *Rakah* – Front Démocratique – aux élections de 1977, tandis que d'autres furent happés par le *Sheli* (*Shalom LéYisrael*).

1.1.2) INSTABILITE ET FRAGILITE DES MOUVEMENTS :

Le fait est que les partis ethniques se caractérisèrent, jusqu'au début des années 80, par une durée de vie et par une résonance électorale relativement limitées, y compris durant les

¹ Il convient en effet de noter un élément tout à fait intéressant, tendant par ailleurs à remettre fortement en cause les théories consistant à faire des séfarades les ennemis jurés des Arabes, puisque les Panthères Noires n'ont eu de cesse de revendiquer des rétrocessions territoriales garantes de la sécurité du Peuple israélien. Après la disparition du mouvement, certaines Panthères Noires constituèrent des partis ou des associations destinés à favoriser la conclusion d'une paix juste avec les Palestiniens. Tel fut par exemple le cas du parti *Sheli* (acronyme signifiant *Shalom LéYisrael*, Paix pour Israël), résultat de l'alliance entre Saadia Marciano et Ariele Eliav – ancien militant travailliste, mais aussi *HaMizrah el HaShalom* (L'Orient pour la Paix), créé en 1983, sous le coup de la polémique s'intensifiant dans la société israélienne à propos de la conduite de *Tsahal* durant la guerre du Liban, Combat 85 (*Maavak 85*) combinant protestation sociale et paix, plaidant pour la réduction de la présence de *Tsahal* au Liban. Voir Roumani (M.M.), « The sephardi factor in Israeli politics »..., *Op. cit.*, pp. 433-434. Plus récemment, en 1996, s'est constitué un mouvement ethnique de gauche dit « Arc en ciel oriental démocratique » (*Keshet*), dirigé par Yossi Dahan, dont le but est de se battre pour l'intégration des populations séfarades sans plaider pour un séparatisme ethno-religieux.

mouvements sociaux impulsés par les Panthères Noires¹. Cette tendance structurelle à l'instabilité contribua à faire des listes ethniques des sortes de partis-flash (G. Sartori) ou, comme Y. Yishai propose de dénommer ce phénomène, des partis d'intérêt, se situant, en termes fonctionnels, entre les partis et les groupes d'intérêt classiques. Temporaires par nature, ils sont favorisés dans leur émergence par un mode de scrutin à la proportionnelle, permettant une représentation « photographique de la gamme des opinions dans la société »². L'environnement structurel est alors favorable aux nouvelles listes qui bénéficient en outre de financements publics et d'un accès aux médias (chaînes de radio et de télévision)³. Des vocations, incarnées dans ce que l'auteur nomme des partis d'intérêt, se font et se défont à la même vitesse. Fréquent dans les systèmes multipartites, le parti d'intérêt se caractérise par son hybridité. Comme le groupe d'intérêt, il défend des intérêts privés (*private benefits*) ou une thématique unique (*single issue*), tout en adoptant une attitude classique de parti, destinée à conquérir le pouvoir à travers ses institutions⁴.

Relevant un certain nombre de succès électoraux temporaires, H. Herzog souligne l'instabilité organisationnelle des mouvements politiques ethniques, ceux-ci préférant finalement se constituer en factions, au sein des partis traditionnels⁵. Il est tout à fait significatif de noter que certains membres des Panthères Noires, comme Charles Biton, finirent dans le giron du parti travailliste, corroborant ainsi la thèse de H. Herzog. Malgré le refus de porter un discours ethnique officiel, les dirigeants du parti travailliste introduisirent, à l'intérieur du mode de désignation, un clivage ethnique qui se manifesta par la fixation de quotas ethniques⁶. E. Torgovnik souligne que Shimon Pérès rejeta toute stratégie qui aurait abouti à définir une approche directement ethnique lors des élections de 1981, mais proposa une solution organisationnelle à cette question⁷.

¹ Herzog (H.), « Social construction... », *Op. cit.*, p. 49.

² Yishai (Y.), « Interest parties : the thin line between groups and parties in the Israeli electoral process », in Lawson (K.), *How political parties work*, Westport, Praeger, 1994, pp. 197-221. L'auteur cite notamment l'exemple des listes yéménites qui furent par la suite intégrées au *Mapaï*, à la fin des années 20. Elle explique comment la communauté yéménite « does economic and political demands for resources, representation and access and served both material and symbolic purposes. Its creation, however, was not the outcome of a wish to challenge the authorities but rather of an elite – directed activity, the results of incentives offered by the political establishment. (...) Special departments (of the Mapaï) based on country of origin were set up in the party. » p. 209.

³ Voir Boim (L.), « The financing of elections », in Penniman (H.) Ed., *Israel at the polls. The Knesset elections of 1977*, Washington, D.C : American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1979.

⁴ Yishai (Y.), « Interest parties : the thin... », *Op. cit.*, p. 204.

⁵ Herzog (H.), « Social construction... », *Op. cit.*, p. 50.

⁶ Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational catchall politics », *Op. cit.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 65.

Bien qu'ayant contribué à ébranler l'équilibre social et ethnique de la nation israélienne, les Panthères Noires ne parvinrent effectivement pas à s'inscrire durablement dans l'espace social et politique israélien. Ne possédant pas les ressources éducatives et économiques suffisantes pour lancer un mouvement d'ampleur nationale, les leaders se retirèrent par la suite de la scène politico-médiatique. Il est vrai qu'ils ne bénéficièrent pas d'un contexte politique très opportun, dans la mesure où la guerre de Kippour joua un rôle de catalyseur, permettant de recréer une cohésion nationale à travers le sentiment de menace extérieure. Ils eurent cependant un rôle évident dans la prise de conscience du problème ethnique, en l'amenant sur la scène publique et politique. Les recherches de H. Herzog, D. Bernstein ou encore E. Ben Rafael, bien qu'extrêmement stimulantes, n'en demeurent pas moins marquées par cette réticence à penser le facteur ethnique dans toute sa complexité. Leurs démonstrations consistent dès lors à montrer que l'ethnicité est une donnée contingente, justifiant cette option théorique en montrant que l'appartenance à un groupe ethnique n'est pas l'attribut identitaire le plus déterminant et que le contenu ethnique est sujet à évolutions et réinterprétations permanentes.

1.2) L'ERE GENETIQUE DES MINORITES ACTIVES SEFARADES :

Si l'on se réfère à la succession de séquences développée par S. Moscovici, cette phase semble correspondre au stade durant lequel la minorité culturelle est reléguée à la périphérie de la société. L'auteur note, qu'à cet instant, la minorité active, non consciente de son potentiel mobilisateur, est composée d'individus versés dans des catégories déviantes – individus traités et se traitant en tant qu'objets, voire en tant que résidus de la société normale.

Le processus de politisation de la minorité active débute alors, se substituant à celui de disqualification et de dépréciation généré par le groupe dominant et implicitement légitimé par l'attitude de la minorité séfaraite. Or, l'attitude déterministe de la première génération (cf. supra), aussi bien que les mobilisations désordonnées et essentiellement motivées par une volonté d'intégrer la société sans la changer, semblaient témoigner d'un état d'esprit fataliste, dû à une dépréciation des origines ethniques. Tout se passe comme si l'individu n'avait d'autre choix que d'intégrer un corps social préexistant, sur lequel il n'a aucune prise et aucune influence. Dans l'étude qu'il mena en 1978, S. Smootha démontra ainsi que ce rejet d'une quelconque appartenance ethnique est étroitement lié à la croyance en l'intégration future et, au bout du compte, à la confiance profonde que continue à susciter le système.

L'un de nos interlocuteurs qui avait une quinzaine d'années au début des années 70, exprime relativement bien cet état d'esprit lorsqu'il nous dit : « *Oui, c'est vrai, les Panthères Noires défendaient les séfarades mais ç'est pas pareil que maintenant...avec Shas par exemple...comment dire, maintenant nous sommes fiers d'être des séfarades...nous avons prouvé que nous pouvions vivre en Israël en gardant nos valeurs...les Panthères Noires, c'est différent...déjà ils ne savaient pas vraiment ce que c'était la religion, ils n'avaient pas de souvenir sur leur pays et les parents, ils oubliaient leurs racines parce qu'ils pensaient que c'était mieux et que leurs enfants auraient plus de chance d'avoir une place dans la société* »¹.

Cette phase fut cependant ambivalente car, si elle ne porta pas en elle des éléments de réappropriation ou de reconstruction identitaire, elle vit se multiplier les mouvements qui, « tout en étant périphériques, (étaient) porteurs de pratiques et de projets originaux de transformation des rapports sociaux (...). Ces catégories se (changèrent) en minorités actives, créèrent des mouvements collectifs ou participèrent à leur création »². Précaires, parfois informels, les tentatives de structuration se multiplièrent, cherchant un point d'ancrage dans le paysage social et politique israélien. Simultanément, ils firent l'expérience d'une réaction vive du système qui, se sentant menacé, produit de la déqualification organisationnelle. Et de fait, les partis traditionnels s'empressèrent de stigmatiser les listes émergentes, en dénonçant une tentation séparatiste. Ainsi, perçues comme déviantes, les initiatives se heurtèrent aux mécanismes globaux visant à imposer une conduite conforme à la norme assimilationniste, garante de la reproduction du système. Comme le souligne E. Hobsbawm, « il est évident qu'entrer en compétition pour obtenir le partage égal des ressources communes attise les frictions ethniques, dans la mesure où les groupes ethniques sont, par-là même, conduits à quitter les niches écologiques dans lesquelles la division sociale et ethnique du travail les avait placés »³.

Mais si l'on suit cette théorie, la séquence suivante devrait permettre aux minorités d'accueillir leurs actions, non plus comme déviantes ou illégitimes mais comme fondées sur la recherche d'une norme alternative et contre-normative. Et de fait, le groupe se métamorphosa et adopta une praxis quotidienne, consistant à refuser la norme imposée par le système. Théâtre de ce chamboulement, les années 70 participèrent de l'émancipation ethnique, sans que la rupture ne

¹ Entretien réalisé le 14 février 2000, à Or Yehouda.

² Moscovici (S.), *Psychologie des minorités...*, *Op. cit.*, p. 11.

³ Hobsbawm (E.), « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°99, septembre 1993, p. 53.

soit le seul levier dans la mobilisation de la minorité périphérique. En réalité, celle-ci s'opéra en plusieurs phases, les séfarades prenant appui sur l'essoufflement du modèle de parti dominant et, par suite, sur le déclin de la suprématie de la norme sioniste-socialiste, profitant ainsi de la percée historique du *Likoud* pour s'émanciper politiquement de la tutelle travailliste.

2) MINORITES ACTIVES SEFARADES ET EMANCIPATION DE L'ETHNICITE POLITIQUE :

Tout au long des années 80 surgirent des partis ethniques qui, de *Tami* à Shas, mais aussi *Yisrael Ba'aliyah*, produisirent des mobilisations collectives sur la base d'une appartenance ethnique. Tous ne l'assumèrent pas, puisqu'un parti tel qu'*Yisrael BaHaliya* – parti russophone – ne s'est jamais présenté comme un parti ethnique mais détourne l'élément identitaire par la référence explicite aux « *holim hadashim* » (nouveaux immigrants) et non aux russes. Shas est finalement le seul à assumer et à se nourrir de cette variable ethnique qui unit au-delà de la diversité des identités séfarades¹, mais aussi au-delà du statut socio-économique. Ce dernier élément fut particulièrement mis en valeur dans les prises de position récentes de certains intellectuels séfarades qui exprimèrent ce sentiment de n'être pas arrivés à abattre les barrières psychologiques et les préjugés ethniques.

Selon D. Ben-Shetreet – intellectuel de gauche et néanmoins ami d'A. Deri – « faire partie de l'élite ne dépend pas de combien tu gagnes, c'est un sentiment que tu es propriétaire, et nous ne sommes définitivement pas les propriétaires ». Ainsi, l'élite est entendue au sens de groupe possédant une homogénéité culturelle, puisée dans des origines civilisationnelles communes, la mémoire de la Shoah et de l'aventure sioniste, desquelles sont définitivement exclus les séfarades. Les dirigeants de Shas offrirent un des exemples de discours anti-élitistes qui se développèrent au cours des années 80. En témoigna par exemple l'une des déclarations du Rav Yitzhak Peretz – leader politique de la liste Shas, en 1984 et 1988 – qui dit, durant la campagne électorale de 1988 qu'une « femme séfarade qui embrasse avec dévotion un rouleau de Torah vaut mieux que cinquante professeurs qui enseignent que l'homme descend du singe. Ma Mère, qui ne savait ni lire ni écrire, avait en elle plus d'humanité que cent professeurs »².

¹ Dahan-Kélev (H.), « Ethnicité comme ressource politique » (Edatiout KéMashaav Politi), *MiTzad Shéni*, 6-5, 1996, pp. 20-22.

² Cité par Greilsammer (I.), *Israël. Les hommes en noir*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991, p. 128.

Ces propos sont un admirable condensé des registres sur lesquels se déploya aussitôt Shas, faisant de la séfaradité une identité juive pure, non-affectée par les dérives intellectualistes de la judéité ashkénaze, que celle-ci s'exprima sous l'angle de l'identité religieuse (*haredi*) ou sous l'angle, encore plus contesté par le jeune parti, du sionisme laïque, dans lequel les dirigeants séfarades perçurent les origines des maux de la société israélienne. A cela, ils opposèrent un modèle identitaire, prenant le contre-pied de mouvements ethniques qui avaient jusque-là accentué la dimension « rattrapage socio-économique », en délaissant le combat spirituel destiné à faire reconnaître l'apport du monde séfarade dans la définition de l'identité juive moderne. En changeant de terrain de revendications, Shas accomplit un nouveau pas dans la constitution d'une minorité active, profitant de surcroît d'un relâchement de la domination sioniste-socialiste pour investir un créneau identitaire consistant.

2.1) LES SEFARADES PRIS DANS UNE ALTERITE MOUVANTE : VERS UNE MOBILISATION « ANTI-ESTABLISHMENT » :

Shas développa très vite un mot d'ordre prenant pour cible les élites israéliennes¹, cet « establishment » qui se réduisit dans un premier temps au groupe travailliste, pour s'élargir par la suite au groupe ashkénaze, rassemblant dans une même théorie de la conquête du pouvoir, les ashkénazes travaillistes, *haredi* et nationalistes de droite.

2.1.1) L'ÉPUISEMENT DE LA DYNAMIQUE SIONISTE-SOCIALISTE :

De 1948 à 1973, la période faisant suite à l'indépendance de l'Etat refléta la suprématie du parti travailliste ; le *Mapai*² conquist une majorité de votes à chacune des huit élections générales qui constituèrent cette séquence, se comportant comme un véritable parti dominant et agissant comme un microcosme de la société et reflétant les tensions et les clivages qui la traversaient³.

¹ Pisher (S.), « Mouvement Shas » (Tnouat Shas), *Thoriya VéBikoret*, 13-12, 1999, p. 330.

² Pour une monographie du *Mapai*, nous renvoyons le lecteur aux deux ouvrages de référence : Aronoff (M.J.), *Power and ritual in the Israeli Labor Party*, Edition révisée et complétée, New York, Comparative Politics Series, M.E. Sharpe, 1993 ; Medding (P.), *Mapai in Israel : Political organization and government in a New Society*, Londres, Cambridge University, 1972. Le premier auteur adopte une démarche anthropologique intéressante, à partir de laquelle il analyse le parti travailliste sous l'angle de ses rituels, de ses tabous et des interactions entre l'action symbolique et les relations de pouvoir.

³ Aronoff (M.J.), *Power and ritual...*, *Op. cit.*, p. 89.

L'année 1948 marqua ainsi, en Israël, l'avènement d'un modèle quasiment pur de multipartisme à parti-dominant, qui se distingue selon J. Blondel¹ du multipartisme pur, dans lequel l'atomisation des forces politiques est extrême. Le multipartisme à parti-dominant se caractérise quant à lui par le fait que les deux principaux partis totalisent habituellement les deux tiers des suffrages et que le parti le plus fort obtient seul au moins 40% des suffrages. Ajoutons un critère de permanence dans le temps, puisque ce système, censé se reproduire durant un nombre d'années conséquent, s'étala sur plus de 25 ans. Dans un système de ce type, le parti dominant rencontre généralement d'insurmontables difficultés à diriger seul le gouvernement. Aussi doit-il élaborer une coalition, à plus forte raison dans un système basé sur un mode de scrutin à la proportionnelle intégrale, comme ceci est le cas en Israël. Parti majeur de toutes les coalitions gouvernementales durant cette période, le *Mapai* composa la plupart du temps avec le *Mapam* (parti d'extrême gauche) et le *Mafdal*, ce dernier étant considéré à l'époque comme le centre du système politique israélien, en raison de sa modération tant territoriale que religieuse. Incapables de s'unir pour faire chuter le parti dominant ou refusant tout simplement de participer à une quelconque coalition (*Agoudat Yisrael* en particulier), l'attitude des petits partis contribua à rendre le système relativement stable.²

L'année électorale 1973 illustra cependant une révolution dans le système politique israélien, le *Mapai* étant, pour la première fois depuis l'avènement de l'Etat, mis en difficulté par le *Likoud*. Comme le présentait déjà A. Arian en 1975, « les élections (...) amenèrent un grand potentiel de changement dans la distribution du pouvoir à l'intérieur du système politique israélien »³, sans qu'il sache alors s'il s'agissait d'un signe annonçant le déclin inexorable du parti travailliste ou s'il ne s'agissait que du point le plus bas dans un cycle durable de parti dominant.

L'événement politique de l'année 1973 fut le fruit de plusieurs ressorts, dont le plus immédiat et le plus visible fut sans aucun doute la débâcle de l'armée israélienne durant les premiers jours de la Guerre de Kippour. Accusée par l'opinion publique d'avoir péché par insouciance et laxisme quant à l'intégrité territoriale du pays⁴, la coalition constituée par le parti

¹ Blondel (J.), *Political parties : a genuine case for discontent ?*, Wilwood House, 1978 ; Bréchon (P.), *Les partis politiques*, Paris, Clef Montchrestien, 1999, pp. 39-40 .

² Voir notamment Arian (A.), *Politics in Israel. The second generation...*, *Op. cit.*, p. 79.

³ Arian (A.), « Were the 1973 Elections in Israel critical ? », *Comparative Politics*, n°8, 1975, p. 152.

⁴ Bien que blanchi par la commission d'enquête *Agranat* (du nom du juge de la Cour Suprême qui présidait la commission), le gouvernement continua à être perçu par la société israélienne comme largement coupable du risque qui pesa un temps sur l'intégrité du territoire. Luebbert (G.M.), *Policymaking and governing coalitions in Europe and Israel*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 146.

travailliste et le *Mapam* subit, en décembre 1973, un revers électoral en passant de 57 à 51 sièges à la Knesset (sur un total de 120 sièges) tandis que, simultanément, le *Likoud* augmenta de 31 à 39 sièges. La guerre de Kippour accéléra sans nul doute cette poussée historique du *Likoud*, bien que celui-ci ait déjà donné des signes en ce sens, lors des élections à la *Histadrout*, juste avant le déclenchement des hostilités. En réalité le renforcement de la droite nationaliste s'expliqua par la conjonction de quatre facteurs que furent l'essoufflement normal et naturel d'un parti dominant¹ ; la consolidation de sa puissance organisationnelle par l'union du *Herout* et des Libéraux au sein du *Likoud* ; la captation des suffrages séfarades qui considérèrent le *Likoud* comme le parti « anti-establishment » le plus crédible ; et la puissance d'entraînement que provoquèrent le regain nationaliste et l'affirmation d'un état d'esprit irrédentiste².

Propre à la société israélienne, le facteur migratoire fut déterminant dans cette évolution du système, les séfarades cristallisant leurs angoisses et leur ressentiment à l'égard de l'Etat par un report électoral massif sur le *Likoud*³. Symbolisant la résistance face au corpus normatif imposé par les sionistes-socialistes, les séfarades virent en Menachem Begin, le leader charismatique du *Likoud*, l'homme providentiel. Cette période fut marquée par l'exacerbation des passions politiques, confirmant en cela ce qu'écrit P. Braud sur les conséquences d'un processus de déqualification du modèle idéologique dominant : « Si (...) l'ébranlement des systèmes symboliques de classement engendre tensions et violences, ce n'est pas seulement parce qu'il s'accompagne indubitablement d'une menace réelle sur des intérêts matériels. C'est aussi parce qu'il tend à les disqualifier comme injustifiés, ébranlant ainsi le sentiment d'être dans son bon droit. S'il génère une anxiété disproportionnée, c'est parce qu'il affaiblit les repères grâce auxquels l'environnement pouvait être déchiffré, reconnu, qualifié et jugé. Les crispations politiques dans les périodes troublées, attestent par leur intensité, la difficulté de vivre les situations d'incertitude ; et, pour éclairer l'intensification des passions politiques, montrer cette peur de perdre les points d'ancrage assurés jusque-là par l'ordre symbolique existant importe autant sinon bien davantage que la mise en évidence des seules craintes d'ordre matériel »⁴.

¹ Comme le souligne A. Arian, un parti dominant s'identifie toujours à des doctrines, une méthode, des idées, un style et une époque. Ainsi, le temps passant, la doctrine dominante évolue et la base du pouvoir du parti dominant peut s'éroder. Aucun acte, aucun échec n'est suffisant pour expliquer ce déclin. In Arian (A.), « Were the 1973 Elections... », *Op. cit.*, p. 163.

² Dieckhoff (A.), « La seconde République israélienne », *Politique Etrangère*, p. 408.

³ Sur le vote séfarade pour le *Likoud*, voir Weissbrod (L.), « Protest and dissidence in Israel », in Aronoff (M.J.), *Cross-currents in Israeli culture and politics*, vol. 4, New York, Transaction Books, 1984.

⁴ Braud (P.), *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Science Po, 1996.

2.1.2) RUPTURE AVEC LE TRAVAILLISME ET BREVE ADHESION AU LIKOUUD :

Observant l'évolution du comportement électoral en 1981, E. Torgovnik, écrit que le clivage ethnique restait, malgré la stratégie travailliste d'endiguement (*containment*), un facteur important dans le choix électoral ainsi que dans l'acte militant : « les deux principaux partis – le parti travailliste et le Likoud – se différencient sur des lignes de démarcation ethniques, bien qu'avant le milieu des années 60, les partis se différenciaient par des idéologies pré-étatiques et par des positions politiques différentes, en matière de sécurité, de paix et sur le rôle octroyé à l'Etat dans l'économie »¹.

Ramenant ce phénomène au processus de changement social, E. Torgovnik souligne qu'un parti ne sachant pas s'adapter aux évolutions idéologiques et identitaires, peut mettre en péril sa capacité mobilisatrice². Pourtant, les ressorts de cette « révolution » politique ne se limitent pas à cette dimension idéologique, qui tendrait à faire des séfarades une catégorie naturellement encline à voter en faveur des mouvements les plus durs en matière de politique territoriale. Nous avons dit que le judaïsme séfarade, largement empreint de l'idéal messianique, ne se nourrit pas, d'un point de vue idéologique, d'une souveraineté politique acquise par la force. Et, de fait, lorsque *Avodah* opta pour une stratégie « attrape-tout », adoptant une position bien plus dure en matière de concessions territoriales afin de capturer une partie du vote séfarade, il ne parvint pas à redresser une situation marquée par une adhésion aux thèses travaillistes déclinante parmi les populations séfarades. Ce refus permanent de percevoir la signification globale d'une appartenance identitaire séfarade expliqua l'évolution du discours partisan dans sa dimension sociale et territoriale.

Cette réactivité tardive se manifesta également à travers de nombreuses mesures destinées à la diffusion et à la connaissance de la culture séfarade (intégration d'éléments dans l'enseignement scolaire, allocations de fonds à la recherche dans le domaine de la tradition séfarade, participation aux fêtes populaires telles que la *Mimouna*). En 1977, lors des élections législatives, de nombreux observateurs soulignèrent la surenchère ethnique entre *Avodah* et *Likoud* – la « révolte orientale » étant alors présentée comme l'un des thèmes centraux de la campagne³. Pourtant, l'effort travailliste ne parvint pas à contrebalancer un phénomène de rejet ;

¹ Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational catchall politics », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel 1984*, New Brunswick, Transaction Books, Ramot Publishing co., 1986, pp. 57-8.

² Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational... », *Op. cit.*, pp. 58-59.

³ Peretz (D.)/Smootha (S.), « Israel's tenth Knesset Elections – ethnic upsurge and decline of ideology », *Middle East Journal*, vol. 35, n°4, 1982.

l'adhésion de l'électorat séfaraïde au programme travailliste se relâcha – le décalage semblant aller bien au-delà de ces seules questions de méthode, pour concerner, en réalité, une série de réflexes affectifs et psychologiques qui poussèrent les séfaraïdes à s'identifier à un parti jusqu'ici marginalisé, le *Likoud*. Le déclin de *Avodah* proviendrait par conséquent de ce que celui-ci aurait sous-estimé le caractère purement ethnique du vote, se limitant à chercher une réponse économique et nationale au vote séfaraïde¹.

De cette absence de prise en compte des spécificités et des revendications ethniques – alors même que le groupe séfaraïde représentait 55 % de la population totale – découla l'échec historique de *Avodah* en 1977, au profit du *Likoud*. Mieux implantée dans la société civile, la droite nationaliste profita de cette transformation démographique pour attirer une grande partie du vote séfaraïde. De nombreux auteurs soulignèrent en effet la corrélation très forte entre appartenance séfaraïde, statut social et vote à droite. En effet, l'objectif visant un contrôle plus déterminé des populations arabes fut alors interprété par les séfaraïdes comme une promesse de revalorisation de leur statut social. Utilisés dans le boom économique provoqué par les investissements industriels et militaires, les Arabes se virent relégués à une position inférieure, rehaussant mécaniquement les séfaraïdes dans l'échelle sociale globale.

« Au début, nous dit un militant de Shas, les séfaraïdes ont laissé le parti travailliste pour le Likoud parce que certains pensaient que la droite serait plus ferme avec les Arabes. Moi par exemple, j'avoue qu'en 1977, j'ai voté pour le Likoud parce que je pensais qu'il avait la solution pour que nous nous sentions mieux dans la société israélienne. Certains pensaient même qu'avec les travaillistes, les Arabes étaient mieux traités que nous...ils nous prenaient le travail...Le Likoud, il avait toujours été clair sur la question...les Juifs devaient être prioritaires... »².

Présentée de la sorte, l'existence d'une affinité élective entre séfaraïdité et vote de droite ne saurait revêtir la signification d'une identité ethnique. Elle tendrait au contraire à montrer que le groupe séfaraïde est avant tout sensible à la thématique nationale, voire nationaliste, représentée de la manière la plus radicale par la droite israélienne³.

¹ Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational catchall politics », *Op. cit.*, p. 76.

² Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

³ Voir les études de Yanai (N.)/Aronson (S.), « Structural and behavioral aspects of the 1981 Elections and their implications », in Gutmann (E.)/ Caspi (D.)/ Diskin (A.), *The 1981 Israeli Elections*, Croom Helm, 1983.

Au-delà de ce ressort, qui mêle à la fois revendications économiques et nationales, comment expliquer cette étonnante fusion entre vote séfarade et droite nationaliste ? Indépendamment du fait que celle-ci bénéficia d'un meilleur ancrage territorial que le parti adverse, le point fondamental fut sans nul doute une concordance entre des valeurs séfarades traditionalistes et mystiques et une droite, certes aussi laïque que le parti travailliste, mais beaucoup plus tolérante envers la place des commandements religieux dans l'ordre social global. En termes de religiosité, si le *Herout* ne se définit jamais comme un parti religieux, il ne se présenta pas non plus comme anticlérical, contrairement au parti travailliste. En 1935, Z. Jabotinsky, dans un effort de définition de l'idéologie révisionniste, déclarait déjà que son mouvement entendait enraciner les valeurs éternelles de l'héritage du Peuple juif dans la vie de la future nation¹. D'un point de vue électoral et sociologique, ce qui a été analysé comme le glissement à droite de l'opinion, est en réalité davantage l'émergence politique d'une population nouvelle qui n'a pas les mêmes valeurs que celles des bâtisseurs de l'Etat. Cette immersion plus grande dans l'histoire et la culture juives s'accordait mieux avec l'orientation plus traditionnelle des séfarades, conduisant à une rupture avec l'idéologie sioniste-socialiste plus ancrée, elle, dans le terreau occidental.

Un de nos interlocuteurs nous raconte ainsi : « *Tu sais, on parle souvent des ashkénazes mais en fait, à l'époque quand on disait ashkénaze, on pensait aux travaillistes. Le Likoud, c'était différent parce que d'abord il n'était pas au pouvoir et, comme nous, il subissait la politique socialiste...il n'y avait pas de place pour eux, comme il n'y en avait pas pour les séfarades....et puis aussi, ils traitaient la religion de manière différente...ils étaient peut-être plus croyants...je me rappelle, un de mes amis était militant...je ne sais plus s'il militait vraiment mais il votait, c'est sûr pour le Likoud...et lui, il allait à la synagogue pour le shabbat...il ne portait pas la kippa le reste du temps mais en fait, ça me faisait penser à nous, les séfarades...il respectait sans être orthodoxe...* »².

L'arrivée du *Likoud* au pouvoir eut donc pour effet de libérer de nouvelles énergies, démarche qui trancha alors fondamentalement avec la rigidité d'un parti travailliste fossilisé, souffrant de surcroît d'un déficit d'enracinement dans la société civile. Nouvellement aux affaires, le parti de M. Begin bénéficia d'un avantage certain en matière de mobilité politique qui joua, en particulier, en faveur de professions jusqu'ici peu représentées (professions libérales), mais aussi

¹ Sur les relations entre M. Begin et les valeurs religieuses, voir Sharkansky (I.), « Religion and State in Begin's Israel », *The Jerusalem Quarterly*, n°31, printemps 1984, pp. 31-49.

² Entretien réalisé le 21 février 2000, à Or Yehouda.

en faveur de groupes ethniques absents de la scène politique. Pensons par exemple à des figures politiques de premier plan, telles David Lévy, originaire de Beit Shean (ville en développement du Nord), Moshe Katsav¹, actuel Président de l'Etat et ancien maire de Kiryat Malakhi (ville en développement du sud), David Magen ou Meir Shitrit, respectivement originaires de Kiryat Gat et Yavne, villes en développement dont ils furent maires. C'est à cette époque que certains séfarades² se firent donc une place parmi l'élite politique nationale, après avoir gagné leurs galons localement, la plupart du temps au sein de villes en développement.

Espace politique pris en charge dans un premier temps par les leaders travaillistes, les villes en développement devinrent rapidement le terrain d'élection de carrières naissantes – les travaillistes parachutés dans ces villes nouvelles étant submergés par la volonté de ces nouveaux immigrants de s'impliquer davantage dans les affaires de la cité. Par cet investissement accru dans le système politique local, par l'émergence de personnalités de premier plan, il se produisit dans les années 1970 un phénomène de localisation croissante de la pratique politique en Israël. De fait, les négociations pré-électorales devinrent, non sans résistance de la part des organisations centrales, l'affaire des sections locales des partis. Lors des élections de 1983, D. J. Elazar décrivit même une tendance des candidats fortement implantés localement à s'affirmer, voire à s'opposer, aux autorités centrales des partis.

Exemple probant de cette volonté d'émancipation du local, la loi dite Autorités locales (Election et Titularisation des maires) de 1975, amendée en 1978, établit le principe de *split-voting ticket* par lequel le maire était élu directement par les électeurs et non plus indirectement par le conseil local. Cette mesure eut pour effet de « présidentialiser » le système en

¹ L'élection de M. Katsav à la présidence de l'Etat en 2000 fut interprétée comme l'aboutissement d'un long processus d'émancipation séfarade, même si à aucun moment M. Katsav ne prononça un quelconque discours soulignant la signification ethnique de sa candidature. (Il compensa cependant ce silence par des actes – comme le bain rituel ou le pèlerinage sur les tombes des saints de Safed – clairement étiquetés traditionalistes et séfarades.) Bien que le premier président de la République séfarade ait été Y. Navon en 1978, celui-ci venait d'une vieille famille séfarade de Jérusalem, largement assimilée à « l'establishment » sioniste-socialiste. M. Katsav est donc bien le premier président issu de cette communauté séfarade, concentrée dans les villes en développement comme Kiryat Malakhi, qui reste le lieu de résidence du nouveau président. Voir « Hail to the chief », *Jerusalem Post*, 4 août 2000. Pourtant, le vote pour M. Katsav eut sans doute peu de rapport avec une éventuelle revanche séfarade car l'attitude des élites religieuses, notamment séfarades, ne fut pas dépourvue d'ambiguïté sur la question. En effet, le Rav Kadouri – l'un des leaders spirituels de Shas – expliqua qu'il avait soutenu la candidature de M. Katsav, non pas tant en raison de son appartenance séfarade mais plutôt parce qu'il était plus religieux que S. Pérès. Si un candidat ashkénaze plus religieux que M. Katsav s'était présenté, il dit qu'il l'aurait probablement soutenu. *Maariv*, 9 août 2000.

² Brichta (A.), « The impact of an institutional reform on the emergence of new leaders. The Israeli experience », in Baldersheim (H.)/Balme (R.)/Hoffmann-Martinot (V.), *New Leaders, parties and groups : comparative tendencies in local leadership*, Les Cahiers du CERVL, 1989, p. 190 ; Weintraub (D.)/Lissak (M.), « The absorption of North African Immigrants in agricultural settlements in Israel »,... *Op. cit.*, p. 49.

personnalisant considérablement les élections et en octroyant des prérogatives bien plus grandes au maire. Tant est si bien qu'au moment du vote à la Knesset, certains députés s'émurent même d'un éventuel phénomène bonapartiste¹, menaçant de se traduire par l'édification de petites dictatures locales. Dans cette configuration institutionnelle, le partage des pouvoirs est strictement respecté puisque le conseil remplit les fonctions classiques de pouvoir législatif (vote de la loi, contrôle de l'exécution des politiques publiques...) tandis que le maire (*rosh HaHyr*) et ses adjoints (*sganim rosh HaHyr*) détiennent l'exécutif².

Cette nouvelle élite séfarade qui se forma au niveau local accompagna, par conséquent, la « révolution » qui se produisit au sein du système politique, celui-ci devenant « de plus en plus englobant »³, en intégrant en son centre la droite nationale, jusqu'ici frappée d'ostracisme et accusée par le parti travailliste de totalitarisme antidémocratique⁴. Le triomphe du *Herout* se construisit en une décennie, entre l'année 1967 où le parti participa pour la première fois à un gouvernement (d'union) et 1977, date à laquelle ses gains électoraux furent supérieurs à ceux de *Avodah*. Contribuant ainsi à la libération et à la refonte du système, le *Herout* permit simultanément l'affirmation des partis religieux et de la communauté séfarade comme forces politiques incontournables. Dans le prolongement de l'affirmation d'un vote ethnique, les séfarades investirent par conséquent la scène électorale⁵, par l'intermédiaire des partis traditionnels, pour certains, récemment promus (*Likoud* et *Mafdal*). Pourtant, l'allégresse initiale laissa rapidement place à un sentiment de déception face à des structures politiques tout aussi rétives à l'expression des identités ethniques. Tandis que certains persévérèrent dans la voie tracée par le *Likoud*, d'autres transformèrent la définition « establishment », amalgamant désormais l'ensemble des partis nés durant l'ère pré-étatique. L'illusion d'une redistribution des ressources

¹ Expression empruntée à A. Brichta in « The impact of an institutional reform... », *Op. cit.*, p. 197. L'auteur souligne en effet que certains pensaient que cette réforme inciterait les têtes de l'exécutif à ignorer la volonté du Conseil dans la détermination des politiques locales.

² Cette partition relativement marquée était une des préconisations de la Commission Sanbar, dont l'objet était d'améliorer le fonctionnement des autorités locales, dans les années 70. La majorité des maires se prononça contre, arguant du fait que séparer les deux fonctions aurait des incidences sur l'équilibre des pouvoirs, et jouerait en défaveur de l'institution mayorale. A contrario, les conseillers locaux et municipaux issus de petits partis adoptant plus aisément des comportements particularistes, étaient favorables à cette réforme qui, selon eux, était susceptible de renforcer leurs liens avec leur segment.

³ Dieckhoff (A.), « La seconde République israélienne », *Op. cit.*, p. 409.

⁴ Ce qualificatif fait en réalité référence à l'épisode relatif à l'approbation du traité de réparation de l'Allemagne à laquelle le *Herout* s'opposa par la force. En tentant d'occuper la Knesset en 1952, M. Begin se décrédibilisa aux yeux de l'opinion publique pour de nombreuses années. De là date l'hostilité farouche que vouait D. Ben Gourion à ce « fasciste », interpellé également à la Knesset comme « le député assis à côté du Docteur Bader ».

⁵ En 1984, le pourcentage de députés séfarades était de 27% contre 10% en 1949.

entre les groupes culturels, entre les localités et entre les classes sociales ayant tourné court, certains choisirent de sortir du giron des partis dits « d'establishment ».

Si M. Begin apparut donc comme un « médiateur historique » entre nationalisme laïc (sioniste) et nationalisme religieux (anti-sioniste), entre Séfarades et Ashkénazes, entre partisans du Grand Israël et partisans de la paix avec l'Égypte »¹, ce qui lui conféra une autorité personnelle égale à celle de D. Ben Gourion, l'avènement de cette « seconde république » israélienne fut avant tout synonyme d'accentuation de la polarisation inter-partisane². La scission avec une partie de la droite à la suite des accords de paix avec l'Égypte³, la responsabilité directe du parti dans les événements dramatiques de la guerre du Liban en 1982, l'incapacité du gouvernement M. Begin à enrayer une inflation galopante en 1982-83 furent autant d'éléments qui conduisirent le parti à une défaite électorale en 1984 et à un déclin consécutif quant à son influence sociale. G. Barzilai et Y. Shain soulignèrent notamment que les gouvernements d'Union Nationale des années 1984-90 représentèrent une tentative des deux principaux partis pour contenir la polarisation en nouant, l'un avec l'autre, des alliances politiques *ad hoc*⁴.

2.1.3) L'AUTONOMISATION DE LA VARIABLE ETHNIQUE :

Au début des années 80, le paysage politique israélien se caractérisa par une ethnicisation croissante des revendications, à l'intérieur même des partis traditionnels. Ainsi, Shas, *Tami*⁵ mais aussi l'éphémère groupe constitué par Shmuel Flato-Sharon – Développement et Paix –, le cercle d'étude mystique fondé par Ouzi Méshoulam⁶, émergèrent de cette frustration, d'autant plus

¹ Segre (D.), « L'Etat d'Israël... », *Op. cit.*, p. 342.

² Voir Neuberger (B.), « La démocratie en Israël », HaDemokratia BeIsrael, *Memchal VePolitika*, n°10406/ 2-2, 1998 ; Cohen-Almagor (R.), *Thèmes fondamentaux dans la démocratie israélienne*, (Sougiot Yissoud BeDemokratia israelit), Tel Aviv, Sfarit Poalim, 1999.

³ Très controversés par une frange radicaliste de droite, les accords israélo-égyptiens menèrent finalement à la création du Parti de la Renaissance – *Teriyah*.

⁴ Barzilai (G.)/Shain (Y.), « The Israeli democracy... », *Op. cit.*, p. 366.

⁵ Acronyme signifiant Mouvement pour la Tradition d'Israël (*Thouat LéMassoret Israelit*).

⁶ Né à Yehoud, Ouzi Méshoulam créa un cercle d'études religieuses à la fin des années 80, cimenté par sa personnalité particulièrement charismatique. Petit à petit, le groupe se transforma en une confrérie fermée, obéissant aux mots d'ordre du leader qui fit de ses fidèles les fers de lance du combat pour la vérité, dans l'affaire des enfants yéménites volés à leurs parents, à leur arrivée en Israël. Reclus dans la maison du chef spirituel, les membres du groupe – majoritairement des yéménites revenus à la religion – menèrent une résistance active aux forces de l'ordre israéliennes, venues les déloger de leur refuge. Aujourd'hui encore, Ouzi Méshoulam, qui fut emprisonné à la suite de cette tentative de rébellion armée, continue à susciter l'admiration de certains militants de Shas. L'un des militants du parti que nous avons rencontré à Immanouël conserve un

grande qu'elle fut le fait de partis considérés jusqu'ici comme sensibles à la thématique ethnique. Cas particulier¹ dans cette succession de mouvements ethniques, la liste Flato-Sharon, qui obtint deux mandats lors des élections à la neuvième Knesset (juin 77-août 81), semble avoir cependant agrégé les énergies de nombreux jeunes séfarades, voyant dans cette initiative d'un riche homme d'affaires d'origine française, un moyen de vivre une première expérience politique. Le dirigeant de Shas à Ganei Tikva nous confia ainsi avoir participé à ce qu'il considère encore comme une aventure électorale fondatrice, qui l'incita à poursuivre dans l'action politique.

Si *Tami* échoua dans sa volonté de structurer une représentation ethnique durable, Shas semble être parvenu, en l'espace de vingt ans, à faire évoluer la revendication séfarade, d'une simple requête matérielle à une démarche visant à soulever des « problèmes idéologiques incluant la société dans sa globalité »². S'appuyant sur certains éléments de l'élite locale séfarade, il s'inscrivit rapidement dans une stratégie destinée à s'ériger en représentant des localités et des communautés jusqu'ici sous dépendance.

2.1.3.a) PARTIS MINORITAIRES ET REPRODUCTION DE L'EXCLUSION ETHNIQUE :

Tami fut créé à la veille des élections législatives de 1981 par Aharon Abuhatzera, qualifié par certains de populiste³, réputé motivé par des ambitions personnelles et visant sans doute à obtenir une immunité le préservant d'un procès inévitable. Malgré son échec à structurer un mouvement durable, en grande partie en raison de sa condamnation suivie d'une inéligibilité⁴,

portrait du personnage, racontant avec passion et déférence l'histoire « exceptionnelle » et le sort « injuste » que l'Etat fit à ce personnage hors normes.

¹ Riche homme d'affaires franco-israélien, S. Flato-Sharon est soupçonné d'avoir voulu réglé ses problèmes judiciaires avec la France (scandale immobilier) en se faisant élire à la Knesset, bénéficiant ainsi d'une immunité parlementaire le mettant à l'abri de toute extradition éventuelle.

² Y. Yishai propose deux catégories de « partis d'intérêt », les premiers étant mus par des demandes matérielles et économiques tandis que les seconds expriment des demandes plus globales, impliquant la réforme de la société dans son ensemble. Il nous semble que ces deux catégories résument assez correctement l'évolution de l'ethnicité politique en Israël, et l'émergence d'un parti Shas, avant tout soucieux de théoriser une nouvelle forme de rapport social et politique. Voir « Interest parties... », *Op. cit.*, pp. 219-20.

³ C'est par exemple l'opinion de S. Sandler qui voit dans cette organisation une stratégie visant à se poser comme le défenseur des pauvres en s'opposant constamment aux coupes budgétaires opérées en matière sociale. Voir Sandler (S.), « The religious parties », in Elazar (D.J.) Ed., *Israel's odd couple*, Détroit, Wayne State University Press, 1990, pp. 74-5. Il convient d'ajouter à cette démarche populiste la tentation assouvie de A. Abuhatzera de s'emparer du ministère des Affaires Sociales et du Travail, établissant dès lors un compromis avec un gouvernement apparemment honni.

⁴ Barouch Abuhatzera fut en effet condamné pour corruption – une affaire se rapportant aux responsabilités qu'il occupait lorsqu'il était conseiller municipal adjoint à Ashkelon, dans les années 70.

A. Abuhatzeira fut cependant le premier homme politique à reconnaître que les Juifs traditionalistes représentaient une force politique potentielle, ouvrant ainsi la voie à Shas. Obtenant trois mandats en 1981, *Tami* témoigna de cette prise de conscience grandissante du poids de l'ethnicité dans la vie politique israélienne, les secondes générations séfarades envisageant de passer à une action qui leur soit propre pour remédier aux illusions, notamment celles construites autour du *Likoud*¹.

L'un des militants de Shas exprime cette déception avec des mots très durs, destinés à souligner l'instrumentalisation du vote séfarade : « *En fait, tu vois, le problème c'est que tous nous ont menti, le Maftal, le Likoud...tous. Nous, nous pensions vraiment que ça changerait parce qu'ils avaient vécu avec les travaillistes et ce n'était pas facile de s'exprimer à l'époque...alors nous avons vécu la même chose, c'est vrai qu'eux n'avaient pas un problème par rapport à leur identité mais quand même...nous pensions qu'ils auraient peut-être plus de sentiments. En fait, ils nous ont utilisés et après ils nous ont oubliés* »².

Il souligne plus loin les espoirs évidents que fondèrent les séfarades lorsque le *Likoud* arriva au pouvoir, pensant que leur expérience commune de forces minoritaires – idéologique pour les uns et ethnique pour les autres – encouragerait une meilleure prise en compte des revendications ethniques par les autorités gouvernementales :

« *Beaucoup de séfarades ont été déçus par le Likoud....parce qu'il faisait pareil que les socialistes avec nous. Des promesses, ils en ont fait...mais nous, nous n'avons rien vu se faire....il nous avait dit que nous aurions des places sur ses listes, qu'il voterait des lois pour les séfarades, leur niveau de vie, l'éducation de leurs enfants...et en réalité, il n'avait besoin que de notre papier (petek signifie ici bulletin de vote) pour faire pareil que les socialistes...ils ont pris tous les postes importants dans le parti et dans la liste à la Knesset...rien n'avait changé mais certains, ceux qui n'avaient pas d'honneur, et pas de solidarité par rapport aux autres séfarades, sont restés...Tu vois par exemple aujourd'hui David Lévy...il a fait tous les partis, gauche, droite, son parti Geshet maintenant...il n'a rien compris* ».

¹ Ces considérations se doublèrent en outre d'une crise de succession à l'intérieur du *Likoud*. Après le retrait de M. Begin, s'ouvrit une lutte qui opposa en 1996, B. Netanhyaou et D. Levy – figure emblématique de la séfaradité politique. D. Lévy ayant été battu, l'événement a été interprété par la communauté séfarade comme un acte de discrimination à leur encontre, ce qui a accentué un peu plus leur défection vis-à-vis du parti de droite. L'histoire prit un tour nouveau lors des élections de 1996. Le parti dissident fondé par D. Lévy – *Geshet* (Pont) – forma une alliance avec le *Likoud*, ce qui radicalisa davantage des électeurs séfarades qui se sentirent trahis par D. Lévy.

² Entretien réalisé le 21 février 2000, à Or Yehouda.

Incertaine jusqu'à la fin des années 80, l'institutionnalisation de Shas prit ainsi une tournure beaucoup plus évidente et définitive dans le paysage politique de la décennie suivante, parallèlement au sentiment de frustration et de déception qui se nourrit du traitement ethniquement discriminatoire opéré par le Likoud¹. Si nous verrons plus tard que les cercles *haredi* accueillirent favorablement les immigrants séfarades, lorsqu'ils arrivèrent en Israël, leurs attitudes en termes de partage du pouvoir au sein de leurs institutions apparurent tout aussi paternalistes, concevant la tradition religieuse ashkénaze, sous tous ses aspects (halakhique, cérémoniel et intellectuel), comme la tradition juive dominante. Encore une fois, les séfarades étaient autorisés à fréquenter les cercles ashkénazes dans leur dimension religieuse, dans le seul but de rattraper le retard pris en diaspora².

2.1.3.b) LA GENERALISATION DU PATERNALISME ETHNIQUE AUX CERCLES HAREDI :

Si de grands rabbins séfarades sortirent des *yeshivot haredi*, la majeure partie des séfarades *haredi*, tout comme les séfarades intégrés à la société laïque, firent l'apprentissage des discriminations prenant corps dans un récurrent message évolutionniste. Dans sa version *haredi*, celui-ci consistait à exclure les étudiants séfarades des postes à responsabilités, ne confiant qu'exceptionnellement la charge des études aux rabbins séfarades.

La structuration de l'organe politique *d'Agouda* – le Conseil des Grands de la Torah (*Moetset Gdolei HaTorah*) – empêcha implicitement les séfarades de siéger dans ce dernier, la distribution s'opérant sur un mode aristocratique qui rappelait l'influence respective des cours *haredi* ashkénazes. Pour que l'exclusion parut incontournable, les autorités rabbiniques ajoutèrent un autre obstacle, imposant le yiddish comme langue usitée dans les débats.

Un de nos interlocuteurs de Ganei Tikva nous dit ainsi : « *Moi, je n'ai jamais été haredi avant Shas, je n'ai pas étudié dans une yeshiva mais je vois comment les ashkénazes se comportent aujourd'hui encore...ils nous traitent comme si nous étions inférieurs, alors tu vois Shas, ça a permis que nous nous affirmions comme leurs égaux...avant ils ne nous laissaient aucune place nulle part, on avait juste le droit de se taire, de suivre leur enseignement ashkénaze et de voter pour eux...même le Rav Ovadia, il n'avait pas de responsabilité politique avant Shas. Pourquoi, parce qu'il était séfarade, simplement !* »³.

¹ Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and... », *Op. cit.*, p. 99.

² Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Trouble in utopia...*, *Op. cit.*, p. 75.

³ Entretien réalisé le 25 avril 1999, à Ganei Tikva.

Ce qui fut ressenti comme des humiliations répétées se cristallisa donc dans la composition de la représentation politique *haredi*, en 1983, lors des élections locales, le parti Shas gagnant l'année suivante une véritable stature nationale lors des élections à la Knesset. Les deux géniteurs du parti Shas, le Rav Ovadia Yossef¹ et le Rav Menachem Schach² – ce dernier étant pourtant d'origine lituanienne –, s'abritèrent derrière le prétexte ethnique pour créer un parti qui, nous le verrons, servit également à redistribuer le pouvoir au sein du camp *haredi*, permettant par conséquent de constituer une alliance entre les Litvaniens du Rav Schach et les séfarades du Rav Yossef, qui reconnurent et légitimèrent cette double paternité.

Les listes *haredi*-séfarades, fortes d'une vigueur nouvelle, se multiplièrent lors des élections locales de 1983, conservant, à cet instant, une vocation essentiellement religieuse et locale. Jérusalem³, Tibériade, Beer Sheva (liste séfarade sous la conduite de Shoushan Rouhi, remplaçant le parti *Tami*) et Bné Brak furent ainsi les premiers théâtres politiques qui accueillirent Shas. Les résultats électoraux furent au-delà des espérances, le mouvement recueillant un siège à Tibériade (15 % des voix), trois sièges à Bné Brak et quatre à Jérusalem. Pour autant, le mouvement embryonnaire était encore dépourvu d'unité et de cohésion, celles-ci n'apparaissant qu'en 1984⁴, lorsque le Rav Ovadia Yossef, ancien grand rabbin séfarade d'Israël⁵, décida de présenter une liste aux élections législatives. Si les deux protagonistes – Arie Deri et le Rav Yossef – devaient par la suite constituer le duo le plus efficace de la vie politique israélienne, A.

¹ Né à Bagdad en 1920 et arrivé en Israël quelques années plus tard, Ovadia se distingua très rapidement par sa capacité à apprendre et à analyser les principaux écrits religieux. Il écrivit son premier ouvrage – *Yabbi'a Omer* –, à l'âge de dix-huit ans et fut ordonné rabbin deux ans plus tard, par la figure spirituelle du judaïsme séfarade de Palestine, le Rav Ben Tzion Meir Ouziel. A vingt-cinq ans, faisant preuve d'un talent exceptionnel, il fut nommé juge à la cour rabbinique séfarade de Jérusalem. Après quelques temps passés à l'étranger en tant que président de la cour rabbinique du Caire, il revint en Israël où il fut nommé Grand Rabbin séfarade d'Israël en 1973.

² A la tête de la *yeshiva Ponevezh de Bné Brak* jusqu'à sa mort en 2001, le Rav Menachem Schach est originaire de Lituanie qu'il quitta en 1940, lorsque les Soviétiques envahirent la Lituanie. Voir « Exile in Israel », *Jerusalem Post*, 1^{er} février 1985.

³ La liste fut menée par le Rav Nissim Za'av qui fut, par la suite, l'un des piliers du mouvement Shas, devenant député dès l'année suivante. Sur l'histoire de cette campagne électorale à Jérusalem, nous renvoyons le lecteur à la thèse de Riki Teisler, dans laquelle cette dernière explique notamment comment Za'av sut rapidement s'entourer de rabbins séfarades (Ovadia Yossef, Shalom Cohen, Shabbtaï Eton, Shaul Tzedakka) capables de contrebalancer la toute-puissance de l'ultra-orthodoxie ashkénaze. Teisler (R.), *Le parti-mouvement comme organisation hybride. Le cas du mouvement Shas, (HaMiflaga HaTnouatit KéIrgoun Klaiim. HaMikré Shel HaTnouat Shas)*, Thèse de philosophie politique, Université de Jérusalem, 2000, pp. 125-32.

⁴ Quatre mois avant les élections législatives, les représentants des listes séfarades-*haredi* locales se rencontrèrent pour étudier la possibilité de créer une liste commune.

⁵ Appelé également *Rishon-le-Tzion*.

Deri¹ restait pour l'heure sceptique par rapport à une aventure politique nationale. Selon lui, les séfarades *haredi* n'avaient ni les compétences, ni les ressources financières suffisantes pour concourir aux élections de 1984. Pourtant, il se rangea à la décision conjointe du Rav Schach qui demeurait déterminant, et du Rav Ovadia Yossef. La première liste nationale présentée par Shas devait être menée par ce dernier, auquel devaient se joindre le populaire et charismatique Rav Reuven Elbaze, directeur d'une importante *yeshiva* de Jérusalem, le Rav Abraham Sharam, à la tête du réseau des *yeshivot Porat Yossef* et le Rav Eliahou Rafoul, conseiller municipal de Bné Brak.

Rapidement, le projet du parti se construisit sur une ambition beaucoup plus grande, qui englobait l'ensemble de la communauté séfarade d'Israël dans les revendications du nouveau parti. Un rapide calcul fit apparaître aux yeux du Rav Ovadia Yossef la nécessité de s'arroger les faveurs des masses séfarades, voyant dans cette construction partisane l'opportunité de doter les séfarades d'une véritable représentation politique. Comme le souligne M. S. Lipset, le discours innovant peut ainsi avoir des effets publics très prononcés, quand on lui donne « (...) l'occasion d'exercer son influence sur des cibles isolées qui ne reçoivent aucun soutien social, ou seulement un soutien très faible, en faveur de leur point de vue initial »². Sur la base de cette vaste ambition, le Rav Rafoul, jugé trop *haredi* et trop éloigné des masses séfarades disparut de cette liste électorale. La tête de la liste fut finalement confiée au Rav Yitzhak Peretz³, ancien élève de la célèbre *yeshiva* lituanienne *Hébron*, à Jérusalem. Ayant enseigné sous l'autorité du Rav Ovadia Yossef à la *yeshiva Razon Ovadia*, il avait une image de fidélité à l'égard du chef incontesté du parti et représentait de surcroît un compromis idéal pour mener la liste ; il avait en effet les faveurs des *haredim* comme des traditionalistes et ne faisait pas partie du club fermé des directeurs (*rosh*) de *yeshivot*, ne menaçant ainsi nullement le leadership du Rav Ovadia Yossef. Ce changement de tactique témoigna, de la part des dirigeants du jeune parti, d'une intériorisation très rapide des règles du jeu politique.

¹ La complicité des deux hommes datait déjà de quelques années, depuis que le Rav Arie Deri, brillant étudiant de la *yeshiva Porat Yossef* donnait des cours particuliers au plus jeune fils du Rav Ovadia Yossef. Impressionné par l'intelligence et le charisme du jeune étudiant, ce dernier fit de A. Deri son bras politique, destiné à saper l'hégémonie de la faction Shas de Jérusalem, tenue alors par le Rav Nissim Zaav. Le choix de A. Deri fut également justifié par sa très grande proximité au Rav Yehezkel Schayek, un assistant séfarade du Rav Schach qui poussa ce dernier à être plus sensible à la problématique séfarade.

² Lipset (S.M.), *Political man*, New York, Doubleday, 1960.

³ Lorsqu'il exerçait ses fonctions de rabbin de Ranaana, le Rav Peretz était en effet considéré comme proche des thèses du *Mafdal* et de la doctrine originelle du Rav Kook, présentant par conséquent une façade de modération qui seyait aux ambitions du parti embryonnaire.

Ainsi, cette autonomisation de l'ethnicité politique fut un phénomène commun à l'ensemble des partis, révélé par la scission du *Mafdal* en 1981 et d'*Agoudat Yisrael* en 1984. Le ressort premier à l'émergence de Shas fut ethnique, même si cette dernière se doubla de considérations stratégiques propres au monde *haredi*.

2.2) DE LA CRISE DE L'AVOIR A LA CRISE DE L'ETRE : SHAS ET LA REFORMULATION DES PRIORITES ETHNIQUES :

Au début des années 80, il se produisit une transformation radicale dans la formulation des intérêts séfarades. Les revendications demeurèrent fondamentalement sociales, mais cet aspect du discours fut fondu dans une conception bien plus large de la séfaradité, qui fit de celle-ci une véritable civilisation culturelle. Se détachant du discours purement contestataire, les dirigeants de Shas se centrèrent alors sur la richesse de leur culture, la séfaradité étant ainsi vécue comme un marqueur positif dans l'identité des individus.

Avec Shas, la minorité se dota dès lors d'une cohésion interne qui nécessita une approche et une investigation, elles-mêmes internes. Conformément à l'optique sociologique moderne, la minorité ne désigna dès lors plus (seulement) un groupe informe, entretenant une relation inégalitaire aux autorités dirigeantes, mais une communauté dotée d'une dynamique et d'un vouloir-agir ensemble forts, déterminés de manière relationnelle, par rapport à une réalité sociale particulière.

2.2.1) LA REHABILITATION DU SOI SEFARADE : « JE SUIS FIER D'ETRE DE LA POPULACE » (*ANI GEA HASAFSOUF*)¹ :

Comme *Tami* trois ans auparavant, Shas engagea dès lors un processus de requalification culturelle – le slogan « *nous retournons aux sources* » (*Marzirim Atara LéYochna*) venant remplacer le « *Tenez vous droit* » de *Tami*. Dans sa stratégie de conquête électorale, le parti Shas privilégia en premier lieu les cohortes de séfarades acculturées qui avaient délaissé leurs traditions et leurs coutumes au cours des premières années passées en Israël, sans pour autant se sentir intégrées dans une société discriminante, dans laquelle ils n'eurent ni place ni statut autre que celui d'exploités. Les leaders du mouvement s'adressèrent ainsi à une génération en perte de repères, qui montra quelques soubresauts durant les deux décennies précédentes, à travers une mobilisation collective embryonnaire.

¹ Slogan employé par les militants séfarades, et particulièrement les militants de Shas, lors de la campagne électorale de 1999.

Ce que proposèrent les dirigeants du parti s'inscrivit alors dans une re-construction identitaire qui prit en compte non pas seulement les attributs primordiaux des séfarades mais surtout leur expérience migratoire et d'intégration manquée au sein de la société israélienne. Il s'agissait de produire de l'estime de soi – concept au combien central dans tous les modes d'affirmation identitaire¹. Et de fait, les individus rencontrés semblèrent vivre leur expérience militante comme une sorte de renaissance et de reconnaissance sociale.

Un militant de Shas, originaire de Or Yehouda nous dit ainsi « *Avec Shas, nous avons retrouvé notre dignité, notre honneur (kavod) aujourd'hui nous pouvons penser, vivre et dire ce que nous voulons sans nous entendre dire que nous ne sommes pas conformes (taïm) à la société laïque...la domination a cessé et nous tous, nous en retirons du bien-être que nous donnons à nos enfants...c'est un cercle, ils sont mieux parce que nous nous sentons mieux* »².

Lorsqu'ils essaient de définir ce que signifie la formule retenue par le mouvement – « nous revenons aux sources » –, les interviewés semblent assumer le vécu diasporique pour tenter de concilier l'ensemble des déterminants identitaires qui constituent la condition séfarade en Israël. Se sentant à la fois juif, israélien et séfarade, un de nos interlocuteurs entend synthétiser l'ensemble, condition apparemment évidente à ses yeux pour réussir son intégration au sein de la société israélienne.

Selon le militant précédent, le slogan signifie que « *le Peuple séfarade (Am Sfaradi) est à nouveau fier d'être ce qu'il est, avec sa façon de faire la religion, sa cuisine, ses odeurs et ses couleurs. Revenir à la source, ce n'est pas oublier que nous sommes avant tout juifs et aussi israéliens, ça veut dire que nous sommes tout ça à la fois et que nous n'avons pas à abandonner notre identité de séfarades pour être capables de vivre en Israël...Israël, c'est comme le Peuple juif enfin ça devrait...c'est comme une grande famille qui a été séparée pendant 2000 ans...tu vois, nous ne pouvons pas oublier 2000 ans, c'est impossible...même si nous avons souffert en exil (galouth), c'est impossible d'oublier...nous venons de là-bas* ».

Dès l'origine du mouvement se produisit par conséquent une déconnexion évidente entre une élite *haredi* formée dans les *yeshivot* ashkénazes et une masse d'électeurs et de militants potentiels, qui voyaient là une réponse à leur situation de dénuement, non pas seulement d'un point de vue socio-économique mais comme nous le soulignons précédemment d'un point de vue

¹ Voir, notamment, Mead (G.), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963 (traduit, 1^{ère} édition, 1934).

² Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

culturel et, plus largement, civilisationnel. En effet, chez de nombreux individus, la seule amélioration de leur quotidien ne suffisait plus à combler une vacuité culturelle et spirituelle qui devenait déterminante. Aussi, l'étiquette *haredi* dont on affuble couramment Shas est trompeuse, en ce qu'elle masque la réalité d'un parti dépendant d'un électorat privé d'attaches religieuses. Ainsi, dans une analyse post-électorale parue en 1999¹, le gain de dix sièges pour Shas au Conseil municipal de Jérusalem fut partiellement attribué à l'électorat séfarade *haredi* qui réside dans les quartiers religieux de la ville, mais aussi à d'anciens électeurs du *Likoud* qui trouvent en Shas une parole authentique, respectueuse de la tradition mais aussi des institutions.

Cette ambivalence du message religieux se transforma en force politique puisque le corollaire à ceci fut une modération simultanée des positions religieuses et des positions territoriales, destinée à établir un pont entre une masse peu orthodoxisée et une élite empreinte du principe *haredi* de *Pikouar Nefesh* (sauvetage des âmes), selon lequel les concessions territoriales sont un commandement religieux, à partir du moment où elles permettent d'épargner des vies humaines. Le Rav Ovadia Yossef, lorsqu'il occupait le poste de Grand Rabbin séfarade, souligna ainsi que la prière quotidienne *Shmoné Essré* (dix huit bénédictions) imposait au fidèle de faire trois pas en arrière en prononçant la phrase suivante : « Que Celui qui établit la paix dans Ses hauteurs célestes, établisse la paix sur nous et sur tout Israël ». Pour le Rav Yossef, les trois pas en arrière équivalaient à consentir des concessions pour recueillir la paix. Cette position doctrinale fit du parti un partenaire rêvé de la coalition de gauche menée par Y. Rabin, à la veille des accords d'Oslo, bien qu'à présent, la ligne politique de Shas ne soit pas sans ambiguïté, alternant des positions modérées, en référence à la doctrine religieuse, et des positions plus radicales, prenant le pouls de l'électorat traditionaliste.

Dans un premier temps, les spécialistes définirent cependant Shas comme un authentique parti *haredi*, poussés dans cette appréciation par le tabou récurrent de l'ethnicité politique. Ils le positionnèrent ainsi dans la catégorie a-sioniste, aux côtés d'*Agoudat Yisrael*, voyant dans son refus de reconnaître l'hymne israélien le révélateur de sa négation implicite de l'Etat².

¹ *Jerusalem Report*, 12 avril 1999.

² Raat (M.), *Shas, l'esprit et le pouvoir. Comment situer Shas dans la politique israélienne (Shas, HaRouach VeHaCoar. Heir Nitzeret Et Shas HaPolitika HaIsraelit)*, Tel Aviv, Alfa Tikchoret, 1998, p. 20.

2.2.2) LE « NOUS » SEFARADE CONFRONTE AU « EUX » ASHKENAZE :

Comme l'explique E. Hobsbawm, reprenant en cela les thèses des situationnistes, on ne peut pas définir a priori une ethnicité « en soi », car « l'ethnicité ne caractérise pas des groupes humains, mais la façon dont les groupes humains sont séparés ou se démarquent les uns des autres »¹. Conditionnée dans un premier temps par ce qui constitue l'altérité, l'identité séfaraide n'en demeure pas moins évolutive.

Tout au long de la décennie 70 puis au début des années 80, il semble en effet que la figure de l'Autre évolua. Si les mouvements qui jalonnèrent les années 60 prirent avant tout position contre des gouvernements dominés par un parti, le *Mapai*, la frontière ethnique sembla, pour certains, se déplacer, suite à l'accession du *Likoud* au pouvoir. L'Autre n'était désormais plus le « travailliste » symbolisant l'individu assimilateur et déjudaïsé. Il englobait désormais le travailliste, mais également l'ensemble des éléments qui avaient un lien avec l'ère pré-étatique. Qu'il se soit agi du *Mafdal* ou d'*Agoudat Yisrael*, le regard du militant de Shas, jeté sur leur état d'esprit à l'égard de la question ethnique, sembla être le même, soulignant une sorte de complot général mis en œuvre avant la création du *Yichouv*, en l'absence des populations séfarades.

« Tu vois, en 1980, il n'y avait que des partis ashkénazes. Pourquoi ? par notre bêtise sûrement parce que nous avons renoncé à nos racines, en même temps que nous nous intégrions à la société. Mais pas seulement...en réalité, je pense que ça les arrangeait à tous que nous nous taisions...en fait, ils se partageaient tout, l'argent de l'Etat, les fonctions politiques et économiques. Tout ! Tu prends les religieux d'Agouda et du Mafdal...c'est pareil, il y avait une sorte d'arrangement entre eux, ce qui fait qu'ils recevaient de l'argent pour financer leurs yeshivot, leurs écoles et leurs kollelim...et nous, nous n'avions rien, des miettes...tu sais ce que c'est les miettes, c'est ce qu'on donne aux mendiants »².

S'ils se réclamaient toujours de l'idéologie *haredi*, les militants du parti Shas n'en demeuraient pas moins profondément meurtris par rapport à la discrimination opérée au sein d'*Agoudat Yisrael*, conservant une rancune profonde à l'égard des dirigeants spirituels ashkénazes, le ressentiment étant en outre nécessairement amplifié par une concurrence directe entre les deux partis, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Dès l'élection législative de 1988,

¹ Hobsbawm (E.), « Qu'est ce qu'un conflit ethnique ? », *Op. cit.*, p. 54.

² Entretien réalisé le 7 février 2000, à Or Yehouda.

E. Don-Yehiya nota une proximité très grande dans la localisation territoriale des votes respectifs pour *Agouda* et Shas, réalisant tous deux leurs meilleurs scores dans les villes religieuses mais aussi dans les villes en développement, avec un avantage relatif à Shas dans ces localités. Si Shas réalisa 4,7% des voix au niveau national, sa part s'éleva à 8,5% dans les seules villes en développement, tandis que les taux d'*Agouda* étaient respectivement de 4,5% au niveau national et 7,3% dans les villes en développement. Lors de ces élections, Shas recueillit 16,6 % de ces voix dans les villes en développement, tandis qu'*Agoudat Yisrael* en recueillit 15%. De façon surprenante, les deux partis accusèrent cependant un recul dans les villes religieuses (Bné Brak et Jérusalem), au profit d'un nouveau parti *haredi* – lituanien – *Deguel HaTorah* qui recueillit les deux tiers de ses voix dans ces deux villes (22,2% à Bné Brak et 6,4% à Jérusalem). Chassant désormais sur les mêmes terres électorales, *Agouda* et Shas se livrèrent une guerre sans merci, alimentée par les souvenirs de l'époque ressentie comme le temps de la relégation séfarade.

L'un de nos interlocuteurs – conseiller municipal Shas –, concédant la rivalité qui les divise, tend cependant à adopter un discours serein, considérant *Agoudat Yisrael* comme désormais dépassé et supplanté par Shas. Il nous dit ainsi : « *Agoudat Yisrael maintenant ce n'est plus rien par rapport à Shas... nous les avons dépassés partout, dans les villes en développement et même à Jérusalem... nous sommes devant parce que nous faisons un travail énorme sur le terrain, auprès des gens... et surtout parce que nous n'avons pas peur du pouvoir... oui sans doute, ce sont encore des rivaux... ils veulent faire comme nous en étant proches des gens... parfois ils y arrivent mais maintenant, c'est plus comme dans les années 70 où ils détenaient tout. Aujourd'hui, nous avons plus de force qu'eux... alors nous sommes leurs adversaires mais eux, ils ne le sont pas pour nous* »¹.

Pourtant, si l'on se fie aux résultats électoraux des dernières élections, les gains d'*Agoudat Yisrael* demeurent élevés dans les villes en développement, notamment dans celles, comme Netivot, qui accueillent de nombreux séminaires et *yeshivot* hassidiques.

Cette tension entre *haredim* ashkénazes et *haredim* séfarades se manifeste, aujourd'hui encore, dans des survivances de cette époque où les séfarades se sentaient stigmatisés. L'un d'entre eux prend l'exemple des mentalités ashkénazes à l'égard des mariages mixtes, allant jusqu'à dresser une comparaison forte de sens entre les *haredim* ashkénazes et la politique hitlérienne. « *Tu sais, pour les ashkénazes, un mariage mixte, c'est quand tu te maries avec un*

¹ Entretien réalisé le 14 février 2000, à Or Yehouda.

séfarade...les ashkénazes (haredim) refusent les mariages mixtes, ils vérifient même cinq générations avant pour être sûr qu'il n'y a aucune origine séfarade...Hitler, lui, il ne vérifiait que trois générations ! »¹. Il semble que cette discrimination s'opérant dans le choix des conjoints soit corroborée dans les faits, E. Haymann notant que les étudiants de *yechivot* issus de milieux juifs non-religieux ou jugés insuffisamment religieux (cas des traditionalistes séfarades) n'auront d'autres choix que de convoler avec des jeunes filles issues du même type de milieu, la *techouva*² (repentance) n'effaçant pas la tache indélébile d'un passé mécréant³.

De même, certaines localités semblent être le théâtre d'accroches fréquentes entre *haredim* ashkénazes et séfarades. Ce même interlocuteur, conseiller municipal de Ganei Tikwa continue en disant : « *Aujourd'hui, à Ganei Tikwa, il y a une véritable guerre entre ashkénazes et séfarades. Ils m'insultent à la synagogue...en 1993, il a même fallu faire venir la police pour les calmer...en fait ce qui s'est passé, c'est qu'au moment des élections, moi, je voulais que le premier de la liste soit un séfarade mais bien sûr, les ashkénazes, ils n'ont pas voulu...ils voulaient continuer à dominer alors on s'est battus...* ». A travers cet entretien, il semble que les incidents récurrents⁴ entre séfarades et ashkénazes soient la conséquence directe de la politisation des séfarades, ceux-ci entendant remplacer les ashkénazes dans la représentation politique *haredi*, au niveau local. Ce faisant, il transparaît de l'ensemble des entretiens un désir évident de prendre une revanche sur une époque durant laquelle la politique était perçue comme un domaine réservé des ashkénazes.

L'emprisonnement d'A. Deri fut révélateur de cette volonté de cristalliser le ressentiment des séfarades autour d'une discrimination continue à l'égard des populations séfarades. Le jugement de la Cour Suprême de Justice fut rendu à la veille des élections législatives de 1999, ce qui ne manqua pas d'influencer Shas dans son discours de campagne. Lu comme la volonté de mettre à bas le seul parti séfarade qui réussit à s'inscrire durablement dans le paysage politique israélien, le procès A. Deri servit de catalyseur aux mots d'ordre appelant à une « Révolution

¹ Entretien réalisé le 27 avril 1999, à Ganei Tikwa.

² Notion importante du judaïsme, la *techouva* est ce mouvement caractéristique des populations séfarades israéliennes, consistant en un retour à la religion. D'un point de vue biblique, cette repentance s'appuie sur un principe talmudique formulé ainsi : « Grande est la repentance parce qu'elle atteint la couronne divine de la Gloire. » (Yoma 86 a). Les prophètes prônent constamment la nécessité de revenir à Dieu, de se détourner par la même du mal et d'agir en homme de bien. Isaïe déclare ainsi : « J'ai dissipé comme un nuage tes transgressions, comme une nuée tes péchés. Reviens à moi car je t'ai racheté. » (44,22). Sur cette notion de *techouva*, voir Nussbaum (C.), *The essence of teshuvah. A path to repentance*, Londres, Jason Aronson Inc., 1993.

³ Haymann (E.), *Au cœur de l'intégrisme juif. France, Israël, Etats-Unis*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 107-8.

⁴ En novembre 1998, en pleine campagne électorale locale, Shas projeta ainsi une bombe lacrymogène sur une permanence d'*Agoudat Yisrael*, à Jérusalem.

Séfarade » (*Maapacha Sfaradit*). A chaque meeting ou rencontre organisé par le parti durant la campagne, fut diffusée une cassette vidéo, relatant le procès, qui selon les termes employés dans la cassette, fut le procès injuste d'un homme innocent (*zakai*), fort (*hazak*) et pur (*barouch*). Chansons et supports vidéos furent massivement distribués à l'ensemble des électeurs israéliens, lors des meetings mais aussi dans la rue, aux carrefours ou devant les supermarchés.

Par la suite, les attaques contre le gouvernement Barak furent récurrentes – E. Souissa, fidèle ami d'A. Deri, déclarant ainsi que E. Barak enfonçait un peu plus le couteau dans le « corps séfarade » (*gouf sfaradi*). Ce bel exemple de réification du groupe se concrétisa le 3 septembre 2000, lorsque A. Deri fut finalement incarcéré à la prison Maassiyahou de Ramle. Une manifestation eut lieu devant le bâtiment, réunissant des milliers de personnes autour d'A. Deri et des leaders spirituels de Shas – réalisant une véritable mise en scène destinée à « impressionner » l'opinion publique, à l'image de la description qu'en fait P. Mann. « La manifestation, nous dit ce dernier, peut être envisagée comme une fin en soi, comme un moment privilégié au cours duquel l'identité d'un groupe pourra être reconnue : elle sera pour l'ensemble des manifestants l'occasion de se communiquer sa solidarité, de rendre visibles les témoignages réciproques d'appartenance. (...) Tout en confortant les croyances du groupe (...), l'effet quantitatif serait donc susceptible d'être converti en ressources symboliques. »¹.

Les chantres du mouvement eurent alors vocation à exacerber les passions – ce que fit Eli Souissa lorsqu'il établit un parallèle avec les émeutes qui s'étaient produites en 1959, à Wadi Salib, appelant implicitement à une insurrection qu'il ne souhaitait sans doute pas. A l'unisson, les dirigeants du parti évoquèrent le sort injuste fait aux populations séfarades, jalonnant leurs discours de métaphores bibliques ou historiques. Ainsi, le Rav David Yossef – fils du Rav Ovadia Yossef – déclara qu'il s'agissait là du Jour de la Bastille propre à la Révolution Juive Séfarade, tandis qu'un homme agitait un drapeau israélien dont les couleurs bleu et blanc avaient été transformées en étoile de David blanche sur fond noir – symbolisant à la fois le jour de deuil que représentait l'emprisonnement du symbole et du mythe Deri, mais aussi une révolte affichée à l'égard d'un Etat niant l'apport culturel de la moitié de sa population. La radicalisation du public séfarade fut en outre renforcée par la sensation d'une justice à deux vitesses qui laissait un Ezer Weizman libre de ses mouvements², alors qu'il était accusé d'avoir reçu des pots de vin du

¹ Mann (P.), « Les manifestations dans la dynamique des conflits », in Favre (P.) Dir., *La manifestation...*, Op. cit., p. 278.

² L'ancien président fut en effet relaxé le 24 mai 2000 alors même qu'il fut reconnu coupable d'avoir reçu 50000 dollars de E. Seroussi. Dans le jugement rendu par le procureur général – Edna Arbel – il apparaît très clairement

milliardaire français, Edouard Seroussi, et enfermait A. Deri pour corruption. Deux poids deux mesures ? Toujours est-il que les militants de la cause Deri comprirent d'autant moins cet acharnement sur leur chef qu'ils justifiaient ses actes par la nécessité de défendre des populations, séfarades et *haredi*, idéologiquement et économiquement marginalisées.

Le 13 février 2001, lors du vote de ce qui fut appelée la « loi Deri », destinée à octroyer une réduction de peine aux individus n'ayant pas commis de crimes « sérieux », le député Yitzhak Cohen martela un peu plus ce thème de « l'establishment » discriminant, en remarquant que « seuls les Ashkénazes et les Israéliens installés dans le pays depuis toujours avaient voté contre cette loi ».

Par conséquent, les procédés de Shas consistent, comme de nombreux partis religieux, à fonder le recrutement militant et électoral sur une population en quête de sens et de repères, puisant, dans la chaleur communautaire ainsi créée, l'illusion d'une amélioration hypothétique du quotidien. Comme le note G. Kepel, « le recrutement privilégié de ces mouvements auprès de groupes humains en transition, dont les allégeances anciennes sont dissoutes et qui manifestent une volonté d'élévation sociale justifiée par leur niveau éducatif, mais contrariée par la structure du pouvoir et la distribution des richesses au niveau global, permet également de comprendre l'importance qu'ils attachent à la structuration de réseaux néo-communautaires. »¹.

Le déclin du parti travailliste², qui offrait jusqu'alors un modèle stable de parti dominant, accentua le processus de « balkanisation » du paysage partisan. En outre, le fait que le *Likoud* et l'Alignement aient poursuivi des politiques sociale et étrangère assez similaires encouragea les marginaux à s'affirmer, à développer leurs thèses originales, à mieux montrer ce qui les différenciait des grands partis, et à accentuer leur

que la cause de la relapse est en partie attribuable aux honorables fonctions occupées par Ezer Weizman, tout au long de sa carrière politique.

¹ Kepel (G.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, p. 19.

² Voir également les articles de Shapiro (Y.), « The end of a dominant party system », in Arian (A.) Ed., *The Elections in Israel, 1977*, Jérusalem, Academic Press, 1980 ; et les travaux de Azmon (Y.), « The 1981 Elections and the changing fortunes of the Israeli Labour Party », *Government and Opposition*, vol. 16, n°4, 1981. L'auteur pointe notamment la complexité des raisons du déclin vécu par le *Mapai*, à travers une analyse multifactorielle mêlant facteurs démographiques, changement de valeurs et processus de délégitimation.

militantisme¹. Dans ce prisme institutionnel, l'élite séfarade *haredi*, moulée dans une idéologie dominée par « l'establishment » religieux ashkénaze opéra un processus de rénovation et de réhabilitation de la séfaradité, impliquant une transformation des déterminants identitaires séfarades. Tranchant avec la tradition modérée séfarade, ils proposèrent une structuration politique puisant dans des éléments primordiaux tout en accentuant l'adhésion à la norme *haredi*, faisant de Shas, le convertisseur de cette identité imaginée en idéologie politique.

« Si l'on n'est rien qu'un spartiate,
qu'un capitaliste, qu'un prolétaire,
qu'un bouddhiste, on est bien près
de n'être rien du tout, et donc de
ne pas être du tout. » G.Devereux²

SECTION 2) LA REINTRODUCTION D'UN REFERENT RELIGIEUX DANS UNE CONSTRUCTION IDENTITAIRE SYNCRETIQUE :

Etroitement liée à cette expérience diasporique, mais aussi et surtout à l'émergence d'un judaïsme des Lumières et d'un sionisme politique, l'idéologie *haredi* est une des formes de pratique et d'expression de la religion juive³. Ainsi, s'il est convenu de définir les *haredim* comme les « Craignants Dieu »⁴, en référence à un verset d'Isaïe (« Entendez les paroles du Seigneur, vous qui tremblerez (*haredim*) à Ses paroles »), cette catégorie se construit en un mouvement identifiable et organisé historiquement dans un rapport conflictuel avec les constructions modernes de la judéité, dans le dernier tiers du 19^{ème} siècle. Ainsi, dans le contexte israélien, ce terme désigne les Juifs qui, dans leur style de vie, leurs conceptions du monde, leur ethos et leurs croyances vont au-delà de ce que l'on entend par « orthodoxe », un mot qui demeure en lui-même

¹ Greilsammer (I.), « Les groupes politiques marginaux... », *Op. cit.*, p. 921.

² Devereux (G.), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p. 162.

³ Pour une présentation de la relation entre l'ultra-orthodoxie juive et les identités juives modernes, voir Heilman (S.C.)/Friedman (M.), « Religious fundamentalism and religious Jews: the case of the Haredim », in Marty/Appleyby, Dir., *Fundamentalisms observed*, Chicago, University of Chicago Press, 1991 ; Bauer (J.), *Les Juifs hassidiques*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, 1994.

⁴ Cette expression traduit assez bien cette conception du religieux fondée sur le danger et l'interdit, imprégnant l'individu de cette angoisse permanente par rapport au langage sacré. Voir Caillois (R.), *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1950, p. 30.

problématique et qui est souvent remplacé par celui de « religieux » (*dati*, en hébreu)¹. Au-delà des catégories *haredim* et *datiim* qui, de façon très caricaturale, s'affilient respectivement aux mouvances *haredim* (*Yahadout HaTorah*, Shas) et sioniste-religieuse (*Mafdal*), la société israélienne se divise en réalité en quatre groupes². Aux deux premiers déjà cités, s'ajoutent les catégories « traditionalistes » (*massortim*)³ et « laïques » (*hilonim*)⁴. Or, des passerelles existent entre ces catégories, car le mode de vie n'est pas toujours en adéquation avec le vote. Shas entre dans ce cas de figure, la collision entre les catégories « *haredim* » et « *massortim* » découlant naturellement de la déconnexion entre élite *haredi* et électeurs traditionalistes, les deux se retrouvant par conséquent dans une conscientisation ethnique partagée.

Cependant, moulés dans l'idéologie *haredi* qu'ils acquièrent tout au long de leur socialisation secondaire, voire pour certains primaire, les leaders du parti Shas ne furent pas seulement mus par un ressort ethnique qui leur faisait appréhender l'action politique comme une revanche des dominés sur les dominants institutionnels. Si cet état d'esprit fut évident, en ce que la création de Shas fut conditionnée par les discriminations ethniques se produisant au sein d'*Agouda*, il convient de souligner l'importance capitale que revêtit la place d'une conception *haredi* de la société, dans le prisme programmatique et idéologique dessiné par les leaders du jeune parti. Ceux-ci ne coupèrent nullement les liens entretenus avec la forme ultra-orthodoxe de la pratique religieuse, mais choisirent, au contraire, d'en donner une version séfarade, conservant certains attributs *haredi* en les acclimatant à la culture séfarade. Véritable innovation en rupture avec le judaïsme séfarade, cette identité devint innovante, en répondant à la fois à un besoin

¹ Heilman (S.C.)/Friedman (M.), « Religious fundamentalism... », *Op. cit.*, pp. 198-9. Les auteurs renoncent ainsi à recourir au terme « ultra-orthodoxe », qu'ils considèrent étranger à l'expérience juive. Nous rajouterons à cette considération civilisationnelle, l'idée selon laquelle le terme « ultra-orthodoxie » tend à établir un continuum affichant des degrés de religiosité différents, alors que ces expériences religieuses ne se différencient pas (uniquement) par une plus ou moins grande pratique religieuse. Elles impliquent des modes de vie différents, des conceptions du monde, de la société et de la politique, si bien qu'il nous semble problématique de les réduire à cette appréhension unidimensionnelle et parfois normative – ce continuum reflétant pour certains l'aptitude plus ou moins grande à entrer dans les schémas modernistes des civilisations occidentales.

² Suite au rapport réalisé par l'Institut Gutman, il fut établi que 8 % de la population israélienne se déclarait *haredim*, 17 % se considérait *datiim*, 55 % traditionalistes (*massortim*) et 20 % se disait séculiers (*hilonim*). Voir Lévy (S.)/Levinson (H.)/Katz (E.), *Beliefs, observance and social interaction among Israeli Jews*, Institut Louis Gutman de Recherche Sociale Appliquée, 1993 ; pour une présentation commentée de ce rapport, voir Liebman (C.S.)/Katz (E.), *The Jewishness of Israelis*, Albany, University of New York Press, 1997.

³ Pour la plupart séfarades, les *massortim* adoptent en réalité une large série de coutumes et de croyances dont le dénominateur commun résulte de la sauvegarde des pratiques tournant autour de la famille, du foyer et de la communauté d'appartenance.

⁴ D'utilisation délicate lorsque l'on considère la place généralement grande que les *hilonim* accordent à la religion juive dans leur identité, le terme « laïque » définira ici les Juifs qui « dans certains aspects de (leur) vie tout au moins, très vraisemblablement dans le domaine des options politiques, fondent leurs décisions indépendamment de la *halakha* ou des décideurs rabbiniques. » Liebman (C.S.), « Judaïsme religieux et judaïsme laïque dans la société israélienne », *PARDES*, n°25, 1998, pp. 164-5.

éprouvé par une seconde génération en perte de repères et à une nécessité institutionnelle, impliquant le contournement d'une ethnicité privée de légitimité institutionnelle.

Cette centralité du « haredisme » permet ainsi de comprendre le phénomène Shas, sa percée et surtout sa durabilité, dans un contexte politique et social général, qui voit dans l'ethnicité un déterminant à l'action illégitime. Notre hypothèse consiste à voir dans cet arrière-fond religieux l'explication du succès électoral et de la pénétration institutionnelle non-contrariée d'un parti qui parvient à répondre à ce déficit de légitimité ethnique en asseyant la variable séfarade sur une variable religieuse englobante. En effet, il convient de souligner à nouveau l'ambiguïté profonde de la relation que l'idéologie sioniste originelle entretint avec la religion, contribuant à faire de celle-ci un déterminant central dans la définition de l'ordre social et politique en Israël, offrant ainsi de manière simultanée un répertoire légitime à l'action politique séfarade.

Considérons ainsi le sionisme comme une ré-invention de la nation antique, puisant suffisamment dans le patrimoine commun pour agréger la quasi-totalité des courants juifs mais qui, en interprétant les éléments de la tradition à la lumière du processus de modernisation politique européen, cristallisa de profonds conflits de sens. Aux « répertoires du politique »¹ de l'Etat weberien d'origine occidentale s'ajoutèrent donc, dans le cas de l'Etat d'Israël, des répertoires du judaïsme, provenant à la fois de la place du pouvoir et du politique dans la religion juive, mais aussi de l'histoire diasporique, par essence multiculturelle, du Peuple juif. Selon J-F. Bayart, chacun de ces répertoires élabore un « genre discursif » du politique, en tant que « type relativement stable d'énoncés », créés par une « sphère d'usage du langage ». S'il se produit une sorte d'homogénéisation à l'échelle mondiale en matière de représentations politiques et culturelles, « se développent, d'une société à l'autre, des équations particulières de l'autochtonie et de l'extraversion, à partir desquelles s'organisent des espaces politiques »².

Le courant pérennialiste, dans lequel nous ancrons notre analyse de cette construction de la nation juive, nous est alors d'un grand secours, considérant, à l'instar d'A. D. Smith, qu'il existe bien une relation entre des éléments ethniques hérités et une conscience nationale naissante. Sans tomber dans les travers du primordialisme, il semble en effet que le cas sioniste plonge ses racines dans des antécédents traditionnels qu'il remodela dans une perspective politique. Comme

¹ Bayart (J-F.), *La greffe de l'Etat*, Paris, Karthala, 1996, p. 30.

² *Ibid.*, pp. 30-1.

le fait très justement remarquer X. Itcaina¹, puiser dans le fonds ethnique d'un peuple pour stimuler le projet national ne signifie nullement avoir une vision (exclusivement) instrumentale de l'ethnicité. On peut, avec lui, partager l'idée selon laquelle il existe un « précédent, une mémoire historique et religieuse de la permanence identitaire ». La « vérité » historique se situe par conséquent entre une mythologie construite dans un but d'unification d'un peuple et le discours consistant à faire de la nation juive une simple réalité terminologique.

Ainsi, c'est bien dans cette contradiction originelle que s'inscrit l'histoire des partis religieux en Israël, à laquelle Shas appartient de façon évidente. La filiation *haredi* du parti Shas devient en effet incontestable, dès lors que l'on appréhende partiellement sa création comme une stratégie visant à amplifier les gains électoraux du camp *haredi*, et que l'on s'attarde sur le contenu idéologique prôné. De là émane l'impression d'une identité ethno-religieuse complexe, mêlant déterminants ethniques et religieux, inclus dans une très forte conscientisation de l'appartenance à la société israélienne. Nous verrons de quelle manière l'émergence de Shas fut grandement influencée, à la fois par une structuration institutionnelle et une situation historique – celle des années 80 – générant un retour en force du religieux comme ressort de l'action politique.

1) RELIGION ET ETAT : LES OPPORTUNITES SYSTEMIQUES D'UNE ELITE SEFARADE POLITIQUE DANS L'ORNIERE HAREDI :

Si la reconstruction a posteriori de la création du parti Shas oblige nécessairement à appréhender celle-ci comme la réponse aux discriminations opérées au sein d'*Agouda*, il convient de voir qu'elle fut également déterminée par des considérations stratégiques internes au monde religieux, révélant une multiplicité de sources de mobilisation. Les premières d'entre elles sont sans conteste les ressources structurelles qui, sans n'être jamais exclusives, demeurent une dimension contraignante mais aussi habilitante de toute structuration partisane. Nous retrouvons ici la thèse de la « dualité du structurel » d'A. Giddens qui, du point de vue de notre objet, nous permet d'explorer la création du parti comme le résultat d'une compréhension des mécanismes de légitimation et d'habilitation du système.

En cela, le déclin du parti dominant semble avoir ouvert la voie à la mobilisation des forces minoritaires, revalorisant ainsi volontairement et involontairement le référent religieux, ce dernier devenant un élément de plus en plus structurant de la vie politique israélienne. Ce virage important dans la vie du jeune Etat laïque exacerba les ambitions politiques et électorales des partis *haredi*, créant d'indéniables opportunités stratégiques. Ce faisant, ce phénomène explique la

¹ Itcaina (X.), *Catholicisme et identité basque...*, *Op. cit.*, pp. 63-64.

pertinence d'une organisation ethnique, puisant sa légitimité dans la valorisation des influences religieuses.

1.1) SIONISME ET JUDAÏSME : UN LIEN AMBIVALENT, CONDITIONNANT LA STRUCTURATION INSTITUTIONNELLE D'ISRAËL :

Certes, l'Etat d'Israël est avant tout une tentative majeure de sécularisation de l'identité juive, consistant à fonder l'appartenance au groupe sur une dimension citoyenne, afin de supplanter une identification religieuse jusqu'ici exclusive. Comme le note B. Beit-Hallahmi, « la création de l'identité israélienne est partie de deux rejets absolus :

1) D'abord le rejet de la culture et de l'expérience juives passées et présentes, telles que les connaissaient les sionistes au 19^{ème} siècle, pour qui l'expérience diasporique était synonyme de passivité, de lâcheté et d'asservissement ;

2) Ensuite, le rejet de l'image du Juif, qui incarnait la culture juive dévalorisée »¹.

Pourtant, sionisme et religion juive entretiennent, depuis les origines du mouvement nationaliste, une relation paradoxale, partiellement expliquée par la prégnance de la religion dans la socialisation primaire des leaders sionistes. Pour certains, éduqués dans des *yechivot*, habitués à vivre au rythme des célébrations religieuses, les sionistes ne sont pas des assimilationnistes pour lesquels « la judéité n'est qu'un reliquat obsolète du passé »², mais ils appartiennent, au contraire, au courant intégrationniste qui plaide en faveur d'une identité juive spécifique mais laïcisée et nationale. Aussi bien dans le choix du territoire que de la langue, dans les références utilisées pour constituer les mythes fondateurs de l'Etat, l'un des ressorts essentiels de l'aventure sioniste demeure incontestablement cette religion, étayée par une vision nationalisée et sécularisée du corpus normatif qu'elle fournit. Comme le souligne G. Shafir et Y. Peled³, le régime israélien s'est constitué à partir de la combinaison de plusieurs discours citoyens : un discours républicain fondé sur la vertu civique pionnière, un discours ethno-nationaliste fondé sur la filiation juive et un discours libéral et individualiste – cette combinaison offrant par conséquent une forme hybride au schéma institutionnel d'ensemble.

¹ Beit-Hallahmi (B.), « Normes onomastiques et choix d'identité en Israël », *PARDES, Identités israéliennes, modernité et mémoire d'une nation*, 18/1993, p. 15.

² Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, p. 274.

³ Shafir (G.)/Peled (Y.), « Citizenship and stratification in an ethnic democracy », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n°3, mai 1998, pp. 409-27. Par discours citoyen, les auteurs entendent des « stratégies politiques et linguistiques de participation façonnées par des combinaisons alternatives des identités et des revendications ». p. 409.

1.1.1) LE TERRITOIRE¹ DANS LA PROBLEMATIQUE SIONISTE ET RELIGIEUSE :

Espace symbolique de l'Alliance conclue entre Dieu et son Peuple, *Eretz Israel* occupe une place centrale dans la construction identitaire juive. Mais comment comprendre le rôle que ce territoire est amené à jouer dans le cadre d'une réalisation nationale se disant dépourvue de tout contenu religieux ? Le choix de l'espace à investir pouvait-il être autre chose qu'*Eretz Israel* ? Si l'idéologie sioniste avait été aussi laïque qu'elle se disait l'être, la logique aurait au contraire dicté la déconnexion nécessaire entre territoire mythique et identité juive moderne. I. Zangwill fut l'un des premiers à sensibiliser les sionistes au danger contenu dans l'instauration d'une nation juive à Sion. Il s'interrogea très tôt sur le fait de savoir si un tel choix ne mettrait pas en péril l'idée de nation juive moderne, expliquant que les sionistes se rendraient ainsi esclaves d'une orthodoxie ossifiée, qui en profiterait pour lier Israël à une théologie traditionnelle et à une législation antique.

Le paradoxe du choix de la Terre Sainte trouve en réalité deux explications. La première est pragmatique, contenue dans une définition classique des moteurs du nationalisme. Idéologie innovante, celle-ci doit, pour recueillir l'adhésion de masses encore imprégnées de traditions, se doter d'une légitimité qui semble, dans le cas présent, se trouver dans le choix du territoire mythique et sacré. Pour donner du crédit à l'idée nationale, il convenait en effet de l'intégrer dans une trajectoire continue et dans une vision téléologique de l'histoire du Peuple juif, matérialisée par le retour au « centre unificateur »². Ainsi, selon la mythologie sioniste, « cette terre du rêve a continué, malgré la dispersion, à être l'axe de l'identité nationale juive, un centre d'autorité au cœur des aspirations juives (...) »³, reconnaissant implicitement le rôle important joué par les communautés de l'Ancien *Yichouv*.

La deuxième explication se fonde sur l'intériorisation de la notion d'alliance (*brit*) qui dicte, dans la tradition juive, une conciliation des référents temporels et spirituels. En effet, l'idée de *brit* est essentielle pour comprendre la conception juive du pouvoir. Si le judaïsme se construit dans la perspective de transcender les contraintes politiques et de parvenir à constituer une communauté de prêtres, le pouvoir temporel s'avère nécessaire pour garantir l'ordre social, avant l'avènement de cette ère messianique. Ainsi, l'idée d'Alliance conclue à l'origine entre Dieu et

¹ Voir l'ouvrage de Attias (J-C.)/Benbassa (E.), consacré aux diverses significations de la Terre dans la pensée juive et sioniste. *Israël, la Terre et le sacré*, (réédité) Paris, Champs Flammarion, 2001.

² Greilsammer (I.), *La Nouvelle Histoire...*, *Op. cit.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 55.

son Peuple était fondée sur l'idée du contrat : Dieu s'attachant à garantir la prospérité à son Peuple, en échange du respect strict des commandements religieux. Transposée à la réalité nationale, l'Alliance signifiait conclure un pacte entre laïcs et religieux, seul gage d'une rédemption souhaitée. Sans aller trop loin pour l'instant dans l'analyse, nous voyons dès lors que la conception du pouvoir dans la tradition juive ne pouvait déboucher que sur une laïcité et des mécanismes institutionnels négociés entre religieux et séculiers, au sein de l'espace biblique mythique. En fondant la nation sur ce ciment religieux, les sionistes lièrent automatiquement leur destinée intellectuelle et idéologique à l'héritage théologique, qu'ils répugnaient par ailleurs et considéreraient comme la clé de tous les maux du Peuple juif. Cette ambivalence du message national se concrétisa par une re-formulation du référent religieux, qui fit du sionisme l'aboutissement logique d'un processus d'exil et de rédemption enclenché en l'an 70 E.C. Ayant désobéi à Dieu, le Peuple juif se trouva exilé de sa Terre d'élection – l'acte de repentance, signifié par l'adhésion au sionisme, lui permettant de retrouver le chemin de Sion.

Est-ce pour autant un aveu d'échec, face à un objectif voué à l'émancipation juive de la tutelle religieuse ? Il ne semble pas, T. Herzl s'exprimant clairement sur cette question ; il réaffirma en effet très tôt la vocation laïcisante de la nouvelle identité juive, déclarant : « Aurons-nous une théocratie ? Non ! Si la foi maintient notre unité, la science nous libère. C'est pourquoi nous ne permettrons pas aux velléités théocratiques de nos chefs religieux d'émerger. Nous saurons les cantonner dans leurs temples (...) Ils n'ont pas à s'immiscer dans les affaires de l'Etat qui les distingue, car cette ingérence provoquerait des difficultés extérieures et intérieures »¹. Cependant, si les positions semblaient claires – l'Etat souhaité était un Etat laïc – elles révélaient déjà toutes les difficultés institutionnelles qui entoureront la création de l'Etat. Consentant à voir dans la religion un élément majeur de l'unité du Peuple, T. Herzl contribua, du même coup, à jeter le trouble quant à la réalisation étatique effective. Cette ambivalence est en fait la simple résultante d'une identité juive impossible à définir. Comme le dit Bernard Lazare², le judaïsme est certes une religion, mais une religion nationale, ce qui semble complexifier grandement l'objet.

D. Ben-Gourion perpétua cette tradition mixte, imposant rapidement la religion comme l'un des déterminants du régime, notamment vis-à-vis des puissances occidentales et des organisations internationales. Le 5 décembre 1949, à la suite de la guerre d'indépendance et face aux propositions des Nations Unies visant à internationaliser la ville de Jérusalem, le Premier

¹ Herzl (T.), *L'Etat des Juifs...*, *Op. cit.*, p.103.

² Conférence à l'adresse d'étudiants juifs étrangers de passage à Paris, en mars 1897.

Ministre déclarera ainsi que « la Jérusalem Juive est une part intégrale et inséparable de l'Etat d'Israël, tout comme elle est une part inséparable de l'histoire d'Israël, de sa foi et de l'esprit de notre Peuple ». Autre vecteur majeur de construction nationale, la langue choisie pour donner une homogénéité linguistique à la nation en gestation, comporte la même dose d'ambiguïté. Si l'on considère que l'hébreu est la langue de la Torah, la rénovation de celle-ci est-elle parfaitement adéquate par rapport aux velléités sécularistes des pionniers ?

1.1.2) LA GENERALISATION DE L'HEBREU COMME VECTEUR D'UNIFICATION TERRITORIALE ET NATIONALE :

On connaît depuis longtemps la place de l'unification linguistique dans le processus de construction nationale. Agent de socialisation privilégié et élément central de la définition moderne de la nationalité, la langue, nous dit B. Anderson¹, permet la cohésion nationale. Dans un premier temps, elle crée une « communauté en intercommunication », à partir d'une élite. Si celle-ci est dotée d'une légitimité suffisante, elle va contribuer à la diffusion de la langue qui, dans un second temps, en devenant langue commune, acquiert « une forme fixe nouvelle qui la fait sembler plus permanente, et en conséquence (par une illusion d'optique), plus éternelle qu'elle ne l'est vraiment »². Enfin, la langue bénéficiant par la suite d'un statut de langue officielle d'un Etat, est normalisée, à la fois par le vecteur éducatif et scolaire et par la généralisation administrative qui en est faite. Si la naissance d'une langue ayant vocation à servir un projet national est en effet bien souvent artificielle, elle acquiert sa pleine légitimité à la condition de représenter le Peuple dans son Histoire et dans sa culture.

C'est précisément autour de cette question de la légitimité qu'il convient d'appréhender l'orientation linguistique pour laquelle opta E. Ben Yehouda, principal acteur de la renaissance hébraïque. Dans son esprit, il s'agissait de couper les Juifs d'une langue, le yiddish, symbolisant la situation de dénuement culturel et social des communautés traditionnelles de diaspora, tout en veillant à choisir une alternative linguistique à laquelle les Juifs pourraient s'identifier. L'objectif prioritaire fut de remédier à l'image passive et fataliste du judaïsme diasporique, plus que d'en contester radicalement l'attache religieuse, élément premier de l'existence exilique du Peuple juif et, par conséquent, facteur privilégié de mobilisation des masses autour du projet national. Or, la force d'entraînement d'une langue perçue comme légitime fut d'autant plus nécessaire que la nation était privée d'Etat – instrument privilégié d'inculcation de la langue. Le contrôle social

¹ Voir Anderson (B.), *Imagined communities...*, *Op. cit.*, chapitre 5.

² Hobsbawm (E.), *Nations et nationalisme...*, *Op. cit.*, p. 119.

qu'aurait pu organiser un Etat était dès lors suppléé par une langue re-connue comme fondatrice du Peuple juif. Pour remédier à ce handicap propre au Peuple juif de la fin 19^{ème} siècle, E. Ben Yehouda – soucieux de donner une base linguistique commune à l'ensemble des Juifs – privilégia la rénovation de l'hébreu biblique, plutôt que la généralisation d'un dialecte juif employé à l'époque. Comme tous les sionistes laïques, E. Ben Yehouda souhaita fonder l'homme juif nouveau sur une base débarrassée de tout oripeau religieux et diasporique¹.

Les sionistes ne nièrent donc pas la religion juive en tant que telle, mais plutôt l'attitude fataliste et passive des rabbins par rapport à la destinée juive. Cas unique, la renaissance de l'hébreu nia tout dialecte parlé et privilégia au contraire la langue littéraire de l'étude biblique. Procédant par emprunts, E. Ben Yehouda entreprit des réformes linguistiques, tout en essayant de rester fidèle à l'esprit de la langue. Puisant ses sources dans l'hébreu biblique de la *Michna* et dans l'hébreu médiéval, créant des mots à partir de racines empruntées à d'autres langues, il synthétisa son œuvre dans un *Thesaurus de la langue hébraïque ancienne et moderne*. Dans un premier temps, il suscita l'opposition farouche des Juifs ultra-orthodoxes installés en Palestine, ceux-ci refusant que la langue liturgique et sacrée soit utilisée à des fins profanes et politiques.

Le combat majeur entre sionistes laïques et camp orthodoxe concerna ainsi très vite l'éducation – le second craignant que soit imposé un enseignement profane fondé sur la langue sainte. Les efforts de diffusion de l'hébreu furent alors concentrés dans les *kvoutsot* et autres villages agricoles – la majorité de la population juive demeurant rétive à tout enseignement divulgué en langue profane. De là date le point de friction jamais résolu entre religieux et séculiers et qui se concrétisa lors de l'avènement de l'Etat par l'existence parallèle de trois systèmes d'enseignements : un laïque d'Etat ; un sioniste-religieux et un indépendant *haredi*.

Pourtant, si la renaissance de l'hébreu fut la condition *sine qua non* de la conscientisation nationale, la langue ne suffit pas à elle seule à établir un lien communalisant. Comme l'écrit M. Weber, elle « facilite au plus haut point la compréhension réciproque (...). Néanmoins, en elle-même, elle ne constitue pas encore une communalisation, (...) elle facilite seulement la communication à l'intérieur des groupes en question et par conséquent elle rend plus aisée la naissance de communalisations »². Le sentiment subjectif d'appartenir à un même ensemble n'apparaît finalement qu'avec des oppositions conscientes à des tiers – citoyens des Etats

¹ Né en 1858 en Lituanie E. Ben Yehouda a grandi dans un milieu traditionnel – comme de nombreux sionistes – mais s'éloigna très tôt du monde de la *yechiva*.

² Weber (M.), *Economie et société...*, t.1, *Op. cit.*, p. 81.

européens, anciennement habités par les Juifs sionistes ; Juifs religieux déplorant l'utilisation de la langue sainte comme langue parlée ; Arabes qui symbolisent le nouvel ennemi. Il se produit alors, chez ceux qui parlent une langue commune, « une situation analogue, un sentiment de communauté et des sociations dont le fondement conscient d'existence est alors la communauté de langue »¹. Ainsi, la langue en elle-même favorise l'intercompréhension à l'intérieur de la nation en gestation et se combine à la création d'images sériées contribuant à délimiter et, par suite, à unifier le groupe autour d'ennemis et de mythes communs.

1.1.3) LA MYTHOLOGIE SIONISTE OU L'INSTITUTION D'UNE FOI LAÏQUE :

Comme l'écrit A. Dieckhoff, « l'Etat moderne (établi sur l'autorité rationnelle-légale) doit alors compter, et composer, avec les détenteurs de l'autorité traditionnelle qui continuent à incarner une légitimité alternative, se prétendant supérieure »². Ainsi, la réintégration d'éléments traditionnels au sein du corpus normatif créé, relativisa le processus classique d'émancipation du politique par rapport au religieux. Plus qu'une utopie, le sionisme mit en œuvre une véritable « religion civile », une « foi laïque », qui plongea dans l'histoire juive pour en tirer des événements pertinents dans son dessein. Une nouvelle lecture de la Torah fut, par conséquent, opérée, à la lumière des événements contemporains au nouveau *Yichouv*. Les sionistes installés dans les premières implantations de Palestine lurent ainsi la *hagada* (texte narrant la sortie de l'Egypte), en lui ôtant les manifestations divines et en les adaptant au processus de construction nationale et étatique sioniste. Il s'agissait par conséquent de « donner une interprétation nouvelle et radicalement différente à des événements de l'histoire juive ancienne, et de se servir de ce passé recomposé comme d'un outil pour sculpter le présent et le futur de la nation »³.

De manière concrète, la démarche employée fut celle d'une « mythologisation » qui emprunta des références traditionnelles et religieuses, en leur donnant une définition à la fois nationale et séculière. En travaillant le passé, les idéologues sionistes entendirent éclairer le présent en le situant sur une trajectoire continue. Il s'agit dès lors de ré-interpréter de manière radicalement différente des événements du judaïsme antique et d'utiliser ce passé reconstitué comme d'un instrument pour modeler le présent et le futur de la nation juive. Conçu comme un récit, le mythe ainsi créé se référa au passé tout en conservant « dans le présent une valeur

¹ Weber (M.), *Economie et société...*, t.1, *Op. cit.*, p. 81.

² Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 13.

³ Greilsammer (I.), *La nouvelle histoire...*, *Op. cit.*, p. 69.

éminemment explicative dans la mesure où il éclaire et justifie certaines péripéties du destin de l'homme ou certaines formes d'organisation sociale »¹. Par sa « fonction d'animation créatrice », le mythe est par ailleurs « appel au mouvement, incitation à l'action et apparaît, en définitive, comme un stimulateur d'énergies d'une exceptionnelle puissance » – caractéristiques nécessaires à une indispensable adhésion massive à la cause sioniste. Pour mobiliser la population juive du *Yichouv*, les dirigeants sionistes et leurs intellectuels firent donc appel à un arsenal sélectionné de symboles et de mythes généralement empruntés à la religion juive ou à des faits de l'histoire juive ancienne (l'époque des Maccabées, la défense de Massada, la grande révolte de Bar-Kochba) ou moderne (les pionniers de Tel Haï), en les sécularisant et en les nationalisant. Cette re-formulation en récits légendaires contribua à fournir des clefs de compréhension, constituant « une grille à travers laquelle peut sembler s'ordonner le chaos déconcertant des faits et des événements »².

L'utilisation du terme *Eretz Israel* qualifiant la Terre mythique, quelle que soit la séquence historique concernée, y compris lorsque cet espace était sous la domination d'autres nations, est un des exemples les plus révélateurs de cette mise en récit. Par cet usage habile de l'histoire, de la terminologie et du symbole, les sionistes entendirent affirmer un droit éternel octroyé aux Juifs sur ce territoire – droit légitimé par l'affirmation de la continuité d'*Eretz Israel*.

Il en va de même dans l'utilisation du terme à connotation religieuse³, *aliyah* (montée), qui tend à faire de l'immigration juive en Terre de Palestine une « montée d'une terre inférieure vers une terre supérieure ». Le terme « émigration » existe en hébreu : il se dit « *hagira* » mais n'est utilisé que pour qualifier les autres migrations dans le monde. On voit ainsi clairement la volonté sioniste de donner un caractère sacré au processus de migration vers Israël et la volonté simultanée de sanctifier la Terre.

Nous retrouvons également une dimension sacrée dans la place que les sionistes octroient au travail et notamment à la proximité avec la nature. Tout se passe comme si le labeur associé à la nature devait aboutir à une rédemption par la conquête de la terre. On est bien dans un effort de mythologisation visant à légitimer le présent à partir d'un passé antique et théologique. Ainsi, comme l'explique C. Lévis-Strauss, la mythologie se construit à partir d'images inscrites dans une

¹ Girardet (R.), *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, p. 13.

² *Ibid.*, p. 13.

³ Le terme *aliyah* prend son origine dans la liturgie religieuse, lorsqu'il était question de monter au Temple de Jérusalem à l'occasion des trois fêtes de pèlerinage.

sorte de syntaxe qui donne une cohérence à l'ensemble. Les sionistes font alors appel au mythe de l'Age d'Or situé dans l'Antiquité, c'est-à-dire à l'époque où la nation hébraïque s'épanouissait dans un cadre d'indépendance politique, culturelle, et nationale.

Cette collusion entre nation et religion contribue chez certains « à voir dans le nationalisme, non pas un phénomène spécifique, mais une variante d'un phénomène idéologique général, l'aboutissement d'un processus moderne de contrôle, total ou partiel, des sociétés au nom de transcendances concrètes, matérielles, qui semblent procurer un salut immédiat ou proche, une extase idéologique et historique »¹. La thèse de G. Delannoi consiste, en effet, à dire que l'avènement de la politique de masse pose, plus que jamais, la question du salut collectif et communautaire. Auparavant laissé aux religions, ce salut peut alors être reporté sur la nation. Sans accréditer la thèse selon laquelle « tout est religion »², il convient de noter ici que le sionisme nous semble bien appartenir à la catégorie de « religion civile », non pas du fait de son caractère nationaliste, mais surtout parce qu'il institue une relation réelle entre le judaïsme et l'avènement de la nation israélienne, les deux étant unis dans une même démarche rédemptrice.

La stimulation de cette mémoire collective sioniste aboutit, dès lors, à lier dimension théologique et nationale dans un même construit stato-national. Cette réalité tranche avec l'idée généralement véhiculée d'un pseudo-laïcisme agité par les pères-fondateurs de l'Etat. Il devient alors possible d'envisager la construction d'un centre étatique à la lumière de ce processus complexe entre deux systèmes normatifs juifs. Ainsi, tout au long du processus de construction étatique, les attitudes des leaders sionistes à l'égard de la religion furent très graduées si bien qu'il semble impossible de parler d'une rupture catégorique et définitive avec les référents religieux. L'absence de coupure nette entre référentiel religieux et référentiel sioniste explique en partie les raisons pour lesquelles, lorsque l'idéologie sioniste des pères-fondateurs de l'Etat connut une relative dévitalisation, ceux-ci se réfugièrent partiellement dans la tradition juive, contribuant simultanément à légitimer les positions *haredi* et à en favoriser ainsi l'expression institutionnelle.

Symbole de la conciliation d'opinions divergentes quant aux fondements de l'Etat, la lettre du statu quo, sur laquelle nous reviendrons plus tard, est le document qui matérialise, aujourd'hui

¹ Delannoi (G.), *Sociologie de la nation*, *Op. cit.*, p. 102.

² Nous faisons notamment référence aux travaux de James Coleman qui inclut dans la catégorie des « religions civiles » les idéologies motrices telles que le nationalisme ou le communisme. Coleman (J.), « Civil religion », *Sociological Analysis*, 31 (2), 1970 ; voir également Itcaina (X.), *Catholicisme et identité basque...*, *Op. cit.*, pp. 21-22.

encore, l'intégration d'une force religieuse originellement centrifuge à l'intérieur du système. Incarnation de ce que l'on soutient être une politique d'accommodation, le contrat conclu entre *haredim* et laïques fait état de concessions mutuelles : la reconnaissance du judaïsme comme l'un des fondements et comme l'un des régulateurs institutionnels, contre l'acceptation, l'adhésion et la participation aux affaires de l'Etat. Nous reviendrons amplement sur cette question lorsqu'il s'agira de décrire le contenu de cette politique de conciliation. Toujours est-il que les partis apparaissant comme les plus séculiers (*Meretz, Shinoui*) ne s'opposent pas à la dimension religieuse du sionisme, mais l'interprètent comme l'expression de leur nationalisme. Comme le soulignent A. R. Krakotzin et Z. Ben-Dor, « la montée des partis religieux est à la fois un reflet et une conséquence des contradictions internes du sionisme, lui-même emprisonné dans le cadre du mythe religieux. »¹.

1.2) REVALORISATION DU REFERENT RELIGIEUX ET STRATEGIES ELECTORALES CORRELATIVES :

Cette problématique idéologique, qui devint rapidement institutionnelle, contribua à jeter le flou sur les rapports entre religion et Etat, si bien que lorsque la norme, qui réussissait jusqu'alors à neutraliser les forces centrifuges et centripètes, s'essouffla, ce qui constituait le camp de la contestation revint au premier plan, poussant ainsi des leaders religieux réactifs et rompus au jeu politique à mettre en place des stratégies de conquête électorale.

1.2.1) UNE RELIGION AU SECOURS D'UN SIONISME SOCIALISTE DEVITALISE :

Tout au long des années 60 et 70, l'essoufflement progressif des vecteurs idéologiques et mythologiques produits et entretenus par le courant sioniste-socialiste conduisit celui-ci à un réinvestissement flagrant du terrain religieux, les leaders travaillistes pensant y trouver là réponse à cette déconnexion entre la société et le parti sioniste. Bien que la Cour Suprême n'ait cessé de réitérer la notion de souveraineté populaire exercée par la Knesset comme pièce fondamentale des institutions israéliennes – la norme essentielle du droit israélien émanant de la volonté du législateur –, l'assise d'une démocratie laïque ne fut jamais évidente, ce qui créa à la fois les tensions et le mouvement de repli sioniste sur cette matrice fondatrice que représente le judaïsme.

Anticipant ces évolutions et tentant, par-là même, de les contrebalancer, les dirigeants, et notamment les chantres du sionisme-socialisme situés dans le rejet de la religion comme source

¹ Krakotzin (A.R.)/Ben-Dor (Z.), « Les partis religieux... », *Op. cit.*, p. 17.

légitime d'organisation du politique, entreprirent ce que M. Timsit appelle une « révision de l'optique séculière »¹. Introduction de matières sacrées dans l'enseignement, pénétration de référents religieux dans les cérémonies et dans le protocole politique officiel, reconnaissance de la Shoah comme événement fondateur du judaïsme contemporain et du fait national, restauration des liens entre Israël et les communautés juives de diaspora, inscription de la prière du voyageur dans tous les bus de la compagnie Dan, sont autant de facteurs illustrant cette inflexion manifeste d'un modèle étatique séculier. Il est en outre courant de voir des hommes politiques demander la bénédiction des sages de la Torah, par ailleurs souvent affiliés à des partis *haredi*. Tel fut par exemple le cas de S. Pérès lors des élections législatives de 1996, lorsqu'il sollicita la bénédiction de Baba Barouch, le fils de Baba Salé (Rav Yisrael Abuhatzera), sage originaire du Maroc (décédé en janvier 1984 à l'âge de 94 ans), emblématique du judaïsme séfarade, et de manière corrélative de la plupart des militants de Shas.

En réalité, plus qu'une mutation comme le suggère M. Timsit, il semble s'agir d'une confusion quant aux fondements de l'Etat, confusion rendue d'autant plus accrue que la période suivant la Guerre des Six Jours se caractérisa par une exacerbation des passions au sein du camp religieux, qui croyait voir dans ce conflit l'annonce des temps messianiques. L'événement déclencha également une revitalisation des milieux plus traditionalistes, qui virent là un acte fondateur de la renaissance juive, manifestant leur enthousiasme par un processus de retour à la religion (« *razra betchouva* »). La plupart des actuels militants du parti Shas appartiennent à cette génération qui, après s'être éloignée du judaïsme, décida d'y revenir, aidée en cela par des rabbins séfarades soucieux de « ramener les brebis dans le troupeau ». L'un de nos interlocuteurs se rappelle, par exemple, avoir éprouvé une immense attirance pour la religion, au lendemain de ce qu'il considéra comme une nouvelle époque, de joie, de solidarité et de rédemption. *« C'était bizarre cette époque, nous avions peur de ce qui allait se passer parce que c'était la guerre, peut-être la guerre la plus dure pour nous...il y a eu des morts...mais c'était inexplicable...nous avions une espérance énorme pour l'avenir, nous étions certains que nous étions sur la bonne voie parce que Dieu nous guidait....alors moi, comme beaucoup d'autres, nous nous sommes sentis plus*

¹ M. Timsit illustre notamment ce phénomène par l'évolution des programmes scolaires avec l'introduction, en 1957 par Zalman Haran – ministre de l'éducation – d'une matière portant sur « le renforcement de la conscience juive » (apprentissage des rites juifs, étude de la Torah augmentée de ses commentaires). En outre, à partir de 1967, les symboles religieux pénétrèrent les cérémonies nationales jusqu'ici étrangères au fait religieux. Pour unique preuve, le Mur des Lamentations – symbole majeur du judaïsme contemporain – est un passage obligé pour les hommes politiques désireux de se faire élire. On se rappelle notamment de la prière faite par Ehoud Barak au lendemain de son élection en 1999 – ce réflexe sacré n'étant plus l'apanage des hommes politiques de droite, tenus pour plus soucieux de la tradition religieuse juive. In Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël. L'analyse culturelle en questions*, Thèse de Sciences Politiques, Université Paris X, Nanterre, 1996.

juifs...nous avons voulu faire mieux et nous avons décidé de revenir à la religion...pour nos enfants et pour notre Peuple... »¹.

Tout au long des années 70 se créa donc un mouvement massif de retour au judaïsme, de nombreux jeunes se faisant accueillir à nouveau par le groupe, symbolisant le Peuple juif, lors de cérémonies immenses où la dynamique collective se créait autour de rituels vécus comme une renaissance spirituelle. Confortés dans leur mission et dans leur mode de vie, les partis religieux firent fructifier ce phénomène nouveau afin de sortir de l'ombre, démarche typique de minorités qui voient dans les temps de crise et d'euphorie collective le moyen d'une remise en question du système établi. Plus qu'une création ex nihilo, ce processus couvrait depuis la structuration du système partisan et depuis la mise en place d'un équilibre des forces idéologiques pour se manifester dans un sens plus formel au moment de l'épuisement du modèle précédent. Porteur d'une proposition alternative de l'organisation sociale et politique, les mouvements jusqu'ici périphériques devinrent centraux dans le processus décisionnel israélien.

En procédant à de tels amendements à l'idéologie originelle, les sionistes-socialistes contribuèrent à accélérer le brouillage des clivages partisans et à légitimer l'éclosion de mouvements périphériques aux identités de rechange. Saisissant cette occasion pour s'engouffrer dans la brèche institutionnelle ainsi ouverte, le parti *haredi* dominant – *Agoudat Yisrael* – échafauda une stratégie visant à créer un parti – Shas – censé élargir l'emprise politique du camp ultra-orthodoxe.

1.2.2) LE CALCUL DU RAV SCHACH, ENTRE MAXIMISATION DES GAINS ELECTORAUX ET REGLEMENTS DE COMPTE INTERNES :

S'il est vrai que le Rav Schach sembla particulièrement soucieux de doter les *haredim* séfarades d'une réelle représentation politique corrigeant ainsi l'inégalité ethnique originelle, il convient de souligner que sa démarche fut également dictée par d'autres types de considérations, visant à la fois à asseoir le pouvoir des lituaniens au sein du camp *haredi* et à optimiser la structuration de celui-ci en vue de conquêtes électorales futures. L'opposition entre *hassidim* et lituaniens fut, par conséquent, à l'origine de Shas, réactivée par le Rav Schach mais aussi par le Rav Ovadia Yossef qui, bien que séfarade, était proche du courant lituanien. La création de Shas

¹ Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

répondit à son souci de prendre sa revanche¹ sur le Rav Gonen – ancien grand Rabbin ashkénaze d’Israël de 1973 à 1983, d’obédience hassidique.

1.2.2.a) HASSIDIM CONTRE LITUANIENS : LES CONFLITS DE LA FAMILLE HAREDI :

Constitué dans un but oppositionnel par rapport au laïcisme des sionistes, *Agoudat Yisrael* fut la résultante d’une alliance de circonstance entre *hassidim*² et *mitnagddim* (opposants)³ – ces derniers étant d’origine lituanienne –, dictée par la priorité à donner au combat contre les forces assimilationnistes et modernisatrices. De circonstance effectivement, car les deux courants du judaïsme orthodoxe se caractérisent par des pratiques très différentes⁴ – les *hassidim* étant portés vers la mystique fondée sur l’exaltation des émotions religieuses⁵, tandis que les *mitnagddim*, majoritairement issus des écoles talmudiques de Lituanie, pratiquent un judaïsme plus austère, plus intellectualisé, fondé sur le principe de la casuistique dialectique (*pilpoul*). Critiquant une orientation hassidique assurant la suprématie de la *Kabbale* (mystique juive) sur la *Halakha*, les *mitnagddim* leur reprochent notamment une « joie de vivre », qu’ils estiment incompatible avec l’étude de la Torah. Enfin, le culte de la personnalité, traditionnel chez les *hassidim*, a toujours fait craindre aux Lituaniens l’apparition d’un nouveau pseudo-messianisme, rappelant ainsi l’aventure malheureuse du Messie auto-déclaré, Sabbataï Zevi.

Ce que nous considérons comme l’ultra-orthodoxie juive dans ses traductions politiques est loin de constituer un bloc uni et homogène. Elle forme bien plus une galaxie complexe, clivée

¹ La querelle théologique provenait d’une polémique s’étant produite à l’occasion d’une cérémonie ponctuant le Jour de l’Indépendance. Refusant sa théologie messianique, le Rav Ovadia s’opposa ainsi au Rav Gonen sur les bénédictions qui devaient y être récitées et sur l’attitude à adopter par rapport aux territoires capturés en 1967.

² Définie par Israël Ben Eliezer – plus connu sous le nom de Baal Shem Tov – et par son disciple, Dov Baer, l’essence doctrinale du courant hassidique est née d’une réaction face au désespoir consécutif à l’échec de l’illusion messianique de Sabbataï Zevi mais aussi à l’austérité des rabbins lituaniens.

³ Le terme d’opposants fait allusion à l’hostilité farouche que nourrissaient originellement les Lituaniens envers les *hassidim*. Au fil des décennies, si les différences subsistèrent, ce terme en est davantage venu à caractériser un mode de vie. Le mouvement d’Emancipation juive (la *Haskala*) puis le sionisme politique furent perçus comme des dangers suffisamment graves pour justifier un rapprochement entre les deux branches orthodoxes.

⁴ De nos jours, les principales différences se situent dans l’utilisation du livre de prières d’Isaac Louria par les *hassidim* – dont il faut retenir qu’il est de rite séfarde – et dans l’intérêt des *mitnagddim* pour l’étude du Talmud. Les *hassidim* continuent de privilégier la dimension émotionnelle de la religion. Pour une présentation des différences entre ces deux branches du judaïsme ashkénaze, voir l’article pré-cité de Heilman (S.C.)/Friedman (M.), *Religious fundamentalism...* », *Op. cit.*, pp. 206-12.

⁵ Pour une présentation de la mystique juive à travers le contexte historique et idéologique de sa naissance, nous renvoyons le lecteur au très complet ouvrage de Scholem (G.), *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1994 (1^{ère} édition : 1946).

et éclatée, structurée autour de divergences théologiques quant à la conception des rapports entre les sphères céleste et mondaine. Ainsi, le sectarisme vaut par rapport à l'extérieur mais également à l'intérieur du monde *haredi*, dans lequel les multiples Cours – Belz, Vishnitz, Gour et Loubavitch – se vouent une haine cruelle. Celles-ci s'invectivent parfois pour des conceptions théologiques à peine divergentes, soldant leurs querelles par des règlements de compte parfois violents ou, plus fréquemment, par l'affichage de feuillets insultant les adversaires, sur les murs des quartiers *haredi*. Comme le souligne E. Haymann, le rejet des autres est inculqué très tôt aux enfants car les mariages entre les différentes communautés *haredi* seraient souvent vécus comme un deuil par les familles respectives¹, ce qui fut notamment le cas du petit-fils d'Abraham Shapira, l'un des leaders les plus influents d'*Agoudat Yisrael*. Le jeune homme fut purement banni d'une communauté qui ne pouvait réparer cet affront autrement. Le degré très élevé d'homogénéité interne est en correspondance directe avec le rapport particulièrement distant aux autres communautés. Contrairement à chaque congrégation séfarde qui se caractérise par un éventail très large allant du traditionaliste, entretenant parfois une relation très lâche à la religion, au *haredi*, les communautés de l'ultra-orthodoxie ashkénaze sont généralement extrêmement homogènes du point de vue de la religiosité, excluant automatiquement tout élément exogène et dissonant.

Percevant Dieu dans chaque acte de sa vie, le *hassid* fonde sa doctrine sur l'idée de *avodah bé-gashmiyout* (service de Dieu dans la matérialité), ce qui signifie qu'il « voit l'énergie divine se répandre sur le monde matériel »². Réputé être en communion constante avec Dieu, le *hassid*, contrairement au *mitnagedd*, tend à privilégier la prière à l'étude. Sur cette opposition, A. Dieckhoff écrit que « la mise à l'écart de tout savoir moderne était plus radicale chez les hassidim, persuadés que la prière fervente suffisait à entrer en communion avec Dieu, que chez les *mitnagddim*³, lesquels considéraient que la compréhension intellectuelle de la loi religieuse était renforcée par une bonne maîtrise profane »⁴.

¹ Haymann (E.), *Au cœur de l'intégrisme juif...*, *Op. cit.*, p. 107.

² Goldberg (S.A.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996, p. 438. L'auteur explique notamment que l'acte le plus matériel qui soit, à savoir manger, doit également s'opérer dans un esprit de sainteté. C'est en effet de cette manière que le *hassid* va libérer les « étincelles de sainteté » emprisonnées dans les *kelippot* (forces démoniaques).

³ Ne nous trompons cependant pas quant à la signification de l'intérêt des *mitnagddim* pour les matières profanes car celui-ci doit être interprété comme une nécessité pour mieux combattre la modernité.

⁴ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 166.

Or, cette opposition latente entre Lituaniens et *hassidim* se reproduisit à l'intérieur même du parti *haredi* et ne cessa de resurgir durant toute la décennie 80, s'inscrivant notamment dans l'accueil des populations séfarades durant les années 50-60. Dès l'arrivée des migrations séfarades, hassidisme et judaïsme lituanien se disputèrent en effet ces populations, dont on savait alors qu'elles étaient inscrites dans une religion de la quotidienneté et qui étaient, par conséquent, susceptibles d'adhérer à l'éducation dévolue au sein des institutions *haredi*. Présentée comme une bataille de l'esprit, cette démarche fonctionna, et certaines *yeshivot* ashkénazes furent accessibles aux jeunes séfarades, auxquels fut dispensée, par la suite, une éducation conforme à la tradition *haredi*.

Pourtant et de manière en apparence paradoxale compte tenu de l'extrême rigorisme dont ils font preuve, les Lituaniens furent rapidement plus efficaces¹ que les *hassidim*, parvenant à attirer des groupes importants de jeunes séfarades, vivant souvent dans des quartiers *haredi*. Le grand architecte de cette « intégration » séfarade aux cercles *haredi* fut le Rav Menachem Schach, aujourd'hui décédé, mais figure spirituelle centrale des communautés *haredi* des années 70 à 2000. Ouvrant largement les *yeshivot* lituaniennes aux étudiants séfarades, il conquiert certains parents séfarades, soucieux de voir éduquer leurs enfants dans le respect des traditions. Ceux-ci valorisèrent un choix d'éducation *haredi*, tandis que d'autres optèrent pour un choix de scolarisation religieuse-sioniste, plaçant leurs enfants dans les réseaux scolaires du *Mafdal*. Ainsi se constitua progressivement une élite *haredi* d'origine séfarade, qui vit dans leurs rabbins lituaniens un chapelet d'autorités rabbiniques légitimes. Elle emprunta par conséquent le mode *haredi* d'appréhension du monde des idées et de la société. Alors que les rabbins séfarades traditionalistes connaissaient la *Halakha* et statuaient en fonction de celle-ci, les étudiants ashkénazes ne rendaient pas seulement des décisions conformes à la législation religieuse, ils conceptualisaient et interprétaient sans arrêt, chose que les séfarades finirent par apprendre.

Répondant naturellement aux mots d'ordre du Rav Schach, les *haredim* séfarades le suivirent massivement lorsque celui-ci tenta de structurer un parti *haredi*-séfarade, en dépit de

¹ De nombreux séfarades adoptèrent néanmoins le mode de vie et de pensée *loubavitch*, trouvant là des similitudes avec le type de religion qu'ils pratiquaient en diaspora, phénomène qui jalonna l'ensemble des migrations séfarades, y compris en France et en Amérique, où de jeunes séfarades vinrent gonfler les rangs *loubavitch*. Voir Zennner (W.), « Political and religious orientation of Syrian Sephardim in Pre-67 Israel » cité par Willis (A.), *Sephardic Torah Guardians : Ritual and the politics of piety*, Ph-D., Université de Princeton, 1993, p. 138. Ce phénomène d'emprunt au judaïsme lituanien, et plus largement ashkénaze est étudié par Yaacov Lupu, dans « Le « sauvetage du judaïsme marocain pour la Torah ». Ou comment les juifs marocains sont devenus lituaniens », *PARDES*, n°28, 2000, pp. 219-40.

divergences persistantes entre le Rav Yossef et le Rav Schach¹. Cet arrière-plan théologico-historique explique, par ailleurs, la raison pour laquelle de nombreux *haredim* lituaniens votèrent également pour Shas, en 1984, en guise de manifestation d'une désapprobation accrue par rapport à la ligne politique d'*Agoudat Yisrael*.

Avant la création officielle de Shas en 1984, une expérience fut tentée à Bné Brak, lors d'élections locales en 1974, le Rav Schach initiant la création d'une liste séfaraide-*haredi*, dont l'acronyme formait en outre le mot Schach (*S* pour Sefardim et *Hach* pour haredit), afin de s'opposer à l'alliance constituée entre *Agoudat Yisrael* et *Poalei Agouda*² (les ouvriers de l'Union d'Israël), pendant ouvriériste d'*Agoudat Yisrael*. Saisissant le prétexte de l'absence de représentation séfaraide au sein de cette liste hassidique locale, Schach donna sa bénédiction aux séfarades de Bné Brak pour constituer leur propre liste³. En réalité, l'initiative du Rav Schach fut motivée par les dissensions qui existaient de manière latente au sein d'*Agoudat Yisrael* – le Rav Schach n'ayant pas accepté le compromis de 1960 qui poussa le *Poalei Agouda* à collaborer avec le gouvernement de D. Ben Gourion, ce qui valut aux membres du *Poalei* d'être qualifiés de « mécréants »⁴. L'ambivalence de la décision de Schach fut finalement levée en 1979, lorsqu'il retira sa bénédiction à la liste *haredi*-séfaraide et soutint la liste *Agoudat Yisrael* de Bné Brak, qui s'était entre-temps séparée du *Poalei Agouda*⁵. La rupture définitive entre Shas et le Rav Schach se produisit finalement en juin 1992, à la veille des élections législatives, lorsque ce dernier déclara que les séfarades n'étaient pas prêts à occuper des positions de leadership, tout en reconnaissant qu'ils croissaient, se développaient et retournaient à leurs racines⁶. Défiant le

¹ Nous renvoyons notamment au récit que produit R. Teisler à propos du conflit d'intérêts et de compétences entre les deux personnages. Voir Teisler (R.), *Le parti-mouvement comme organisation hybride...*, *Op. cit.*, pp. 139-41. Tandis que le Rav Schach espérait s'appuyer sur son engagement politique pour peser sur l'équilibre des pouvoirs au sein du monde *haredi*, le rav Yossef eut tout de suite la tentation d'envisager le parti Shas comme un outil destiné à faire évoluer l'Etat lui-même, vers un modèle conforme à la Halakha.

² Organisation créée en 1922 d'une scission d'*Agouda*, dans le but d'assouplir le message *haredi* vis-à-vis du sionisme et d'améliorer les conditions de vie des travailleurs religieux par la mise en pratique de l'éthique sociale contenue dans la Torah.

³ La liste ethno-religieuse fut ainsi menée par le Rav Pinhassi et obtint deux sièges municipaux. Né en Afghanistan en 1951, Rafaël Pinhassi fut jusqu'en 1999, président du groupe parlementaire de Shas et occupa de nombreuses responsabilités à la Knesset et au sein des coalitions gouvernementales.

⁴ Raat (M.), *Shas, l'esprit et le pouvoir...*, *Op. cit.*, p. 21.

⁵ Aujourd'hui, le *Poalei Agoudat Yisrael* a disparu, après avoir constitué en 1984, une liste commune avec une faction du *Mafdal – Matzad* – au sein de *Morasha*, qui occupa deux sièges à la Knesset entre 1984 et 1988 puis un siège dans la législature suivante, pour finalement ne plus avoir de représentation aujourd'hui.

⁶ *HaModiah*, 14 juin 1992.

paternalisme persistant de Schach¹, le Rav Ovadia Yossef et Arieh Deri commirent ce qui fut perçu par certains Lituanais comme un crime de lèse-majesté, en décidant de rallier le gouvernement Rabin – incarnation d'un intolérable laïcisme pour les *haredim*.

Mu avant tout par le contentieux biséculeaire entre *hassidim* et lituanais, Schach prouva à nouveau que la création de Shas n'émanait pas d'un souci de voir les séfarades s'émanciper. En 1988, une nouvelle scission se produisit à nouveau au sein d'*Agoudat Yisrael*, reflétant la rivalité très grande entre les deux courants de l'ultra-orthodoxie ashkénaze qui s'exprimait notamment à travers les journaux respectifs des deux courants². Donnant naissance à *Deguel HaTorah*, la dispute entre lituanais et *hassidim* se matérialisa dans l'escalade du conflit existant depuis des décennies entre le Rav Schach et le leader spirituel du courant *Habad* (loubavitch) – le Rav Menachem Mendel Schneerson – et fut exacerbée par le virage nationaliste et messianique³ pris par les *Loubavitch*, à la suite de la Guerre des Six Jours. Nombre d'Israéliens perçurent en effet la victoire de 1967 comme un événement miraculeux, ayant permis aux Juifs de reprendre pied dans les « terres de mémoire » de Judée-Samarie, annonçant simultanément une nouvelle religion civile tournée vers la tradition juive.

Les multiples prises de position du Rav Schneerson, depuis 1967, témoignèrent de cet inflexionnement dans la doctrine hassidique quant aux concessions territoriales. Si les partis *haredi* faisaient habituellement prévaloir le principe de *Pikouar Nefesh*, donnant une priorité claire à la sauvegarde de vies humaines sur la possession de la terre sainte, les hassidiques privilégièrent au contraire, dans les années 70-80, la conquête territoriale, plaidant même pour la prise de Damas en 1973, après la guerre de Kippour. Suscitant les ires du Rav Schach, les hassidiques accentuèrent cette radicalisation de leur positionnement politique, en condamnant les accords de Camp David, pourtant signés par la droite nationaliste de M.Begin, pour rejoindre le camp de la résistance,

¹ A la veille des élections de 1988, le Rav Shach tenta de renforcer son pouvoir à l'intérieur de Shas, en nommant l'un de ses proches – le Rav Yezéquel – secrétaire général du Conseil des Sages de la Torah, l'organe de décisions politiques du parti et à la tête de *El HaMahayan*, le réseau socio-éducatif du parti. Un autre – le Rav Moshé Meya – fut nommé secrétaire du parti.

² Vers le milieu des années 80, il n'était en effet pas rare de lire des articles parus dans *HaModia* (journal d'*Agoudat Yisrael*) attaquant et répondant aux articles parus dans le journal lituanien adverse, *Yated Neeman*. Voir « Hassidim versus mitnagdim », *Jerusalem Post*, 21 février 1986.

³ Il est courant de croiser en Israël des groupes de hassidiques scandant la formule de ralliement « Nous voulons le Messie maintenant » (*Anahnou roshvim Mashiash Archav*) – le slogan étant parfois peint sur les murs des synagogues proches du courant *loubavitch*. On peut ainsi lire cette phrase, sur la place centrale de Netanya, ville pourtant réputée pour son caractère majoritairement traditionaliste.

notamment mené par le *Goush Emounim*¹, jeune garde du *Mafdal* plaidant pour une radicalisation du discours sur la question territoriale. En 1988, le Rav Schneerson s'engagea dans la campagne électorale de façon beaucoup plus active et directe, soutenant financièrement et spirituellement le combat *d'Agoudat Yisrael*, en promettant une bénédiction à chaque électeur. Ce soutien aussi inattendu qu'intolérable de la part d'un Rabbi domicilié aux Etats-Unis² et prônant la conquête des terres arabes, incita le Rav Schach à créer un nouveau parti, conforme aux convictions originelles des *haredim*. L'opposition atteignit à cette époque un tel paroxysme qu'il s'agissait également de diviser le mouvement *haredi* afin de combattre chacun de son côté, en vue d'obtenir les financements publics nécessaires à la survie des communautés *haredi*.

Certains *hassidim* ne manquèrent pas de soutenir que la main qui tua Y. Rabin le 4 novembre 1995 avait été guidée par Dieu contre un homme qui conduisait le Peuple d'Israël à sa perte – ces propos rappelant étrangement l'une des phrases du texte *Daat HaRabanim* : « de nouveaux trompeurs se sont élevés parmi nous. (...) Le cœur de l'idée sioniste n'est rien d'autre que la destruction de Moïse et d'Israël ». Ce regain de passion pour la terre se manifesta dans l'édification de colonies juives *haredi*, dont la majorité des occupants appartenaient au courant *habad*, mais aussi à la mouvance de Shas. C'est par exemple le cas de Betar Ilit, de Kiryat Sefer et d'Immanouel, ville implantée au milieu de la Cisjordanie, dans laquelle se côtoient « nouveaux religieux » séfarades et *hassidim*. Créée en 1983 par le leader de la communauté de Gour, le Rav Alter, Immanouel accueille une myriade d'individus convaincus qu'il faut occuper les territoires de Cisjordanie afin qu'ils demeurent à jamais sous administration israélienne. Cette radicalisation de certains *haredim* trouva de multiples traductions dans les années 90, comme le repas festif organisé par le Rav Yitzhak Ginsburg – un *loubavitch* qui installa sa *yechiva* à Chrem (Naplouse) –, pour célébrer l'acte du fanatique Baruch Goldstein, lorsque ce dernier assassina 29 Arabes au caveau des Patriarches à Hébron.

En outre, les hassidiques voyant dans les catastrophes (guerres et déliquescence du lien à la religion, fin du communisme...), ainsi que dans l'immigration de nombreux Juifs rentrant en terre Sainte (Russes de l'ex-URSS, retour à la religion de nombreux Juifs), l'annonce des temps messianiques, le Rav Schach soupçonna le Rav Schneerson d'entendre incarner le Messie juif. S'il ne se déclara jamais comme tel, le Rav Schneerson fit planer le doute sur cette éventuelle prophétie, et ce jusqu'à sa mort. Déclarant qu'il représentait la septième (chiffre magique dans la

¹ Le Rav Schneerson poussa même les *loubavitch* d'Israël à créer une liste, autonome par rapport à *Yahadout HaTorah*, d'un nom assez révélateur des intentions de son géniteur – *Geoulat Israel* (Rédemption d'Israël).

² Le Rav Schneerson refusa en effet de fouler le sol d'Israël de crainte de sanctifier un territoire considéré comme impie.

mystique juive, réputé n'apporter que des bienfaits) génération dans la descendance du fondateur du mouvement *loubavitch*, il sous-entendit en 1990, son lien direct avec Dieu en disant avoir comme mission de délivrer le Peuple juif de ses chaînes. En réalité, même mort, le Rav Schneerson continue d'incarner la figure du Messie pour ses disciples, demeurant dans l'attente de la résurrection du maître.

Les deux partis – *Deguel* et *Agouda* – finirent finalement par se réunir en 1992 avec le retrait relatif des *Habad* de la lutte politique, renforcé en 1995 par la mort du Rabbi. Plus fondamentalement, le mouvement *loubavitch* est aujourd'hui divisé sur la ligne de conduite politique et spirituelle à adopter, opposant messianistes et pragmatiques. Dans deux bulletins *loubavitch* publiés en Israël – *Sihot Guéoula* et *Pinné Guéoula* – le lecteur put lire une formulation modifiée de la devise traditionnelle du mouvement, où le terme *Rabbénou* (notre Rabbi) était remplacé par *Borénou* (notre Créateur), suggérant par-là que feu Rabbi Schneerson était la figure divine, ce qui ne manqua pas de susciter une vive polémique à l'intérieur même du courant *loubavitch*. Certains dénoncèrent là l'un des péchés les plus répréhensibles dans la religion juive, à savoir le culte des idoles (*avodah zara*)¹. Ces deux scissions au sein d'*Agoudat Yisrael*, loin d'affaiblir le camp *haredi*, provoquèrent en réalité un accroissement substantiel de la force électorale de ce dernier – *Deguel* comme Shas décuplant son potentiel politique et institutionnel.

1.2.2.b) EN QUETE DE NOUVEAUX RESERVOIRS DE VOIX HAREDI :

Anticipant les évolutions politiques futures et notamment l'audience toujours plus large des partis *haredi* au sein de la société israélienne, le Rav Schach vit dans la création d'un parti séfarade-*haredi* un moyen d'amplifier les résultats électoraux de son camp, en captant de manière plus efficiente des cohortes séfarades conservant une attache forte à la religion. La création de Shas en 1984 est ainsi à resituer dans un contexte général d'essoufflement du parti dominant, et d'une manière générale, de l'ensemble des partis traditionnels, le *Mafdal* compris. En créant un parti *haredi* affichant une identité ethnique, le Rav Schach pensa sans nul doute pouvoir attirer une partie des électeurs séfarades du *Mafdal*, tout aussi critiqué pour sa politique de discrimination ethnique. S'il eut partiellement raison dans sa prédiction politique – le *Mafdal* continuant à décliner tout au long de la décennie 80 – les effets directs de ce déclin sur Shas sont loin d'être évidents.

¹ Événement relaté dans le journal francophone *L'Arche*, n°483, avril 1998, p. 56.

Ainsi, le *Mafdal* accuse depuis 1981 un recul constant, date à laquelle il perdit la moitié de ses représentants¹, avec six députés, puis quatre et cinq en 1984 et 1988. Comme tente de l'expliquer Abba Eban, « ceux qui défendent un Eretz Israël unitaire et binational plutôt qu'un Etat sioniste démocratique se tournent de manière privilégiée vers le *Likoud* ou *Tehiya* (parti d'extrême droite) ; ceux qui pensent qu'un parti religieux doit se concentrer sur sa vocation religieuse doivent plutôt regarder du côté d'*Agouda* ; et ceux qui considèrent que la tâche la plus urgente est de diviser Israël en deux nations trouveront finalement satisfaction avec *Tami* »², le *Mafdal* n'ayant plus réellement de domaine réservé. Alors que jusqu'alors seul le *Mafdal* avait pu se targuer d'avoir une stature véritable de partenaire gouvernemental, tandis que les partis *haredi*, s'enfermant encore dans une stratégie volontaire de marginalité et de confidentialité, demeuraient encore peu déterminants dans l'orientation de la vie politique, la séquence qui s'ouvrit en 1981 initia un phénomène de changement, de fragmentation et de fluctuation dans l'équilibre des forces, qui eut parallèlement des incidences quant à la stabilité du système dans son ensemble. E. Don-Yehiya propose même de faire de cette séquence 1981-1984 une charnière dans la vie politique israélienne, séparant deux périodes dans l'histoire des partis religieux. Alors que la première période se caractérisait par une grande stabilité électorale, la seconde témoignait, au contraire, d'une volatilité plus grande mais aussi d'une compétition acharnée entre les différents partis religieux – phénomène sur lequel nous reviendrons plus tard.

Depuis les élections de 1988³, chaque échéance électorale semble un peu plus consacrer l'ancrage des partis *haredi* dans le système politique⁴. L'une des causes est contenue dans la mobilisation électorale de groupes d'individus qui, jusqu'ici, ne participaient pas aux scrutins. La raison de cette soudaine participation fut en partie due aux querelles intestines que se livrèrent les différentes branches de l'ultra-orthodoxie tout au long des années 80⁵. Malgré un relatif déclin (16

¹ Parti religieux dominant jusqu'au début des années 80, le *Mafdal* était à la tête de douze sièges en 1977 alors que les partis *haredi* n'en détenaient que cinq – *Agoudat Yisrael*, quatre et le *Poalei Agoudat Yisrael*, un.

² Cité par Greilsammer (I.), « The religious parties », in Elazar (D.J.)/Sandler (S.), *Who's the boss in Israel. Israel at the polls, 1988-90*, Détroit, Wayne State University, 1989, p. 71.

³ Sur les élections de 1988, voir Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel- 1988*, Boulder, San Francisco & Oxford, Westview Press, 1990 et notamment l'article de Heilman (S.C.), « The orthodox, the ultra-orthodox and the elections to the Twelfth Knesset », pp. 135-53 ; Elazar (D.J)/Sandler (S.), *Who's the boss in Israel*, et particulièrement le chapitre de Don-Yehiya (E.), « Religion, social cleavages and political behavior : the religious parties in the elections », pp. 83-129.

⁴ Sur la croissance ininterrompue des partis religieux depuis les années 80, nous renvoyons à un article de S. Reiser, « The religious parties as a support system for the settler movement », in Reich (B.)/Kieval (G.R.), *Israeli Politics in the 1990's. Key Domestic and Foreign Policy Factors*, New York Westport, Greenwood Press, 1991, pp. 73-97.

⁵ Voir Margalit (A.), « La montée des ultras-orthodoxes », *Le Débat*, n°58, janvier-février 1990, pp. 80-81.

sièges) du camp religieux en 1992¹, les principaux partis qui le composaient (Shas, PNR et *Yahadout Hatorah*²) totalisèrent en 1996³ 19,5% des voix (20% si l'on inclut deux autres partis religieux : *Telem Emuna* et *Yemin Israel*⁴), soit 23 sièges à la Knesset. Cependant, la surprise vint essentiellement du camp *haredi* dont la progression est constante depuis 1984.

En 1996, les partis religieux augmentèrent leur puissance parlementaire de près de 50 % passant de 16 à 23 sièges – Shas prouvant là son ancrage durable dans le paysage politique israélien, avec 10 sièges, soit un de mieux que le *Mafdal* et confirmant ce surprenant résultat trois ans plus tard, lorsqu'il obtint 17 sièges avec 430 676 voix, soit 13 % des voix. Il s'inscrivit par conséquent comme le grand gagnant du scrutin en arrivant en troisième position, derrière un parti travailliste (liste Un Israël – *Israel Erat*) à 20,2 % et un *Likoud* à 14,1 %. La différence entre les partis *haredi* (*Agouda*, Shas et *Deguel*) et le parti national-religieux se situe dans les répercussions électorales de ces scissions successives puisque, si l'on peut considérer la naissance du *Goush Emounim* comme le commencement d'un inéluctable déclin du PNR, les naissances de Shas et de *Deguel* peuvent être interprétées comme une tentative de maximisation des gains électoraux. L'hypothèse vaut en particulier pour Shas, pure création du Rav Schach pour tenter d'attirer de nouvelles couches électorales – les séfarades traditionalistes. Cette dimension stratégique est révélatrice d'une intériorisation des règles du jeu politique, qui conduit les partis *haredi* à nouer parfois des alliances locales circonstanciées, comme ce fut le cas lors des élections locales de 1993 à Haïfa, lorsque Shas et *Deguel* créèrent une liste commune – le front toranique pour Haïfa (*HaRazit HaToranit Lémaan Haïfa*) –, menée par le Rav Abraham Weizman, avec la bénédiction du Rav Ovadia Yossef. Ce fut également le cas à Beer Yaacov en 1993, avec une alliance conclue entre *Agouda* et Shas. Dans les villes où les partis religieux réalisent un pourcentage de voix

¹ Voir Elazar (D.J.)/Sandler (S.), « The 1992 Knesset Elections revisited : Implications for the future », *Israel Affairs*, vol. 1, n°2, hiver 1994, pp. 209-26.

² La fragmentation qui frappe le camp religieux depuis 1981 (*Tami* en 1981, *Morasha* et Shas en 1984...) eut d'incontestables facteurs négatifs quant aux gains électoraux de certains partis, si bien qu'un processus d'alliances électorales s'amorça dès 1988 avec la réunification d'*Agouda* et du *Poaleï Agouda*, de *Matzad* et du *Mafdal*, stratégie qui se poursuivit en 1992, avec la création de *Yahadout HaTorah* dans le but de stopper l'hémorragie.

³ Voir Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and electoral reform : the religious parties and the 1996 elections », *Israel Affairs*, vol. 4, n°1, automne 1997 (article également disponible dans Elazar (D.J.)/Sandler (S.), *Israel at the polls...*, *Op. cit.*, p. 73-102) ; Krahotzin (A.R.)/Ben Dor (Z.), « Les partis religieux en Israël », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n°9, automne 1996, pp. 16-26 ; Freedman (R.), « Religion, politics and the Israeli Elections of 1988 », *Middle East Journal*, vol. 43, n°3, 1989, pp. 406-22 ; Peretz (D.)/Doron (G.), « Israel's 1996 Elections : A second political earthquake ? », *Middle East Journal*, vol. 50, n°4, automne 1996.

⁴ Conduite par Miriam Lapid, la liste *Yemin Israel* est née d'une scission au sein de *Moledet*, un parti de droite extrêmement radicalisé.

traditionnellement bas, ils ont en effet tendance à s'unir, tandis que dans les villes en développement et religieuses, la concurrence vive se traduit par un foisonnement de listes religieuses.

2) LES EMPRUNTS DE SHAS A LA TRADITION HAREDI :

L'histoire du sionisme et de sa diffusion à travers les masses juives fut tout sauf perçue comme évidente et naturelle. La re-construction nationale fit très tôt l'objet de dissensions entre les différentes branches du judaïsme ashkénaze, certaines contestant l'idée même d'une souveraineté politique juive pour des raisons liées à une assimilation juive désirée¹ ou à un Etat nié en dehors du plan divin, d'autres critiquant de façon plus superficielle le contenu de l'Etat, ses raisons d'être et ses objectifs prioritaires. Est-ce propre au sionisme que de cristalliser des débats et des conflits ? Il ne semble pas car, comme le souligne G. Delannoi, « la nation n'est pas une propagande qui irait en sens unique. Chaque groupe, parti, classe, a son idée de la nation. L'objet de ralliement est aussi un sujet de dispute. Il existe plusieurs versions partisans du principe de nationalité, de l'intérêt national, du patriotisme (...) »². Le nationalisme détient en cela une place particulière dans l'histoire des idéologies car, comme le remarque justement G. Delannoi, « il doit emprunter aux familles idéologiques à caractère plus universel (que le socialisme ou le libéralisme) pour cristalliser des identités politiques »³. Si nous considérons avec lui que les nationalismes ne sont pas la manifestation d'une seule et même tendance, mais peuvent adopter des variantes idéologiques, nous devons traiter le sionisme comme une famille – unie dans sa volonté de doter le Peuple juif d'une souveraineté politique – regroupant des sous-courants, socialistes, culturels ou ethniques, religieux...

¹ Pendant un temps, les leaders marxistes juifs firent alliance avec le courant libéral, chacun plaidant à sa manière en faveur d'une assimilation des Juifs au sein des nations d'accueil. Parmi les précurseurs du sionisme, il convient en effet de souligner l'idée répandue selon laquelle les Juifs devaient vivre selon les Lois du Royaume, conformément au principe halakhique *dina de-malkhouta dina* (la loi du royaume est la loi). Selon ce principe, l'exil ne doit engendrer ni le désespoir, ni le nihilisme. On rejetait du même coup tout comportement subversif sans pour autant s'orienter vers une volonté de s'assimiler aux populations d'accueil. Ce principe reçut pourtant une application très ferme qui dérivait souvent vers une tendance à l'assimilation volontaire. Taxant le sionisme d'entreprise utopique à caractère irrationnel, l'optique libérale qui prévalait largement à la fin du 19^{ème} siècle postulait une marche inéluctable de l'humanité vers l'assimilation et le cosmopolitisme, rejointe d'ailleurs en cela par certains juifs marxistes qui partageaient cette vision d'un progrès culturel, économique et social, censé triompher du particularisme national. La version libérale de la critique opposait par conséquent à Herzl l'image d'une dispersion commandée par la Providence.

² Delannoi (G.), *La sociologie de la nation*, *Op. cit.*, p. 95.

³ Delannoi (G.), « Le nationalisme et la catalyse idéologique », in *Nations et nationalismes*, Paris, La Découverte, Les dossiers de l'état du monde, 1995, p. 39.

Cependant, le modèle sioniste cultiva comme spécificité une fragmentation extrême, qui s'expliqua par la polysémie du sentiment de judéité. Civilisation, nation politique ou religion, le judaïsme a, de tout temps, nourri des déterminants identitaires variés, si bien que la décision d'ériger un Etat des Juifs en Terre de Palestine transforma ce débat latent et récurrent en un combat exacerbé pour la conquête du pouvoir. Etablir un contenu étatique revenait par conséquent à définir l'identité juive. L'impossibilité de trancher sur celle-ci mena à l'instauration d'un système de régulation consociative, s'arrangeant pour ne pas faire des débats fondamentaux le ressort de la pratique politique et de la redistribution des richesses.

Après la disparition des versions ultra-faibles du sionisme (J. Leca¹), constituées par les oppositions territorialistes (I. Zangwill) et culturelles (S. Doubnov² et A. HaAm³), rendues caduques par la nécessité de fuir les sociétés européennes, seules les oppositions religieuses (et dans une moindre mesure marxistes) perdurèrent au sein de la structure étatique nouvelle, donnant une place essentielle au clivage laïques/religieux, qui servit très tôt de base à la mobilisation politique et au séparatisme social et culturel⁴. Même s'il existe pour l'ensemble des religions, le problème relatif au statut de la religion en Israël fait généralement référence au seul statut du judaïsme. Ainsi, même si d'un point de vue constitutionnel, le judaïsme n'est pas considéré comme religion d'Etat, son statut détermine cependant les relations entre religion et Etat et le degré auquel la religion influence le centre politique. Autant le clivage ethnique est faiblement recevable, compte tenu des présupposés idéologiques, autant le clivage religieux est accepté et institutionnellement reconnu. A leur arrivée en Israël, certains immigrants séfarades s'inscrivirent

¹ Leca (J.), « Nationalisme et universalisme », *Pouvoirs*, n°57, 1991. L'auteur dresse une typologie fondée sur trois types-idéaux : version « ultra-faible », version « minimale » ou « faible » et version « forte » du nationalisme. Cette approche a été largement critiquée, notamment par P. A. Taguieff, parce que centrée sur le contenu idéologique du nationalisme, fondant ainsi la distinction entre les catégories sur le discours des nationalistes eux-mêmes. Considérons cependant avec lui le sionisme culturel comme « une aspiration au self-government – nécessaire pour maintenir une identité culturelle collective, sans impliquer pour autant qu'il revendique un Etat souverain. » p. 39.

² Refusant le sort fait aux juifs dans les sociétés d'Europe de l'Est, Simon Doubnov se prononça rapidement en faveur d'une autonomie culturelle des communautés juives en diaspora. Avant tout centrée sur l'éducation, cette démarche militait pour la création de systèmes scolaires spécifiques. Il considérait en effet le Peuple Juif comme une « nation spirituelle et historique ». Cependant, son point de vue était celui d'un homme pragmatique qui aurait aimé voir s'ériger un Etat Juif mais qui tenait l'entreprise pour irréalisable et utopique.

³ En outre, si Ahad HaAm (Asher Ginsberg de son vrai nom) fut considéré comme appartenant au courant sioniste, il véhiculait une vision qualitative du sionisme, considérant que celui-ci devait offrir une réponse, non à la crise matérielle des Juifs, mais à la détresse spirituelle du judaïsme. Il plaidait pour l'édification d'un centre culturel (*Merkaz Rourani*) en Terre de Palestine, une sorte de foyer d'où les élites juives auraient diffusé la culture hébraïque à toute la diaspora. Sa démarche émanait de la conviction selon laquelle la nation juive était davantage façonnée par la culture que par un cadre politique.

⁴ Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Trouble in utopia...*, *Op. cit.*, p. 51.

dans cette rupture majeure, comme ce fut le cas pour l'actuelle élite du parti Shas qui puisa une partie de ces sources d'inspiration idéologique et politique dans ce corpus de normes. Il convient donc d'analyser les grands principes autour desquels s'ancre ce clivage religieux/laïques originel, avant de voir de quelle manière Shas l'investit, engageant simultanément une réorientation de celui-ci.

2.1) D'UNE NEGATION CATEGORIQUE DE L'ÉTAT A UNE PERCEPTION D'ISRAËL COMME UN « EXIL EN TERRE SAINTE »¹ :

Comme le souligne M. Friedman², pour définir ce que recouvre la doctrine *haredi*, il convient en premier lieu de la situer historiquement, en l'analysant dans les interactions complexes qui entourèrent la constitution de l'idéologie sioniste. Car si l'optique *haredi* déniait toute légitimité à la conception politique de la nation juive, les événements ayant ébranlé le Peuple juif au cours de la première moitié du 20^{ème} siècle en Europe générèrent une réévaluation de l'idéologie sioniste. S'ils ne l'acceptent toujours pas pleinement, les *haredim* composent avec elle, dans le cadre des institutions israéliennes.

Depuis les débuts de la dispersion, il existe un sionisme religieux qui positionne sa doctrine en fonction d'un commandement religieux dictant à tout fidèle de s'installer en Palestine « *Mitzvat Yichouv Eretz Israel* ». G. Bensoussan explique en effet que, pour les *haredim*, « les Juifs ne pratiquent pas une « religion » : le mot leur est étranger, les Juifs et le judaïsme forment une totalité englobant la Torah, la foi et la nation. Ils pensent le monde juif comme une nation, même s'ils récusent ce terme laïc. La Torah n'est donc pas un élément de la nation juive, c'est la nation juive elle-même. Et le judaïsme n'est pas davantage une culture puisqu'il n'y a rien en dehors de la Torah »³. Or, ce débat annonciateur d'un clivage particulièrement saillant dans le système politique israélien est d'autant plus central dans notre recherche qu'il est pour une large partie repris et rénové par Shas, dans une conception « ethnicisée » de la nation juive.

¹ Expression inspirée de l'article de Ravitzky (A.), « Exile in the Holy Land : the dilemma of haredi Jewry », *Studies in Contemporary Jewry*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 89-125.

² L'ouvrage de M. Friedman demeure le plus complet, adoptant une optique sociologique de la construction de la société *haredi*. *Société et religion. L'orthodoxie a-sioniste en Eretz Israel 1918-1936*, Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1977. Certains de ces articles sont publiés en anglais, un en français dans lequel il définit avec Y. Shilhav la société *haredi* comme « caractérisée par son adhésion à la *Halakha*, par une tendance générale à choisir les solutions pratiques les plus extrêmes parmi celles que propose la littérature rabbinique et par un attachement au mode de vie traditionnel de l'Europe de l'Est », in « Croissance et isolement. La Communauté ultra-orthodoxe de Jérusalem », Institut d'Etudes sur Israël, 1989.

³ Bensoussan (G.), *Une histoire intellectuelle...*, *Op. cit.*, pp. 217-8.

2.1.1) PEUPLE DE PRETRES ET VOLONTE DIVINE AUX SOURCES DE LA CONCEPTION ETATIQUE HAREDI :

Ainsi, lorsque le sionisme politique commença à se structurer, le monde *haredi* fut ébranlé, tirillé par un dilemme consistant à mettre en balance le souci de préserver les populations juives face à l'assimilation et aux haines antisémites d'un côté, et l'idée selon laquelle l'établissement d'un Etat Juif en Terre de Palestine était une hérésie¹. Caractérisée par la centralité du messianisme, la position ultra-orthodoxe contesta le comportement volontariste dont firent montre les sionistes dans l'édification d'une souveraineté juive. Cette démarche entraînait selon eux en contradiction totale avec les enseignements mosaïques, qui interdisaient formellement de précipiter l'arrivée des temps messianiques.

Véritable traumatisme dans la pensée ultra-orthodoxe, la mémoire des faux messies favorisait en outre une « conception fondamentalement passive du scénario de la Rédemption »². Intériorisée comme un élément sur lequel le Peuple juif n'avait aucune prise, la vision messianique perdit de son caractère dynamique et stimulant pour enfermer les orthodoxes dans une représentation fataliste de leur destinée et de leur trajectoire historique. A. Dieckhoff souligne que « la neutralisation de l'aspect dynamique (et donc politique) du messianisme le dota d'un triple caractère : passif (la Rédemption s'opèrera de façon miraculeuse) ; utopique (elle instaurera une ère radicalement nouvelle) et apocalyptique (elle interviendra après l'irruption de catastrophes inouïes) »³.

L'autre point de discordance se situait dans le contenu séculier de l'idéologie sioniste, les rabbins craignant la normalisation de l'existence juive dans un cadre politique, qui aurait fait « ainsi disparaître l'unique vocation éternelle des Juifs : être un Peuple de prêtres sanctifiant, partout et toujours, le nom de Dieu⁴. Le sionisme, explique A. Dieckhoff, subit par conséquent une double invalidation théologique aux yeux des religieux : « D'une part, parce qu'il remet(tait)

¹ La position adoptée est alors exprimée par Samson Raphaël Hirsch, chef spirituel de l'orthodoxie juive allemande au 19^{ème} siècle. Selon lui, si les Juifs devaient espérer leur retour à Sion et prier pour lui, accéléré par des actes de rédemption, ce retour un péché et restait strictement défendu.

² Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël...*, *Op. cit.*, p. 106. L'auteur rappelle notamment que cette doctrine se fondait sur l'interprétation de la prophétie de Jérémie transmise aux Hébreux lors de l'exil à Babylone, en 598 av. E.C : « Car ainsi a parlé Yahvé : (...) Je ramènerai vos exilés et Je vous rassemblerai de toutes les nations et de tous les lieux où Je vous ai dispersés – oracle de Yahvé – et Je vous ramènerai au lieu d'où Je vous ai exilés. »

³ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, p. 169.

radicalement en cause la vision messianique « passive », d'autre part parce qu'il entend(ait) gommer la spécificité religieuse du Peuple Juif »¹. La représentation au territoire mythique perdit dès lors de sa matérialité ; elle devint essentiellement symbolique : objet de toutes les attentions lors des prières, elle fut au quotidien frappée d'idéal utopique, auquel aucun n'osa prétendre de son vivant. Rétifs à toute définition territoriale du judaïsme, les ultra-orthodoxes, au premier rang desquels Isaac Breuer, prétendirent que les Juifs constituaient une nation différente des autres en ce que la religion était son unique contenu.

La divergence doctrinale émanant de l'ultra-orthodoxie juive offrit le témoignage le plus évident de l'absence de linéarité entre tradition mosaïque et nationalisme juif². En contradiction totale avec leurs représentations de la nation juive, entendue comme ensemble de prêtres, la démarche sioniste suscita d'abord des protestations virulentes. Ce fut notamment le cas des rabbins lituaniens qui publièrent, en 1900, une condamnation collective du sionisme dans un recueil intitulé *Lumière pour les Justes (Or La Yesharim)*, suivi de *L'opinion des rabbins (Daat HaRabbanim)*, rédigée par les *rebbe* hassidim de Pologne en 1902. Mais ce fut véritablement le second congrès sioniste, en 1898, qui accrut le fossé entre sionisme et monde orthodoxe. Les rabbins ne s'en tenant plus à une simple condamnation verbale, décidèrent d'agir : en 1901, ils créèrent une *Association des Défenseurs de la Foi* qui eut pour mission d'assurer un strict contrôle sur les écoles religieuses afin de contenir la propagation de la pensée sioniste.

Dès le début du 20^{ème} siècle se mit en place une réponse organisationnelle à cette opposition de principe. Créée le 28 mai 1912 à Katowice (Haute Silésie), *Agoudat Yisrael* (Union d'Israël) se positionna d'emblée dans le camp du refus, manifestant sa ligne idéologique en s'abstenant de toute intervention dans le cadre de la politique de repeuplement de la Palestine, orchestrée par les sionistes. Sorte d'organisation juive s'inscrivant en parallèle et en parfaite rupture avec l'organisation sioniste mondiale, elle avait pour objet de lutter contre la naissance d'une « culture hébraïque » dont le principe avait été adopté lors du 10^{ème} Congrès. L'objectif avoué du nouveau groupe *haredi* était avant tout destiné à créer une organisation concurrente à l'Organisation Sioniste Mondiale, en combattant sur ce même registre de la construction étatique. De mouvement de protestation, le collectif rabbinique se structura ainsi en un véritable parti politique, avec ses mots d'ordre, ses leaders et son agenda politique. Contenu dans ses six

¹ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 169.

² Voir notamment Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël...*, *Op. cit.*, p. 105.

propositions¹, le programme *d'Agoudat Yisrael* consistait en un vaste mouvement de rénovation morale, prenant bien évidemment corps dans la renaissance de l'étude biblique. Malgré les tentatives d'Isaac Breuer visant à modérer les vues des ultras à l'égard de l'entreprise sioniste, le discours *d'Agoudat Yisrael* se durcit au contraire au moment de la déclaration Balfour de 1917. Certains membres de l'Union firent même alliance avec les nationalistes arabes luttant en terre de Palestine contre les « colons sionistes ». Créé en 1920 par les sionistes-socialistes pour s'occuper de la bonne tenue des affaires religieuses dans le *Yichouv*, mais surtout pour gagner les grâces des *haredim*, le Grand Rabbinate essuya également un refus ferme de la part de l'organisation *haredi*. Cette dernière, soucieuse de ne pas se faire avaler par les institutions sionistes créa même son propre rabbinat, à la tête duquel fut placé le Rav Joseph Chaïm Sonnenfeld. Aux yeux des tenants de l'orthodoxie religieuse, *Eretz Israel* n'avait donc qu'une signification métaphorique et mythique. L'éloignement par rapport à elle était seul garant de sa portée symbolique et religieuse².

Dans les années 30, et surtout après la seconde guerre mondiale, les religieux les plus radicaux durent réorienter leur doctrine. Déjà, un courant religieux s'était saisi de l'enjeu de la réforme : devant le défi posé par l'assimilation et par la déliquescence des solidarités juives traditionnelles, Itzhak Jacob Reines, fondateur du parti sioniste-religieux, le *Mizrahi*³ – impulsa dès les années 1870, une tentative de conciliation entre judaïsme et société moderne, synthétisée plus tard dans la devise du mouvement : « La terre d'Israël pour le Peuple d'Israël selon la Torah d'Israël ». Se constitua dès lors, au sein du monde religieux, une gradation quant à l'acceptation du fait sioniste. Des réticences profanes demeuraient chez les *haredim*, tandis que ce qui allait devenir le sionisme-religieux, bien qu'en désaccord sur l'acceptation laïque de l'Etat et de la nation, se rangea aux côtés du sionisme herzlien. Malgré les tentatives de persuasion effectuées par

¹ Les six orientations dressées lors de ce premier congrès sont : 1) l'union organique et le rapprochement des membres dispersés du judaïsme orthodoxe ; 2) l'encouragement des études sacrées et de l'éducation juive en général ; 3) l'amélioration des conditions économiques des masses juives ; 4) l'organisation et l'encouragement d'œuvres d'assistance partout où ceci s'avère nécessaire ; 5) le développement d'une presse et d'une littérature mus par l'esprit juif ; 6) l'affirmation publique du judaïsme orthodoxe universel et la défense de la Torah ou de ses fidèles contre toute attaque éventuelle. *Ibid.*, p. 115.

² Comme le note A. Dieckhoff, elle était, du fait de son absence, le siège et le « symbole des aspirations juives, mais elle perdait, par-là même, sa réalité tangible », la Torah étant devenue un « substitut imaginaire de la Terre Promise, une sorte de territoire mobile (...) parce que, par la prière, l'étude et la stricte observance des préceptes, les Juifs se rapprochent symboliquement de la Terre d'Israël, la présence physique sur cette terre apparaissait désormais comme secondaire, et certainement comme prohibée si elle impliquait la violation des serments faits par les Juifs au moment de leur dispersion : ne pas s'installer en grand nombre ou par la force des armes en *Eretz Israel* (tant du moins que l'ère messianique n'avait pas commencé) et ne pas se rebeller contre les nations du monde » *Ibid.*, pp. 169-70.

³ Ancêtre de l'actuel *Mafdal* ou Parti National-Religieux (PNR), le *Mizrahi* prend son nom de l'acronyme *Merkaz HaHourani* (centre spirituel) et signifie également « de l'est ».

Reines, les choses n'étaient pas aussi simples du côté des *haredim* : l'argument consistant à voir dans le sionisme la seule solution à la survie spirituelle et physique du Peuple juif résonnait mal à leurs oreilles. Si la Déclaration Balfour de 1917 marqua un infléchissement dans la pensée *haredi*, Isaac Breuer, figure emblématique de la néo-orthodoxie allemande, conserva une attitude sceptique à l'égard du sionisme, mais fit en sorte qu'*Agoudat Yisrael* s'investit dans l'implantation juive en Palestine, afin de ne pas laisser le champ libre aux dirigeants sionistes. Minoritaire au sein de l'Organisation *haredi*, I. Breuer ne put endiguer l'hostilité passive de ces anciens camarades. Ils ne se résolurent finalement à entrer dans la dynamique nationale qu'à la suite du génocide juif, lorsque la crise atteint son paroxysme. Par un processus de « dissonance cognitive », ils voyaient dès lors dans l'avènement de l'Etat le doigt de Dieu. W. Laqueur explique que pour les ultra-orthodoxes, « la création de l'Etat n'était pas la rédemption mais le commencement de la Rédemption »¹. Ne nous y trompons cependant pas : les relations ne s'apaisèrent pas entre sionistes et ultra-orthodoxes puisque ces derniers – toujours suspicieux à l'égard des intentions sionistes – ne contribuèrent que modérément à la construction de l'Etat. Les leaders *haredi* acceptèrent la solution étatique sans grand enthousiasme, organisant dès lors la résistance dans le cadre des institutions juives, puis de cet Etat reconnu *de facto*.

2.1.2) L'INTEGRATION PROGRESSIVE AU MOUVEMENT DE TERRITORIALISATION :

La dégradation de la situation des communautés juives d'Europe contribua à amender cette optique radicale. Par ailleurs, certaines factions internes à *Agouda*, telles que les mouvements de jeunesse ou les sections ouvrières, furent partie prenante de cette évolution. Bien qu'ils rejetèrent toute participation aux institutions sionistes en Terre de Palestine, ils prirent part au vaste processus de colonisation *d'Eretz Yisrael*. Cessant d'être complètement rétifs à l'idée d'un Etat en Palestine, les *haredim* assouplirent donc leur message en créant notamment une nouvelle organisation – *Poalei Agoudat Yisrael*² (les ouvriers de l'Union d'Israël) en 1922. Tout au long des années 30, de nombreux membres de l'organisation émigrèrent en Israël, dans l'idée de trouver des conditions de vie meilleures et de satisfaire à un mode de vie davantage conforme aux réalités terrestres et humaines, initiant notamment la création de *moshavim* et de *kibboutzim*

¹ Laqueur (W.), *Histoire du sionisme*, t 2, *Op. cit.*, p. 603.

² Prenant leurs sources d'inspiration dans les thèses du Rabbi Israel Meir HaCohen – le Hafetz Haïm – et du Rabbi Avraham Yishayaou Karelitz – le Hazon Ish, les membres du *Poalei Agoudat Yisrael* se rebellèrent contre une hiérarchie *haredi* trop laxiste à l'égard de l'exploitation des travailleurs juifs en Palestine.

religieux, situés actuellement pour la plupart en Judée-Samarie. La dynastie de Gour¹, considérée comme la branche majeure d'*Agouda*, vit sa suprématie couronnée à l'occasion de l'arrivée du maître des *hassidim* de Gour ainsi que de son gendre – Itzhak Meir Levin – qui devint le leader du parti. La réorientation idéologique se poursuivit tout au long des années 1937-1946², les congrès d'*Agouda* révélant une diversité de vues de plus en plus en faveur d'une coopération pragmatique avec « l'establishment » sioniste, poursuivant alors un « but fonctionnel »³. En 1946, les représentants de l'organisation ultra-orthodoxe firent paraître un mémorandum qui traduisit ce virage idéologique. Sans aller jusqu'à épouser intégralement les opinions des sionistes-socialistes quant à l'identité juive nouvelle, les *haredim* acceptèrent l'idée d'un refuge pour les rescapés des camps de la mort. Cependant, *Agoudat Yisrael* et les formations *haredi* en général continuèrent à se définir comme anti-sionistes jusque dans les années 50, époque à laquelle ses dirigeants adoptèrent une approche plus conciliante, par intérêt et par réalisme plus que par conviction.

Seule une frange infime se sépara du mouvement dans les années 1930 pour constituer, à Jérusalem, une communauté totalement indépendante – la *Edah Haredit* (Communauté des Craignant-Dieu), fondée en 1935 par Amram Blau et Aharon Katzenellenbogen. Vivant à la marge de l'Etat⁴, ses membres refusent notamment la nationalité israélienne⁵ par souci de cohérence et par rejet définitif d'un Etat juif laïc et apostat. Rejetant toute définition nationale du judaïsme, ils fondent, aujourd'hui encore, leur appartenance identitaire juive sur l'axe exclusif de l'héritage religieux. Ils constituent l'extrême opposé du mouvement dit des « Cananéens » qui, dans les années 50, défendait l'idée d'une primauté de la dimension territoriale et nationale comme fondement du judaïsme moderne, souhaitant en outre l'intégration du peuple moderne dans l'espace moyen-oriental⁶. La *Edah Haredit* est forte d'environ 25 000 personnes, constituées

¹ Pour approfondir cette question, nous renvoyons le lecteur à la thèse de doctorat de Lipschitz (M.A.), *Hassidic school of Gur*, Université du Wisconsin, 1964.

² En 1937, trois mois après la publication des recommandations de la Commission Peel sur la partition de la Palestine) se tint la « Grande Assemblée » de l'*Agouda* à Marienbad – créant ainsi l'occasion de réaffirmer l'anti-sionisme originel et son hostilité à tout Etat juif.

³ L'expression est empruntée à I. Greilsammer, dans *Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 42.

⁴ Outre le fait qu'ils rejettent toute participation à la vie politique, ils refusent également de servir dans l'armée, de se faire recenser et de payer tout impôt. Marque de la nation juive moderne, l'hébreu est lui-aussi réfuté, remplacé par le yiddish.

⁵ En 1979, ils épousèrent même la nationalité libyenne, recevant ainsi des passeports de réfugiés.

⁶ Tout aussi anti-système, ce mouvement fondé par le poète Yonathan Ratosh refusa le sionisme comme idéologie refondatrice du peuple juif et en vint ainsi à bousculer toute la mythologie sur laquelle reposait la nation israélienne. L'extrême gauche d'une manière générale remet en question le mythe de *tohar hanechek* (la pureté de l'emploi des armes par *Tsahal*) ; le mythe de la société égalitaire où les classes ont disparu ; le mythe

en plusieurs groupes, dont le plus extrémiste reste sans doute celui des *Netourei Karta*¹ (Gardiens de la Cité), issus de la branche de Satmar, dont le chef spirituel fut jusqu'en 1981, Yoël Moshé Teitelbaum. Atisant en permanence la stratégie de diabolisation de l'Etat d'Israël, ce dernier alla même jusqu'à tenir « l'establishment » sioniste pour responsable de la Shoah, accusant celui-ci de complicité et de collaboration active, destinées à légitimer la création d'un Etat juif². Pour eux, la journée célébrant l'indépendance d'Israël – *Yom Hatsmaouth* – est d'ailleurs un jour de deuil, l'occasion de se livrer chaque année à un étonnant spectacle de contestation de l'Etat. Parallèlement aux mouvements de liesse populaire, les *Netourei Karta*, choisissant la stratégie de sortie théorisée par A. O. Hirschman³, en profitent en effet pour jeûner et dresser un drapeau noir au-dessus des toits de *Méa Shearim* – quartier de Jérusalem où ils résident. Prônant un statut international pour Jérusalem, ils refusent de sacrifier à l'antique tradition de prière au Temple (dont la seule partie visible est aujourd'hui son Mur occidental, Mur des Lamentations ou encore *Kottel HaMaravi*), considérant que l'Etat d'Israël l'a conquis par la force. Pour manifester leur hostilité féroce à l'Etat, les *Netourei Karta* allèrent même jusqu'à adopter une attitude favorable voire complice à l'égard des leaders palestiniens⁴.

L'*Agouda* s'étant cependant rallié en masse à la cause sioniste dans les années 30-40, les *Netourei Karta* n'ont que peu de résonance et d'influence et ne sont finalement guère plus qu'un « symptôme de la crise de légitimité que subit le combat religieux antisioniste »⁵ – la doctrine antisioniste ayant subi de surcroît un revers définitif lors de la Guerre des Six Jours, lorsque l'Etat, loin d'être anéanti, remporta une victoire qualifiée de « miraculeuse » par certains. Historiquement, le premier point qui fit discussion fut donc celui de la légitimité d'une nation juive, construite indépendamment du plan divin. Cette polémique, de par son acuité, fut également la plus vive et la plus fondamentale des divergences que les institutions sionistes de l'époque eurent à désamorcer, solutionner et finalement intégrer. Depuis les débuts du sionisme politique,

d'Eretz Israel comme propriété intangible du peuple juif et le mythe de l'incompréhension naturelle entre Juifs et Arabes. In Greilsammer (I.), « Les groupes politiques... », *Op. cit.*, p. 916.

¹ La littérature relative au sujet est abondante. Nous nous contenterons de donner deux titres : Rubin (I.Z.), *Satmar : an island in the city*, New York, Quadrangle, 1972 ; Blau (R.), *Les gardiens de la cité. Histoire d'une guerre sainte*, Paris, Flammarion, 1978.

² Voir notamment Nadler (A.L.), « Piety and politics : the case of the Satmar Rebbe », *Judaism*, vol. 31, n°2, 1982.

³ Hirschman (A.O.), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995 (traduit de *Exit, Voice and Loyalty* 1970).

⁴ En 1994, l'un d'entre eux, le rav Moshé Hirsh fut ainsi nommé conseiller de Yasser Arafat aux « affaires juives ».

⁵ Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël...*, *Op. cit.*, p. 126.

l'orthodoxie juive n'eut de cesse de critiquer, voire de condamner, l'idéologie émergente au motif que l'édification d'un Etat juif par la main de l'homme était sacrilège. Si cette condamnation radicale a été supplantée par une reconnaissance de facto de l'Etat d'Israël, ce clivage fondateur conserve encore sa pertinence tant il continue à structurer le paysage partisan israélien.

2.2) AGIR DANS LE SYSTEME POUR LA GLOIRE DE LA TORAH :

Réorientant progressivement sa doctrine idéologique pour la resituer à l'intérieur d'un système devenu incontournable, *Agoudat Yisrael* signa la déclaration d'indépendance de l'Etat, par l'intermédiaire de ces deux représentants, M. D. Lowenstein et I. M. Levin, tout en dessinant simultanément ce qui fonde aujourd'hui encore le clivage religieux/laïques. Dans ce combat organisé au sein des institutions sionistes, le parti *haredi* ashkénaze fut rejoint, dans une position dorénavant a-sioniste, par Shas son homologue séfarde depuis 1984.

2.2.1) LE DEPASSEMENT DU DEBAT ERETZ VERSUS MEDINA : L'INFLEXION DOCTRINALE D'AGOUDAT YISRAEL :

Au fondement du clivage laïques/religieux se trouve une distinction opérée entre deux conceptions du territoire israélien : *Eretz*, d'un côté, symbolise le territoire sacré offert par Dieu – la Terre de Canaan ou Terre Promise – sur lequel est par conséquent exclue toute rénovation de la nation antique par l'homme et, de l'autre côté, *Medina*¹, qui matérialise l'identité juive moderne, incarnée par la restauration de l'Etat. Entre « le pays réel avec ses imperfections trop humaines et l'idée eschatologique d'un espace imaginaire »², la frontière est indépassable chez des *haredim* pour qui *Eretz Yisrael* sonne comme la promesse divine à Abraham, le don de la Terre de Canaan afin que ce dernier puisse y installer sa descendance.

Ainsi, originellement anti-sioniste, *Agoudat Yisrael* préféra combattre aux côtés des courants assimilationnistes plutôt que de coopérer avec les partis sionistes, y compris les partis sionistes religieux tel que le *Mizrachi*. Assimilant les limites d'une stratégie de marginalisation volontaire, *Agouda* rénova le clivage précédent pour le réorienter sur le respect de la Torah par les institutions du *Yichouv* puis par celles du nouvel Etat. Renonçant au scissionnisme ou au

¹ Selon I. Greilsammer, la question qui se pose ici est celle du mode « normal », « naturel » du Juif. Cette structure naturelle est-elle incarnée par le *Medina* – avec toute la dimension politique que ce terme renvoie – ou bien par la *kehilla*, c'est-à-dire, la communauté religieuse. In « Fonctions interprétatives et représentatives des partis religieux en Israël », *Revue Française de Science politique*, juin 1986, pp. 353-4.

² Haymann (E.), *Au cœur de l'intégrisme juif...*, *Op. cit.*, p. 19.

séparatisme institutionnel¹, *Agouda*, rejointe plus récemment par Shas, entama une lutte toujours d'actualité sur la place de la religion – l'organisation ne se cachant pas de souhaiter l'établissement d'un Etat véritablement gouverné par les Lois de la Torah. Afin de manifester son extrême vigilance, *Agouda* opposa un refus ferme quant à une participation éventuelle dans les coalitions gouvernementales entre 1952 et 1977. Seule la section ouvrière de l'*Agouda* (*Poalei Agoudat Yisrael*) dérogea à la règle tacite de non-participation, lorsqu'elle accepta de participer en 1961 à un gouvernement travailliste. Comme l'écrit M. Timsit, « une alliance formelle avec les travaillistes était jugée d'autant moins nécessaire, qu'en compensation d'une neutralité bienveillante sur les sujets autres que la religion, le parti (*Agouda*) se voyait octroyer d'appréciables subventions pour ses institutions »². En 1977, *Agouda* consentit pour la première fois à siéger dans un gouvernement – voyant dans l'arrivée de M. Begin au pouvoir, le signe prometteur d'une sensibilité accrue à la problématique religieuse –, même s'il refusait encore d'occuper des ministères.

Ce changement de stratégie est synthétisé dans la typologie établie par I. Greilsammer sur les fonctions du parti *haredi*. Selon l'auteur, les partis *haredi* seraient passés d'une fonction interprétative (interprétation des implications religieuses d'une action politique), à une fonction représentative (porte-parole d'un segment), à l'adoption d'une stratégie tribunitienne³ – entendu au sens de G. Lavau – caractérisée par l'intégration au système.

Ce n'est par conséquent qu'au prix d'une distorsion du principe originel que les *haredim* accédèrent à un certain réalisme politique – seule attitude susceptible de leur garantir l'accès aux ressources provenant du nouveau centre de pouvoir. Pour légitimer le passage d'une dénonciation véhémement à la reconnaissance de facto de l'entreprise sioniste, *Agoudat Yisrael* énonça une interprétation révolutionnaire de la création de l'Etat, en faisant de celle-ci non pas la Rédemption tant attendue mais le signe d'un début de rédemption. Cet infléchissement idéologique ne signifia cependant pas l'interruption de la lutte contre « l'establishment » sioniste, mais celle-ci prit un sens nouveau, révélant en outre les contradictions inhérentes à la composition sociologique

¹ Le terme est emprunté à Julien Bauer pour qui « traditionnellement, l'*Agouda* était le parti de défense religieuse, défendant ses membres contre les tentations de la société moderne. L'*Agouda* pratiquait une politique de séparatisme institutionnel et ne s'était rapproché des institutions pré-étatiques qu'en raison de l'énormité des problèmes créés par les nazis », *Les partis religieux en Israël...*, *Op. cit.*, p. 109.

² Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël...*, *Op. cit.*, p. 255.

³ Voir Greilsammer (I.), « Campaign strategies of the Israeli religious parties, 1981-84 », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel – 1984*, New Brunswick, Transaction Books, 1986.

d'*Agouda*. Empreints d'un sionisme pragmatique¹, les membres d'*Agouda* demeurèrent donc particulièrement prudents et mesurés quant à leur engagement aux côtés de « l'establishment » socialiste. La vision de l'homme sioniste laïque par les *haredim* varia finalement peu – la célèbre rencontre² entre D. Ben-Gourion et le Rav Yeshayahou Karlitz – maître à penser des *haredim* lituaniens – ayant démontré l'hermétisme encore très grand entre ces deux courants, radicalement différents d'un point de vue idéologique. Alors que, pour D. Ben Gourion, l'essentiel de la judéité était désormais contenu dans son expression nationale, les religieux se distancaient de cette vision « israélo-centrée ». D'ailleurs, le monde religieux ne considère l'Etat d'Israël que comme l'un des centres du judaïsme parmi d'autres, car du point de vue *haredi*, un centre juif important est un lieu où résident des Sages de la Torah et où l'on trouve de grands centres talmudiques³.

Ainsi, bien qu'intégré à la vie politique de l'Etat, le mouvement *Agouda* n'en demeure pas moins déterminé par une irrésistible attraction exercée par la diaspora. Très lié aux centres talmudiques, en particulier de New York, le parti *haredi* dessine par conséquent un modèle particulier d'organisation politique, puisant certains de ses mots d'ordre dans les décisions *halakhiques* de ses leaders spirituels « exilés ». Cette propension à s'inspirer des messages des Sages de diaspora a en outre comme incidence de reproduire la compétition entre les différents centres talmudiques, à l'intérieur du parti *haredi*.

2.2.2) LA CONSTRUCTION D'UN MONDE DE LA TORAH SEFARADE :

Lorsqu'il participa à la création du parti Shas, à la veille des élections législatives de 1984, le Rav Ovadia Yossef motiva sa décision en exprimant son désir de lutter contre la discrimination subie par les séfarades dans le monde fermé de l'ultra-orthodoxie religieuse⁴. Le but affiché était

¹ En réalité, l'avènement de l'Etat rend l'idéologie sioniste obsolète – l'objectif de celle-ci ayant été de rétablir une souveraineté juive en terre d'Israël. Il convient en effet de voir qu'après la Shoah, le sionisme devenait légitime, au moins dans sa dimension pratique d'accueil de nouveaux immigrants. Quant à l'Etat, I. Greilsammer écrit, qu'« il était accepté par la plupart des *haredim* par réalisme, comme une nécessité pratique et comme un fait accompli. » Greilsammer (I.), *Israël. Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 55.

² Cette rencontre se produisit à la fin de l'année 1952, lorsque les relations se tendirent entre *Agouda* et le gouvernement travailliste. En utilisant une parabole, le Rav Karlitz résuma parfaitement le point de vue *haredi* quant à la légitimité des sionistes laïques. Lorsque D. Ben-Gourion posa la question de savoir comment *haredim* et laïques pourraient vivre en paix sur la Terre Sainte, le Hazon Ish – surnom attribué au Rav Karlitz – proposa la réponse suivante : « Si deux charrettes se croisent sur un chemin étroit et entrent en collision, la *halakha* veut que la charrette vide cède la place à la charrette pleine », sous-entendant de la sorte la vacuité idéologique du sionisme politique. Voir Greilsammer (I.), « Campaign strategies of the Israeli religious... », *Op. cit.*, pp. 64-5.

³ Greilsammer (I.), *Israël. Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 56.

⁴ Raat (M.), *Shas, l'esprit et le pouvoir...*, *Op. cit.*, p. 35.

alors clair : se mobiliser politiquement afin que la génération suivante puisse étudier la Torah et n'ait plus à subir les barrières de quotas à l'entrée des *yeshivot*.

Durant la période qui précéda la création de Shas, il encouragea ainsi des centaines d'étudiants séfarades à étudier dans les *yeshivot* ashkénazes et notamment dans la plus célèbre d'entre elles, la *yeshiva* de Ponitz. Ainsi, grâce au combat qu'il mena à l'intérieur de l'ultra-orthodoxie religieuse, le Rav Ovadia permit l'émergence d'une génération nouvelle composée de « sages » (*talmidim hachamim sfaradim*) séfarades, mais également d'individus aptes à occuper des postes de responsabilité, dans les secteurs public et politique. Cette génération, formée dans les écoles religieuses d'*Agoudat Yisrael*, devint l'élite du parti Shas, sans laquelle ce dernier n'aurait eu d'avenir. Dès 1984, le Rav Ovadia déclara que la situation devait, en premier lieu, changer en matière spirituelle et éducative et non pas dans les domaines économique et social, car l'amélioration dans ces derniers devait être une conséquence de l'émergence d'une éducation séfarade traditionaliste (*Hinouch sfaradi massorti*) qui devait désormais assumer son héritage dans le contexte israélien de l'époque. L'accent fut donc mis sur la constitution d'une véritable stratégie éducative, de laquelle devait résulter la prospérité économique et la reconnaissance sociale. L'on retrouve ici l'idée développée par certains auteurs¹ sur les partis protestataires – idée dans laquelle le chômage ou le dénuement économique n'est pas central ; dans ce paradigme, la crise économique est dès lors l'inévitable conséquence de la crise identitaire.

Ce plan de conquête politique procédait par conséquent à l'inverse de celui qui motiva le mouvement des Panthères Noires et, dans une moindre mesure, *Tami*. Déjudaïsés par l'atmosphère idéologique de l'époque, les leaders du mouvement des Panthères Noires étaient massivement laïcs (*hilonim*). Ceci explique pourquoi le Rav Ovadia Yossef, malgré les demandes répétées de ces derniers, ne leur accorda jamais sa bénédiction. Dans le cas de *Tami*, les changements impulsés visèrent prioritairement la situation économique des séfarades (en témoigne le poste de ministre du Travail et des Affaires Sociales confié à A. Abuhatzzeira, en 1984), cette orientation privant du même coup le parti séfarade de la reconnaissance du Rav Ovadia. Comme le souligne fort justement E. Don-Yehiya², *Tami* donna une expression affective au sentiment de discrimination ethnique, mais en dépit du fait qu'il naquit d'une scission interne au *Mafdal*, il ne se définit jamais comme un parti religieux.

¹ Souchard (M.)/Wahnich (S.)/Cuminal (I.)/Wathier (V.), *Le Pen, les mots. Analyse d'un discours d'extrême droite*, Paris, La Découverte, 1998, p 169.

² Don-Yehiya (E.), « Datiout véaditiout... » *Op. cit.*, p. 35.

Le Rav Yossef était certes conscient du fait que la majorité de la population défavorisée était originaire des pays musulmans. Mais il y voyait une conséquence des discriminations opérées par les ashkénazes dans les trois réseaux du système éducatif – indépendant *haredi*, sioniste-religieux (*mamlachti-datii*) ainsi que dans le réseau laïque (*hiloni*). Ainsi, comme le déclara le Rav Peretz au lendemain des élections législatives de 1984, Shas se présentait avant tout comme un « mouvement de réveil spirituel » (*tnouhat hahitorérouit hahoranit*)¹ et une « mesure de fierté et de confiance en soi », pour reprendre les termes d’A. Deri² qui, en novembre 1989, déclarait ainsi que le principe était de gommer la rhétorique « anti-establishment » et le message négatif qu’employaient les partis ethniques précédents. « Notre message, dit le leader de Shas, est positif. Nous parlons de tradition, d’éducation, de reconstruction de ce que nous avons perdu »³.

Source d’inspiration idéologique et organisationnelle privilégiée pour Shas, *Agouda* fournit ainsi à son frère séfarade un modèle de semi-séparatisme, prônant la sauvegarde d’un mode de vie religieux que Shas a rapidement transformé en mode d’être séfarade. Cependant, lorsque l’on s’attarde sur la plate-forme électorale présentée par Shas à la veille des élections de 1999, la thématique sociale demeure – le parti insistant sur la nécessaire réduction des inégalités, sans pour autant en faire une question ethnique. La protection et la diffusion de la religion restent les principes premiers défendus par Shas, si bien que le programme semble hiérarchiser question socio-ethnique et question religieuse, l’accomplissement des principes religieux devant permettre la résolution de la première question.

¹ « Faithful Guardian », *Jerusalem Post*, 19 avril 1985.

² A. Deri a lui-même fait l’expérience de la discrimination opposée aux populations séfarades immigrées – ces parents ayant vu leur niveau de vie chuter, dès lors obligés de s’installer dans les quartiers pauvres de Bat Yam puis de Holon, lorsqu’ils arrivèrent en Israël.

³ « A enigma named Deri », *Jerusalem Post*, 17 novembre 1989.

Tableau 9 : Programme du parti Shas aux élections législatives de 1999

Statut final des implantations	Economie	Education	Etat et Religion
Toutes les décisions devront être fondées sur les jugements rabbiniques en prenant en compte les principes concernant la Terre d'Israël et la prévention de la perte des vies humaines.	Les conceptions économiques du parti sont fondées sur le principe de la réduction des inégalités entre riches et pauvres conformément aux enseignements de la Torah.	L'objectif du parti est de diffuser le monde de la Torah le plus largement possible avec un accent particulier sur la diffusion de la religion auprès des Juifs laïcs.	Shas s'oppose à la coercition laïque. Le parti insiste sur la nécessité de préserver le caractère juif de l'Etat. Les entreprises ne doivent pas être autorisées à ouvrir le jour de shabbat et les jours de fêtes. Ceux qui étudient la Torah doivent être encouragés à continuer plutôt que d'entrer à l'armée, mais toute personne prétendant étudier la Torah alors que ce n'est pas vrai doit être incorporée dans l'armée.

3) UNE IDENTITE SYNCRETIQUE-STRATEGIQUE SEFARADE : ELITES ET MILITANTS DANS UN ENTRE-DEUX IDEOLOGIQUE PORTEUR DE SENS POLITIQUE :

A travers ce qui précède nous constatons à quel point l'ère génétique du parti – son conflit primordial – est complexe à identifier tant les référents ethniques et religieux se confondent et se surimposent. Tout se passe comme si la logique de parti, nécessairement embrassante ou attrape-tout, tentait de réconcilier son profil sociologique – prenant sa source dans un électorat traditionaliste – avec les nécessités idéologiques – un contenu fondé sur une filiation *haredi* sans faille –, destinées à trouver là une légitimité institutionnelle. Ce hiatus apparent se matérialise dans le fait que la majorité des populations séfarades est affiliée aux partis politiques pour des raisons propres aux mécanismes de l'intégration, et non pour des raisons véritablement idéologiques¹. Lors des élections législatives de 1984, le Rav Itzhak Péretz – tête de liste de Shas – résuma ceci en disant que « *l'électeur moyen de Shas va à la synagogue le shabbat au matin, et joue au football avec le Betar l'après-midi...Même si son observance des mitsvot (commandements religieux) est minimale, le séfarade moyen est profondément attaché à la construction d'Eretz Israel en accord avec la Torah* »².

¹ Don-Yehiya (E.), « Datiout véaditiout... », *Op. cit.*, p. 34.

² *Jerusalem Post*, 3 août 1984.

Du point de vue de la stratégie du parti, la conciliation des deux est gage de succès électoral car, comme tout parti politique, Shas est engagé dans un processus de conquête du pouvoir, nécessitant ainsi d'être en adéquation avec les règles du jeu du système politique d'un côté et, avec un électorat potentiel, de l'autre. Il va, par conséquent, s'agir d'apparaître aussi religieux qu'*Agoudat Yisrael*, tout en contentant l'électorat séfaraïte, modérément religieux. Fidèle à ses hypothèses originelles, H. Herzog soutient ainsi que le succès de Shas s'explique par sa capacité à lier ethnicité et religion dans une identité construite.

Lorsque A. Panebianco¹ évoque un préjudice téléologique, il ne soutient rien moins que cette idée selon laquelle un parti n'agit jamais uniquement en fonction d'objectifs. Il raisonne également en fonction des différents paramètres qui lui permettent de conquérir le pouvoir. Ainsi, la victoire électorale est un moyen de réaliser les objectifs idéologiques et, simultanément, l'idéologie conditionne également la victoire électorale. Il s'agit alors de trouver un équilibre entre ces différents impératifs, afin que les stratégies de captation de l'électorat tiennent également compte des impératifs systémiques.

L'émergence de l'identité politique procède alors de deux démarches : l'une où l'on se sert à des fins politiques de traits spécifiques, désignés comme étant communautaires ; l'autre antithétique où ce sont les traits politiques issus d'une conception scientifique du pouvoir qui servent de base à la construction de l'identité. Le récit identitaire procède dès lors de ce que C. Jaffrelot appelle le mimétisme stratégique. Il nous dit en effet que « les identités se frottent et déteignent nécessairement les unes sur les autres (...) pour se combattre, elles ont besoin de se rencontrer dans un univers commun défini par un minimum de valeurs partagées ». Le discours de Shas, et plus généralement des partis *haredi*, se fonde ainsi sur le référent religieux comme déterminant premier des représentations sociales et politiques, bien qu'il continue à s'exercer dans un cadre national, à moitié reconnu.

Ainsi, il convient de voir dans l'émergence du mouvement séfaraïte, une démarche constructiviste que C. Jaffrelot, dans le cas du BJP en Inde, qualifiait de « syncrétisme stratégique ». Nous rejoignons ici la position théorique de l'auteur pour qui ni l'approche primordialiste qui appréhende les caractéristiques culturelles comme fondant la conscience ethnique, ni « l'approche instrumentaliste qui voit ces mouvements comme déterminés par la manipulation des symboles identitaires par les élites », ne sont satisfaisantes. Il propose une autre

¹ Panebianco (A.), *Political parties : Organization and power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 4-6.

approche à travers sa théorie du « syncrétisme stratégique » qui fait de l'idéologie une sous-catégorie dans le processus d'invention ; syncrétique parce qu'« elle a été sélectionnée à partir de valeurs culturelles de groupes perçus comme étant antagonistes (à la communauté hindoue) »¹, et stratégique parce qu'« elle souligne une idéologie qui cherche à dominer les « autres » en termes de prestige aussi bien que sur le plan socio-politique »².

Cette démarche est par ailleurs largement décrite par la plupart des sociologues des religions, J-P. Willaime soulignant notamment qu'« un univers religieux, c'est (...) un travail permanent de relecture et de réinvention à partir d'un matériau disponible »³. Le projet politique porté par Shas puise en effet dans la tradition séfarade pour créer un attachement affectif manifesté par l'électorat potentiel – activant ainsi une substance objectivement identifiable comme un facteur de formation d'une catégorie minoritaire nomique –, mais également dans la tradition *haredi*, largement étrangère à la culture séfarade. Cette dernière source d'influences participe donc d'une stratégie de différenciation opérée par le groupe séfaradiste, au regard de ce qui apparaît comme le corpus idéologique légitime.

La minorité active incarnée par Shas n'est consistante⁴ qu'en prenant systématiquement le contre-pied de la majorité – tactique originellement propre aux partis de masses⁵ –, en proposant un système de valeurs antinomiques, inscrite dans l'introduction d'un référent ethno-religieux,

¹ Jaffrelot (C.), « Hindu nationalism : strategic syncretism in ideology building », *Economic and Political Weekly*, n°28 (12-13), 20-27/3/1993.

² *Ibid.*, p. 63. Dans le cas du BJP indien, C. Jaffrelot note que ce phénomène de reconstruction de la tradition date du siècle dernier puisqu'entre 1885 et 1925, les mouvements sudhi reposaient sur la réinterprétation des procédures de purification rituelle hindoue mais s'inspiraient aussi des techniques de conversion chrétiennes et musulmanes. Ce mouvement ne se traduisit cependant par des (re)conversions à l'hindouisme d'une ampleur significative qu'au cours des années 80. Cette fois, il ne fut pas fait usage de la suddhi mais de procédés encore plus simples et de nombreux religieux représentant l'orthodoxie s'y rallièrent sans réserve ; il s'agissait plus encore par le passé d'un phénomène politique, in Jaffrelot (C.), « Politisation et diffusion d'une invention de la tradition », *Archives des sciences sociales des religions*, n°87, 7-9/ 1994.

³ Willaime (J-P.), « La construction des liens socio-religieux. Essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme », in Lambert (Y.)/Michelat (G.)/Piette (A.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, 1997, p. 101.

⁴ Central en psychologie sociale, ce terme fait état du refus exprimé par la minorité de changer sa position, en faisant preuve d'une fermeté manifestée à travers des comportements répétitifs par rapport à une question. Voir Fischer (G.N.), *La psychologie sociale*, Paris, Seuil, Points, 1994, p. 154.

⁵ Comme l'écrit J. Lagroye, « la légitimité revendiquée par les dirigeants et les membres des partis de masse – leurs attaches populaires, l'indépendance collective que leur assure l'autonomie financière de l'organisation, leur volonté de changer la société, leur fidélité au parti – s'est définie point par point comme l'inversion et la dénégation des normes de légitimité dominantes. ». In « Les organisations politiques », in *Sociologie politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Dalloz, 1991, p. 224.

constitutif des forces politiques minoritaires. S. Moscovici note ainsi que « le premier trait distinctif d'une minorité auteur d'un processus d'innovation se rapporte (...) à son opposition consciente à la norme de la majorité et à son adhésion ferme, à sa défense d'une contre-norme qui font d'elle un partenaire actif potentiel dans les rapports sociaux. (...) »¹.

Cette tentative, destinée à construire une identité rompant avec les vecteurs dominants imposés à la minorité jusqu'à la fin des années 70, doit cependant tenir compte de facteurs systémiques, auxquels s'identifie encore la majorité de l'électorat séfarade. Fortement attachés à l'Etat mais aussi à l'idéologie sioniste, ils contraignent le parti dans une démarche qui doit concilier innovation et identification au système². La construction syncrétique de Shas sera, par conséquent, interprétée à la fois comme une volonté de créer une identité innovante, représentative de cette nouvelle génération séfarade à la recherche d'une identité commune et comme un moyen de satisfaire aux diverses contraintes imposées à un parti dans le cadre d'un système politique donné.

3.1) UNE LIGNE POLITIQUE HAREDI ENTRE MIMETISME ET DISTINCTION :

Selon A. P. Cohen, une communauté se construit symboliquement, par l'ingestion de traits extérieurs au groupe qu'elle reconstitue « avec une signification indigène »³. Ce présupposé semble en effet se vérifier dans le cas qui nous occupe, puisque Shas tend à accaparer les principaux éléments de la doctrine *haredi* évoquée précédemment, en y ajoutant une version séfarade qui génère de la différenciation culturelle et politique.

3.1.1) LA TORAH, SUPPORT ORGANISATEUR DU TEMPS :

L'imposition de ce nouveau construit identitaire nécessite, en premier lieu, de retrouver la source de la tradition juive, en adoptant un mode de vie entièrement tourné vers la religion. Rompant avec la tradition séfarade et avec les décennies précédentes où l'action de l'Etat finit par guider les jeunes générations séfarades vers un abandon du vecteur religieux comme source de définition identitaire, les dirigeants de Shas prônent avant tout une conformité à la doctrine des

¹ Moscovici (S.), *Psychologie des minorités...*, *Op. cit.*, p. 57.

² Levy (G.), « *Et merci aux Ashkénazes...* » : *la politique de l'ethnicité orientale en Israël*, Mémoire (M.A.), Université de Tel Aviv, 1995.

³ Cohen (A.P.), *The symbolic construction of the community*, Londres, Tavistock Publications, 1985, p. 46.

Craignants-Dieu, en accompagnant un mouvement de *techouva*¹ qui fait l'objet, dans la littérature talmudique, d'un très grand respect. Celui qui revient à la religion, le *baal techouva*, est en effet doté d'un statut plus élevé que le juste, le *tsaddik*. Comme il est dit dans le verset, « *Bemakom shebaalei techouva omdim, ein tsaddikim gemourim yacholim laamod* », aucun *tsaddik* ne peut se situer au même niveau que les *baalei techouva*. Est ainsi saluée l'immensité du mérite qui prévaut dans cette démarche de repentance. Cette dernière donne lieu à des cérémonies gigantesques, organisées par des associations (mouvement de la repentance d'Israël – *Tnouat Techvat Yisrael*, par exemple), qui ne sont pas forcément des émanations directes de Shas, mais avec lequel elles sont étroitement liées, d'un point de vue spirituel. Tel est le cas du célèbre Rav Amnon Yitzhak qui organise des rassemblements très plébiscités, réunissant des milliers de personnes, comme celle à laquelle nous assistâmes à Petach Tikva le 21 avril 1999 – jour de la célébration de l'Indépendance de l'Etat. Cette date ne fut pas choisie par hasard puisque la cérémonie était destinée à fournir une interprétation spécifique du Jour de l'Indépendance – Amnon Yitzhak affirmant que l'Indépendance ne datait pas de 1948 mais de la sortie d'Egypte, 3300 ans auparavant – soumettant très clairement l'époque moderne, l'idéologie sioniste et l'Etat d'Israël, à cette histoire biblique longue, semblant selon lui ininterrompue et minorant en conséquence l'apport des sionistes dans la construction de l'identité juive moderne. L'Etat moderne ne serait dès lors que la continuité de la sortie d'Egypte, celle-ci ayant une légitimité supérieure dans l'héritage du Peuple juif et justifiant de manière implicite une célébration privilégiée, ce jour-là².

Largement relatées par la presse religieuse mais aussi par des cassettes vidéo vendues par les associations organisatrices, ces rencontres rassemblent des individus venus là pour des raisons diverses. A l'individu convaincu qu'il aura ainsi droit au jour du jugement (*lézarot léyom hadin*), se greffe celui en quête de chaleur communautaire. En effet, la caractéristique de ces cérémonies se situe dans l'extériorisation des sentiments, dans la liesse collective, lorsque vient le moment des conversions, les gens applaudissant, les femmes criant les « you you » traditionnels pour célébrer le « retour » de certains dans le giron religieux. Une rencontre de ce type, intitulée

¹ Comme le souligne Y. Nini, cette expression de *techouva* ou de retour à la religion est dans certains cas abusive car jamais les séfarades, en particulier les Yéménites ne furent réellement attirés par un mode de vie laïc. « Leur retour à la religion, nous dit l'auteur, ne représente pas un mouvement de la laïcité vers la religion. Ils n'étaient pas laïcs mais leur retour à la religion est un mouvement d'un mode religieux traditionnel vers une ultra-orthodoxie de type ashkénaze, lituanienne, qui a pris sa spécificité avec l'apparition du Shass sur la scène politique et sociale en Israël. » in Nini (Y.), « La mémoire collective des Juifs du Yémen »..., *Op. cit.*, p. 107.

² Dans une envolée lyrique particulièrement brillante, le Rav s'étonna qu'aucune rue ne fasse allusion à cette époque – mère de l'Indépendance du Peuple Juif, ridiculisant dans son discours l'apport selon lui marginal, dérisoire et néfaste de ces êtres laïques (Ben Gourion, Dizengoff...) coupés de leurs racines originelles.

« Réunion du Réveil » (*HaTséret Hitorérou*), fut organisée en septembre 1998 à Or Yehouda, en pleine campagne pour les élections locales, en présence du Rav Ovadia Yossef. Environ 3000 personnes assistèrent à ce moment de communion, entamé par le discours du Grand Rabbin de Or Yehouda – le Rav David Braoum – qui dépeignit avec émotion (*hitraghout*) l’immense affluence qui se pressait désormais dans les synagogues de Or Yehouda et d’Israël pour recevoir (*lékabel*) les « meilleures choses » de la Torah. Conformément au protocole généralement suivi lors de ces manifestations, intervint également le maire de la ville¹ – Shavi Tamir, du *Likoud* –, offrant de la sorte une caution institutionnelle à l’initiative de son conseiller municipal adjoint – Ouzi Haharon, de Shas – et faisant l’éloge des actions du Rav Ovadia Yossef, en matière de réhabilitation du judaïsme séfarde, allant même jusqu’à célébrer la « révolution sociale » initiée par le mouvement Shas. L’attitude conciliante des dirigeants politiques laïques à l’égard des actions initiées par Shas est tout autant révélatrice de l’ambiguïté doctrinale des partis laïques à l’égard des partis religieux, que des spécificités du parti Shas, dont l’électorat est à la fois sioniste et religieux. Ce dernier fournit par conséquent un réservoir de voix potentiel, lors des élections des maires et du Premier Ministre (disposition supprimée pour cette élection depuis 2003) qui, en Israël, procèdent d’un vote direct, déconnecté du vote pour les assemblées délibérantes.

Dans l’esprit de nombreux *baalei techouva* séfarades, le phénomène de repentance se voit en effet affubler d’un rôle unificateur entre identités religieuse et sioniste. Pour certains, la *techouva* est ainsi une manière de réaliser positivement le rassemblement des exilés – principe partagé par l’idéologie sioniste-séculière et par la conception nationale-messianique.

« *Ma techouva*, nous dit l’un de nos interlocuteurs – ingénieur à Petach Tikwa et militant de Shas – revenu à la religion à la fin des années 70, *c’est un peu comme si j’avais réussi ce que mes parents n’ont pas su faire...prendre ce qu’il y a de meilleur dans notre culture du Maghreb et prendre ce qu’ils sont venus chercher en montant (immigrant). La techouva, c’est pour moi reconstruire le Peuple d’Israël, physiquement, en venant en Israël, et spirituellement, en apprenant à nouveau ce que nous enseigne la Torah* »².

¹ Ce fut également le cas à Kfar Saba où le maire de la ville – Amiram Miller de *Avodah* – participa au meeting de Shas organisé par les responsables locaux du réseau socio-éducatif *El HaMahayan*, dans une perspective clairement affichée, consistant à donner un message clair aux électeurs de Shas, pour le choix du maire. Il est en effet rare que Shas présente des candidats aux fonctions de maire, partant du principe qu’il est plus profitable de siéger dans une coalition locale, tout en acceptant a priori un maire issu d’un parti tiers, y compris laïque. La seule mairie détenue à l’heure actuelle par Shas est Tibériade, ancienne ville en développement.

² Entretien réalisé le 24 avril 1999, à Petach Tikwa.

Si la *techouva* prend pour modèle les conceptions du monde *haredi*, ce mimétisme doctrinal doit cependant se combiner avec un besoin de se différencier de communautés hassidiques et lituaniennes qui sont devenues des adversaires politiques. Ainsi, les actuels leaders spirituels de Shas établirent un certain nombre d'institutions destinées à éduquer ces nouvelles générations séfarades dans l'esprit *haredi*. Tel est par exemple le cas de la *yeshiva* du Rav Reuven Elbaz – *yeshiva Or HaHaim*¹ – qui demeure l'un des principaux espaces de reconquête identitaire. Les jeunes gens y apprennent essentiellement les matières sacrées (sept heures), au détriment de matières profanes (telles que les mathématiques et les sciences humaines). En outre, lorsque ces matières sont abordées, elles le sont sous un angle juif : la géographie sera par exemple enseignée en lien avec les communautés juives de diaspora, tandis que l'Histoire sera celle du Peuple juif et tandis que la biologie sera enseignée en dehors de toute théorie de l'évolution². Le Rav Ovadia Yossef, s'appuyant sur la pensée du Gaon de Vilna et de Maïmonide, expliqua lors d'une interview télévisée que la science de la Torah surpassait largement la science « contemporaine », justifiant ainsi que soit négligée l'étude des mathématiques, de la biologie et de la physique³.

Le réseau scolaire proposé par Shas est le plus récent des réseaux religieux, si bien qu'il souffre encore d'un manque de crédibilité⁴, certains parents, pourtant militants et électeurs du parti, se refusant à scolariser leurs enfants dans ses écoles. Cette retenue est particulièrement avérée dans le cas de personnes ayant un bon niveau de vie et un statut social convenable.

Tel est le cas d'un de nos militants qui nous déclare ainsi : « *Une partie de ma vie est consacrée à la réussite du mouvement...pourtant mes enfants étudient dans les écoles d'Agoudat Yisrael parce que l'on dit qu'elles sont encore meilleures...il faut comprendre que Shas est un parti jeune...il crée des structures mais il faut lui laisser du temps pour former des professeurs et pour avoir des écoles d'un bon niveau...ça ne change rien sur le fond. D'ailleurs, nous participons aux rencontres organisées par Shas...avec ma femme et l'un de mes fils, nous avons même fait un week end dans le Nord, vers Tibériade...il était organisé par Shas...et puis je voterai toujours*

¹ Parmi ces institutions fondées sur la promotion de la *techouva* figurent également la *yeshiva Lev Banim* où A. Deri fut nommé administrateur au début des années 80 et la *yeshiva Or Saméah* qui prend en charge des jeunes garçons issus des pays anglo-saxons.

² « Sitting at their own table », *Jerusalem Post*, 12 décembre 1986.

³ Interview relatée dans *Jerusalem Post*, 11 septembre 1998.

⁴ Voir également l'article écrit sur la base des travaux de M. Friedman « The ultra-orthodox schools. Ashkenazim are preferred », *Jerusalem Post*, 3 octobre 1989.

Shas parce que je crois à sa cause...Si Dieu le veut, j'espère seulement que mes enfants pourront envoyer les leurs dans les écoles de Shas... »¹.

Cet inextinguible désir de redécouvrir la pratique religieuse se nourrit d'une idée de rédemption et se traduit par une vie en commun, rendue nécessaire par les 613 commandements religieux dictant la célébration collective de la religion conformément au principe de *minyan*, selon lequel la prière sera magnifiée (*zechout harabim*) si au moins dix hommes se joignent pour la célébrer. Pour pallier l'absence de structures religieuses, tout au long des années 80 et 90, se multiplièrent, à travers tout le territoire israélien, des sortes de refuges (*miklat*) qui servaient de salles de conférences, de prières ou d'échange informel sur la religion et la vie communautaire.

Désormais, l'existence d'écoles affiliées au parti permet la formation de la jeune génération, l'apprentissage se poursuivant au-delà de la journée scolaire. Les valeurs relayées par les institutions *haredi* doivent, en effet, être renforcées par une pratique de celles-ci au sein du foyer. Comme nous l'écrivions précédemment, la famille est en effet particulièrement valorisée. Il est d'ailleurs tout à fait significatif d'observer le nombre d'enfants des députés *haredi*, mais aussi du *Mafdal*, lesquels partagent cette certitude selon laquelle il existe une corrélation positive entre nombre d'enfants, bonheur au sein du foyer et rédemption du Peuple juif, alliant de la sorte projets individuel et collectif. En réalité, cette propension à désirer le maximum d'enfants possible est directement liée à un commandement célébrant la fertilité. Une précision s'impose, empêchant toute conclusion hâtive quant à l'attitude mimétique des députés Shas. Ce faisant, cet état d'esprit par rapport à la famille rapproche *haredi* et traditionalistes séfarades, si bien que le modèle adopté par Shas peut difficilement être attribuable à sa seule filiation *haredi*.

3.1.2) LA DIVISION SEXUEE DU TRAVAIL SOCIAL :

Autre trait commun aux partis *haredi*, la séparation des rôles très stricte entre l'homme et la femme. Destinées à travailler au sein du monde laïc pour permettre à leur futur époux de poursuivre l'étude de la Torah au sein des *kollelim*², les jeunes filles étudient davantage de matières profanes. Ce monde était jusque-là étranger à la communauté séfarade – l'instruction religieuse y étant traditionnellement assurée par le père. Lorsque le mari travaille, il est entendu que la femme ne travaille pas et s'occupe du foyer, de l'éducation des enfants et parfois d'activités bénévoles (hôpitaux, crèches, hospices...). En réalité, la situation est variable et

¹ Entretien réalisé le 24 avril, à Petach Tikwa.

² Séminaire religieux où les hommes mariés poursuivent leurs études talmudiques.

dépend de l'activité principale du mari. Idéalement, la femme n'est pas censée travailler à l'extérieur du foyer ; elle ne le fait que si le couple y est financièrement contraint.

L'appropriation de la norme *haredi* contribue cependant à faire évoluer l'appréhension traditionnelle de la femme chez les séfarades. Alors que les traditionalistes séfarades considèrent que les affaires du foyer doivent suivre leur propre point de vue, les ashkénazes adoptent une attitude beaucoup plus modérée, laissant bien souvent la femme décider. Par ailleurs, chez les ashkénazes, l'homme est censé aider la femme, offrant un visage un peu plus progressiste, bien qu'on soit encore loin d'une émancipation aboutie de la gente féminine. La femme demeure centrale dans l'organisation des cérémonies religieuses au sein de la famille : c'est elle qui veille à ce que les repas soient préparés en conformité avec les règles alimentaires (*casherout*), c'est encore elle qui allume les bougies (*nérot*) de shabbat et c'est elle qui, d'une manière générale, veille à ce que l'interdit n'entre pas dans le foyer.

La vie publique leur est interdite, étant considérée comme un domaine spécifiquement masculin. Aucune femme ne siège dans les rangs des partis *haredi* et sioniste-religieux, à la Knesset. Les activités du parti sont rarement mixtes, les femmes se réunissant entre elles, souvent autour de la femme d'une personnalité importante ou pour évoquer des sujets considérés comme purement féminins. Il est d'ailleurs symptomatique de constater à quel point le fait que l'enquêtrice ait été une femme a considérablement conditionné le travail de terrain, les dirigeants politiques et les leaders spirituels rencontrés n'ayant de cesse de l'orienter vers les femmes du mouvement : soit parce qu'ils considéraient que les seules choses intéressantes à apprendre pour une femme, quand bien même venue là pour faire un travail de recherche, se situaient dans les activités mises en œuvre par les organisations féminines du mouvement, soit parce qu'ils avaient l'objectif inconscient de convertir une nouvelle adepte – de surcroît séfarade – à leur modèle religieux, ce travail de conversion étant alors dévolu aux femmes de l'organisation.

Toutefois, le processus de conversion comporte une part métaphorique qui prend sa source dans un besoin évident de s'autonomiser par rapport à un milieu familial souvent prégnant. La femme trouve là matière à s'émanciper, en s'assignant paradoxalement une conduite de vie stricte, enfermée dans le carcan halakhique. Ainsi, la conversion remplit assurément ici un rôle manifeste de subjectivation qui permet à la femme d'acquérir une nouvelle personnalité voire une individualité. En échappant à un milieu familial traditionaliste dans lequel la figure féminine se cantonne au foyer, elle devient soi-même comme une autre. En réinvestissant le terrain religieux dans sa version orthodoxe, la femme existe par elle-même, lorsqu'elle parvient à s'extraire des pesanteurs

familiales. L'une d'entre elles nous dit ainsi : « *J'ai rencontré mon mari quand j'avais dix-huit ans...nous nous sommes mariés deux ans plus tard. Lui, il était d'un milieu peu aisé, comme moi...nous avons appris la religion ; ça nous a permis de mieux nous connaître et d'apprendre aussi des choses à nos familles. Parce que nos parents, nos amis, nos frères et nos sœurs ne connaissaient en réalité pas grand chose à la religion...sauf qu'il fallait faire le kiddoush et allumer les lumières...tu vois, nous étions fiers quand nous leur expliquions comment il fallait faire...mes parents nous regardaient comme si nous étions des professeurs...même s'ils n'ont pas changé leur habitudes* »¹.

3.1.3) DES ATTITUDES VESTIMENTAIRES EMPRUNTEES :

Pénétrés de cette rigueur religieuse et de la nécessité de se distinguer religieusement, socialement mais aussi politiquement du reste de la population israélienne, les *haredim* adoptent une tenue vestimentaire leur assurant visibilité sociale et marque de reconnaissance. Le corps est en lui-même un support premier de différenciation/identification, cultivant cette frontière identitaire entre le « nous » et le « eux ». Tandis que les garçons arborent des *peyot* (papillotes), les *teffilin* (phylactères), le *talit* ainsi que la kippa noire (*shrora*), souvent en velours (ou le chapeau), pour se distinguer des sionistes religieux affiliés le plus souvent au *Mafdal* qui revêtent la kippa tricotée (*srouga*) et colorée, les filles sont facilement reconnaissables, habillées de larges jupes longues et sombres, de tee-shirts à manche longue ou de pulls, et d'une coiffe (perruque lorsqu'elles sortent et plus souvent foulards recouvrant l'ensemble de la chevelure), pour les femmes mariées. Les garçons adoptent ainsi un mode vestimentaire plus proche des lituaniens que de celui des hassidiques, ces derniers se caractérisant par le port du traditionnel caftan et des chapeaux ronds (*strumels*).

Comme l'écrit G. Simmel, la mode vestimentaire répond toujours à une demande sociale, en remplissant un double rôle de sociation et de dissociation. La mode ne constitue, selon lui, qu'une des expressions du double penchant vers l'imitation et l'individualisation qui serait inscrit dans la nature humaine. Ainsi, le vêtement va permettre de distinguer les différentes branches du judaïsme religieux, celles-ci se trouvant placées en situation de rivalité, orientées qu'elles sont vers la maîtrise du registre symbolique. Se greffe bien évidemment à cette première dimension, une signification politique de la distinction, chacun pouvant identifier à quel groupe politique son interlocuteur appartient, en un seul regard.

¹ Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

Ce lien évident avec l'idéologie *haredi* et la frilosité persistante à l'égard de l'ethnicité politique firent dire à certains chercheurs que Shas appartenait irrémédiablement à la catégorie des partis a-sionistes – certains pensant même que sa résonance électorale s'épuiserait avec le temps. Pourtant, les prises de position du parti mais aussi la sociologie et l'arrière-plan historique des membres du parti Shas (notamment ses leaders) contribuent à complexifier cette appréhension du phénomène. La relation que les dirigeants entretiennent avec l'Etat n'est pas aussi catégorique, si l'on admet qu'il faut prendre en compte leur passé sioniste et traditionaliste, les conduisant à conserver des schémas de pensée encore imprégnés de cette adhésion à la chose nationale et étatique.

3.2) UNE ADHESION RECENTE ET LIMITEE A L'ATTITUDE A-SIONISTE :

La sociologie des leaders de Shas témoigne relativement bien des spécificités du mouvement. Généralement jeunes, les députés ont quasiment tous fait leur service militaire – contrairement à leurs homologues ashkénazes d'*Agoudat Yisrael* – les leaders de Shas ressemblant davantage ici aux représentants du *Mafdal*. Ceci tend à démontrer, encore une fois, que les dirigeants politiques de Shas ont été élevés et ont grandi dans un environnement idéologique empreint de respect pour l'idée nationale et d'amour pour l'Etat d'Israël. Cette spécificité se retrouve dans les relations qu'entretient Shas avec les institutions fondatrices de l'Etat. Radicalement différent de celui adopté par *Yahadout HaTorah*, demeuré pétri de la profondeur du clivage originel, le mode d'appréhension de Shas tend à faire évoluer l'ensemble du camp *haredi* vers une attitude conciliante.

3.2.1) SHAS ET LA REPRESENTATION RELIGIEUSE OFFICIELLE :

Malgré son affiliation à *Agoudat Yisrael*, le Rav Ovadia Yossef fut grand rabbin séfaraïde entre 1972 et 1982, ce qui tend à démontrer l'attachement des séfaraïdes israéliens au sionisme et, par conséquent à l'Etat d'Israël. Il convient en effet de noter que le Grand Rabbinat, séparé en deux pour satisfaire à la nécessité d'octroyer une égale représentation aux communautés séfaraïde et ashkénaze, est l'institution religieuse créée et reconnue par l'Etat comme l'expression officielle des revendications religieuses¹. Or, cette institution, inaugurée en 1921, fut honnie durant de

¹ Originellement, il n'existait qu'un seul Grand Rabbin séfaraïde – *Rishon LéTzion* (pour les juifs) et *Hacham Bashi* (pour les autorités ottomanes) – qui était élu par le Conseil de la Communauté Séfaraïde (*Vaad HaEda HaSfaradi*). Plus tard, devant l'afflux de populations ashkénazes en provenance d'Europe, la nécessité se fit sentir d'élire une autorité religieuse ashkénaze qui agirait sur un pied d'égalité avec le *Rishon LéTzion*. Le Rav Abraham Kook inaugura cette nouvelle fonction accordée aux communautés religieuses ashkénazes.

longues années par les partis *haredi*, et notamment *Agoudat Yisrael*, au prétexte qu'elle trahissait les objections doctrinales faites par l'ultra-orthodoxie à l'idéologie sioniste. Au-delà de ses attributions en matière juridictionnelle – le Grand rabbinat étant l'autorité religieuse suprême, et donc d'appel – l'institution est également censée éclairer les autorités séculières sur les questions ayant trait à l'application de la loi religieuse, ce qui signifie clairement aux yeux des *haredim*, collaborer avec une souveraineté politique juive illégitime. En outre, la composition du Grand Rabbinat est tout aussi caractéristique de cette allégeance aux autorités publiques et gouvernementales, puisque les quatorze membres de celui-ci sont des fonctionnaires publics, élus par un collège représentant à la fois les autorités religieuses locales (conseils religieux locaux et cours rabbiniques) mais aussi les autorités politiques locales et nationales. Apanage du *Mafdal* pendant de longues décennies, le Grand Rabbinat est devenu depuis l'objet d'une lutte acharnée entre ce dernier et des partis *haredi*, pénétrant sans frilosité ni culpabilité des institutions pourvoyeuses de titres et de financements. Preuve en est l'élection, en 1993, de deux grands rabbins présentés par les partis *haredi* : le Rav Eliyahou Bakshi-Doron et le Rav Israël Lau, respectivement séfaraïte et ashkénaze. A ce niveau-là, l'attitude de Shas, plus conciliante à l'égard des institutions officielles de l'Etat, semble avoir suscité une réorientation de l'attitude de *Yahadout HaTorah*, qui semble prêt à quelques concessions, moyennant des rétributions substantielles.

Afin de saper cette idée largement répandue d'une ultra-orthodoxie réfractaire au fait national, Shas n'eut de cesse de mettre en avant son respect des institutions et son patriotisme. En mai 1987, le porte-parole du parti – Zvi Jacobson – déclara que « la plupart des institutions affiliées à Shas célèbrent le Jour de l'Indépendance (*Yom Hatzmaout*) et érigent le drapeau israélien, non pas seulement ce jour-ci mais tous les jours de l'année »¹. Cette déclaration officielle répondait à une étude menée par l'Agence Juive qui concluait au fait que de nombreux enfants appartenant aux institutions non-sionistes avaient participé aux célébrations du Jour de l'Indépendance.

¹ *Jerusalem Post*, 7 mai 1987.

Tableau 10 : Présentation des députés de Shas (15^{ème} Knesset juin 1999 – janvier 2003)¹

Nom de l'élu	Année de Naissance	Pays d'origine et date d'aliyah si né en dehors d'Israël	Lieu de résidence	Fonctions gouvernementales	Fonctions dans l'actuelle Knesset (15 ^{ème})	Fonctions au sein du parti	Profession	Service Militaire et grade	Nombre d'enfants
Eli Yishaï	1962	Israël (famille originaire de Tunisie)	Jérusalem	Ministre des Affaires Sociales (15 ^{ème} Knesset) ; vice Premier-Ministre et Ministre de l'Intérieur actuellement	Membre du comité de défense et affaires étrangères	Conseiller municipal à Jérusalem (87-88) ; secrétaire général de Shas (90-96) ; directeur général de <i>El HaMahayan</i> (94-96) directeur du département municipal de Shas ; fondateur de l'organisation féminine « Margelit Am Beyisrael »	Etudie dans une école classique dont il sort sans véritable formation. Accumule les petits boulots tout en étudiant, à partir de 1983, à la <i>Yeshiva Sha'arei Torah</i> tenue alors par le Rav Nissim Za'av, nouvel élu Shas au conseil municipal de Jérusalem.	Oui	5
Eli Souissa	1956	Maroc/1956	Jérusalem	Ministre de l'Intérieur (1996) ; ministre des affaires religieuses (96-98) ; ministre des infrastructures nationales (99-2000) ; actuel ministre des affaires de Jérusalem				Oui	4
Shlomo Benizri	1961	Israël	Jérusalem	Ministre de la santé (96-2000) ; actuel Ministre du travail et des affaires sociales			Directeur de Collège talmudique ; lecteur de judaïsme	Oui/premier sergent	8
Yitzhak Ouaknin	1958	Israël	Moshav Ya'ara	Vice-ministre de la communication (sous Barak) et actuellement vice-ministre des affaires sociales	Membre de la commission Economie	Professeur de séminaire religieux	Professeur de Mécanique automobile	Oui/sergent major	5
David Tal	1950	Israël	Rishon Létzion		Président du comité du Travail, Affaires Sociales et Santé	Directeur-général de <i>El-HaMahayan</i> ; conseiller municipal Rishon Létzion		Oui/sergent major	6
Arieh Gamliel	1951	Beer Sheva	Sderot	Vice-ministre du logement (92-93) ; vice-ministre des affaires religieuses (96-98)	Membre de la commission de contrôle de l'Etat	Membre du directoire de <i>HaTayarim</i> (réseau éducatif)	Directeur de collège talmudique		8
David Azoulay	1954	Maroc/1963	Akko	Vice-ministre de l'Intérieur	Membre du comité de contrôle de l'Etat	Conseiller municipal-adjoint à Akko	Educateur	Oui/caporal	4
Nissim Za'av	1951	Israël	Jérusalem		Membre de multiples	Fondateur de Shas à	Rabbin (après des études	Non	6

¹ Renseignements recueillis sur le site officiel de la Knesset.

					commissions	Jérusalem en 1983, Conseiller municipal Shas de Jérusalem (83-98)	rabbiniques à la célèbre <i>yeshiva séfarade Porat Yossef</i>)		
Amnon Cohen	1960	URSS/1973	Ramle		Président de la commission des pétitions publiques	Conseiller municipal adjoint à Ramle et responsable de multiples organisations d'intégration	Homme d'affaires	Oui/sergent première classe	4
Nissim Dahan	1954	Maroc/1955	Hashmonaïm	Vice-ministre aux finances (99-2000) ; actuel Ministre de la santé ; directeur du département des organisations et des institutions du ministère des affaires religieuses	Membre de la commission de la défense et des affaires étrangères	Membre du comité de développement de Jérusalem	Directeur de collège talmudique	Oui/ section religieuse	9
Yitzhak Cohen	1951	Israël	Ashkelon	Ministre des affaires religieuses (99-2000) ; actuel vice-ministre des finances	Membre des commissions de la défense et des affaires étrangères ; de la constitution , de la justice et de la loi	Conseiller municipal d'Ashkelon ; secrétaire général de <i>El HaMahayan</i>		Oui/sergent major	10
Yitzhak Gagula	1964	URSS (Géorgie)	Rehovot		Membre de la commission de l'intégration, de l'immigration et de la diaspora ; commission des droits de la femme ; commission du logement	Directeur du département de la communauté juive géorgienne de <i>El HaMahayan</i>		oui	4
Rahamim Melloul	1946	Maroc/1960	Rehovot		Membre des commissions des finances ; de l'éducation et de la culture ; d'éthique	Conseiller municipal de Rehovot (troisième mandat) ; président élu du conseil des implantations bédouines	Educateur	Oui/caporal	7
Meshoulam Nahari	1951	Israël	Jérusalem	Vice ministre de l'éducation depuis 1999	Membre des commissions du logement ; de l'éducation et de la culture ; de la constitution , de la justice et de la loi ; du contrôle de l'Etat		Educateur	Oui/sergent	5
Yair Peretz	1954	Maroc/1961	Mercaz Aluma- Sdeh Gat		Président de la commission des travailleurs étrangers ; membre de multiples commissions	Membre du congrès de la <i>Histadrout</i> ; membre du Conseil de la Sécurité Sociale (<i>bitouah leoumi</i>)	Travailleur social	Oui/militaire de troisième classe	8
Yitzhak Shaban	1952	Israël	Beer Sheva		Membre des commissions de l'intérieur et de l'environnement ; des finances ; du		Comptable	Oui/sergent	4

					logement				
Ofer Hugi	1962	Israël	Jérusalem		Membre de la Commission des finances ; de l'éducation et de la culture	Directeur général des institutions « <i>Or Haïm</i> »	Administrateur	Oui/sergent première classe	7

Tableau 11 : Présentation des députés de *Yahadout HaTorah* (juin 1999 – janvier 2003)¹

Nom de l'élu	Année de Naissance	Pays d'origine et date d'aliyah si né en dehors d'Israël	Lieu de résidence	Fonctions gouvernementales	Fonctions dans l'actuelle Knesset (15 ^{èmes})	Fonctions au sein du parti	Profession	Service Militaire et grade	Nombre d'enfants
Shmouel Halpert	1939	Roumanie/1960	Bné Brak	Vice-ministre au cabinet du Premier Ministre ; Vice ministre du Travail et des Affaires Sociales (91-92)	Membre de multiples commissions depuis la dixième Knesset	Membre de l'exécutif mondial d' <i>Agoudat Yisrael</i> ; membre du conseil d' <i>Agoudat Yisrael</i>	Educateur	non	6
Meir Peroush	1955	Israël	Jérusalem	Vice-ministre du logement (96-98) et actuel vice-ministre du logement et de la construction	Président de la commission parlementaire d'enquête sur la crise financière continue des autorités locales ; membre de la commission des finances	Directeur des bureaux d' <i>Agoudat Yisrael</i> à Jérusalem ; conseiller municipal adjoint délégué à l'éducation orthodoxe	Rabbin	non	12
Avraham Ravitz	1934	Israël	Jérusalem	Vice-ministre du logement (90-92) ; actuel vice-ministre de l'éducation	Membre de multiples commissions depuis 1988		Educateur	non	12
Yaacov Litzman	1948	Allemagne	Jérusalem		Président de la commission des finances et membre de multiples commissions	Initiateur du projet d'implantation de quartiers résidentiels <i>haredi</i> à Ashdod, Tel Aviv, Arad, Beit Shemesh	Directeur de l'institution hassidique <i>Beit Yaacov</i>	non	5
Moshé Gafni	1952	Israël	Bné Brak	Vice-ministre des affaires religieuses (90)	Président de la commission de l'intérieur et de l'environnement	Membre du conseil administratif d'Ofakim ; président des institutions de la Torah et des communautés <i>haredi</i> du Néguev	Directeur de <i>kollel</i>	non	3

¹ Renseignements recueillis sur le site officiel de la Knesset.

Tableau 12 : Présentation des députés du *Mafdal* (juin 1999 – janvier 2003)¹

Nom de l'élu	Année de Naissance	Pays d'origine et date d'aliyah si né en dehors d'Israël	Lieu de résidence	Fonctions gouvernementales	Fonctions dans l'actuelle Knesset (15 ^{ème})	Fonctions au sein du parti	Profession	Service Militaire et grade	Nombre d'enfants
Haïm Meir Druckman	1933	Pologne/1944	Merkaz Shapira	Vice-ministre des affaires religieuses (81-83)	Membre de multiples commissions depuis 1977	Président du centre israélien des <i>yeshivot</i> du <i>Bnei Akiva</i>	Directeur de <i>yeshiva</i> (Merkaz Shapira) ; fondateur du camp religieux sioniste puis de <i>Morasha</i>	oui	9
Nahum Langental	1960	Israël	Givat Shmouel		Membre de multiples commissions		Mandataire	oui	5
Zevulun Orlev	1945	Israël	Jérusalem		Président de la Commission de l'éducation et membre de multiples commissions	Directeur général du ministère des affaires religieuses ; du ministère de l'éducation et de la culture ; directeur général du <i>Mafdal</i>	Educateur	Oui/sergent première classe	4
Shaoul Hayalom	1947	Israël	Elkana	Ministre des transports (98) ; vice-ministre de l'éducation (99-2000)	Membre de multiples commissions depuis 1992	Secrétaire du <i>Mafdal</i> (87-95)		Oui/lieutenant	4
Ygal Bibi	1942	Israël	Goush Etzion	Vice-ministre au cabinet du premier ministre (90 puis 96) ; vice ministre de l'environnement (90) vice-ministre des affaires religieuses (96-2/98 puis 6/99-2000)	Membre de multiples commissions depuis 1988	Ancien maire de Tibériade ; ancien président de l'union des collectivités locales ; membre des institutions centrales du <i>Mafdal</i> , administrateur du conseil de l'université de Bar-Ilan	Professeur	Oui/sergent	5

Autre signe de cette volonté de participer à l'ensemble des institutions de l'Etat, la *Histadrout* suscite depuis quelques temps la convoitise de Shas – le leader syndicaliste du mouvement, David Yifrah, déclarant brutalement à la veille des élections syndicales que le but de son parti consistait désormais à prendre le contrôle de la *Histadrout*².

¹ Renseignements recueillis sur le site officiel de la Knesset.

² « Shas's next move – control of Histadrut », *Jerusalem Post*, 11 avril 2000.

3.2.2) SHAS A L'ASSAUT D'UNE HISTADROUT SYNONYME DE POMPE A FINANCEMENTS COMMUNAUTAIRES :

Il convient de noter, en premier lieu, les mécanismes très particuliers de représentation mis en œuvre dans le cadre du syndicat monopoliste. En effet, l'équilibre des forces au sein de la *Histadrout* est calqué sur le rapport de force partisan, à la Knesset. Toutes les tendances sont donc aptes à être représentées par des conseillers au sein de la *Histadrout*, partis religieux et arabes compris. Or, pendant de nombreuses décennies, aucun parti *haredi* ne prit part aux élections à la *Histadrout* – syndicat considéré comme l'appendice du parti-dominant (le *Mapai*), honni pour les valeurs qu'il défendait. Tandis que *Yahadout HaTorah* ne participe toujours pas aux élections, qui ont lieu tous les quatre ans, Shas se fait un devoir de trouver des alliances électorales capables de lui donner l'influence la plus grande possible au sein de cette juteuse institution. En effet, les vastes missions de l'institution – représenter les travailleurs, fournir du travail, offrir les meilleurs soins médicaux possibles, trouver des écoles pour les enfants (réseau d'écoles *Amal*), prendre en charge les services culturels et sportifs pour tous – font d'elle une cible de premier choix pour des partis politiques soucieux de défendre les intérêts syndicaux, mais aussi sociaux, économiques et culturels de leurs électeurs. En matière d'emploi, tâche principale des organisations syndicales, la *Histadrout* a la particularité de compter un secteur spécifique représentant le personnel religieux, primordial pour des partis tels que Shas qui conçoivent leur action comme coordonnant les diverses représentations établies à chaque niveau et dans chaque institution. Représentations à la *Histadrout*, à la Knesset, dans les conseils religieux sont ainsi liées, tendues vers un but similaire : asseoir l'influence de Shas au sein de la société civile et au sein des institutions de l'Etat.

Depuis les dernières élections de 1998, l'électeur vote à la fois pour un président et pour une liste, de manière similaire à la réforme électorale mise en œuvre en 1996 à la Knesset. En 1998, lors des dernières élections du syndicat, les candidats en lice pour la présidence du syndicat furent l'incontournable Amir Peretz, président depuis 1995 et député du parti des travailleurs d'Israël et Maxime Lévy, frère de David Lévy, dont il obtint le soutien, par le truchement de la liste « Haver » constituée des partis *Gesher* et *Meretz*. Outre cette dernière alliance, les listes se construisirent ainsi : une liste « *Am* » créée autour d'Amir Peretz, à laquelle se joignirent le parti travailliste, le parti russophone, le *Likoud*, la liste arabe unie et Shas. A cette étonnante coalition contre-nature, se rajoutèrent deux autres listes : une « *Vav* » constituée par le parti communiste et une « *Oz* » dans laquelle s'assemblèrent des individus se déclarant a-politiques.

Déjà en 1994, Shas avait effectué une percée remarquable en participant à la liste menée par Haïm Ramon, député issu du parti travailliste, contre la liste officielle présentée par celui-ci. Cette

coalition qui rassembla Shas, le *Mapam* et *Meretz*¹ obtint des résultats inattendus (46,2%), de nature à remettre en question la domination jusqu'ici incontestée des listes travaillistes. La liste *Avodah* obtint 32,8% des voix, le *Likoud* 17,29 % et la liste arabe unie 3,69%. A la suite de ces élections, Shas, dont le représentant se situait en cinquième position sur la liste, obtint 7,5% des places au sein de la *Histadrout*, faisant déjà une entrée historique dans ce cercle jusqu'ici très laïque. Alors qu'A. Deri reconnaissait volontiers que peu d'électeurs de Shas votaient aux élections de la *Histadrout*, il défendait l'idée d'une présence dans toutes les institutions qui permettaient d'améliorer le sort des populations nécessiteuses et, implicitement, de fidéliser ainsi ces dernières en vue d'élections législatives, bien plus déterminantes.

Tableau 13 : Elections du Président de la 18^{ème} Histadrout (1998)²

Candidat	Pourcentage de Voix
Amir Peretz	77,6
Maxime Lévy	22,3

Tableau 14 : Résultats des élections de 1998 par liste³

Listes	Nombre de Voix	Pourcentage de Voix	Nombre de Mandats
Am (Travailleurs d'Israël, <i>Avodah</i> , <i>Likoud</i> , <i>Shas</i> , <i>Yisrael Bahaliya</i> , liste arabe unie)	130 310	58,65	1 174
Haver (<i>Gesher-Meretz</i>)	41 464	18,66	374
Vav (parti communiste)	15 590	7,02	140
Oz (liste a-politique)	34 793	15,66	313

¹ Cette alliance apparemment contre-nature entre un parti très anti-haredi – *Meretz* – un parti d'extrême gauche – *Mapam* – et un parti *haredi* ne tint en réalité que par l'engagement de *Meretz* de ne pas susciter de polémiques quant aux questions religieuses et à respecter le « statu quo », sur lequel nous reviendrons plus tard.

² Résultats communiqués par le département « Relations Internationales » de la *Histadrout*.

³ *Ibid.*

**Tableau 15 : Résultats de la liste « Am » aux élections de la 18^{ème} Histadrout – 1998
(pourcentage total de Shas 10,6%)¹**

Circonscription	Nombre de Voix	Pourcentage de Voix	Nombre de Mandats
Haïfa	17 864	77,7	110
Galilée Supérieure	4 310	72,17	44
Kinneret	3 995	71,53	44
Centre de Galilée	3 455	65,81	30
Nazareth *	2 808	50,02	22
Galilée Centrale **	6 064	87,88	54
Galilée Orientale	6 636	67,78	52
Hémékim Tzfonî	2 682	73,34	45
Hémkim	27 719	100	61
Total Nord	75 533	74,02	462
Jérusalem	6 796	68,15	96
Tel Aviv Yaffo	32 782	100	141
Samarie	6 449	65,14	50
Triangle Sud	1 661	55,92	25
Triangle Nord	1 713	57,78	25
Netanya	4 278	75,02	58
HaSharon	5 511	51,19	56
Bat Yam	3 288	68,27	41
Dan Tzafon	7 460	58,85	73
Holon	4 150	64,65	49
Petach Tikwa	4 356	51,25	48
Total Centre	78 444	65,11	662
Lod-Ramlé	22 717	100	109
Rehovot	5 106	80,79	62
Rishon LéTzion	5 356	59,55	55
Ashdod	4 273	59,54	55
Ashkelon	5 133	66,26	51
Néguev	6 703	69,75	65
Néguev Centre	2 292	57,72	35
Eilat	7 672	100	45
Total Sud	59 252	65,48	417
Total	213 229	68,2	1 541

* : liste « vav » (parti communiste composé de juifs et d'arabes) fait son meilleur score (43,66%) dans cette région, composée à majorité de populations arabes.

** : liste unie « Am » et « Vav »

3.3) UNE SEFARADITE REVISITEE ET REINTRODUITE :

Nous le notions précédemment, l'ensemble des mouvements ethniques qui précédèrent Shas étonnèrent par leur caractère hétérogène ; ils ne parvinrent pas à créer une unité séfarade qui devait transcender la diversité culturelle des dominés. Quel rapport, en effet, entre un Juif marocain, élevé dans l'ombre de la France et, par extension, du continent européen, un Juif éthiopien, confronté à une société africaine traditionnelle et s'étonnant d'être amené en Israël, sur un « oiseau de fer » ; un Juif géorgien, coupé de la dynamique afro-asiatique ? Certainement pas

¹ Résultats communiqués par le département « Relations Internationales » de la *Histadrout*.

la séfaradité qui, rappelons-le, fait référence à un contexte historique particulier, celui précédent 1492, lorsque la plupart des Juifs d'Europe de l'Ouest vivait en Espagne. En hébreu, *Sefarad* signifie en effet Espagne et évoque les heures glorieuses des Juifs d'Occident, avant les décrets inquisiteurs de 1492. Rares sont aujourd'hui les Juifs désignés comme séfarades à être culturellement et religieusement liés à ce passé « espagnol ». Après l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal, le judaïsme ibérique se recomposa, essentiellement en Europe (France, Italie, Pays-Bas) et sur le bassin méditerranéen (Maroc, Algérie, Tunisie). Ainsi, il revint au récit identitaire de pallier cette absence d'unicité a priori, en opérant un lissage destiné à provoquer cette subjectivité de l'appartenance commune. « Afin de créer les conditions de cette adhésion privilégiée, le récit identitaire, nous dit D-C. Martin, a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui d'une « communauté » dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, d'avoir quelque chose à défendre ensemble...le récit identitaire superpose à la communauté une organisation qui la représente qui a vocation à parler en son nom, à la mettre en mouvement, à exiger et obtenir pour elle. Le récit identitaire produit la communauté et légitime l'organisation »¹.

Dans les discours de nos interlocuteurs, il est ainsi tout à fait significatif de noter la reconstruction d'un passé qui doit être à la fois valorisé et reconnu dans son unité séfarade. Nos interlocuteurs font dès lors volontiers référence à l'Age d'Or² du judaïsme séfarade, relayé en cela par les écrits d'intellectuels séfarades³. Insistant fortement sur le rôle de guide que joua, durant des siècles, le judaïsme séfarade pour l'ensemble du Peuple juif, ces initiatives et cette intériorisation de la valeur de la culture séfarade stimulèrent ce que Y. Nahon⁴ nomme l'identité réactionnelle séfarade, s'appuyant sur la valorisation de personnages illustres tels que le Rabbi

¹ Martin (D-C.), « Introduction : identités et politiques. Récit, mythe et idéologie », in *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, p. 23.

² Comme le souligne G. Nahon, « le judaïsme nord-africain connu aux 9^{ème}, 10^{ème} et 11^{ème} siècles un renouveau qui aboutit à un « âge d'or » parallèle à celui de l'Espagne des Omeyyades. Son apport à la culture juive se situa dans le domaine de la langue hébraïque, d'une part, dans l'enseignement talmudique d'autre part, puisant tant aux directives des maîtres babyloniens qu'au fonds palestinien du Talmud de Jérusalem. La fonction majeure qu'assura ce judaïsme nord-africain du Haut Moyen Age fut essentiellement celle d'un pont entre l'Orient et l'Occident, tant par les relations familiales et marchandes unissant les Juifs du Maghreb que ceux de l'Egypte, que par les relations tissées par les consultations des *geonim* (maîtres) de la Terre Sainte et des académies babyloniennes aux « contrées du soleil couchant ». », in *Métropoles et Périphéries Séfarades...*, *Op. cit.*, p. 58.

³ C'est le cas de E. Elyachar qui écrivit en 1983 son ouvrage intitulé, *Vivre avec des juifs*.

⁴ Nahon (Y.), « Vers la restauration d'une identité stigmatisée » dans Lasry (J-C.)/Tapia (C.), *Les Juifs du Maghreb...*, *Op. cit.*, p. 382.

Joseph Karo, à qui l'on doit la *Shoulchan Arouch* (littéralement Table Dressée) – la codification classique de la loi religieuse écrite aux alentours de 1565, à Safed.

Shas est entré dans ce mouvement de réhabilitation générale, par la construction d'un mythe – celui des *Edot HaMizrah*, décrivant la vie dans les pays musulmans comme une vie pure et sainte¹. Opposant à ce mode de vie pieux la société moderne contemporaine, le parti fait de cette dernière le siège de tous les maux rencontrés par les séfarades – le modernisme générant les conduites délictueuses si souvent reprochées aux populations séfarades d'Israël. Le passé sert, par conséquent, à formuler une critique générale à l'égard de la société actuelle et à donner une explication de la discrimination et de la périphérisation des séfarades, les dédouanant de toute responsabilité et de toute culpabilité. La redécouverte des racines fait donc partie intégrante de ce mouvement global d'émancipation, qui vise à unifier la communauté émotionnelle en vue d'un engagement partisan. Comme le souligne L. Boltanski, « le discours de mobilisation politique peut exercer un effet d'unification symbolique en fournissant aux agents des critères d'identité, des principes explicites et officiels d'appartenance, en leur disant explicitement ce qui les rassemble »², au-delà de l'impression préalable d'hétérogénéité idéologique et sociale.

Le lien à la séfaradité s'exprime notamment au moment des fêtes et des prières, lorsque les *haredim* séfarades se retrouvent dans les synagogues célébrant le rite séfarade, qui se décompose souvent en rites marocain, irakien, yéménite, tunisien ou encore géorgien.

A Or Yehouda, il est par exemple significatif de trouver quasiment côte à côte et face à face la synagogue géorgienne, deux synagogues marocaines – une rassemblant des « repentis » revenus à la religion et une plus traditionaliste – et la synagogue irakienne, tandis que deux rues plus loin existe également une synagogue indienne, une synagogue perse et une magnifique synagogue de rite tripolitain. Elles rivalisent de beauté et de fastes, les fidèles participant par des dons, à l'ornement de l'intérieur. Ainsi, chez les plus anciens, l'affiliation à la culture d'origine demeure, ce qui tend également à se manifester dans la présence de photos de saints originaires du pays de départ, souvent accompagnés de photos communément admises, comme celles du Rav Ovadia Yossef – (*Maran HaRishon LéTzion HaGaon*), du Rav Menachem Schach ou encore du Rav Yitzhak Kadouri – le plus Ancien des Kabbalistes (*HaZaken HaMékoubalim*). Cette passion pour les icônes – alors même que le culte des idoles (*avodah zara*) demeure formellement interdit

¹ Pisher (S.), « Tnouat Shas »..., *Op. cit.*, p. 334.

² Boltanski (L.), *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982, p. 257.

par la doctrine religieuse – traduit une tradition beaucoup plus profonde relevant du « culte des saints », s’exprimant à travers de multiples ressorts, comme par exemple les pèlerinages sur les tombes des Sages vénérés dans le judaïsme séfarade.

Comme l’explique Y. Bilu¹, l’émigration massive des Juifs séfarades, notamment marocains et irakiens², en Israël présenta un défi majeur quant à la préservation des traditions culturelles. Le culte des saints³ ou hagiolâtrie, partagé d’ailleurs par le courant kabbalistique du judaïsme ashkénaze, fut particulièrement menacé de disparition, puisque essentiellement lié à des endroits précis. Aussi, pour être réaffirmés et renouvelés, les sentiments profonds voués au *tsaddik* (saint-juste) furent exprimés de manière publique. La reprise en Israël de traditions hagiolâtres marocaines s’accomplit soit par le transfert du saint du Maroc, soit par la découverte d’un nouveau lieu sacré⁴ légitimé par des coutumes locales. Ce processus est alors fondé sur l’initiative spontanée d’un individu, inspiré par une série de rêves dans lesquels le saint apparaît et ordonne d’élever un site à sa mémoire.

Le plus surprenant dans ce phénomène de création de sites est sans doute leur localisation prioritaire dans des villes en développement, comme Netivot, Ofakim, Beer Sheva, Tibériade, Safed, Beit Shéan ou encore Kiryat Gat. Y. Bilu souligne ici le lien direct entre la situation géographique et le profil sociologique des fondateurs de sites. Ils sont séfarades, sont empreints de la nostalgie des origines, âgés d’une quarantaine d’années dans les années 70, vivent modestement, conservent un mode de religiosité traditionaliste et se vouent totalement à la valorisation de leur site, ce qui leur donne, nous dit l’auteur, « une aura d’authenticité très convaincante aux yeux de ceux qui les entourent ». Il est dès lors possible de voir dans cette réappropriation de la tradition une quête de stabilité et de sécurité, le besoin de se réclamer d’une origine qui donne le sentiment de s’inscrire dans la durée⁵.

¹ Bilu (Y.), « La vénération des Saints chez les Juifs marocains en Israël », in Nahon (G.), *Métropoles et périphéries séfarades...*, *Op. cit.*, p. 96.

² La ville de Hamadan, en Irak, est réputée accueillir les tombeaux d’Esther et de Mardochée, les héros du récit de la fête de *Pourim*.

³ Tradition commune à de nombreuses communautés juives séfarades, le culte des saints se fondait sur l’identification de figures charismatiques des époques bibliques et talmudiques.

⁴ Citons par exemple le sanctuaire de *Honi Hamaegel* (le faiseur de Cercles), dont la grotte-tombe fut découverte à Hatzor Hagalilit, le site du rav David OuMoshé à Ofakim, celui dédié au Rav Makhlof Ben Yossef Abuhatzaira à Kiryat Gat.

⁵ Voir Raphaël (F.), « Revendications identitaires d’une minorité et ambiguïté du culte des racines », *Revue Ethnologique Française*, vol. 18, n°2, 1988, p. 137.

Le plus connu et le plus suivi des pèlerinages, durant lequel on célèbre l'anniversaire de la mort du saint (*hilloula*) demeure celui de Méron, au moment de *Lag BaOmer*, autour de la tombe du Rabbi Shimon Bar Yochaï, auquel on attribue l'écriture, au quatorzième siècle, du Zohar¹, commentaire ésotérique de la Torah. Tibériade avec le pèlerinage du Rav Akiva, Jérusalem avec ceux de Zacharie et de Samuel, sont autant de lieux saints dont la véracité est impossible à démontrer mais qui restent le théâtre récurrent de scènes de vénération, caractérisées par des lectures de prières², par la célébration de multiples cérémonies, par l'allumage de bougies et par la formulation de vœux écrits sur des morceaux de papier. A Netivot, la *hilloula* de Baba Salé³ draine chaque année environ 150 000 personnes, orchestrée par le fils du sage, Barouch Baba – l'un des plus fervents soutiens de Shas –, qui mit en place un vaste projet visant à réaliser un sanctuaire constitué d'un complexe religieux et d'un quartier résidentiel calqué sur le modèle de l'ancien mellah marocain. La mise en scène du charisme, la mythologisation de la personne est un travail minutieux qui, dans le cadre de Baba Salé, fut opéré par son fils ; celui-ci mit en exergue, l'attitude de distance, l'ascétisme et la passivité⁴ de son père à l'égard des choses d'ici-bas, vertus chargées de sainteté et de puissance divine. Comme le note R. Caillois, « il ne suffit pas de mettre le chef à l'abri de l'intrusion du profane. Il faut que l'ensemble de sa vie l'éloigne de la condition commune. On tend à lui réserver l'usage de ce qui est précieux, à lui interdire en contrepartie l'usage de ce qui est vil. (...) On ne conçoit pas qu'un personnage sacré exerce un métier fatiguant ou grossier. L'idéal est qu'il ne fasse rien, qu'il règne et ne gouverne pas »⁵. Relativement récente, la *hilloula* de Baba Salé correspond à une réalité sociale et identitaire particulièrement intéressante, qui témoigne de cette réappropriation de la tradition par les cohortes séfarades des années 80.

¹ Appelé également Kabbale, le Zohar repose sur une conception ésotérique et théosophique de la relation à Dieu. Les mystiques prétendent que la vérité et le secret divins ne peuvent être exprimés par des mots car ceux-ci dénotent seulement ce qu'éprouvent les sens humains ou l'intellect. Ainsi, les mots vont être analysés, non pas du point de vue de la perception humaine mais comme des symboles de la vérité divine.

² Des prières spéciales ont été écrites pour de nombreux lieux saints et sont rassemblées dans l'ouvrage *Chaarei Dimah*.

³ Voir Bilu (Y.)/Ben-Ari (E.), « Modernity and charisma in contemporary Israel : The case of Baba Sali and Baba Baruch », *Israel Affairs*, vol. 1, n°3, printemps 1995, pp. 224-35.

⁴ Cette construction d'une aura sacrée ne doit cependant pas cacher la réalité d'une vie fondée sur le rejet de toute modernité. Lorsqu'il vivait encore au Maroc, à Tafilalet, Baba Salé s'opposa à l'ouverture d'une école par l'Alliance Israélite Universelle, qui proposait d'apprendre aux enfants les matières profanes qui leur permettraient par la suite de trouver un travail. Soucieux de ne pas voir les jeunes s'éloigner du judaïsme, Baba Salé jeta l'anathème sur l'AIU et prophétisa que la mort frapperait les parents qui oseraient outrepasser sa décision.

⁵ Caillois (R.), *L'homme et le...*, *Op. cit.*, p. 121.

Cet enjeu est particulièrement saillant si l'on considère le phénomène de récupération de l'aura de sainteté paternelle par le fils. Cette apparente revalorisation de la tradition et des sphères abstraites opérée par Barouch, ne doit effectivement pas tromper sur la nécessaire relation à la modernité. Comme le soulignent Y. Bilu et E. Ben-Ari, « en dépit de l'utilisation d'idiomes traditionnels chargés de diffuser l'image du tsaddik, l'utilisation de techniques modernes a été indispensable pour réussir « la vente du saint »¹, techniques permettant de « remonétiser » le charisme du père selon les intérêts du fils. Il est d'ailleurs particulièrement intéressant de comparer les charismes du père et du fils car si le premier s'inscrivait dans une vision traditionnelle du culte des saints, le second tend à réaliser la synthèse des différents apports identitaires des séfarades d'Israël. Son style expansif, entrepreneurial et actif tranche nettement avec la figure désincarnée du père. Son inclination à recourir aux méthodes sionistes – fonds d'aide collectés en diaspora – pour financer les activités communautaires dont il est responsable, tend à faire de Barouch le symbole d'une génération située à la croisée des ressorts identitaires. « L'image de Baba Salé comme figure sainte a germé dans la société juive traditionnelle au Sud du Maroc, gelée un temps, puis a été soutenue en Israël comme un modèle exemplaire d'un passé perdu et idéalisé. Le chemin de sainteté de Baba Barouch s'est inscrit dans la situation moderne de l'Israël contemporain. Comme « enfant » du système politique israélien, il semble épouser et employer à bon escient les « règles du jeu » – les valeurs, les normes et symboles – qui gouvernent la vie publique en Israël. En centrant son attention sur la diaspora juive marocaine comme une source potentielle de soutien financier, par exemple, il change clairement la voie traditionnellement empruntée par la majorité des figures politiques en Israël »².

Processus dynamique et continu, l'apparition des saints est ainsi un support premier où se mesure le combat identitaire. Des tombes de saints – comme celle du Rav Haïm Hourï à Beer Sheva – sont ainsi apparues récemment en Israël, compensant ainsi la relative pénurie de tels centres, particulièrement dans le sud du pays. Y. Bilu interprète cette dévotion à l'égard des figures de sainteté et le processus de découverte de nouveaux sites, comme une sorte de thérapie, permettant aux individus de se réapproprier leur histoire et de faire face aux difficultés liées à l'expérience migratoire. Le *tsaddik* est donc la figure du protecteur, servant de rempart par rapport aux douleurs et aux charges émotionnelles que procure une situation d'instabilité psychologique. Ce ne sont, dès lors, pas les différences culturelles empiriquement observables, mais les conditions dans lesquelles certaines différences culturelles sont utilisées comme des symboles de

¹ Bilu (Y.)/Ben-Ari (E.), « Modernity and charisma... », *Op. cit.*, p. 230.

² *Ibid.*, p. 235.

la différenciation, qui sont importantes. Revenue au goût du jour, la célébration de la *Mimouna* témoigne de ce processus actif de réhabilitation séfarade. Si elle n'avait qu'une importance mineure en Afrique du Nord, elle est devenue un symbole essentiel de l'identité des Juifs marocains en Israël, comme la célébration de la *Saharana*, chez les Juifs kurdes.

La signification sociale et politique de ces multiples traditions séfarades redécouvertes récemment, consiste avant tout à renforcer les divisions ethniques. Comme le souligne Y. Bilu à propos des *hilloulot*, « la réémergence de ces expressions reflète un processus où les symboles centraux traditionnels prédominent, soulignant et réaffirmant un héritage culturel spécifique qui fait partie de la dynamique de retour aux sources »¹. Les centres de pèlerinage en viennent alors à revaloriser la conscience collective, contribuant à la reconsolidation en tant que collectivité possédant une identité ethnique distincte. Les pèlerinages donnent aux activistes politiques ethniques de Shas l'opportunité d'accroître leur influence au sein de leur communauté, de régénérer les anciennes relations et d'en créer de nouvelles avec des leaders nationaux divers. Ces célébrations sont également un moyen de démontrer le poids électoral des séfarades et de peser ainsi sur la représentation que les médias donnent au phénomène séfarade. L'intérêt politique est également de faire en sorte de valoriser des identités, mais aussi des villes, jusqu'ici périphériques, contribuant par conséquent à améliorer l'image de la localité. Or, comme nous le mentionnons précédemment, ce phénomène de réappropriation d'une séfaradité oubliée correspond à un cycle qui se caractérise paradoxalement par une amélioration de leur situation socio-économique globale.

Aujourd'hui, le parti Shas tend à accentuer les différences entre rites séfarade et ashkénaze – phénomène visible notamment dans la création d'un réseau de *casherout*, qui tient compte des spécificités séfarades, en matière de règles alimentaires. La célébration des fêtes de la Pâque juive est par exemple à l'origine de pratiques et de coutumes différentes : tandis que les ashkénazes religieux déclareront certains produits alimentaires impropres à la consommation, les séfarades s'accorderont le droit de se nourrir de riz ou encore de haricots.

Si l'utilisation des pèlerinages, et dans une moindre mesure des règles de *casherout*, est particulièrement révélatrice de la signification politique contenue dans cette construction identitaire, le travail consistant à définir les frontières de la séfaradité éclaire tout autant cette volonté de créer une nouvelle communauté de destin. Le cas le plus significatif est sans doute l'intervention officielle du Rav Ovadia Yossef qui, en 1975, alors qu'il était Grand Rabbin

¹ Bilu (Y.), « La vénération des saints... », *Op. cit.*, p. 255.

Séfarade d'Israël, reconnut la séfaradité des Falashas d'Ethiopie. S'il n'avait à l'époque que peu d'envergure politique, sa décision témoignait de cette volonté d'asseoir une identité séfarade en rupture avec un « establishment » religieux ashkénaze, qui continuait à refuser le caractère juif à cette pseudo-tribu perdue de Dan¹ – lien filial découvert par le Rav Yossef pour légitimer leur appartenance au Peuple juif. Soupçonné de raisonner selon un point de vue moderniste, l'univers *haredi* ashkénaze dut cependant se plier à la décision officielle du Grand Rabbin, même si la suspicion demeure aujourd'hui encore. De cela, nous retiendrons la portée hautement politique d'une décision qui contribua à l'émancipation de populations séfarades qui vinrent se greffer sur celles déjà présentes en Israël. Le Rav Ovadia ne fit pas simplement valider la judéité Falasha, il ouvrit le parti à ces nouveaux séfarades, tout comme il le fit pour d'autres communautés. Ainsi, le rav Yitzhak Gégoula témoignait récemment de l'existence d'une communauté grecque à l'intérieur du mouvement Shas, depuis que ce dernier lui vint en aide pour mettre fin à l'« exploitation » opérée par « l'establishment »².

Comme nous le précisions précédemment, le lien à la séfaradité est une ressource aussi bien qu'une contrainte, car il représente l'élément moteur d'identification d'une majorité d'électeurs. Peu enclins à partager le principe religieux relatif au « sauvetage des âmes », certains électeurs forcèrent parfois les dirigeants de Shas à réorienter leur ligne politique, notamment en matière de politique extérieure. On assiste ainsi à une évolution significative de la direction spirituelle du Shas, parallèlement à l'expression de plus en plus radicale d'une partie de l'électorat. Lors du vote relatif à l'entente avec l'OLP, le 24 septembre 1993, les partis religieux se prononcèrent, pour des raisons différentes, contre l'avis du gouvernement Rabin. Un mois avant le vote, Shas décida de démissionner du gouvernement, après avoir longuement hésité sur la conduite à tenir vis-à-vis de ce vote. De manière paradoxale, la fibre ethnique joua quelques années plus tard en sens inverse lorsqu'en mars 1999, à la veille des élections législatives, A. Deri obtint le soutien officiel de certains dirigeants arabes israéliens, proposant même un projet de campagne électorale commune.

De tout ceci, il convient de retirer l'image d'un parti puissant de nombreuses caractéristiques propres à l'univers *haredi*, tout en créant de la différence en facilitant l'identification des séfarades à la doctrine partisane. Ceci explique en outre la concurrence accrue au sein du monde *haredi* et, plus largement religieux. L'émergence d'un parti séfarade,

¹ « Le retour d'une tribu perdue », *L'Arche*, février 1985.

² *Maariv*, 24 mai 1999.

surprenante tant dans sa nature que dans son ampleur, tend à placer les acteurs du camp *haredi* dans une situation de compétition permanente, dans ce qui fonde l'essentiel de leur action politique, à savoir la recherche de subventions. Le fait que Shas ait moins de scrupules quant à une étroite collaboration avec les partis sionistes a sans aucun doute entraîné *Agouda* dans une stratégie similaire d'intégration au système¹. L'élaboration d'un référentiel ethno-religieux innovant confirmerait ainsi les théories récentes sur l'ethnicité et sur l'identité, selon lesquelles, groupes ethniques et partis politiques religieux mêleraient dans leur stratégie d'émergence apport substantialiste et démarche de reconstruction stratégique de la tradition identitaire.

L'identité produite par le parti Shas devient dès lors plus qu'une identité réactive et un programme protestataire ; l'identité ethno-religieuse imaginée en arrive à faire système, mue par des logiques et un corpus normatif qui lui sont propres, rappelant l'approche de la culture proposée par C. Grignon et J-C. Passeron. Réutilisant l'optique wéberienne en plaçant le processus de légitimation au centre de l'approche théorique de la « culture », les auteurs proposent en effet de saisir le sens d'une culture « dominée » à travers la théorie de la légitimité culturelle qui, contrairement au « relativisme culturel », prend en compte le rapport de domination initial, c'est-à-dire « le système complexe de mécanismes et d'effets de hiérarchisation qui, dans une société de classes, constitue une réalité sociale dont nul ne peut faire l'hypothèse qu'elle serait, par miracle, dépourvue de tout effet culturel »². L'intérêt que présente cette approche est que celle-ci ne subordonne pas de façon abstraite toute description des cultures de groupe ou de classe à un relativisme culturel que ces groupes ne pratiquent pas eux-mêmes³. De là, le constat de J-C. Passeron selon lequel « une culture dominée fonctionne encore comme culture, c'est-à-dire comme maîtrise symbolique d'une condition sociale, indépendamment des rapports inégaux qu'elle entretient avec d'autres cultures »⁴. Ainsi, nous adhérons à cette proposition théorique en disant qu'effectivement la culture « séfaradiste » a été en partie construite en réaction à un

¹ Voir Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and... », *Op. cit.*, p. 79. L'auteur explique que la pénétration de Shas dans les cercles séfarades, *haredi* comme non-*haredi*, a conduit à un brouillage des barrières politiques entre les segments *haredi* et non-*haredi* de la communauté religieuse.

² Grignon (C.)/Passeron (J-C.), *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1989, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ Passeron (J-C.), *Le raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991, p. 80.

modèle dominant, celui des élites ashkénazes. Nous ajouterons néanmoins deux éléments pour préciser notre interprétation du phénomène « séfaradiste ».

D'une part, nous insistons à nouveau sur ce que signifie ici les termes « dominés » et « dominants ». Ceux-ci recouvrent une réalité socio-économique et culturelle manifeste, mais à analyser à travers une surdétermination psycho-sociologique. Les effets psychologiques de frustration et de ressentiment sont, selon nous, centraux pour comprendre la portée de la réaction séfaradiste. Cette dernière, loin d'être simplement destinée à revendiquer et à s'opposer, se sert de ce levier psychologique pour se positionner en idéologie concurrente, usant des mêmes moyens – sociaux et politiques – pour créer une légitimité alternative au sein de la société israélienne. Cette position théorique marquera également de son empreinte l'utilisation que nous ferons des concepts produits par la sociologie des religions, en appréhendant le « sacré » dans sa dimension « activiste », au sens de R. Caillois, lorsque celui-ci souhaitait expliquer l'« origine ambiguë, qui compose le besoin de restituer à la société un sacré actif, indiscuté, impérieux, dévorant, avec le goût d'interpréter froidement, correctement, scientifiquement ce que nous appelions alors, naïvement sans doute, les ressorts profonds de l'existence collective »¹. R. Caillois entendait alors par ce terme aller au-delà de la simple action, en proposant d'étudier ce qui fait de celle-ci une « contagion vertigineuse », une « effervescence épidémique ». En somme, la manipulation ne saurait être l'unique déterminant de la mobilisation collective opérée par Shas ; nous partageons en cela l'opinion de D-C. Martin lorsqu'il écrit que « la réalité, la profondeur de ces sentiments diffus – fréquemment dans les registres de la peur et de l'angoisse, de la révolte face à la domination, l'injustice ou l'exploitation – sont la condition nécessaire pour que se réalise l'agrégation d'une communauté identitaire »².

La seconde précision découle de la première, puisque nous postulons qu'il ne s'agit pas (exclusivement) d'un mouvement social, mais bien plus globalement d'un système total englobant une signification culturelle, sociale et politique. Le processus transforme ainsi la « réaction contre » en création légitime d'un système cohérent³ en quête d'autonomie. Destiné à combattre l'hégémonie du système en place, le projet minoritaire est construit par rapport à ce dernier. La minorité doit combattre l'hégémonie en place tout en s'affirmant dans sa différence ; elle doit

¹ Préface à la troisième édition de *L'homme et le sacré...*, *Op. cit.*, p. 14.

² Martin (D-C.), « Introduction : le choix d'identité », *Op. cit.*, p. 587.

³ Nous reprenons ici l'idée suggérée par Labov, d'une « autonomie symbolique du monde social » d'une culture, c'est-à-dire l'hypothèse qu'il n'est pas besoin d'en sortir pour y trouver tous les éléments permettant de le construire en système.

pour ce faire être porteuse de nouveaux modèles culturels et doit redonner aux acteurs sociaux l'espoir qui les poussera à intervenir. En somme, elle doit diffuser une culture politique de participation.

Nous allons tenter d'expliquer comment l'intériorisation de la norme, permise par le renforcement de l'aspect organisationnel du parti, rend le processus de construction identitaire naturel, transformant la norme créée en principe d'action légitime et authentique. Ce processus mental expliqué par ailleurs pour quelles raisons nous ne nous inspirerons pas des études revivalistes, ne voyant dans la création des partis religieux qu'une réponse à un phénomène de marginalisation culturelle¹. Comme le note fort justement A. Willis², on ne peut voir dans Shas une simple réaction aux mécanismes objectifs de discrimination et de stigmatisation à l'égard des populations séfarades, sans risquer de perdre l'aspect le plus intéressant de cet objet. Nous souscrivons à son constat selon lequel, pour nos interlocuteurs, les motivations n'ont que peu à voir avec la pauvreté ou avec un statut social déprécié. Elles sont directement liées à la mise en œuvre et à la diffusion d'une série de valeurs que l'individu s'approprie quotidiennement par les vecteurs organisationnels. Si elle est à la base un effort de résistance par rapport à la norme dominante³, l'expérience partisane devient rapidement une création alternative, ayant vocation à convertir l'ensemble de la société. C'est ainsi que nous définirons la participation politique de Shas au sens où D. Bernstein entend cette expression, à savoir « l'aptitude d'une collectivité à déterminer sa part de pouvoir et de richesse dans la société et sa participation à la détermination de son identité et de sa culture, autant qu'à la détermination de celles de la société environnante⁴ ».

Pour ce faire, nous entendons montrer par la suite le rôle du système institutionnel et politique dans le développement d'une organisation qui, grâce à une redistribution particulariste des ressources publiques, devient un véritable parti d'intégration, destiné à asseoir la légitimité de son modèle normatif dans l'ensemble de la société. Il va s'agir de contenter les attentes, à la fois identitaires et matérielles, de l'électorat en utilisant un système à la fois consociatif et clientéliste, appréhendé dans une perspective de reproduction de la norme nouvelle. Autrement dit, Shas

¹ Linton (R.), « Nativistic movements », *American Anthropologist*, 45, 1930 et 1979, pp. 230-40 ; Wallace (A.), « Revitalization movements », *American Anthropologist*, 58, avril 1952, pp. 264-81.

² Willis (A.), *Sephardic Torah Guardians...*, *Op. cit.*, p. 11.

³ Comaroff (J.), *Body of power, spirit of resistance : the culture and history of South African people*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

⁴ Bernstein (D.), « Participation politique et contestation. Les Juifs nord-africains et le système politique en Israël », *Op. cit.*, p. 241.

pénètre le système politique et institutionnel dans l'idée de répondre au dénuement d'un électorat traditionaliste, mais complexifie simultanément cette première approche par un effort pédagogique d'inculcation de la norme. Bien plus que sécuritaire, la forme de clientélisme développée par Shas est en réalité identitaire, ayant vocation à produire des retombées collectives sur un groupe conçu comme porteur d'une identité alternative. La séquence qui s'ouvre alors met en scène des groupes qui étaient définis et se définissaient, le plus souvent, de manière négative et pathologique par rapport au code social dominant – groupes qui possèdent alors leur code propre, et, en outre, le proposent aux autres à titre de modèle ou de solution de rechange. Il va par conséquent s'agir de faire du parti une forteresse du judaïsme, déterminée à transformer le système de l'intérieur.

« Heureux le pays où consensus et conflits
sont ordonnés dans une dialectique qui
fait de l'arène politique tout à la fois un
marché des intérêts et un forum où l'on
débat des options morales essentielles ».
Samuel H. Beer¹

DEUXIEME PARTIE
REPRODUCTION ET IMPOSITION DE LA NORME ETHNO-
RELIGIEUSE :
DYNAMIQUES CONSOCIATIVES ET STRATEGIES CLIENTELISTES

Certains éléments caractéristiques de la configuration sociétale israélienne favorisèrent largement la construction d'une nation profondément clivée, mettant en scène, sur la base d'une multiplicité de continuums², des groupes fondamentalement opposés dans leur conception de l'Etat, du territoire, de la nation, de la politique et des rapports sociaux. De notre point de vue, le système politico-institutionnel israélien résulte d'une construction nationale conduite dans un rapport extrêmement conflictuel entre les divers protagonistes, dessinant déjà les principaux clivages du système politique et partisan du futur Etat. La Shoah en Europe, le mouvement de décolonisation, ainsi que la progression du nationalisme arabe dans les pays arabo-musulmans, autant de facteurs ayant contraint l'ensemble des communautés juives d'Europe et d'Orient à adopter cette unique solution, expliquant ainsi la cohabitation plus ou moins volontaire de différentes sensibilités au sein d'une même entité souveraine. Bien plus pétri d'histoires que d'Histoire, le Peuple juif, au regard de ce qui précède, ne pouvait alors se résumer à une communauté homogène, fut-elle nationale³. Ainsi, moteur du changement social et politique, ce fossé persistant est incontournable pour appréhender le mode de stratification et de mobilisation sociales et politiques. « Le conflit, nous disent E. Ben Rafael, H. Shteyer et E. Lewin, constitue un aspect saillant de l'expérience quotidienne. Ce phénomène n'est pas simplement dû à l'état de belligérance dans lequel se trouvent Israël et ses voisins (...), c'est aussi en lien avec les divisions

¹ In *Modern british politics. A study of parties and pressure groups*, Londres, Faber and Faber, 1965, p. 390 (cité par I. Greilsammer in « Les groupes politiques marginaux en Israël. Caractéristiques et fonctions », *Revue Française de Science Politique*, octobre/décembre 1981, p. 891).

² Voir Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Trouble in utopia...*, *Op. cit.*, Chapitre 2 : « Israel as a multicleavage », pp. 32-97.

³ Sur la multiplicité des forces politiques durant l'ère mandataire, voir Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Origins of the Israeli polity. Palestine under the mandate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

à l'intérieur de la société juive elle-même, qui dans une grande mesure détermine ses dynamiques »¹.

En dépit de l'indéniable émergence de modèles culturels et comportementaux israéliens – mi-occidentaux, mi-moyen-orientaux – les différences restent importantes d'un groupe culturel à l'autre, à l'intérieur même de l'ensemble juif. Selon A. Dowty, la politique israélienne qui découla de cette structuration nationale fut un « processus continu de synthèse entre des habitudes et des traditions juives d'un côté, des idéologies sionistes et des forces de modernisation de l'autre »². En outre, l'existence d'appareils idéologiques d'Etat forts – citons en particulier l'armée ou encore les structures éducatives asseyant le monopole de la langue hébraïque – ne parvinrent pas à abraser les caractéristiques propres à tel ou tel groupe de migrations. En effet, les visées intégratrices et universalisantes de ceux-ci ne furent que partielles alors même qu'originellement, les institutions militaires, éducatives ou encore l'apprentissage de l'hébreu comme référent linguistique commun, représentèrent autant de mécanismes destinés à favoriser l'intégration et l'unité nationales.

*Proporzdemokratie*³, pluralisme modéré (*moderate pluralism*)⁴, segmenté (*segmented pluralism*)⁵, plural (*plural society*)⁶ voire polarisé, les concepts ne manquent pas pour traduire cette mosaïque culturelle, ethnique et religieuse que forme l'Etat d'Israël. En réalité, la multiplication d'éclairages théoriques révèle la difficulté de faire entrer le système politique israélien dans une catégorie analytique prédéterminée. G. Sartori notait par exemple le caractère

¹ Ben-Rafael (E.)/Shteyer (H.)/Lewin (E.), « Israel as a multi-cleavage setting », in *Plural societies...*, *Op. cit.*, p. 21.

² Dowty (A.), *The Jewish State, a century later*, University of California Press, 1998.

³ Le terme a été utilisé pour la première fois par G. Lehmbruch en 1967 dans son ouvrage intitulé *Proporzdemokratie : Politisches system und politische Kultur in der Schweiz und in der Osterreich*, Tübingen, J. C. Mohr. L'auteur est en effet considéré comme le père-fondateur de la théorie consociative en science politique. L'auteur emploiera ensuite le terme de Konkordanzdemokratie pour qualifier la Suisse et l'Autriche : « A non-competitive Pattern of Conflict Management in Liberal Democracies : the case of Switzerland, Austria and Lebanon », in McRae (K.D.) Ed., *Consociational democracy : Political accommodation in segmented societies*, Toronto, McClelland and Stewart, 1974, pp. 90-7.

⁴ Sartori (G.), *Parties and party systems*, Londres, Cambridge University Press, 1976.

⁵ Selon V. R. Lorwin, un pluralisme segmenté est « l'organisation de mouvements sociaux, de systèmes éducatifs et de communication, d'associations volontaires et de partis politiques le long de lignes de clivages religieux et idéologiques. Il est pluraliste dans sa reconnaissance de la diversité (...), il est segmenté dans son institutionnalisation (...). C'est un construit structurel de la variété socioculturelle. », in Sartori (G.), *Parties and party systems*, Londres, Cambridge University Press, 1976, p. 180.

⁶ Lijphart (A.), *Democracies. Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries*, New Haven, Yale University Press, 1984.

exceptionnel du phénomène *Mapai* comme exemple pur de parti dominant, mais aussi l'étrangeté du système électoral et de ses conséquences récentes¹, tandis que A. Lijphart laissait Israël en dehors de ces typifications en raison de sa trop grande spécificité. En proposant une explication de la relative stabilité politique de sociétés profondément clivées, ce dernier dressa quelques pistes pour mieux appréhender la culture politique israélienne.

Avant même la création de l'Etat, nous pouvons considérer que la société embryonnaire partagea de nombreux traits avec le modèle consociatif que décortique A. Lijphart. La théorie consociative englobe en effet tout un ensemble de propositions visant à éclairer la lecture de sociétés composées de sous-cultures profondément divisées, véritables piliers profondément « encapsulés » et mutuellement hostiles². Dans son célèbre ouvrage fondateur, *The Politics of Accommodation*³, A. Lijphart se sert des Pays-Bas comme support à l'analyse consociative d'une société « paradoxale », en ce qu'elle affiche à la fois une intense segmentation sociétale⁴ et, simultanément, une étrange stabilité. « Le système politique néerlandais présente un paradoxe pour le sociologue. D'un côté, il se caractérise par un degré extraordinaire de clivage social. (...) De l'autre côté, la Hollande est également un des exemples les plus notables de démocratie réussie. La fragmentation sociale et idéologique du Peuple néerlandais n'a pas été un obstacle insurmontable de développement et de persistance d'une démocratie parlementaire stable, efficace et légitime (...) »⁵. En soulignant le paradoxe néerlandais, A. Lijphart rejetait du même coup la vision, jusqu'ici dominante, selon laquelle une société profondément clivée ne pouvait déboucher sur un système démocratique stable⁶.

¹ Sartori (G.), « The party-effects of electoral systems », *Israel Affairs*, 6.2, décembre 1999.

² Luther (K.R.), « Des piliers et des voûtes de l'architecture politique autrichienne », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 4, n°3, 1997, p. 531.

³ Lijphart (A.), *The politics of accommodation. Pluralism and democracy in the Netherlands*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968 ; pour une présentation succincte de l'étude de A. Lijphart, voir Pennings (P.), « Les Pays-Bas : déclin partiel de la démocratie consociative ? », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 4, n°3, 1997.

⁴ Jusqu'en 1970, la société néerlandaise a en effet été divisée par des clivages classistes et religieux. Catholiques contre calvinistes orthodoxes et latitudinaux, socialistes contre libéraux – la société s'organisait alors autour de quatre blocs appelés *zuilen* (piliers).

⁵ Lijphart (A.), *The politics of accommodation... Op. cit.*, pp. 1-2.

⁶ Cette tradition scientifique pose comme postulat l'idée selon laquelle « un gouvernement démocratique se voulant viable rencontre de graves obstacles dans ce que l'on nomme « sociétés plures » (*plural societies*) » Lijphart (A.), *Ibid.* p. 3. On trouve cette idée chez Aristote, L. Lipson et H. Finer qui partagent tous la conviction que l'hétérogénéité sociale tend à devenir rapidement problématique dans l'objectif d'unification du corps politique. Aristote, *Politics*, trad. Ernest Barker, New York et Londres, Oxford University Press, 1958 ; Lipson (L.), *The democratic civilization*, New York, Oxford University Press, 1964 ; Finer (H.), *Governments of greater European powers*, New York, Henry Holt, 1956.

Selon A. Lijphart, ces sociétés nécessitaient l'instauration d'un modèle de gestion du pouvoir consensuel, qui inclut plus qu'il n'exclut, et qui tente de maximiser la taille de la majorité gouvernante plutôt que de se satisfaire d'une majorité étroite. Il définissait ainsi le modèle du consensus à partir de huit éléments : de grandes coalitions¹ permettant le partage du pouvoir exécutif entre les principaux segments (*Executive power-sharing : grand coalitions*)² ; la séparation des pouvoirs, formelle et informelle (*Separation of powers, formal and informal*) ; un bicamérisme équilibré et une représentation de la minorité dans la seconde chambre (*balanced bicameralism and minority representation*) ; un système multipartite (*Multiparty system*) ; un système de partis multidimensionnel caractérisé par l'existence de plusieurs clivages fondamentaux (*Multidimensional party system*) ; un mode de scrutin à la représentation proportionnelle (*proportional representation*) ; un fédéralisme et une décentralisation territoriaux et non-territoriaux ; une Constitution écrite et un veto octroyé à la minorité (*written constitution and minority veto*). Il y puise les idées qui lui permettent de théoriser l'existence d'une polarisation (*Verzuiling*) intense de la société, qui se manifeste par « le développement de complexes d'institutions séparés (et de leurs membres) représentés de façon égale dans différents secteurs de la société »³. Ainsi, nous verrons que, de manière similaire, les clivages sociétaux constituant la société israélienne se traduisirent par une polarisation : les clivages se reflétèrent en effet dans la loyauté envers les partis (religieux, sionistes-socialistes, révisionnistes...) et dans l'appartenance à des organisations périphériques aux structures partisans (syndicat, éducation, réseaux de sociabilité, mariages par endogamie...). L'adoption d'un mode de scrutin intégralement proportionnel, la prévalence de larges coalitions ou tout au moins plus larges que nécessaire (y compris hors les périodes exceptionnelles de gouvernement d'Union Nationale⁴), l'adoption d'un

¹ Nous retrouvons une proposition similaire chez E. Nordlinger pour qui une coalition stable qui inclut des représentants de sous-cultures opposées est une méthode efficace pour résoudre les conflits se produisant à l'intérieur de sociétés divisées. Lijphart (A.) *Conflict regulation in deeply divided societies*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, pp. 21-3.

² En effet, une « coalition large signifie la participation de représentants de tous les segments impliqués dans la prise de décision politique. L'autonomie segmentaire signifie que chaque segment a le droit de mener ses propres affaires. », in Lijphart (A.), « Changement et continuité dans la théorie consociative », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 4, n°3, 1997, p. 683.

³ Pennings (P.), « Les Pays-Bas : déclin partiel... ? », *Op. cit.*, pp. 562-3.

⁴ Les gouvernements d'Union se nouent généralement en temps de guerre comme ce fut le cas en 1967, afin de présenter un front uni en situation de crise extérieure. Deux gouvernements se succédèrent, le premier formé par Levy Eskhol en juin 1967, et le second constitué sous l'égide de Golda Meir, à la mort de Lévy Eskhol, en mars 1969. Au lendemain du déclenchement de l'Intifada, en 1988, se mit également en place un gouvernement d'union dirigé par Itzhak Shamir tout comme en février 2001, lorsque Ehoud Barak démissionna pour laisser sa place à Ariel Sharon.

document établissant un compromis entre laïques et religieux – la lettre du ‘statu quo’ – furent autant de procédés qui permirent de renforcer l’intégration des différents piliers dans la dynamique globale israélienne. Cependant, certains¹ qualifièrent le modèle israélien de quasi-consociativisme, les mécanismes institutionnalisant le compromis se limitant à contenir le conflit latent entre religieux et laïques, ne s’appliquant dès lors nullement aux clivages national (Juifs/Arabes)² et ethnique (ashkénaze/séfarade). Si nous ne reviendrons pas sur les raisons qui expliquèrent l’absence de consensus recherché entre les groupes ethniques, le clivage Arabes/Juifs s’est certes traduit par une relative autonomie accordée aux populations arabes en matière d’éducation, mais ne saurait être constitutif d’une ventilation consociative du pouvoir entre ces deux blocs.

Ceci explique à nouveau, d’un point de vue institutionnel cette fois-ci, les raisons qui poussèrent Shas à accentuer la référence à la doctrine *haredi*. Sans prétendre que le mouvement investit stratégiquement ce clivage religieux pour donner crédit et poids à ses revendications – le recours au référent religieux semblant correspondre à une réalité culturelle et sociale dans les années 70 –, nous pensons que les dirigeants du parti jouèrent volontairement le jeu des partis religieux, de façon à bénéficier des mécanismes consociatifs existant. Comme le note E. Don-Yehiya, « à un large degré, c’est le facteur religieux qui légitime l’institutionnalisation politique du clivage ethnique, aussi bien que l’application des pratiques « accommodationnistes » au secteur des relations ethniques »³. Quasi-consociatif, ce modèle l’est également car certains traits caractéristiques du phénomène théorisé par A. Lijphart n’apparaissent pas dans le cas israélien. Le modèle ne se retrouvant jamais à l’état pur dans les diverses observations empiriques opérées, il convient en effet de noter l’absence de seconde chambre, de structure fédérale et de Constitution écrite. En réalité, le bicamérisme se justifie souvent par la taille du territoire. Ce n’est donc pas un hasard si des sociétés plurales telles que le Luxembourg ou Israël, qui se déploient sur des territoires réduits, ne répondent pas à cette caractéristique. Comme nous l’écrivions précédemment, le fort degré de centralisation du pouvoir s’explique par des considérations idéologiques et sécuritaires, tandis que l’absence de Constitution semble traduire l’effort constant de résolution d’un conflit idéologique entre piliers religieux et laïque, les religieux refusant toute

¹ Don-Yehiya (E.), « Conflict management of religious issues : The Israeli case in a comparative perspective », *Israel Affairs*, vol. 6, n°2, décembre 1999, p. 87.

² Comme le souligne G. Weiler, « le droit relatif au statut personnel n’a pas pour objet d’accorder une quelconque reconnaissance aux musulmans ou aux chrétiens d’Israël en tant que communautés, mais plutôt de maintenir un cadre juridique pour les Juifs, qui, par ce moyen, peuvent être traités comme les sujets du système de lois de la *halakha*. », in *La tentation théocratique...*, *Op. cit.*, p. 319.

³ Don-Yehiya (E.), « Conflict management of religious issues... », *Op. cit.*, p. 88.

Constitution qui aurait l'ambition de remplacer la seule loi légitime à leurs yeux, la *Halakha*. Hormis ces trois entorses au modèle théorique, l'existence de clivages idéologiques, culturels et religieux aussi marqués excluant l'adoption de procédures de vote fondées sur le principe majoritaire, le système politique israélien se modela à l'évidence dans un schéma consociatif, soucieux d'établir une représentation équilibrée des segments au sein des instances de délibération et de décision. Le vide constitutionnel fut d'ailleurs partiellement comblé par l'instauration de lois fondamentales¹ à valeur constitutionnelle, et sans doute davantage par la rédaction d'un document – la lettre de 'statu quo' – dont la vocation est de neutraliser les sources de divergence entre les principaux segments. Document ne se limitant pas à la simple défense du principe de l'éducation religieuse, comme ce fut souvent le cas dans les sociétés consociatives européennes, la lettre permet aux partis *haredi* de formuler des demandes ambitionnant la conformité de la société aux valeurs qu'ils prônent. Cet élément est particulièrement visible dans la démarche de Shas qui fait montre d'une réelle stratégie de promotion normative. Initialement, la lettre posait en principe quatre conditions : garantir l'exclusivité des tribunaux rabbiniques en matière de statut personnel des Juifs, faire en sorte que le shabbat et les fêtes juives soient reconnus officiellement comme jours de repos et puissent ainsi être respectés sans entrave ; garantir le respect des lois alimentaires dans toutes les institutions publiques dépendant de l'Etat ; préserver l'autonomie du système d'éducation *haredi*.

A partir de cette base institutionnelle, la revanche politique séfarade conduite par Shas ne défend pas seulement un rattrapage des années de discrimination sociale, économique et politique dont furent victimes les populations séfarades d'Israël, mais avant tout une conversion de l'ensemble de la société à la norme partisane. Si la dimension ethnique de cette dernière est destinée à œuvrer pour l'émancipation des communautés orientales, son contenu indubitablement religieux doit servir à l'avènement d'une société et d'un Etat véritablement juifs, dans lesquels l'ordre social et politique serait défini par la *Halakha*.

¹ Suite au débat constitutionnel déclenché en 1950, une résolution, la résolution « *Harari* », proposa de régler le fonctionnement des institutions par des lois fondamentales. Depuis 1958, onze lois fondamentales ont par conséquent été adoptées, fixant notamment les règles de fonctionnement de la Knesset (1958), les relations entre les autorités civiles et l'armée (1976), le statut de Jérusalem (1980). Deux lois fondamentales récentes ont quant à elles porté, l'une sur les droits de l'homme (Dignité et Liberté humaines de 1992), l'autre sur le mode d'élection du Premier Ministre au suffrage universel direct (1992). La loi relative à la protection des droits de l'homme a été longtemps exclue du débat en raison du poids des religieux. Hostiles au principe de liberté individuelle susceptible, selon eux, de mener à une éventuelle remise en question du monopole rabbinique en matière de statut personnel ainsi qu'à une redéfinition laïque de l'identité juive, les partis religieux s'opposèrent à ce projet de loi fondamentale, se servant pour cela de leur rôle de parti charnière. Dieckhoff (A.), « La seconde République israélienne », *Op. cit.*, p. 406.

Son caractère hybride – électorat majoritairement traditionaliste et élite politique et religieuse *haredi* – pose cependant le problème de l'adéquation de la norme *haredi* avec la demande électorale. Cette tension révèle un obstacle que les dirigeants de Shas entendent néanmoins dépasser en hâtant le mouvement de « retour à la religion » amorcé depuis les années 80 par de nombreux séfarades. Prosélyte, Shas entend l'être pour asseoir sa légitimité sur une société définie comme déliquescence, conformément aux stratégies discursives des partis anti-système¹.

Or, l'émergence de Shas se produit dans un contexte de polarisation² et de fragmentation accélérées du système politique israélien, faisant de Shas un partenaire de coalition indispensable, en raison de sa relative neutralité ou tout au moins de sa très grande adaptabilité par rapport à un agenda gouvernemental essentiellement déterminé par la variable de politique extérieure. Guerre du Liban, Intifada, guerre du Golfe, interruption du processus de paix et reprise de l'Intifada, furent autant d'événements qui jalonnèrent les années 80 et 90, revalorisant le positionnement des partis pragmatiques, incontournables pour faire l'appoint dans chaque coalition gouvernementale, de droite ou de gauche. Tout au long de ces deux décennies, Shas se servit de cette situation favorable pour pénétrer à l'intérieur d'un système politique originellement consociatif, afin de permettre une redistribution des ressources publiques qui profite à ses intérêts électoraux, et qui réalise l'objectif de conversion de la société à sa norme partisane. Sorte de clientélisme idéologique, identitaire et doctrinal, la démarche de Shas puise dans les mécanismes du système institutionnel pour mieux le remettre en question, le parti plaidant pour l'instauration d'une politique conforme aux commandements de la Torah. Or, ce système en pleine évolution interroge sur sa capacité actuelle à canaliser les conflits sociétaux se produisant entre les différents segments – religieux, ethniques, travaillistes, nationalistes. Si le caractère consociatif semble perdurer, des évolutions liées à la fragmentation et à l'influence croissante des partis *haredi* tendent ainsi à révéler un modèle de statu quo dynamique et évolutif³.

Bien qu'accusée d'être une structure théorique lâche⁴ nécessitant de nombreuses clarifications conceptuelles, nous emprunterons par conséquent à la théorie consociative une grille

¹ Voir Schedler (A.), « Anti-political-establishment parties », *Party Politics*, vol. 2, n°3, juillet 1996.

² On peut cependant considérer que le processus de polarisation débute avant l'avènement du parti Shas, dans un double mouvement de bi-polarisation et de radicalisation des discours religieux. Voir Arian (A.), « Elections 1981 : Competitiveness and polarization », *The Jerusalem Quarterly*, n°21, automne 1981.

³ Don-Yehiya (E.), « Conflict management... », *Op. cit.*, p. 89.

⁴ Halpern (S.), « The disorderly universe of consociational democracy », *West European Politics*, vol. 9, 1986.

d'analyse qui nous permettra de comprendre la structuration intégratrice des partis politiques israéliens, ainsi que l'institutionnalisation d'un compromis politique, la conciliation de ces deux traits permettant d'envisager le clientélisme israélien comme une véritable culture politique.

Nous ne prétendons certes pas généraliser une relation, qui pourrait sembler abusivement évidente et immanente, entre les traits consociatifs d'une société et sa propension à gérer les clivages par l'institutionnalisation d'un modèle clientéliste. Soucieux de contextualiser la problématique, nous n'ambitionnons pas d'en universaliser les résultats ; il s'agit simplement de comprendre, à partir d'une réflexion historique, les mécanismes qui conduisirent à donner une tournure clientéliste au phénomène consociatif israélien. Par bien des côtés, l'exemple israélien est d'ailleurs trop spécifique pour prétendre en induire des conclusions générales.

Véritable « Etat-Parti » pour B. Akzin¹, Israël se caractérise en premier lieu par la centralité des partis politiques dans le fonctionnement de la société, dans ses dimensions politiques mais aussi économiques et sociales. Si certains d'entre eux n'échappent pas à l'évolution post-matérialiste dessinée par des politologues tels que R. Inglehart, il demeure une forte tradition de partis « idéologiques »², liés à des secteurs spécifiques de la population, se différenciant les uns des autres par des appréciations nationales, des spécificités culturelles, des appartenances ethniques et/ou religieuses. Il en découle une fragmentation intense du système partisan qui se traduit, dès l'origine de l'Etat, par la mise en place d'une structure consociative, destinée à réguler les conflits originels à travers une dynamique consensuelle. Le second trait pertinent pour appréhender la structuration du système institutionnel est contenu dans la place particulière de l'échelon local dans l'architecture générale du pouvoir. Pour des raisons propres à la sécurité et à l'intégrité du territoire mais aussi en raison de considérations idéologiques (collectivisme sioniste-socialiste), les leaders sionistes affichèrent une représentation centralisée de l'Etat, menant dans un premier temps au musellement des localités. Pourtant, comme nous le laissons entendre précédemment, les localités, parce qu'elles ont toujours été investies par des groupes se reconnaissant ou se construisant une appartenance commune (villes ou quartiers religieux, *kibboutzim*, villes en développement, implantations juives de Cisjordanie), devinrent des bastions idéologiques et politiques, revendiquant un partage équitable du pouvoir. De la rencontre entre un modèle consociatif, accordant un espace à chaque communauté au sein de l'appareil décisionnel, et une structuration local/national fondée sur la dépendance du premier au

¹ Akzin (B.), « The roles of parties in Israeli democracy », *Journal of Politics*, vol. 17, n°4, 1955.

² Dans son manuel sur les institutions israélienne, Y. Pari distinguait les partis américains – pragmatiques (*pragmatiot*) – aux partis israéliens réputés être idéologiques (*dogmatiot*). *Israel BéIdan HaHadash. HaMishtar BéMédinat Israel*, Lilach, 1997, p. 129.

second, émergea ainsi un système dans lequel certains partis politiques (*Mapai*, partis religieux et/ou ethniques) servirent d'intermédiaire entre les périphéries (géographiques et/ou sociales et culturelles) et le pouvoir central.

Cette logique de « pilarisation » explique partiellement la pénétration systémique opérée par Shas depuis le début des années 80, période à laquelle il émergea non pas comme une production nationale mais comme une émanation du local. Cet élément est décisif dans la compréhension d'un objet qui ne se laisse saisir qu'une fois prise en considération l'importance capitale de l'implantation locale du parti. Construit sur le front de la protestation à l'égard d'un « establishment » ashkénaze – religieux et laïque –, Shas s'appuya sur les réseaux développés au niveau local, particulièrement dans les villes en développement, pour prétendre à une représentation politique au niveau central. Une fois le centre atteint, Shas se positionna habilement sur un clivage ethno-religieux, la dimension religieuse lui donnant l'opportunité de procéder comme le faisaient les deux principaux partis religieux traditionnels – *Agoudat Yisrael* et le *Mafdal* –, et avant eux le parti travailliste. Représentant les intérêts de communautés localisées, ceux-ci conçoivent leur présence au centre comme un moyen de redistribuer les richesses en direction de celles-ci. Tout se passe donc comme si le consociationnalisme tentait de concilier à la fois l'unité du territoire par une centralisation excessive et la diversité des aspirations idéologiques voire nationales, par la prise en compte de l'éventail idéologique s'exprimant au sein de la société.

Bien qu'intéressante, la perspective développementaliste s'avère donc insuffisante pour saisir la réalité d'un processus qui prend également ses origines dans une conception juive de l'organisation sociale. E. Gellner¹ lisait le clientélisme comme un ethos, un climat moral. Conformément à cette définition, nous partons du postulat selon lequel le complexe clientélaire israélien se fonde sur un ethos s'appuyant sur un système d'échanges légitimé par un corpus de normes à la fois civilisationnelles et institutionnelles, incarnées, d'un côté par la centralité de la communauté (*kehillah*) et par des principes éthiques (charité, proximité) liés à la solidarité du Peuple juif, et de l'autre par l'aménagement consociatif de l'appareil politico-administratif.

Il ne s'agit pas ici de tomber dans les travers du culturalisme, consistant à voir dans une hypothétique culture primordiale les facteurs exclusifs des modes de développement politique. Il s'agit de voir, au contraire, en quoi la sélection et la réintégration d'éléments de tradition peuvent

¹ Gellner (E.), "Patrons and clients", in Gellner (E.)/Waterbury (J.), *Patrons and clients in Mediterranean societies*, Londres, Dutchworth, 1977, p. 3.

permettre de légitimer et de diffuser une « culture politique » sur l'ensemble d'un territoire. Se surimposant aux identités préexistant à l'Etat, la culture politique dessine dès lors un schéma qui, selon Y. Schemeil, « obéit à une logique de niveaux, les identités pouvant être concentriques ou superposées, certaines étant plus englobantes et donc plus macro-sociales que d'autres »¹. En combinant dimensions psychologique et sociologique, la culture politique permet de faire le lien entre des logiques individuelles ou communautaires et une logique d'intégration au sein d'un ensemble plus vaste, un espace national. Edifier une culture politique revient, dès lors, à substituer ou plutôt à ajouter, la contrainte intériorisée à la contrainte extérieure.

Bien que l'expression mérite des précautions à la fois épistémologiques et empiriques², nous parlerons par conséquent d'une « culture politique » construite dans le contexte historique, politique et culturel israélien, s'appuyant sur l'idée que toute « culture ne renvoie pas à un modèle forgé *ex nihilo*, mais à des contextes historiques précis, permettant de comprendre dans quelles conditions tels ou tels modèles d'interaction se sont constitués et se sont ensuite stabilisés en modèle culturel organisant le système »³.

A travers l'optique socio-historique retenue, il ne s'agira donc pas de mettre au jour les permanences d'une culture et les implications de celle-ci sur le fonctionnement du système politique, mais plutôt d'analyser les conditions qui concourent à la création d'un code⁴ culturel et qui conduisent à son renouvellement permanent en fonction des changements, conjoncturels et structurels, affectant les interactions sociales et partisans. B. Badie éclairait cette problématique en notant que « le retour à l'histoire (permettra) d'éviter de donner à la culture cette image inversée qui est latente dans beaucoup de travaux faisant de celle-ci non plus une création humaine, mais une source première de création »⁵. La culture ne doit par conséquent pas être

¹ Schemeil (Y.), « Les cultures politiques », in Grawitz (M.)/Leca (J.) Dir., *Traité de Science politique*, Paris, PUF, 1985, t 3, p. 244.

² Outre l'article de Y. Schemeil, pour une critique du concept de « culture politique », voir notamment Badie (B.), *Culture et politique*, ouvrage précité.

³ Badie (B.), *Le développement...*, *Op. cit.*, p. 64. L'auteur met d'ailleurs en garde contre la tentation consistant à traiter la « culture » comme une sphère parfaitement autonome, ce qui aurait pour effet de la priver de sa propriété de globalisation, et par conséquent, de sa richesse explicative.

⁴ Nous employons le terme de « code » au sens de C. Geertz, c'est-à-dire comme système de significations, au moyen duquel, « les hommes communiquent, perpétuent et développent leurs connaissances et leurs attitudes se rapportant à la vie. », In Badie (B.), *Culture et politique...*, *Op. cit.*, p. 89.

⁵ B. Badie explique que l'analyse des cultures comme facteur explicatif a d'abord été investie par la psychologie sociale puis par l'école comportementaliste avant d'être « concurrencée par une redécouverte de la sociologie historique et de la macro-histoire, qui militent l'une et l'autre, pour une perspective nouvelle qui se refuse de réduire la culture à l'étroitesse quantifiable et qui cherche à revaloriser le rôle de la temporalité. », *Ibid.*, p. 58.

prétexte à une analyse causale de l'événement, des institutions ou des processus sociaux car, comme l'écrit C. Geertz, « en tant que système de signes construits (...) elle représente un contexte, un cadre à l'intérieur duquel (ces événements) peuvent être intelligemment décrits, c'est-à-dire, dans leur épaisseur »¹.

Le processus de changement intervient par l'intermédiaire de la problématique ethnique soulignée au cours de la partie précédente. Il va s'agir de comprendre comment une minorité socio-économique et culturelle parvint à s'émanciper politiquement, grâce aux opportunités offertes par le système politico-institutionnel. Nous nous attacherons à mettre en évidence les similarités des comportements à l'égard du fonctionnement des institutions, les récurrences existant dans l'approche des potentialités de l'appareil politico-administratif, et ce malgré des productions de sens différents à l'égard de la société, de l'objet politique et du pouvoir. L'absence de congruence entre des cultures coexistant au sein d'un même espace social et la culture politique régissant celui-ci, est dès lors intelligible si l'on considère avec Y. Schemel qu'il existe « une culture non contradictoire et des sous-cultures politiques opposées ». Cette relation entre les deux n'étant plus sujette à discontinuité, le terme de « culture politique » est recevable en tant que conciliation du jeu politique global et expression des identités politiques, chacune d'entre elles étant susceptible de s'appropriier le code commun. Ainsi, si le modèle que nous allons tenter de décrire et d'expliquer fut impulsé dans un système partisan marqué par la suprématie d'un parti – le *Mapai* – il semble avoir survécu à l'évolution du paysage politique israélien.

Au premier abord, les stratégies de bienfaisance² qu'il déploie tendent à faire de Shas un entrepreneur des inégalités sociales, économiques et culturelles, justifiant ainsi un traitement scientifique classique destiné à démontrer à la fois les relations inégales et de proximité entre patrons et clients, ainsi que l'aspect instrumental de ces dernières. La territorialisation du vote Shas témoigne particulièrement d'un degré de corrélation élevé entre variables socio-économiques, représentation ethnique et vote Shas. Le mouvement semble avoir en effet trouvé un lieu d'élection privilégié dans les villes « en développement », c'est-à-dire les villes qui affichent un retard évident en matière de croissance économique et de développement social. L'échange de voix électorales contre des soutiens matériels ou plus généralement divisibles, nécessiterait ainsi une approche purement utilitariste, s'il n'était cette contradiction majeure selon laquelle jamais aucun parti ethnique n'était parvenu à s'ancrer dans le paysage politique israélien,

¹ Geertz (C.), *The interpretations of cultures*, New York, NYC Basic Books, 1973.

² Expression empruntée à C. Jaffrelot, dans « La stratégie de bienfaisance des nationalistes hindous », *Critique Internationale*, n°4, été 1999, pp. 139-54.

malgré le recours à des méthodes similaires. Le succès de Shas semble, de ce fait, se situer sur un autre registre – le registre identitaire et symbolique – qui fait de l'échange premier un support à l'échange symbolique entre membres d'une même communauté d'esprit et de valeurs, synthétisées dans une norme ethno-religieuse consistante. Si les « stratégies de bienfaisance » forment incontestablement la partie la plus visible de l'activisme politique du parti, il convient de voir ce qu'elles recèlent en termes de ressorts affectifs, psychologiques et symboliques pour en mesurer la véritable signification. Nous proposons donc de produire une lecture de l'échange intra-partisan à travers l'éthique véhiculée par l'organisation.

L'hypothèse que nous formulons consiste à dire que l'appareil organisationnel permet la transmission et la reproduction de la norme, à travers un maillage institutionnel et associatif s'apparentant à une forme de contrôle social, rendu possible par une instrumentalisation effective du système institutionnel. L'échange, originellement matériel, devient alors définitivement un moyen d'asseoir une norme, dont l'essence est à la fois contre-sociétale et propositionnelle. Par l'élaboration d'une norme intégrative, nous parvenons ainsi à renverser la proposition de départ, en faisant des actes de bienfaisance de simples relais à l'inculcation et au travail d'intériorisation de la norme.

Favorisant la redistribution des ressources publiques sur une base particulariste et communautariste, le système d'accommodement israélien offrait un terreau favorable à une clientélisation du système, aidant, par le biais d'une forme de féodalisation du système politico-institutionnel, à l'expression des identités sociales et ethniques minoritaires. Par sa présence locale dans les villes à forte concentration ethnique et religieuse, Shas exploite ce système préexistant pour réparer en quelque sorte ce qu'il estime être une injustice historique, à savoir la périphérisation des populations séfarades (chapitre 3).

Considérant l'ensemble du processus de construction identitaire à travers ses mécanismes psychologiques et affectifs, nous soutiendrons cependant que le projet du parti Shas n'est pas réductible à une stratégie clientéliste, entendue au sens matériel et utilitariste du terme. En agrégeant les revendications des laisser-pour-compte au sein d'un projet de société alternatif, prenant en considération l'ensemble des déterminants fondant l'identité séfarade des années 70, les « généreux bienfaiteurs » de Shas tendent à se transformer en de véritables idéologues, ayant comme objectif de créer une dynamique de changement normatif, au sein de la société israélienne (chapitre 4).

« Ce qui s'est produit depuis la Guerre des Six Jours, c'est le fait que le judaïsme a rattrapé, dépassé et dominé l'israélisme. (...) Ben Gourion voulait commencer l'histoire avec un homme nouveau. (...) Or, aujourd'hui, les choses ont changé, c'est le spectre de la diaspora qui est de retour. (...) Avec le retour de la diaspora, c'est la dimension religieuse du judaïsme qui revient, avec la très grande diversité de culture et de mœurs des populations qui composent la diaspora. » Shlomo Ben Ami¹.

CHAPITRE 3 : EVOLUTIONS DU COMPLEXE CLIENTELISTE GENERALISE ET RENOVATION DES RESSORTS CONSOCIATIFS DU SYSTEME SOUS L'ANGLE DE LA NORME POLITIQUE ETHNO- RELIGIEUSE

Regroupant de multiples réalités, les théories clientélistes doivent être nécessairement utilisées dans une perspective contextuelle², imposant à l'analyse de s'interroger sur la genèse de la société explorée, sur les fondements du régime politique et du système institutionnel. Partant du présumé d'A. Gouldner³ selon lequel la norme de réciprocité est « par nature malléable et indéterminée, susceptible de pénétrer « dans les fissures changeantes de la structure sociale », elle peut se trouver dans des sociétés différentes et s'adapter à des contextes variés. R. Lemarchand et K. Legg déduisent de ce postulat que les formes que le clientélisme prend dépendent de la structure de la société et du système politique dans lequel il opère⁴. Suivant cette démarche théorique, il convient de plonger dans ce chapitre au cœur de la construction de l'Etat-nation israélien, en voyant dans quelle mesure celle-ci explique pour une grande partie ce que nous appelons un « complexe clientéliste institutionnalisé ». Le terme « complexe » est délibérément choisi pour souligner l'idée selon laquelle la généralisation de relations clientélistes résulte d'un agrégat d'éléments épars, qui trouvent leur origine dans les fondements historiques, culturels et

¹ Ben-Ami (S.), *Quel avenir pour Israël ?*, Paris, PUF, 2001, p. 16.

² Roniger (L.), « The comparative study of clientelism and the changing nature of civil society in the contemporary world », in Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.) Ed., *Democracy, clientelism and...*, *Op. cit.*, pp. 13-5.

³ Gouldner (A.), « The norm of reciprocity : A preliminary statement », *American Sociological Review*, XXV, avril 1960, p. 175.

⁴ Lemarchand (R.)/Legg (K.), « Political clientelism and development », *Comparative Politics*, n°4, janvier 1972, p. 156.

politiques d'un Etat. Si l'on suit la définition générique, un complexe se compose « d'éléments différents, combinés d'une manière qui n'est pas immédiatement saisissable »¹.

L'absence de lisibilité immédiate nous impose par conséquent de déconstruire le processus de centralisation politique, afin de comprendre le développement d'un modèle de régulation institutionnelle à la fois consociatif et clientéliste. La théorie de « construction du centre » doit alors nous permettre, à partir des déterminants structurants, de dégager un modèle capable d'expliquer le schéma d'échange généralisé israélien et d'analyser le lien existant entre redistribution des richesses publiques et intégration sociale et politique.

Pour de nombreux anthropologues, le clientélisme est en effet d'abord appréhendé comme un moyen de réaliser l'unité d'un territoire sur lequel se déploie une souveraineté politique nouvelle. Selon l'approche développementaliste, le clientélisme devient alors une étape permettant le développement politique d'un territoire. Les relations clientélares sont, en effet, un moyen de lier centre et périphérie(s), stimulant dès lors la conscience politique des individus². Facteur déterminant dans le développement des Etats centralisés, le clientélisme permet de résoudre les implications d'un changement d'échelle dans l'organisation sociale. Bien que nous ne retrouvions pas nécessairement les facteurs traditionnellement attribués à l'émergence de relations classiques dans notre étude³, la méthode employée nous semble pertinente à deux titres : d'une part, elle prend en compte la genèse d'un nouvel espace social comme variable explicative, d'autre part, cette méthode tente d'établir une connexion entre les niveaux macro- et micro-politiques. Dès lors, il apparaît que le clientélisme peut être considéré comme un symptôme, plutôt que comme la cause de transformations politiques. Forme de contrôle social, il permet aux leaders du nouvel Etat d'étendre leur autorité sur l'ensemble du territoire, en intégrant les éléments périphériques, pour certains centrifuges. C'est ainsi que les arrangements consociatifs instaurés avant la création de l'Etat israélien eurent, après la guerre, vocation à inciter les segments religieux (*haredi* et sioniste-religieux) à participer à la direction politique du pays,

¹ Définition tiré du Petit Larousse Illustré, 2000.

² Voir notamment Boissevain (J.), « Patronage in Sicily », *Man*, 1, 1966, pp. 18-33 ; Powell (J.D.), « Peasant society and clientelistic politics », *American Political Science Review*, 64 (2), 1970, pp. 411-25 ; Silverman (S.T.), « Exploitation in rural central Italy : structure and stratification study », *Comparative Studies in Society and History*, 12, 1970, pp. 327-39 ; Weingrod (A.), « Patrons, patronage and political parties », *Comparative Studies in Society and History*, 19, 1968, pp. 377-400.

³ Habituellement, le clientélisme est réputé prendre ses origines dans des conditions environnementales (expliquées essentiellement par l'insécurité matérielle et psychique inhérente à une construction étatique donnée). A cette première explication s'ajoute une théorie fondée sur des facteurs « situationnels » : L. Mair qualifie le client de « réfugié » ou d' « individu sans lien de parenté en quête d'un protecteur », in Mair (L.), « Clientship in East Africa », *Cahiers d'Etudes Africaines*, II, (6/1961), p. 325.

bénéficiant, en contrepartie de leur entorse doctrinale, de ressources contribuant à alimenter leur segment respectif. Entendues au sens géographique, idéologique, ethnique et religieux, les périphéries israéliennes sont au centre de ce fonctionnement clientéliste instauré par les autorités sionistes comme support à l'intégration.

L'émergence d'un parti ethno-religieux autonome, agrégeant par conséquent l'ensemble des référentiels périphériques au sein d'une même identité de parti (cf. supra), se produisit dans un contexte où les fondements de l'Etat et de la société israéliens se trouvèrent contestés, ouvrant par-là une fenêtre d'opportunités aux forces porteuses de discours alternatifs. L'échec du melting pot¹, et le réveil subséquent des identités de substitution s'opérèrent dans un contexte double de fragmentation partisane² et de radicalisation du segment sioniste-religieux qui perd, au cours des années 70, l'étiquette modérée qui lui permit jusque-là de participer à la majorité des coalitions gouvernementales.

C'est dans une situation de bouleversement des représentations liées au territoire que Shas entreprit son ascension, faisant du fonctionnement consociatif une arme pour accéder au centre d'un système éclaté, de plus en plus soumis à l'influence des partis ethniques et religieux. Utilisant le référentiel religieux comme ressource privilégiée dans la négociation relative à la formation des équilibres politiques, le parti contribua à rénover la lecture faite du document de compromis établi entre religieux et laïques en 1947, en faisant de ce 'statu quo' un support dynamique, de négociation et de contestation dans la discussion inter-partisane. Au niveau institutionnel, l'élément mis en avant dans la stratégie partisane est avant tout la défense et la promotion du mode de vie religieux qui nécessite une présence de tous les instants au centre du pouvoir, source de redistribution pilarisée des richesses. Le *Mafdal*, et dans une moindre mesure *Agoudat Yisrael*, opérèrent et opèrent toujours d'une manière similaire, appréhendant l'action politique sous un angle particulariste et communautariste.

Emanant de la rébellion pacifique issue des périphéries géographiques, Shas repose avant tout sur une base ethnique qui se caractérise, à la fois par un niveau de développement inférieur à

¹ Reconnaissant que l'objectif d'intégration des différents groupes au sein d'une même identité israélienne a échoué, G. Sartori qualifie la situation actuelle de « creuset bouillonnant » (*boiling pot*). In « The party effects of electoral systems », *Israel Affairs*, vol. 6, n°2, décembre 1999, p. 25.

² Lissak (M.), « Pluralisme dans une société sectorielle et problème d'intégration » (Plouralizm beRavra sectorialit vebahayat haIntegratzia), *Mifneh*, 26, 1999, pp. 3-7 ; Yazar (O.), « Le système politique entre fragmentation et consolidation » (HaMaharéchet HaMiflagtit bein Pitzoul LéGibouch), *Mifneh*, 27, 1999, pp. 7-11 ; Greilsammer (I.), « Campaign strategies of the Israeli religious parties, 1981-84 », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel 1984*, New Brunswick, Transaction Books, 1986, pp. 79-97.

la moyenne nationale et par une dépendance rendue accrue du fait de la très forte centralisation de l'Etat. Investir le centre de l'appareil décisionnel est alors décisif pour faire vivre ces périphéries dont l'évolution reste conditionnée par la position des organes centraux chargés de décider de l'affectation des ressources financières. A la fois client d'un système consociatif et patron de clientèles locales, Shas dessine un modèle étonnant de clientélisme à deux niveaux, dont l'objectif principal se concentre sur l'allocation particulariste des financements gouvernementaux.

Ces deux niveaux d'intervention – local et global – qui calquent également les deux figures du discours partisan – ethnique et religieux – sont de ce fait reliés par cette mise en correspondance institutionnelle, se matérialisant par un phénomène de féodalisation ministérielle. Caractéristique de partis religieux centrés sur des intérêts spécifiques, ce mécanisme engendre une appropriation de secteurs entiers de l'action gouvernementale rendant toute collaboration inter-ministérielle particulièrement incertaine et produisant des solidarités verticales entre le parti au gouvernement et son segment. Shas ne fait en cela que réinterpréter et réutiliser un système qui prend sa source dans la structuration lente de l'appareil décisionnel mis en œuvre dans un premier temps durant l'ère pré-étatique, puis dans l'élaboration du schéma conflictuel israélien. Imprégnés d'une culture de l'intercession, servant de mode de relations entre représentants des communautés juives et autorités des sociétés d'accueil, les dirigeants sionistes portèrent un modèle de négociation fondé sur le compromis, témoignant également du souci de coller au double objectif de rassemblement et de fusion des exilés.

Nous proposons de débiter ce chapitre par une présentation des facteurs sociaux, historiques et institutionnels permettant d'expliquer comment Shas est parvenu à devenir la charnière d'un système éclaté et polarisé. Cette position a eu pour conséquence d'accroître son influence, en le rendant incontournable dans les équilibres coalitionnels, lui offrant ainsi l'occasion de renforcer les arrangements consociatifs du système politico-institutionnel israélien, notamment par une redéfinition des éléments imposés par la lettre du 'statu quo'.

SECTION 1) L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME CONSOCIATIF ISRAËLIEN : **FRAGMENTATION ET POLARISATION, LES DEUX FIGURES DE LA CENTRALITÉ DE SHAS :**

En référence à la catégorie définie par V. R. Lorwin de pluralisme segmenté, G. Sartori situait l'Israël des années 70 parmi le groupe des pluralismes modérés¹, c'est-à-dire selon lui dans la catégorie des « *segmented polyethnic and/or multiconfessional societies* »². Si l'on suit la typologie élaborée par G. Sartori, l'auteur estimait qu'Israël présentait une structure bipolaire caractérisée par l'absence de partis anti-système et par le côté centripète de la compétition. Il écrivait ainsi que « plutôt que seulement deux partis, nous trouvons généralement des alignements bipolaires de coalitions alternatives. Mais cette différence ne porte pas atteinte au fait que la compétition reste centripète et au fait que la mécanique de pluralisme modéré conduit toujours à une politique modérée »³. Rappelons que G. Sartori écrit en 1976, à une époque où deux partis – le parti travailliste et le Likoud – imposaient en effet un modèle proche du *two-party system*.

Depuis les années 80, le système politique israélien semble pourtant être entré dans une ère de fragmentation, se traduisant, en outre, par une polarisation telle que la thèse de G. Sartori s'en trouve contredite – l'auteur reconnaissant lui-même son incompréhension face à la polarisation croissante d'un système qui, considérant les réformes électorales intervenues, aurait dû évoluer vers une configuration majoritaire⁴.

Ainsi, tous les partis n'appartiendraient plus au « même monde », certains n'acceptant pas la légitimité d'un système politique aux mécanismes de régulation et de fonctionnement contestés. L'opposition de principe induite par la présence de partis anti-système revient, en effet, à poser la question du danger contenu dans cette apparente remise en question de la nature même du système. Or, parce que ces partis jouent la plupart du temps le jeu parlementaire dans le but d'annihiler le parlementarisme, M. Keren a montré qu'il était difficile de mesurer ce danger encouru par le système⁵. Se fonder sur la seule idéologie – relevant parfois de l'accumulation

¹ Contrairement au pluralisme polarisé, le pluralisme modéré se caractérise par l'absence de partis anti-système, par l'absence d'opposition bilatérale, par une distance idéologique relativement faible entre les différents partis, par une configuration bipolaire présentant des coalitions et par une compétition centripète. Voir Sartori (G.), *Parties and ...*, *Op. cit.*, pp. 178-80.

² *Ibid.*, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ Voir Sartori (G.), « The Party effects of Electoral Systems », *Op. cit.*, pp. 13-28.

⁵ Keren (M.), « Political perfectionism and the anti-system party », *Political Parties*, n°6 :1, 2000, pp. 107-116.

d'idées contradictoires – semble faiblement pertinent¹. Constatant la porosité du concept et rejetant la théorie de G. Sartori, selon laquelle la teneur anti-système d'un parti doit être mesurée à l'aune de son « impact délégitimant »², M. Keren propose d'aller au-delà du dénominateur commun à l'ensemble de ces partis, à savoir le dégoût avéré pour l'activité politique. Il en propose une définition positive qui consiste à voir dans ces partis des organisations « parlant au nom d'une société civile imaginaire plutôt que réelle »³. Si son analyse est originale en ce qu'elle permet d'appréhender la notion dans une ère marquée par le triomphe apparent du pragmatisme politique, avec le recours à des moyens technologiques modernes, nous définirons le parti anti-système sur la base de la théorie de G. Sartori. Si l'on se conforme à la définition qu'il en donne, inspirée en cela par O. Kirchheimer⁴, à savoir « un parti qui ne se contenterait pas de changer le gouvernement mais le système de gouvernement – son opposition n'étant pas une opposition thématique mais plutôt une opposition de principe »⁵, trois catégories de partis anti-système se dégagent d'une observation rapide de l'histoire politique israélienne, même si l'une des trois a désormais disparu (*Kach*, par invalidation). A partir de cette définition minimaliste, nous proposons de réintroduire deux critères complémentaires puisés dans les réflexions de M. Keren et de G. Smith, qui peuvent amener à des sous-catégories de partis anti-système : une idéologie se situant sur des fondements intellectuels différents de ceux sur lesquels repose le régime, la recherche d'une pureté par la reconstruction d'une forteresse protégeant la communauté, et un discours invalidant la politique, symbole de la perversion moderniste.

¹ M. Keren cite à cet effet les travaux de G. Smith et notamment son article paru en 1987 sous le titre « Party and protest : the two faces of opposition in Western Europe », in Kolinsky (E.) Ed., *Opposition in Western Europe*, Londres, Croom Helm, 1987.

² Sartori (G.), *The theory of democracy revisited*, Chatham, Chatham House, 1987, pp. 132-3.

³ Keren (M.), « Political perfectionism... », *Op. cit.*, p. 108.

⁴ Dans un article paru en 1966, l'auteur tente de typifier les partis fascistes, communistes et régionalistes dont l'apparition caractérise le contexte européen du 20^{ème} siècle. Il en sort une distinction entre deux formes d'opposition – l'opposition loyale qui poursuit des objectifs, en harmonie avec les contraintes constitutionnelles d'un régime, et l'opposition de principe, qui indique « the desire for a degree of goal displacement incompatible with the constitutional requirements of a given system ». Kirchheimer (O.), « Germany : The vanishing opposition », in Dahl (R.A.) Ed., *Political opposition in Western democracies*, New Haven, Yale University Press, p. 237.

⁵ Sartori (G.), *The theory of democracy...*, *Op. cit.*, p. 132. L'auteur ajoute que « an anti-system opposition abides by a belief system that does not share the values of the political order within which it operates (...) anti-system parties represent an extraneous ideology – thereby indicating a polity confronted with a maximal ideological distance. » p. 133.

Tandis que le premier critère semble être ou avoir été partagé par les partis arabes¹ successifs (agissant de l'extérieur dans un but séparatiste, visant la création d'un Etat palestinien), ultra-orthodoxes (*Agoudat Yisrael*, *Deguel HaTorah* et Shas faisant de la Torah l'unique texte auquel doit se conformer le régime) et extrémistes (*Kach* niant le caractère démocratique du régime et utilisant à cet effet des méthodes violentes contraires aux droits les plus élémentaires de l'homme), les deux derniers critères semblent avoir été essentiellement le fait des partis ou mouvements *haredi* (les *Netourei Karta*, *Agoudat Yisrael*, *Deguel HaTorah* et Shas).

Nous soutiendrons donc que le système politique israélien, particulièrement depuis les années 80, en affichant une polarisation idéologique évidente, tendrait à relever du pluralisme polarisé. Cette thèse semble d'ailleurs corroborée par E. Ben-Rafael², lorsqu'il tente d'affiner le concept de conflictualité en distinguant trois sortes de clivages à l'intérieur du système israélien : un type faiblement radical à l'intérieur du système (« *within-the-state* »), à l'instar des listes ethniques ; un autre modérément radical sur les principes du système (« *principle-of-the-system* »), illustré par les partis religieux ; et enfin un type fortement radical aux frontières du système (« *boundaries-of-the-system* »), incarné par le clivage Juifs/Arabes.

Plus qu'anti-système, Shas relèverait davantage d'une détermination a-systémique qui, du fait d'une neutralité bien pesée des dirigeants par rapport à la question centrale déterminant les gouvernements qui se succèdent depuis les années 70 – à savoir la politique extérieure et territoriale –, parviendrait à monnayer cette position « au-dessus des partis », ainsi que sa résonance électorale croissante, pour siéger dans l'ensemble des coalitions, réaffirmant par-là même la teneur consociative du système.

Nous le voyons donc, les partis politiques représentent des organes centraux dans un fonctionnement consociatif, jouant un rôle à la fois de modérateur et d'amplificateur des clivages préexistants. Selon K. R. Luther, les partis ont, en réalité, un triple objectif vis-à-vis de leur sous-culture pilarisée : incorporation (pénétration organisationnelle) ; transmission normative (articulation et communication aux sous-cultures des valeurs contribuant à leur mobilisation

¹ Se contentant au mieux d'un soutien extérieur aux coalitions de gauche, les partis arabes n'ont jamais occupé de fonction ministérielle. En Israël, l'histoire des partis arabes est très proche de celle des partis communistes, tous deux se retrouvant sur une critique quant à l'exacerbation de l'élément national. On retrouve ici l'opposition marxiste originelle sur laquelle se construit notamment le *Rakach* en 1922, considérant que les membres de l'ethnie juive au sein de chaque Etat, seront appelés à s'y assimiler lorsque l'antisémitisme aura été vaincu. Tout se passa comme si les objections au sionisme politique furent réintégrées dans le construit national étatique, faisant de la relation au peuple arabe, considéré comme exploité et aliéné, le partenaire privilégié.

² Ben-Rafael (E.), « Israel as a multi-cleavage... », *Op. cit.*, p. 36.

politique) ; contrôle interne en vue de négociations externes (garantir un niveau de contrôle hiérarchique et de cohésion politique suffisant, au sein de la sous-culture, pour permettre à leur élite d'entreprendre des négociations)¹. Les partis remplissent deux rôles en apparence contradictoires : d'un côté un rôle de catalyseur interne et, de l'autre, un rôle de négociateur externe. Il s'agit, alors, de mettre en œuvre des mécanismes organisationnels susceptibles de préserver la cohésion de la sous-culture, tout en ménageant des modes d'entente entre les différents blocs. A. Lijphart souligne ainsi qu'« en contraste avec le ton pragmatique du processus de conciliation au niveau des élites, les échanges entre leaders et suivants (*followers*) tendent à s'exprimer en termes idéologiques »². Ainsi, l'intégration idéologique à l'intérieur de la sous-culture se combine à un mécanisme de régulation pragmatique du pouvoir, fondé sur le principe d'échanges de faveurs. « En somme, les partis politiques constituent probablement les acteurs-clés fournissant le mécanisme de liaison à double sens entre le Peuple et les élites des sous-cultures encapsulées, ainsi que les structures relatives au personnel et à l'application des politiques qui permettent la conciliation des élites »³. Maintenir l'unité politique face aux clivages en apparence insurmontables implique, en effet, de recourir à la négociation permanente entre élites. Cette hypothèse semble se vérifier dans le système israélien où, comme le dit E. Don-Yehiya, l'intensité du conflit est de première importance, dans le sens où plus un segment donné sera résolu et véhément, plus il aura de chances de l'emporter, en termes de ressources institutionnelles.

L'entrée plus directe du *Mafdal* dans les débats et enjeux territoriaux laissa une place centrale vacante que Shas s'empressa d'occuper, afin de mieux déterminer les nouveaux équilibres politiques et coalitionnels, transformant le combat pour le respect du 'statu quo' entre religieux et laïques, en lutte pour une redéfinition de celui-ci, plus conforme aux intérêts religieux.

1) RELIGION ET NATIONALISME : LA RADICALISATION DE CAMPS ENGAGES DANS UN PROCESSUS CONCURRENTIEL :

Les deux dimensions – religieuse et nationaliste – furent fortement interconnectées durant ce processus de mutation du système politique israélien. En effet, à partir des conflits de 1967 (Guerre des Six Jours) et surtout 1973 (Guerre de Kippour), la droite nationaliste soutint fortement la poussée colonisatrice et religieuse à travers ses prises de position en faveur de la multiplication d'implantations juives en territoires occupés. Résurgence de l'esprit qui animait

¹ Luther (K.R.), « Des piliers et des voûtes... », *Op. cit.*, p. 532.

² Lijphart (A.), *The politics of accommodation...*, *Op. cit.*, pp. 139-40.

³ Luther (K.R.), « Des piliers et des voûtes... », *Op. cit.*, p. 533.

déjà Z. Jabotinsky – le précurseur du *Herout* et du *Likoud* – cette affirmation du principe de *shlemout haaretz* (intégralité de la Terre – sous entendu intégralité du territoire tel que délimité durant le mandat britannique) fut, rappelons-le, à l’origine du continuum droite-gauche, s’exprimant dans le recours à des méthodes de territorialisation différentes.

Cette interconnexion entre problématique territoriale et place de la religion dans l’appréhension de l’Etat conduisit à rapprocher des partis qui conservaient jusque-là des domaines d’intervention spécifiques. Cette mise en concurrence plus rude engendra une évolution concertée du rapport entretenu par les partis religieux au système politique, poussant ceux-ci à devenir à la fois plus durs en termes de revendication religieuse et, paradoxalement, plus modérés à l’égard d’un Etat appréhendé désormais à travers ses fonctions redistributives.

1.1) CENTRALITE DE LA QUESTION TERRITORIALE ET RADICALISATION DES PARTIS : UN CENTRE LAISSE A L’ABANDON PAR LE *MAFDAL* :

Héritier des thèses révisionnistes, le *Herout* fonda sa stratégie programmatique sur la revendication d’une souveraineté de l’Etat juif sur la Judée Samarie, le Sinaï et le Golan qui ne furent annexés par Israël qu’en 1967, au lendemain de la guerre des Six-Jours. En soutenant les droits inaliénables d’Israël sur la Judée et la Samarie, M. Begin protégea ainsi les idéaux nationalistes et religieux exprimés par le mouvement du *Goush Emounim* (le Bloc des Croyants ou de la Foi), que M. Friedman qualifie de fondamentalisme innovateur¹. A travers cette expression, l’auteur signifie que le *Goush Emounim* correspond à cet état d’esprit selon lequel une croyance religieuse se fonde sur une réalité religieuse et politique qui doit émerger dans le futur. Pour ce faire, le fondamentaliste doit recourir aux moyens politiques et religieux nécessaires dans l’actualisation de ces réalités, ici et maintenant.

Or, initialement situé au centre du système politique, le *Mafdal*, du fait de la radicalisation de sa nouvelle branche, délaissa une position confortable sur l’échiquier politique, reprise dès lors par Shas, ce dernier devenant alors le nouveau parti pivot (*mifléget hatzir*) israélien. Ce changement profond des équilibres politiques apparut dès 1984, lorsque Shas menaça de démissionner de la coalition menée par S. Pérès, au prétexte de l’insuffisance des concessions faites en matière de postes ministériels².

¹ Rapprochant le Bloc des Croyants de la tradition zélote, l’auteur l’oppose au fondamentalisme des *Netourei Karta*, qu’il qualifie de fondamentalisme conservateur. In « Jewish Zealots : Conservative versus innovative » in Kaplan (L.) Ed., *Fundamentalism in comparative...*, *Op. cit.*, pp.159-75.

² Landau (D.), « Floating parties in centre stage », *Jerusalem Post*, 17 décembre 1984.

1.1.1) UN CONTEXTE D'EXACERBATION DES PASSIONS NATIONALISTES :

Initialement, I. Greilsammer établissait une distinction nette à l'intérieur de la mouvance nationaliste extrême, entre un premier groupe de mouvements et de partis situé à la périphérie du système, et un autre, le parti *Kach* (C'est ainsi !) du Rav Meir Kahane, à l'extérieur de celui-ci. Le « camp d'*Eretz-Israël* tout entière »¹ était alors représenté par des forces politiques telles que le *Goush Emounim* (Bloc des croyants) – extension radicalisée du *Maftal* –, le Mouvement pour *Eretz-Israël* tout entière et le parti de la Renaissance (*Tehiya*). Bien que fondamentaliste sur la question des territoires, ce premier noyau continuait selon lui à participer de la reconnaissance du régime et de ses fondements démocratiques, contrairement au second cas incarné par *Kach*, qui refusait explicitement toute application des principes démocratiques égalitaires à la population arabe d'Israël ou des territoires². Apparue en 1984 – année qui fut le théâtre d'une radicalisation de la droite extrême³ – le parti de Kahane obtint, à la surprise générale, 1,3 %⁴ des voix lors des élections nationales, score qui permit à son leader fondamentaliste de faire son entrée à la Knesset. Avant cette expérience législative, le Rav Kahane s'était déjà illustré dans des actions et des discours empreints de violence à l'égard des populations arabes⁵. Loin de se décrédibiliser aux yeux de l'opinion publique, le Rav Kahane ralliait de plus en plus d'individus à sa cause, tant est si bien que E. Spinzak explique qu'il ne s'agissait pas d'un mouvement isolé et marginal mais le symptôme d'une droite radicale émergente⁶.

¹ Greilsammer (I.), « Les groupes politiques marginaux... », *Op. cit.*, pp. 901-2.

² I. Greilsammer souligne en effet que le propre de ce parti était de réfuter le caractère bi-national de la population israélienne. Sur la doctrine de *Kach*, voir Kahane (M.), *Never again*, New York, Pyramid, 1971.

³ E. Spinzak relate notamment le démantèlement d'un réseau terroriste dont le mot d'ordre était l'exclusion des Arabes du Grand Israël, par tous les moyens. In Spinzak (E.), « The emergence of the Israeli radical right », *Comparative Politics*, vol. 21, n°2, 1989, pp. 171-92 ; voir également de ce même auteur, « Extreme politics in Israel », *The Jerusalem Quarterly*, n°5, octobre 1977.

⁴ Le seuil d'éligibilité était alors de 1%.

⁵ En 1974, alors qu'il était, en ce temps-là, leader de la Ligue de défense Juive (implantée d'abord aux Etats-Unis puis en Israël en 1971), il avait ainsi prôné le terrorisme juif contre le terrorisme arabe (T.N.T., *Terror Negued Terror* en hébreu). Son mot d'ordre consistait à expulser les populations arabes de la Palestine historique, enrobant ainsi son discours politique dans un message religieux et messianique fondé sur l'existence d'un droit naturel et inaliénable du Peuple Juif sur la Terre de Canaan.

⁶ Spinzak (E.), « The emergence of... », *Op. cit.*, p. 172. Dans l'utilisation du concept de « droite radicale », E. Spinzak se réfère à des auteurs tels que D. Bell, S. M. Lipset, T. Parsons ou encore D. Riesman qui voyaient dans ce type de mouvements une combinaison socioculturelle de nationalisme extrême, d'anticommunisme et de fondamentalisme religieux d'orientation militariste. Le dénominateur commun de ces groupes était le sentiment d'être les « vrais représentants » d'un Peuple et d'un mode de vie hérité d'une culture ancienne. Bell (D.), *The radical right*, New York, Doubleday, 1963 ; Lipset (S.M.), « The radical right », *British Journal of Sociology*, 1, juin 1965.

Qu'il se soit agi de *Kach* ou du *Goush Emounim*, le succès de ce genre de mouvement extrémiste reposait sur l'éclatement d'une droite dont le leader naturel, M. Begin, avait choisi de faire la paix avec les voisins égyptiens, donnant un « baiser mortel à l'unité de la droite »¹. Les provocations et les agressions répétées envers les populations arabes conduisirent finalement à l'invalidation du parti *Kach*, lors des élections générales de 1988.

1.1.2) INFLUENCE DU *GOUSH EMOUNIM* : LA RADICALISATION PROGRESSIVE DU *MAFDAL* :

Groupe composé de jeunes religieux activistes, le *Goush Emounim* fut créé en 1974 dans le but d'encourager une colonisation intensive et démonstrative, symbole de la « réalisation des idéaux messianiques religieux – combinés au rêve sioniste d'un Peuple juif revenant à sa patrie historique »². Né de l'immense espoir créé par l'occupation de la Cisjordanie en 1967³, ce mouvement, mené par Zeuvelen Hammer, compta en son sein Y. Ben Meïr et Z. Warhaftig – qui sera ministre à de multiples reprises dans les années 70. Il fut, en réalité, le résultat d'une excroissance du Parti National Religieux et la manifestation d'un fossé générationnel devenu irréductible entre des vétérans, habitués à défendre une politique territoriale modérée et une avant-garde, radicalisée par les conflits israélo-arabes successifs. Jusqu'à la fin des années 70, l'adversaire principal du camp travailliste demeura le *Herout* puis le *Likoud*, qu'il fallait absolument contenir en établissant des coalitions avec des partis modérés et extérieurs à ce clivage droite/gauche. Le *Mizrahi* et son frère le *HaPoel HaMizrahi* puis le *Mafdal* devinrent les partenaires privilégiés du *Mapai*, du *Maarach* puis de *Avodah*. Selon les travaillistes, dont les schémas de pensée annonçaient alors la disparition inéluctable des formations religieuses par un processus irrépressible de laïcisation des sociétés modernes, le Parti National-Religieux ne représentait aucun danger. Historiquement, ce dernier fut effectivement créé dans une perspective de réconciliation entre les segments religieux et national, ce qui présentait un avantage certain pour un camp travailliste avant tout soucieux de consolider la nation israélienne. Premier parti s'organisant comme une entité distincte à l'intérieur de l'Organisation Sioniste Mondiale, le Parti

¹ Sprinzak (E.), « The emergence of... », *Op. cit.*, p. 172. L'auteur note que pour une minorité de militants de droite, les Accords de Camp David donnèrent un coup d'arrêt à la rédemption nationale.

² Barzilai (G.)/Shain (Y.), « Israeli democracy... », *Op. cit.*, pp. 348-9.

³ Voir notamment Greilsammer (I.), « Fonctions interprétatives et représentatives des partis religieux en Israël », *Op. cit.*, pp. 358-9.

National-Religieux¹ puisa ses origines dans la savante combinaison opérée en 1902 par le *Mizrahi* entre sionisme et judaïsme, à partir de l'idée selon laquelle la rédemption devait s'opérer par étapes grâce à l'action des Juifs. D'ailleurs, pour souligner l'importance équivalente des termes « sioniste » et « religieux », Yossef Burg, l'un des leaders historiques du *Mafdal*, déclara, non sans ironie, que ce qui primait entre les deux était... le trait d'union².

Au lendemain de l'Indépendance, la question scolaire ayant été réglée par la création d'un système d'enseignement national-religieux autonome, le *Mizrahi* devint l'allié privilégié du *Mapai*. Mais cette nouvelle garde qui se forma au lendemain des conflits de 1967 et 1973, rassérénée par le recul des travaillistes, entreprit une réforme du discours sioniste-religieux, guidée dans cet effort par le fils d'Abraham Yitzhak Kook – ancien Grand Rabbin de Palestine – le rabbin Zvi Yehouda Kook. Rayonnant à partir de la *Yeshiva Merkaz Harav* de Jérusalem, celui-ci fit du réseau national-religieux l'élément central du processus de transmission normatif. Machine politique hautement efficace, le *Goush Emounim* s'implanta dans de nombreuses colonies, prenant le contrôle du Conseil de Judée-Samarie-Gaza (*Moetzet Yesha*) – l'exécutif de la bande occidentale. Véritable collectivité religieuse, ce mouvement de revitalisation était alors unifié par une théologie monolithique de la rédemption nationale, des origines socioculturelles communes, des intérêts existentiels et des aspirations partagés.

Gagnant progressivement du terrain, cette faction obtint 20 % des voix lors des élections internes au parti en 1972. Le revirement doctrinal porta alors sur le refus catégorique de céder quelque parcelle d'*Eretz Israel*, dans un hypothétique accord de paix. La conséquence logique de cette réorientation fut une légitimation immédiate de la stratégie de repeuplement des territoires « libérés » en 1967. Optant pour une intervention politique plus directe³, le *Goush Emounim* provoqua une dynamique d'entraînement qui gagna finalement l'ensemble du parti⁴, le conduisant à s'allier de manière préférentielle au *Likoud*, moins sujet aux concessions territoriales que

¹ Voir Vital (D.), *The origins of zionism*, Oxford, Oxford University Press, 1975 ; Zelnicker (S.)/Kahan (M.), « Religion and nascent cleavages : the case of Israel's National Religious Party », *Comparative Politics*, n°9, octobre 1976.

² Interview de 1979, citée par Bauer (J.), *Les partis religieux...*, *Op. cit.*, p. 44.

³ Weisbrod (L.), « Gush Emounim ideology : from religious doctrine to political action », *Middle Eastern Studies*, n°18, 1982, pp. 265-75 ; voir aussi Aronoff (M.J.), « Gush Emunim : the institutionalization of a charismatic, messianic, religious-political Revitalization Movement in Israel », *Political Anthropology*, vol. 3, 1984.

⁴ Seuls quelques membres du Parti National Religieux quittèrent finalement le parti pour rejoindre le parti travailliste ou pour participer à des mouvements pacifistes comme *Les Chemins de la Paix*.

l'ancien partenaire travailliste. L'année 1977 – année qui ouvre le processus de paix avec l'Égypte – marqua une nouvelle rupture au sein du PNR, entre les tenants d'une position forte (refusant de libérer le Sinaï) et les plus anciens du mouvement qui acceptèrent finalement la transaction conduite par M. Begin. Ce conflit interne se solda par le départ de certains militants, accueilli par *Tehiya*, et par la création d'une faction contestataire, qui se structura autour du rabbin Haïm Druckman, à l'intérieur du PNR¹. Ce groupe particulièrement fondamentaliste finit par quitter le parti pour créer *Matzad*.

Comme le souligne J. Bauer, « si le Bloc se détacha du parti, des liens étroits continuèrent à exister : le *Goush* conférait au PNR une image de jeunesse, d'enthousiasme, de militantisme, caractéristiques particulièrement appréciées dans une période de doutes et de difficultés ; renvoyant l'ascenseur, le parti aidait le Bloc dans sa politique de peuplement des territoires »². Le *Mafdal* cessa de jouer le médiateur entre religieux et laïques³, radicalisé par l'évolution de la situation extérieure, mais aussi contraint de durcir son discours religieux, pour contrebalancer autant que faire ce pouvait la vitalité croissante des partis *haredi*.

1.2) « HAREDIZATION » ET « SIONISATION » : RAPPROCHEMENT DOCTRINAL ET CONCURRENCE PARTISANE DANS LE CAMP RELIGIEUX :

Si I. Greilsammer renonce à classer *Agoudat Yisrael* dans la catégorie des partis anti-système, l'acharnement de ce dernier à créer une barrière physique et symbolique entre la communauté *haredi* qu'il représente et le reste de la société et à dénoncer de manière permanente un système démocratique refusant de consacrer la suprématie de la Torah, nous incite à réévaluer la perception de l'auteur. Selon lui, ce mouvement, par sa réfutation du procès de modernisation, se situe à la périphérie du système et non à l'extérieur de celui-ci. Pourtant, l'auteur note qu'*Agouda* interprète de façon restrictive, non seulement la modernisation, mais aussi la centralité de l'Etat et de l'idéologie étatique, s'illustrant en outre par une adhésion plus que limitée aux

¹ Dans son ensemble, le *Mafdal* réorienta fortement son action autour de principes religieux plus impératifs, qui furent utilisés par certains pour légitimer l'assassinat de Y. Rabin. Comme l'explique E. Haymann, « la fusion sionisme-orthodoxie a couvé le crime : en plaçant la Loi juive et l'intégralité territoriale au-dessus de toute autre considération, des rabbins ont par avance justifié et légalisé l'assassinat du Premier Ministre israélien coupable de brader les terres sacrées (...) » (*Au cœur de l'intégrisme...*, *Op. cit.*, p. 139), s'appuyant même sur des principes, tels que la loi du poursuivant (*Din Rodef*). Selon celle-ci, Y. Rabin « poursuivait » le peuple juif en brandissant la paix, renonçant par-là même à la vocation spirituelle d'Israël en acceptant des concessions territoriales.

² Bauer (J.), *Les partis religieux...*, *Op. cit.*, p. 49.

³ Voir « Out in the cold », *Jerusalem Post*, 17 février 1999.

processus démocratiques. M. Weksler¹ explique que le véritable conflit avec le monde *haredi* se pose surtout en termes de projet social, car c'est bien un projet global valable pour l'ensemble de la société qui est proposé, reposant sur des valeurs antidémocratiques, contre la justice sociale et l'égalité. Si le problème de la culture légitime par rapport aux cultures marginales peut se résoudre avec les populations arabes par la séparation pure et simple, la solution au défi *haredi* est plus délicate.

Si nous ajoutons donc la propension du camp *haredi* – Shas et *Deguel HaTorah* s'y étant greffés dans les années 80 – à adopter une position claire de repli communautaire, résultat d'un processus de construction d'une identité imaginée, ces organisations semblent conformes à notre catégorie de partis anti-système ou plutôt a-système. En réalité, cette appréhension théorique différenciée vient de la distinction qu'opère I. Greilsammer, entre ce qui relève respectivement de la critique implicite et du refus explicite. Selon nous, une critique prononcée par une organisation intégrée au système peut être autant, voire plus déstabilisante qu'un refus définitif de toute participation à un régime jugé non-légitime.

Si l'on se penche sur les éléments qui fondent aujourd'hui le clivage religieux/laïques, le pragmatisme institutionnel utilisé par les partis *haredi* semble se présenter comme un moyen au service d'une finalité qui interroge les fondements de la société et de l'Etat israéliens. Rapidement cités ici, les grands points de discussion sont : la nécessité d'une Constitution écrite afin de déterminer les rôles de chacun, et notamment celui de la religion dans les institutions israéliennes ; l'intégration des étudiants des *yeshivot* dans l'armée israélienne²; la liberté de commerce et de circulation le jour de shabbat ; les règles de conversion, de mariages et plus largement les règles relatives au statut personnel de l'individu – celles-ci sont aujourd'hui le

¹ Weksler (M.), « Mivran Bar Ilan : tarbout vehachahim » (Le test de Bar Ilan : culture et valeurs), *Mitsad Cheni*, 6-5, 1996, pp. 22-3. L'auteur défend l'idée selon laquelle certaines valeurs seraient non-négociables et priment sur le principe d'expression culturelle.

² On a pu voir en 1998 une association – *Roka LéIsrael* (une Constitution pour Israël) – placarder un appel à dons et à pétition destiné à impulser une loi obligeant les étudiants religieux à faire leur service militaire. Le texte disait « Nous sommes citoyens de l'Etat d'Israël, laïques, traditionalistes et religieux, et nous représentons la majorité de la population, qui porte avec fierté le fardeau de la défense du pays, et qui contribue quotidiennement à son progrès économique, social et culturel. Nous ne voulons plus nous taire face à des *Haredim* qui dépouillent l'Etat d'Israël de son caractère sioniste et national, de ses valeurs fondamentales et de son mode de vie libre ! C'est notre pays. C'est le pays de chacun d'entre nous. Nous n'autoriserons pas un petit secteur extrémiste à le contrôler par la force et à causer une scission au sein du peuple d'Israël ». *Jerusalem Post*, 5 mai 1998.

monopole des cours rabbiniques orthodoxes¹, mais posent problème dans la mesure où elles tendent à exclure un certain nombre de citoyens israéliens de droits traditionnellement garantis par un Etat laïque et démocratique. Cette question est de plus en plus épineuse et pressante en raison de l'afflux important d'immigrants venant de l'ex-URSS et étant soit non-juifs, soit totalement coupés des pratiques religieuses. Au-delà de ces questions encore non tranchées, *Agouda* et *Shas* parvinrent à infléchir bon nombre de politiques gouvernementales. Entre 1977 et 1984, alors qu'il participa aux deux gouvernements dirigés par de M. Begin, *Agouda* obtint ainsi l'exemption des jeunes filles *haredi* du service militaire, l'interdiction des avortements « pour cause de détresse sociale » ainsi que l'arrêt des vols de la compagnie aérienne israélienne *El Al*, pendant le shabbat.

Aux termes de ces développements, nous nous trouvons face à une constellation de partis marginaux qui, d'une manière graduée, tentent de réformer le système. Si *Kach* a quasiment disparu de la scène politique et ne résiste plus qu'aux marges de la société, des partis tels que *Agouda*, *Shas*, *Deguel*, *Hadash* et *Raki* continuent à faire de l'action politique un « appendice » de leur vision du monde globalisante², entendant par-là une réappropriation des moyens d'expression octroyés par le système en vue de l'adoption de règles du jeu différentes. La présence incontestable de forces centrifuges parmi les formations politiques israéliennes – qui, pour des raisons diverses, n'acceptent l'Etat que de manière implicite – ; l'existence de plusieurs pôles au sein du système et d'une distance idéologique évidente entre les partis sont autant d'éléments qui viennent corroborer l'hypothèse d'un « pluralisme polarisé », et ce même si certains auteurs³ notent une tendance à la modération du système.

Tandis que les spécificités de chacun étaient originellement claires, les partis religieux sont donc entrés depuis une quinzaine d'années dans une relation de concurrence⁴ accrue quant à l'action mobilisatrice qui est la leur⁵. Que l'accent ait été mis sur le rapport à la modernité¹ ou sur

¹ Jusqu'en octobre 1999, les juges (*dayanim*) des cours rabbiniques prêtaient serment à l'Etat mais non à ses lois. Depuis, ils doivent prêtaient serment devant la loi étatique, à la suite d'un projet de loi présenté par Shinouï et contre lequel *Shas* a voté.

² L'expression est empruntée à I. Greilsammer, in « Les groupes politiques marginaux... », *Op. cit.*, p. 906.

³ I. Greilsammer note par exemple que les partis institutionnels cherchent constamment à faire sortir les partis marginaux de leur situation périphérique, en les réprimant (*Kach*) ou en les intégrant en leur sein (anciens communistes juifs, anciens membres de listes ethniques...). Certains, en acceptant de participer aux coalitions gouvernementales (*Agouda* puis *Yahadout HaTorah* ; *Shas*), sont allés jusqu'à ouvrir une brèche dans des positions jusqu'ici contestataires.

⁴ Voir Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and... », *Op. cit.*, p. 79.

⁵ Voir l'article « *Shas* plans new bill on conversions », *Jerusalem Post*, 18 janvier 1985.

leur positionnement à l'égard de l'Etat², chacun possédait son territoire d'élection propre, si bien qu'il existait d'authentiques chasses-gardées (« *hunting fields* »)³ électorales. Originellement, chacun avait une position spécifique quant à la valeur de l'Etat. Traditionnellement, le Parti National Religieux, puis plus tard, Shas furent de véritables partis de promotion, ne se contentant pas de servir les intérêts de leurs membres mais souhaitant avoir un impact véritable sur la vie publique. *Agouda* et, à un degré supérieur *Deguel*, suivaient quant à eux une politique de défense pure, étendue à la société pour les premiers et limitée à la communauté pour les autres.

A partir du début des années 80 et tout au long de la décennie, le vote *haredi* ne fut plus seulement induit par le courant théologique qu'il représentait. Il se fonda également sur les perspectives formulées par ces partis quant à l'avenir de l'Etat (question des territoires) et de la société (quel modèle d'intégration pour des communautés marginalisées ?). Le fossé entre ces partis s'étant, par conséquent, comblé, la nouvelle situation est celle d'un apprentissage du nouveau rapport de force. Caractérisé d'abord par une rivalité acharnée⁴ entre les partis religieux en 1988 et 1992, celui-ci évolua cependant pour donner lieu à une collaboration circonstancielle. Tranchant cependant avec les élections de 1988 et 1992, les élections de 1996 se traduisirent par un esprit dominant de conciliation (*spirit of accomodation*). Commentant la campagne électorale de 1996, E. Don-Yehiya nota en effet la conclusion tacite d'un pacte de non-agression entre Shas, le *Mafdal* et *Yahadout HaTorah*, qu'il attribua à un rapprochement idéologique⁵. Autre facteur de conciliation, l'unité des partis religieux derrière le candidat de la droite, Benyamin Netanyahou, se manifesta par un report massif du vote religieux sur ce dernier – les élections de 1996 introduisant, pour la première fois, l'élection du Premier Ministre au suffrage direct. Enfin, l'hostilité partagée par tous à l'égard du parti d'extrême gauche *Meretz*, servit également de

¹ Voir par exemple Shiff (G.), *Tradition and politics. The religious parties of Israel*, Detroit, Wayne State University Press, 1977.

² Voir les études de Don-Yehiya (E.), « Origins and development of the Aguda and Mafdal Parties », *Jerusalem Quarterly*, 20, été 1981, pp. 49-64.

³ Terme employé par A. Panebianco pour qualifier ces segments de la population qui sont considérés par les partis comme leurs chasses gardées, c'est-à-dire comme leur électorat potentiel sur lequel doivent porter tous les efforts en terme de mobilisation électorale. Voir *Political parties : organization and power*, Cambridge, 1988.

⁴ Lors des élections de 1988, le courant *Habad* de *Agouda* avait pour objectif de mobiliser des segments larges, extérieurs à l'électorat traditionnel du parti. Il s'agissait par-là de concurrencer Shas en allant chercher un électorat mystico-séfarade. En 1992, *Yahadout HaTorah* en fit de même en plaçant un ancien membre de Shas – le Rav Itzhak Peretz – en tête de liste. L'échec de cette stratégie symbolisa en outre la victoire de Shas comme parti ethnique – l'essentiel des séfarades religieux ayant voté pour lui.

⁵ Don-Yehiya (E.), « Religious, ethnicity and... », *Op. cit.*, p. 79.

catalyseur au camp religieux. Le « facteur *Meretz* »¹ sembla effectivement jouer un rôle considérable dans les stratégies de campagne développées par les partis religieux. La coalition menée jusque-là par le parti travailliste, dans laquelle *Meretz* possédait le ministère des affaires scolaires et culturelles, fut accusée d'avoir affaibli voire éradiqué la tradition et les valeurs juives et de les avoir remplacées par un mode de vie totalement séculier, hédoniste et permissif, importé d'Occident². Stratégie typique de ce genre de formation, la diabolisation des forces de gauche soupçonnées de vouloir saper toute racine juive dans la construction identitaire israélienne, est avant tout une instrumentalisation des affects et des craintes d'un certain électorat en butte au dénuement économique et culturel. Elle ne saurait en fait masquer la confusion et les tensions internes, le « bloc » religieux étant en manque de réponse claire sur des positionnements devenus contradictoires.

Faut-il voir dans cette institutionnalisation du phénomène *haredi* un signe de la « judaïsation » de l'Etat ou faut-il, comme le propose M. Timsit³, considérer plutôt qu'il s'agit d'une « sionisation » du camp *haredi*⁴ ? Dans l'hypothèse de la sionisation de la société *haredi*, nous retiendrons l'élément de socialisation politique inhérent à la constitution et à la participation d'un parti à la vie sociale et politique d'un pays⁵. En acceptant de jouer le jeu de la compétition pluraliste, y compris pour des raisons pragmatiques relatives aux intérêts de cette communauté, les *haredim* reconnaissent les institutions sionistes comme cadre légitime et pacificateur des joutes partisans. Leur évolution en matière de politique extérieure est symptomatique de cette imprégnation grandissante des valeurs sionistes qu'ils ne nient plus et qu'ils intègrent même, dans une vision de plus en plus radicale. C'est notamment ce que prétend Y. Shilhav lorsqu'il explique que les *haredim* se sont rapprochés de la droite politique, par l'effet conjugué de l'ethos associé à

¹ Expression employée par E. Don-Yehiya, *Ibid.*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 83.

³ Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël...*, *Op. cit.*, p. 252.

⁴ Voir également Elazar (D.J.), « Exercising sovereignty : the Israeli elections of 1988 », *Jerusalem Letter*, Jerusalem Center for Public Affairs, décembre 1988. L'auteur montre notamment que la mobilisation toujours plus grande des *haredim* lors des campagnes électorales tend à démontrer que les barrières qui existaient entre les Juifs ashkénazes *haredi* et l'Etat sont en train de s'abattre.

⁵ Remarquons qu'en Israël, la participation au système politique n'a jamais valu signe d'acceptation ou de rejet de l'Etat. En témoigne l'attitude du Front Religieux constitué en 1950-51 par le Parti National Religieux et *Agouda*. Cette coalition d'intérêts entra très tôt en négociation avec le *Mapai*, ce qui explique que le *Mapam* et le *Herout* entretenaient des relations explicitement divergentes avec le *Mapai*, tandis que les Progressistes, les Séfarades et le Front Religieux entretenaient avec le parti dominant des relations implicitement divergentes.

la guerre des Six Jours, du déclin de l'influence de leaders spirituels modérés, et de l'édification de quartiers et d'implantations *haredi* au-delà de la Ligne verte¹.

Dans l'hypothèse de la « judaïsation » de l'Etat, il convient de retenir sans aucun doute l'impact des partis *haredi* sur l'évolution de l'agenda politique, mais aussi la limitation concomitante de la marge de manœuvre dont disposent des partis laïques de plus en plus contraints sur les questions relatives à la religion et à la politique extérieure. En effet, chose nouvelle dans l'idéologie *haredi*, les courants ultra-orthodoxes se positionnent désormais sur des thématiques – la sécurité et la politique territoriale – qui, jusqu'à présent, n'avaient pas leurs faveurs. Otant leurs habits de neutralité, les partis *haredi* opèrent donc une mue, qui les rend à la fois plus concurrentiels mais aussi plus exposés, car ils abandonnent une confortable position de retrait, sur des questions qui servaient de ressources précieuses à la négociation.

Nous formulerons donc l'hypothèse selon laquelle les deux phénomènes – « sionisation » et « judaïsation »² – sont concomitants, considérant le fait que participer aux gouvernements de coalition implique, pour les organisations *haredi*, une indéniable modération de la position anti-sioniste originelle mais, en retour, un durcissement évident de gouvernements dépendant des partis-charnière *haredi*, sur les questions touchant au rapport entre l'Etat et la religion. L'étroite imbrication de ces deux processus³ tend par conséquent à rendre l'équilibre politique plus fragile car dépendant de l'entente de partis fondamentalement différents, dans leurs intérêts et dans leur représentation du pouvoir.

1.3) LE MODE DE SCRUTIN COMME ACCELERATEUR DE LA FRAGMENTATION PARTISANE :

Présentant des caractéristiques que l'on ne retrouve nulle part à l'identique, le mode de scrutin en vigueur en Israël tend lui-aussi à en faire un modèle atypique. Serpent de mer de la vie politique israélienne⁴, la réflexion autour de la réforme électorale était destinée à résoudre les

¹ « Religious, right-wing and realistic », *Jerusalem Post*, 15 février 2001.

² A la question, Shas entrera-t-il dans l'Organisation sioniste, le Rav Yitzhak Peretz, leader de Shas dans les années 80, répondit ainsi que « si le sionisme signifie l'amour *d'Eretz Yisrael*, faire des sacrifices pour lui et la volonté de vivre ici tout le temps, quelque soient les conditions, alors nous sommes super-sionistes. Mais si cela signifie abolir quelque part de la *Halakha* pour les besoins allégués de l'Etat, alors nous sommes aussi loin du sionisme que l'Est l'est de l'Ouest. », *Jerusalem post*, 3 août 1984.

³ Voir Bishara (M.), « Politisation de la religion et théologisation de l'Etat », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n°12, été 1997, pp. 58-79.

⁴ Voir Elazar (D.J.), « How to achieve electoral reform in Israel », *Moment*, vol. 13, n°4, juin 1988.

maux dont souffrait le système¹. Conformément aux lois formulées par M. Duverger, le mode de scrutin à la proportionnelle intégrale (circonscription unique), assorti de peu de restrictions légales², a favorisé un incontestable émiettement du système partisan et une évidente instabilité gouvernementale³. Si l'on regarde les tableaux récapitulant la composition des différentes Knesset⁴, on peut noter un nombre croissant de listes depuis 1984. Quinze listes accédèrent à la Knesset à la suite des élections législatives de 1984 et de 1988, alors que, précédemment, le total des groupes parlementaires ne dépassait jamais le nombre de douze. Face à cet émiettement du système partisan, qui est par ailleurs synonyme de perte d'efficacité politique et institutionnelle, certaines listes semblèrent tirer les leçons des onzième et douzième Knesset, choisissant de constituer des alliances avant les élections. Ce fut par exemple le cas de *Meretz* qui prit sa forme actuelle en 1992, par l'agrégation des trois partis, *Ratz*, *Mapam* et *Shinouï*, qui, lors de la précédente Knesset, siégeaient, déjà, au sein du même groupe parlementaire. Ce fut également le cas de *Yahadout HaTorah*, alliance électorale créée entre *Agoudat Yisrael* et *Deguel HaTorah*. Lors des élections de 1996, le nombre de listes fut contenu par la prolongation de cette stratégie, amplifiée par les partis de droite et d'extrême droite – *Likoud*, *Gesher* et *Tzomet* – qui constituèrent une alliance pré-électorale. D'un point de vue institutionnel, les députés tentèrent de réformer le système afin de remédier à cette fragmentation croissante des partis.

La réforme électorale intervenue en mai 1996⁵ fixa donc l'élection du Premier ministre au suffrage universel direct, doublée d'un élargissement de son champ de compétences. L'objectif était alors triple : la réforme visait à renforcer le Premier Ministre par rapport à la Knesset, vis-à-vis des partenaires potentiels dans les négociations pour la constitution d'une coalition, à stabiliser par conséquent le système et, surtout, à briser l'influence des petits partis⁶, notamment les partis

¹ Pour une présentation plus complète de ce point, nous renvoyons à la lecture de l'article d'I. Greilsammer, « Réflexions sur le système électoral israélien », *Pouvoirs*, n°72, 1995. Voir également, Hazan (R.), « Presidential parliamentarism : direct popular election of the Prime minister, Israel's new electoral and political system », *Electoral Studies*, vol. 15 :1, 29, 1996.

² Pour constituer une liste, il faut rassembler le parrainage de 1500 électeurs, déposer une petite somme d'argent (environ 15 000 shekels) et, depuis 1985, ne pas défendre des objectifs incluant un déni implicite ou explicite d'Israël comme Etat de la nation juive, le rejet des principes démocratiques, et/ou l'incitation au racisme.

³ La Loi Fondamentale portant création du système électoral est en ce sens extrêmement claire et explicite. Elle établit dans sa quatrième section que la Knesset se compose de 120 députés élus au suffrage « universel, national, direct, égal, secret et proportionnel ».

⁴ Voir les tableaux en annexes, pp. 604-10.

⁵ Voir également Stellman (H.), « Electing a Prime Minister and a parliament : the Israeli Election 1996 », *Parliamentary Affairs*, n°49, 1996, pp. 648-60.

⁶ Ce souci avait déjà donné lieu à une réforme du type de représentation proportionnelle en 1973, lorsque fut introduit le système d'Hondt, méthode de redistribution des restes favorisant les partis dominants. Souhaitée par

religieux dont la position déterminante d'arbitres¹, acquise à la faveur des bouleversements des années 80 devenait intolérable. Cette réforme se fondait sur l'hypothèse selon laquelle les électeurs ne diviserait pas leur vote et voteraient « utile ». Le bilan de cette réforme révèle cependant que les effets du mode de scrutin ne sont pas aussi mécaniques.

Si les prédictions de M. Duverger selon lesquelles le mode de scrutin joue un rôle déterminant dans la constitution des forces politiques se vérifient dans le cas israélien, l'exemple qui nous est ici fourni tend manifestement à démontrer les limites de cette théorie. Sans aller forcément jusqu'à soutenir, à l'instar de G. Lavau, que l'influence des lois électorales sur la force parlementaire des partis et sur le système politique est finalement marginale, la configuration de la période 1948-1977 tend à en relativiser l'impact. Cette séquence historique démontra, en effet, qu'en situation de parti dominant, la représentation proportionnelle ne conduisait pas nécessairement à un émiettement partisan. Par contre, la période qui s'ouvrit en 1977 tend à révéler le mode de scrutin dans son rôle d'accélérateur d'une dynamique produite par l'interaction entre une culture politique et son environnement immédiat. En l'absence de parti dominant, l'inconvénient de ce système est de contribuer à faire le jeu des petits partis, indispensables à la constitution de majorités gouvernantes. Ainsi, E. Saadia explique à propos des partis religieux que « (...) la centralité de leur position politique (participation aux gouvernements de coalition) les contraint à une certaine malléabilité dans leurs positions quant aux questions territoriales. Contrainte dont ils s'accommodent sans mal, tolérant les contradictions idéologiques en échange d'un pouvoir exorbitant »². Précisons que ce mode de scrutin se retrouve au niveau local, les gouvernements locaux résultant eux-aussi d'accords de coalition³. Qu'il s'agisse des élections locales ou des échéances nationales, le scrutin par liste favorise fatalement un modèle dans lequel les structures partisans prévalent sur les individualités. Une vision nuancée s'impose cependant si l'on considère avec E. Saadia que, depuis la réforme locale de 1978 qui a introduit l'élection directe des maires, le scrutin local a permis d'esquisser une responsabilité directe des élus. « Ceux-ci, nous explique l'auteur, peuvent ainsi se prévaloir non seulement d'une légitimité

ces derniers, la réforme électorale (amendement Bader-Ofer) fut mise en pratique en 1977, avantageant, comme prévu, le *Likoud*, l'Alignement et le Mouvement Démocratique pour le Changement qui se répartirent les cinq sièges restants. Auparavant, prévalait une méthode dite aux plus forts restes qui faisait automatiquement le jeu des petits partis.

¹ Voir Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and... », *Op. cit.*, p. 89.

² Saadia (E.), *Systèmes électoraux et territorialité...*, *Op. cit.*, p. 34.

³ Hormis une fréquence différente (élections tous les quatre ans au niveau national, tous les cinq ans au niveau local), le mode d'élection est similaire au niveau local.

affranchie de l'aléa des alliances partisanes, mais aussi d'un véritable enracinement. »¹. La réforme du scrutin adoptée en 1992, et appliquée pour la première fois en 1996, n'eut cependant pas ces effets escomptés, se révélant même contre-productive.

Contrairement à l'objectif initial, la réforme eut pour conséquence de renforcer les partis religieux au détriment des partis majeurs², comme l'avait anticipé Shas lorsqu'en 1992 il renonça à s'opposer à l'introduction du *two-ballot system*. Constatant ces conséquences inattendues, illustrées par le renforcement de Shas (10 sièges), d'*Yisrael Ba'aliyah* (7 sièges), des partis arabes (9 sièges) et du *Mafdal*, E. Don-Yehiya expliqua que de nombreux électeurs n'avaient pas voté pour ces partis ethniques et/ou religieux lors des précédentes élections, même s'ils s'identifiaient à leur message culturel et social, parce qu'ils souhaitaient influencer la prise de décision nationale et déterminer qui serait Premier Ministre. Ainsi, de telles considérations expliquèrent qu'ils votèrent alors pour un des principaux partis. Le *two-ballot system*, en leur permettant d'avoir une influence directe sur le choix du Premier Ministre et sur la conduite de la politique nationale, leur permit simultanément d'exprimer leur solidarité vis-à-vis des communautés ethniques et/ou religieuses et de promouvoir par conséquent leurs intérêts en votant pour ces listes³. En effet, les résultats des élections législatives de 1999 (quinzième Knesset) démontrèrent que cette seule réforme ne suffit pas à enrayer un phénomène qui semble avoir des sources plus profondes. Actuellement, quinze groupes se partagent les bancs de la Knesset, aucun des deux partis principaux n'ayant obtenu plus de 26 sièges, et ce pour la première fois dans la jeune histoire d'Israël. Le *Likoud* est en outre talonné par Shas qui recueillit 17 sièges en mai 1999.

Ainsi, la réforme électorale accentua une dynamique latente, à savoir l'identification de groupes de plus en plus larges au discours des partis religieux et/ou ethniques, qui se présentaient alors comme de véritables alternatives à l'essoufflement des partis traditionnels. L'environnement structurel fut en effet favorable aux nouvelles listes qui bénéficièrent, en outre, des financements publics et d'un accès aux médias (chaînes de radio et de télévision) plus large⁴. Face à cette réalité

¹ Saadia (E.), *Systèmes électoraux...*, *Op. cit.*, p. 15.

² *Avodah* passa de 42 à 34 sièges tandis que le *Likoud* et *Tzomet* qui détenaient à eux deux 40 sièges dans la 13^{ème} Knesset chutèrent à 32 sièges.

³ Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and... », *Op. cit.*, p. 91.

⁴ Voir Boim (L.), « The financing of elections », in Penniman (H.) Ed., *Israel at the polls. The Knesset elections of 1977*, Washington, D.C : American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1979.

partisane, certains plaident actuellement pour une présidentialisation du système et pour l'instauration d'une Constitution qui limiteraient l'influence des partis religieux¹.

Cependant, il semble que l'explication de la fragmentation par le mode de scrutin ne soit guère satisfaisante, menant à une confusion entre la cause et la conséquence². Ainsi, les propositions visant à relever le seuil d'éligibilité de 1,5 % à 2,5 % ne résoudraient nullement une tendance qui tient davantage à une modification de l'équilibre des forces politiques et sociétales, consécutive aux problèmes posés en terme d'intégration³. H. Ramon déclarait ainsi, en 1998, qu'il ne servirait à rien de modifier la loi, considérant que la solution se situait dans une modification de l'attitude adoptée par les grands partis. Pour le député travailliste, la loi ne ferait ainsi que correspondre à une réalité, semblable à la situation politique en Italie⁴ – une réalité consociative, pourrait-on ajouter. Si selon M. Lissak, le pluralisme qui régnait auparavant était source de compétition constructive, aujourd'hui, il est rejet de l'autre et absence de contact⁵. Comme le note O. Yazar, le système politique israélien serait entré dans sa troisième phase, après avoir été marqué par un modèle à parti dominant, puis par une structure à deux partis, la fragmentation et l'instabilité gouvernementale l'auraient emporté – les élections de 1999 ayant consacré la victoire des petits partis, indispensables à la stabilité du régime⁶.

¹ Voir l'article de A. Liberman dans « Who's afraid of democracy », *Jerusalem Post*, 19 février 1999.

² Il s'agit ici de l'une des thèses défendues par P. Mair de manière plus générique, dans « Party system and structures of competition » in LeDuc (L.)/Niemi (R.G.)/Norris (P.), *Comparing Democracies. Elections and Voting in Global Perspective*, Londres, Sage Publications, 1996.

³ Voir l'article de M. Lissak « Pluralisme dans une société sectorielle et problèmes d'intégration » (*Pluralizm BeHavera Sektorialit VeBayat HaIntegratzia*), *Mifneh*, n°26, 1999.

⁴ Cité par Meat Hanna Kaïm « HaPolitika HaIsraelit Nachtechet MiHadash », *Haaretz*, 13 novembre 1998.

⁵ Lissak (M.), « Pluralisme dans une société sectorielle... », *Op. cit.*, p. 5.

⁶ Yazar (O.), « Système partisan entre fragmentation et consolidation » (*HaMahachehet HaMiflagtit bein Pitzoul LeGivouch*), *Mifneh*, n°27, 1999.

Tableau 16 : Evolution des formes de représentation minoritaire dans le système social et politique israélien¹

	1948-1960	1960-1980	1980-1999
Développement de la société et de la citoyenneté	Consolidation (<i>gibouch</i>) et assimilation (<i>hatmaa</i>), le « creuset » (<i>cor hahitour</i>)	Légitimation de groupes de protestation (<i>kvoutsot maréa</i>)	Pluralisme social et culturel
Identité ethnique	Objectif de fusion (<i>hitmazgout</i>)	Objectif de conciliation et de compromis (<i>pichour</i>)	Objectif de conflit (<i>sarsouch</i>)
Modèle d'activités extra-parlementaires	Faiblesse (<i>cichalon</i>) des groupes extrémistes (<i>kitzoniot</i>)	Emergence en politique et hors du parlement	En dehors du parlementarisme

Au début des années 80, la légitimité dont fut doté M. Begin ne sut contenir l'émergence de forces politiques contestataires, se situant, à l'instar de Shas, de *Kach*, voire du *Goush Emounim*, à des degrés divers, en marge du système politique et de ses règles du jeu. « Face au sionisme, ces partis et ces groupes représentent, dans ses expressions les plus radicales, un mouvement contre-révolutionnaire qui voit dans la Judée, la Samarie et Jérusalem, non seulement des territoires nationaux reconquis, mais des zones dans lesquelles il est possible d'élaborer, en marge de la société laïque israélienne corrompue, des idées et des structures politico-sociales nécessaires pour la reconquête de l'âme sacrée d'Israël »². Le système politique israélien offre, désormais, un environnement structurel optimal pour l'émergence de nouveaux partis, quand bien même ceux-ci défendraient des intérêts très catégoriels.

Conformément à l'hypothèse formulée par G. Sartori, le foisonnement partisan des années 80-90 complexifie l'espace idéologique, en le rendant caractéristique des sociétés segmentées. Son caractère multidimensionnel tend à accroître la compétition et la polarisation du système. Ce faisant, éclatement et polarisation sont les deux caractéristiques de l'évolution récente du système politique israélien. Du point de vue des coalitions gouvernementales, le système de partis israélien est avant tout un multipartisme qui se définit à travers « l'absence – ou l'extrême rareté – des gouvernements majoritaires mono-partisans et, par conséquent, la pluralité des partis représentés au gouvernement »³. Si l'on s'inspire de la typologie élaborée par D-L. Seiler dans laquelle il distingue entre trois formes de multipartismes et trois formes supplémentaires résultant

¹ Tableau tiré de Teisler (R.), *Le parti-mouvement comme organisation hybride...*, *Op. cit.*, p. 104.

² Segre (D.), « L'Etat d'Israël... », *Op. cit.*, p. 343.

³ Seiler (D-L.), *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 2^{ème} édition, 2000, p. 205.

de combinatoires¹, il semblerait que le système de partis israélien soit passé d'une forme asymétrique multipolarisée à un modèle symétrique bipolarisé, voire à une forme symétrique multipolarisée.

L'une des conséquences majeures de ce constat se situe dans ce que S. Trigano qualifie de « marche au centre des extrêmes (dans un but de conquête) »² – phénomène qui est visible tant dans le prosélytisme effectué par les mouvements au sein de la société que dans leur propension à investir un système politique, synonyme d'instrument de redistribution financière et matérielle.

2) SOCIÉTÉ CONSOCIATIVE ET MODES DE RÉGULATION : LA CONSTRUCTION D'UNE INFLUENCE PARTISANE ETHNO-RELIGIEUSE :

Aujourd'hui, sans doute plus que jamais, les partis religieux israéliens conservent l'objectif de renforcer la prise en considération de la religion dans la définition des politiques gouvernementales. Forces centrifuges devenues centripètes, ils organisèrent la poursuite de la contestation idéologique au sein du système, ce qui les conduisit à accepter les règles du jeu imposées par lui. En contrepartie, les pères-fondateurs de l'État mirent en place, au lendemain de l'Indépendance, des mécanismes de régulation, permettant à chacun de se retrouver dans la définition d'un compromis initial. Or, comment obtenir un tel consensus entre des blocs si antagonistes ?

L'écueil auquel se heurte toute forme de démocratie représentative tient à l'impossible concordance entre les aspirations des gouvernés et les décisions prises par les gouvernants. Ainsi, pour résoudre l'équation, le principe majoritaire devient consubstantiel de la démocratie, la majorité de l'assemblée élue au suffrage universel direct détenant alors l'exercice de la souveraineté³. Dès lors, comment satisfaire au principe de respect des minorités, a fortiori dans des sociétés consociatives ou plurales (*plural societies*), dont on sait qu'elles charrient une forte hétérogénéité sociale, s'exprimant par la juxtaposition de sous-cultures dotées de leurs propres

¹ D-L. Seiler note en effet l'existence théorique de six formes de multipartisme : symétrique non polarisé, asymétrique polarisé, symétrique bipolarisé, asymétrique bipolarisé, symétrique multipolarisé, et asymétrique multipolarisé. En réalité, seules trois formes sont observables dans la réalité : une forme asymétrique multipolarisée, un modèle symétrique bipolarisé et une forme symétrique multipolarisée. *Ibid.*, p 206.

² Trigano (S.), « Guerre de religion ? Guerre culturelle ? ou Reconstitution de la cité juive ? », *PARDES*, n°25, 1998, p. 18.

³ Voir Quermonne (J-L), *Les régimes politiques occidentaux*, Paris, Seuil, Points, 2000, pp. 143-67 ; « La démocratie majoritaire », *Pouvoirs*, n°85, avril 1998.

partis politiques et de leurs propres institutions ? A. Lijphart nous dit qu'en telle circonstance, la règle majoritaire est non seulement antidémocratique mais aussi dangereuse, « parce que les minorités auxquelles est continuellement nié l'accès au pouvoir se sentiront exclues et discriminées, perdant ainsi leur sentiment d'allégeance au régime »¹.

En Israël, le débat consociatif se traduit d'abord par le renoncement à l'adoption d'un texte constitutionnel. Selon la thèse officielle, l'absence de Constitution se justifia par le fait qu'en 1948, seuls 10 % du Peuple juif résidait en Israël et qu'il fallait, par conséquent, attendre que tous les Juifs aient émigré pour fixer le fonctionnement des nouvelles institutions. En réalité, les leaders sionistes choisirent de ne pas rédiger de Constitution², afin de ne pas avoir à trancher des sujets relevant de matières sujettes à conflits entre religieux et laïques³. Pour expliquer ce phénomène, E. Don-Yehiya en appelle à la culture politique israélienne qui puise dans deux caractéristiques principales : d'un côté, la tendance à insister sur les principes et à attacher une grande importance à l'idéologie ; de l'autre, le sens de la solidarité juive et un besoin profondément ressenti d'unité nationale et de stabilité politique. La première caractéristique rendit la négociation et le compromis sur les sujets fondamentaux difficiles, tandis que la seconde impliqua que les Juifs coopèrent, afin de transcender leurs antagonismes et afin de préserver la paix et l'unité à l'intérieur du Peuple juif⁴. Outre ces facteurs de cohésion institutionnels et

¹ Lijphart (A.), *Democracies. Patterns of majoritarian and consensus government...*, *Op. cit.*, pp. 22-3.

² Voir Birnbaum (E.), *The politics of compromise. State and religion in Israel*, Fairleigh Dickinson University Press, 1970, particulièrement le chapitre 4 « The constitutional basis of the cabinet and of religion », pp. 74-86.

³ Une autre thèse fait état de la stratégie de mimétisme que les leaders sionistes utilisèrent vis-à-vis de l'ancienne puissance d'occupation, la Grande Bretagne. Ainsi, E. Likhovski tenta de démontrer l'influence réelle que les idées, les traditions et les doctrines constitutionnelles britanniques exercèrent dans le processus de formation d'une loi constitutionnelle en Israël, allant jusqu'à classer le système israélien dans la catégorie du modèle de Westminster, celui-ci se définissant comme « un système constitutionnel dans lequel la tête de l'Etat n'est pas la tête effective du gouvernement ; dans lequel la tête effective du gouvernement est le Premier Ministre présidant un cabinet composé de ministres dont la nomination et la démission éventuelle relèvent, dans une certaine mesure, de son contrôle ; dans lequel la marque exécutive effective du gouvernement est parlementaire puisque les ministres doivent être membres du Parlement ; et dans lequel les ministres sont collectivement et individuellement responsables devant le Parlement librement élu et représentatif. ». Likhovski (E.), *Israel's parliament : the law of the Knesset*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 197. Les principales critiques qui lui furent adressées vinrent, essentiellement, de S. Sager qui rejeta la comparaison hâtive faite entre le système parlementaire israélien et le modèle de Westminster. Sager (S.), « The pre-influences on Israel's parliamentary system », *Parliamentary Affairs*, 25 (1), 1971. S. Sager consentit cependant à voir dans la période mandataire une séquence qui influença les leaders sionistes. « Bien que la Grande Bretagne n'ait pas réussi à établir un système parlementaire dit de Westminster en Palestine, sa propre vie parlementaire vigoureuse fut observée par les Juifs de Palestine avec grand intérêt durant les trente années pendant lesquelles elle gouverna leur pays. », *Op. cit.*, p. 36. Pour une présentation du débat, voir Wolf-Phillips (L.), « The Westminster model in Israel », *Parliamentary Affairs*, n°26, 1973, pp. 415-39. Sur le modèle de Westminster, voir également Lijphart (A.), *Democracy in plural societies : A comparative exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.

⁴ Don-Yehiya (E.), « The resolution of religious conflicts in Israel », in Cohen (S.A.)/Don-Yehiya (D.), *Conflict and consensus in Jewish political life*, Bar-Ilan University Press, pp. 211-2.

culturels, il convient de noter un élément de coopération, suggéré par A. Lijphart, semblant pertinent dans la présente analyse. Il s'agit de l'existence de menaces extérieures comme élément permettant de transcender les appartenances particulières. Comme nous l'avancions dans le premier chapitre, il semble que l'histoire contemporaine (depuis le milieu du 19^{ème} siècle) du Peuple juif ait mis en valeur l'extranéité traumatique dans la construction moderne de l'identité juive. La prépondérance de l'altérité, dans ce processus, se poursuit en Terre de Palestine, avec la confrontation à un milieu humain et géographique hostile. Ainsi, mieux que toute autre règle du jeu, le sentiment d'assaillement perpétuel sembla contribuer à l'endiguement des clivages potentiellement centrifuges.

Si les premières années de l'Etat montrèrent une incontestable suprématie travailliste, des modes de conciliation furent inventés pour pallier les divergences idéologiques et culturelles, conformément à la culture juive du compromis et à la volonté de rassembler l'ensemble des exilés au sein de l'Etat. Récemment, les changements amorcés dans le paysage politique israélien semblèrent renforcer cette démarche consociative, en donnant notamment un champ plus libre à l'affirmation de minorités ethniques dans leur variante ethno-religieuse. L'ancrage de Shas au sein du paysage politico-institutionnel israélien doit alors être compris à travers l'appréhension de cet ensemble de règles du jeu, explicites ou implicites, qui permettent de faire de la politique un secteur négocié – un « business », pour reprendre la qualification d'A. Lijphart¹. La culture politique israélienne se fonde partiellement sur l'acceptation des différences idéologiques et sur la flexibilité adoptée dans les matières ouvrant le chemin aux dissensions, offrant une place centrale à une multiplicité d'élites, politiques, religieuses, et/ou ethniques. Comme le souligne Y. Schemeil, la culture politique permet d'assurer ainsi un dialogue, une continuité entre des sous-cultures idéologiquement opposées, en soumettant à l'acceptation générale une culture politique non-contradictoire, s'entendant sur les valeurs centrales ou, au moins, sur une méthode de négociation quant à celles-ci². On en arrive, en somme, à la proposition des « crosscutting affiliations » que S. M. Lipset identifie de cette manière : « L'une des preuves suggère que les chances pour qu'une démocratie soit stable s'accroissent quand les groupes et les individus ont un nombre d'affiliations entrecroisées et politiquement appropriées. Alors qu'une proportion significative de la population est tirée par des forces conflictuelles, ses membres ont intérêt à réduire l'intensité du conflit politique »³. En Israël, la réduction du conflit s'opère à travers un

¹ Lijphart (A.), *The politics of accommodation...*, *Op. cit.*, p. 123.

² Schemeil (Y.), « Les cultures politiques »..., *Op. cit.*, pp. 253-4.

³ Lipset (S.M.), *Political man...*, *Op. cit.*, pp. 88-9.

ensemble de compromis institutionnels qui permirent à Shas d'émerger comme force propositionnelle, en agissant sur le processus décisionnel et en participant, directement, à la définition de l'équilibre des coalitions gouvernementales.

2.1) UN MODE DE REGULATION FAVORISANT LA SEGMENTARISATION DE L'ACTION GOUVERNEMENTALE : LA FRAGILE RESOLUTION DU CONFLIT DE VALEURS ENTRE RELIGIEUX ET LAÏQUES :

La conciliation trouva très tôt à se matérialiser dans un écrit, dans un modèle de distribution du pouvoir ainsi que dans des techniques de négociation faisant la part belle aux partis politiques.

2.1.1) LA LETTRE DE 'STATU QUO' COMME MODE DE RESOLUTION DU CLIVAGE RELIGIEUX/LAÏQUES :

« Pacificatie » aux Pays-Bas (1917), « Pacte National » au Liban (1943), les arrangements consociatifs ambitionnent de concilier différentes approches de la société, de l'Etat et de la nation. En Israël, le débat institutionnel des premières années déboucha sur la signature, en 1947, d'une lettre dite du 'statu quo', destinée à rallier les courants religieux à l'élite sioniste dans le processus de construction étatique.

2.1.1.a) LA SIGNATURE DE LA LETTRE SUR FOND DE CONSIDERATIONS STRATEGIQUES ET IDEOLOGIQUES :

L'acte le plus décisif, témoignant de cette volonté d'annexer les différents courants par une stratégie de conciliation, fut sans nul doute la rédaction de ce document, établissant un compromis entre forces religieuses et courant laïque¹. Cette méthode s'apparenta au « veto mutuel » défini par R. Dahl², qui se présentait comme un système ménageant la possibilité à chaque partie d'éviter des décisions sur des thématiques controversées, et d'éviter par suite de sévères crises au sein du système politique.

Dix jours avant la signature du contrat, les représentants de l'*Agoudat Yisrael* firent savoir à D. Ben Gourion qu'ils ne rejetteraient pas l'Etat devant l'UNSCOP (commission d'enquête

¹ Sur les relations entre religion et démocratie, voir notamment Leslie (S.C.), *The rift in Israel : Religious authority and secular democracy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971 ; Gutmann (E.), « Religion in Israeli Politics », in Landau (J.M.) Ed., *Man, state and society in the contemporary Middle East*, New York, Praeger, 1972, pp. 122-34.

² Dahl (R.A.), « Some explanations », in Dahl (R.A.) Ed., *Political oppositions in Western democracies*, New Haven, Yale University Press, 1966.

envoyée par les Nations Unies en Terre de Palestine), si ce dernier s'engageait à garantir un certain nombre de principes fondamentaux. Ainsi, le 19 juin 1947, avant même que l'Etat ne fut déclaré, une lettre dite du 'statu quo' fut signée entre D. Ben Gourion et les partis religieux. Dans cet écrit apparaissaient les matières qui devaient relever exclusivement de la justice rabbinique. Parmi celles-ci figuraient, en premier lieu, le statut personnel des citoyens juifs de l'Etat, ainsi que les modalités concernant le mariage et le divorce¹. Leurs exigences s'étendaient, en outre, à la reconnaissance officielle du shabbat et des fêtes juives comme jours de repos, et comme éléments structurant le calendrier de l'Etat. Le respect des lois alimentaires (*casherout*) dans les institutions publiques, ainsi que la préservation du système d'éducation *haredi* vinrent compléter la liste.² Le 'statu quo' acquit au fil des décennies une aura quasi-sacrée, fonctionnant comme une semi-Constitution, continuellement soumise à interprétations.

Les questions qui semblent venir naturellement à l'esprit sont : pourquoi les sionistes-socialistes manifestèrent-ils le souci de s'agréger les faveurs de religieux dépourvus de ferveur nationale véritable, et désireux de transformer le système politique démocratique en théocratie ? Face à cette gageure, pourquoi céder, en outre, aux exigences de religieux qui ne représentaient qu'une infime partie de la population juive ?

Nous soulignons plus haut les contradictions évidentes d'une idéologie sioniste immergée dans la tradition religieuse, véhiculée depuis des millénaires par ses ancêtres juifs. Il y a sans nul doute un élément de réponse dans cette affirmation. En effet, si les dirigeants sionistes se réclamaient d'une idéologie dite « laïque », laquelle ne faisait en apparence aucune place à la religion dans la gestion du futur Etat, cette position tenait plus au désir de rejeter des attributs religieux, sur lesquels se cristallisaient les haines antisémites, qu'à la volonté de nier la légitimité de la religion juive en tant que telle. « Même pour les Juifs totalement séculiers, il est difficile de détacher complètement la religion de l'identité nationale ou ethnique. Les symboles de l'appartenance à la communauté juive ont toujours été liés à une notion de foi, qui légitime l'existence du collectif »³. Ainsi, bien que le secteur religieux apparut comme une entité distincte, et comme un groupe ethnique caractérisé par des attributs primordiaux, les frontières ne furent jamais définitives, d'autant plus que les symboles utilisés par chaque camp ne furent jamais le monopole d'un groupe exclusif.

¹ Greilsammer (I.), *Israël. Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 49.

² *Ibid.*, pp. 49-50.

³ Ben-Rafael (E.)/Shteyer (H.)/Lewin (E.), « Israel as a multi-cleavage... », *Op. cit.*, p. 24.

Bien qu'ayant triomphé des *haredim* dans le travail de construction nationale, les défenseurs d'une conception étatique laïque ne rejetèrent pas la *Halakha*, mais l'intégrèrent à une dimension plus large. Comme le note G. Weiler, ils « ont fait en sorte qu'il soit possible de la considérer avec affection, tout en lui restant extérieurs. Ils lui ont aussi retiré son droit à la suprématie et à l'obéissance pures et simples.(...) Sa pratique (de la *Halakha*) est devenue un aspect de la vie juive parmi d'autres (...). L'Etat juif fut finalement créé par des hommes qui ne se percevaient plus en tant qu'instruments de la volonté divine ou spectateurs de l'histoire (...) mais en tant que participants actifs à l'élaboration de leur propre destin »¹. Ainsi, la religion, en tant que « système de représentation du monde », fut intimement liée à l'aventure sioniste. Dans la société israélienne contemporaine, la grande majorité des individus est encore fortement attachée à la religion. C. S. Liebman opère à cet effet une nette distinction entre ce qu'il nomme la judaïté laïque et la culture hébraïque nationale. L'individu qui se réfère à la première notion, adhère partiellement à des schémas de pensée religieuse, respecte la tradition juive, mais fonde ses décisions indépendamment de la *Halakha* ou des décideurs rabbiniques, dans le domaine des options politiques. Celui qui se situe dans la seconde catégorie est quant à lui ouvertement détaché de toute référence au judaïsme – entendu ici au sens de religion.

Cependant, cette hypothèse reposant sur les rapports entre sionisme et judaïsme n'épuise pas la question. En réalité, il semble qu'il faille se tourner vers la politique consensuelle et conciliatrice que mit en œuvre D. Ben Gourion. Aussi fortes qu'aient été les divergences entre les sionistes, les religieux et les communistes tout au long de l'implantation du nouveau *Yichouv* en Terre de Palestine, D. Ben Gourion manifesta très tôt sa volonté de créer un consensus qui devait rassembler toutes les composantes du Peuple juif. « Gagner les *haredim*, sinon à l'idée sioniste, du moins à une attitude positive envers l'établissement de l'Etat était conséquent avec l'attitude « étatiste » de D. Ben Gourion qui réalisait très bien que, sans certaines garanties, ces Juifs ne pourraient vivre dans l'Etat d'Israël »². Soucieux d'intégrer l'ensemble des composantes juives au nouveau régime politique afin de donner à celui-ci la légitimité la plus large possible, D. Ben Gourion contribua du même coup à institutionnaliser cette ambiguïté fondamentale dont dépendent, aujourd'hui plus que jamais, les débats relatifs à la place de la religion dans la société israélienne.

¹ Weiler (G.), *La tentation théocratique...*, *Op. cit.*, pp. 198-9.

² Greilsammer (I.), *Israël. Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 51.

Depuis cette date, le respect du 'statu quo' entre les structures étatiques et les mouvements religieux est le point central des divers accords de coalition qui suivent chaque élection, même si ce document reste dépourvu de valeur juridique. La « révolution laïque (*hiloni*) »¹ du gouvernement E. Barak sembla, à ce titre, avoir davantage été l'amorce d'un programme politique en prévision d'élections anticipées, que la proposition réfléchie d'une politique publique qui mènerait à l'élaboration d'une Constitution chargée d'entériner la séparation entre la religion et l'Etat.

2.1.1.b) L'ACTUALITE D'UN DOCUMENT EVOLUTIF :

A l'évidence, le système politique israélien est parvenu à résoudre ou tout au moins à contenir et à pacifier, le conflit religieux. E. Don-Yehiya² voit là l'expression la plus aboutie du consociationnalisme à l'israélienne, prenant corps dans des solutions pragmatiques entre des partis et des segments qui sont à première vue irréciliables. « (...) Le principe de statu quo peut être utilisé pour maintenir et préserver les arrangements politiques par un consentement explicite ou implicite des parties s'engageant à ne pas rouvrir le débat et la controverse »³. Prenant notamment l'exemple du secteur éducatif, E. Don-Yehiya explique que le principe d'autonomie permet de résoudre le conflit qui existait depuis le début du siècle. A travers ce principe, les segments ou les sous-cultures sociétales demeurèrent libres de maintenir leur propre réseau d'institutions, véhiculant de la sorte leurs valeurs ainsi que leur mode de vie. Comparant Israël à d'autres démocraties consociatives d'Europe, l'auteur note que, dans tous les cas, le principe d'autonomie revêt une importance capitale pour résoudre les controverses entre les sous-cultures séculières et religieuses⁴. La seule différence est selon lui que, contrairement aux partis démocrates-chrétiens, les partis religieux israéliens n'adoptèrent pas une stratégie défensive. Ils cherchèrent au contraire à investir la religion d'un rôle central, en élargissant son influence à tous les sujets de société. Partageant l'idée de cette spécificité israélienne, R. Hazan l'expliqua quant à lui par le fait que les partis religieux israéliens sont des partis dont la raison d'être première est la religion, tandis que les partis démocrates-chrétiens européens s'identifient aux principes religieux, sans que leur

¹ « Imaginary revolution », *Haaretz*, version anglaise, 11 septembre 2000.

² Don-Yehiya (E.), « The resolution of religious conflicts ... », *Op. cit.*, pp. 203-18.

³ *Ibid.*, p. 209.

⁴ *Ibid.*, p. 207.

préoccupation principale ne soit contenue dans le respect de la doctrine religieuse et son extension à l'ensemble de la société¹.

La solution du 'statu quo' ne signifia cependant pas que les relations entre l'Etat et la religion se figèrent, car l'interprétation du document demeura conflictuelle. En témoignèrent notamment les discussions interminables quant à l'avenir du système scolaire dans les années 50². Cependant, la seule existence d'un terrain d'entente permit de réguler les sujets les plus complexes à solutionner, en permettant aux partis de formuler le problème en des termes légaux et non pas idéologiques. On retrouve d'ailleurs ici la référence que faisait A. Lijphart aux « *rules of the game* » du système politique néerlandais, où le fréquent outil (*tool*) de dépolitisation était le recours aux principes légaux et constitutionnels³.

Les évolutions démographiques inhérentes à la réalité d'une société d'immigration tendent ainsi à spécifier le modèle israélien, qui, contrairement aux sociétés européennes, présente la caractéristique d'être dynamique. Les modifications successives de l'équilibre sociologique furent souvent décisives dans l'évolution du 'statu quo', puisque l'Etat ne pouvait prétendre à une stabilité socio-politique parfaite. E. Don-Yehiya qualifie dès lors le *Yichouv* et l'Etat d'Israël de « *expanding society* », c'est-à-dire une société dans laquelle les camps politiques (sionistes-socialistes, sionistes-religieux, *haredi*) ont vocation à recruter les élèves afin de les former dans leurs écoles, conformément à leurs valeurs – phénomène que nous évoquons au cours de la première partie⁴. L'arrivée des vagues migratoires russes – dont la plupart des membres sont coupés de tout référent religieux⁵ – rendit la fluidité du 'statu quo' encore plus accrue. Le débat se pose aujourd'hui en des termes multiples puisqu'il s'agit, pour les partis religieux, de sauvegarder le caractère juif de l'Etat. Ce combat implique non seulement la promotion des écoles religieuses

¹ Hazan (R.), « Religion and politics in Israel : the rise and fall of the consociational model », *Israel Politics*, vol. 6, n°2, p. 114.

² En mars 1950, alors que la question de l'intégration des immigrants yéménites était en passe d'être tranchée au terme d'une longue négociation entre le *Mapai* et le Front Religieux (*Agouda* et PNR), il fut décidé que les Yéménites vivant dans des camps de transit (*ma'abarot*) orthodoxes seraient intégrés au réseau orthodoxe, tandis que ceux qui étaient hébergés dans les autres camps choisiraient le réseau dont ils ressortiraient. Devant les divergences persistantes, les partis aboutirent finalement à un moratoire.

³ Lijphart (A.), *The politics of accommodation*, *Op. cit.*, p. 130.

⁴ Don-Yehiya (E.), « Conflict management... », *Op. cit.*, p. 90.

⁵ Ceci est dû à deux facteurs : d'un côté, de nombreux migrants d'origine russe s'avèrent non-juifs tandis que de l'autre côté, ceux qui le sont, ont grandi dans une société communiste qui avait une véritable aversion pour la religion, particulièrement le judaïsme.

mais aussi, de plus en plus, la lutte contre la violation répétée du shabbat et de la *casherout* – deux foyers d'intervention privilégiés depuis la création de l'Etat.

Les violations répétées du shabbat, relatées chaque semaine dans les journaux *haredi*, tendent à radicaliser l'attitude des *haredim*¹. En août 1999, une polémique éclata entre le ministre des Infrastructures Nationales – Eli Souissa, de Shas –, et la Compagnie Electrique Israélienne (C.E.I.), à propos du convoyage d'une turbine électrique pendant le shabbat. Il s'agissait, pour la C.E.I. de réaliser cette opération lourde, un jour où l'affluence sur les routes était minimale, afin d'en limiter les risques. Pour Shas, accepter qu'une entreprise publique déroge aux lois du shabbat était de nature à provoquer une grave crise au sein de la coalition, mais insuffisante pour justifier un départ qui aurait privé le parti de revenus substantiels².

Au niveau local, le respect du *shabbat* a été largement remis en question – certains habitants n'appliquant pas les arrêtés pris par certaines autorités locales. Ce fut notamment le cas à Petach Tikwa, où furent constatées, tout au long de la décennie 70, des violations répétées à l'observance du shabbat. L'intensité du conflit qui s'ensuivit confirma le poids du contexte global dans la prise de décision locale, concernant des sujets touchant aux matières du 'statu quo'. Le conflit de Petach Tikwa fut en effet davantage attribué à l'équilibre des forces politiques municipales qu'à la seule ouverture d'un cinéma le jour de shabbat. A travers les accusations des religieux était, en réalité, visée la coalition locale menée par le parti travailliste, soupçonnée de vouloir prendre un arrêté autorisant l'ouverture des cinémas, des théâtres et des restaurants le shabbat. Une telle atteinte au 'statu quo' devenait de ce seul fait intolérable aux yeux des milieux religieux, mais aussi de certains élus laïques. Ainsi, le cas de Petach Tikwa fournit un témoignage supplémentaire du caractère dynamique du 'statu quo', celui-ci permettant des évolutions effectives et des modifications dans le système social et politique, mais empêchant, simultanément, la légitimation de tels changements par les moyens de reconnaissance légale ou publique³. Quelques années plus tard, Petach Tikwa fut à nouveau le théâtre d'une mobilisation massive des milieux religieux, réunis autour du Rav de la ville, Barouch Shimon Salomon, de Sinai Gilboa (le leader local de Shas), ainsi que des députés Nissim Dahan et Yitzhak Gégoula

¹ Régulièrement, la presse relate des incidents survenus pendant le shabbat, mettant en scène des *haredim* jetant des cailloux sur les voitures osant violer l'interdit religieux. Ce fut par exemple le cas en juin 2000 lorsque laïques et *haredim* en vinrent aux mains, au sujet de la rue d'Ethiopie à Jérusalem, et, plus fréquemment, à propos des rues de Bar-Ilan et du Sanhédrin – trois axes proches du quartier *haredi*, *Méa Shearim*. Un compromis fut trouvé au sujet de la rue Bar-Ilan, désormais fermée pendant quelques heures le shabbat, pour faciliter la sérénité des prières.

² Contrairement à Shas, *Deguel HaTorah* quitta la coalition à la suite de cette affaire, en octobre 1999.

³ Don-Yehia (E.), « The resolution of religious... », *Op. cit.*, p. 59.

(Shas). A travers cette manifestation, ils entendaient manifester leur désapprobation à l'égard des actes contrevenant à la sérénité du shabbat – Sinaï Gilboa , au plus fort de la crise, allant jusqu'à menacer de quitter la coalition municipale.

En ce qui concerne la *casherout*, l'intervention des partis *haredi* concerne essentiellement l'accroissement du commerce de porc qui avait été totalement proscrit lors de la signature du 'statu quo'. Faveur des laïques aux religieux, l'interdiction de la vente et de la consommation de porc semble avoir été remise en question par l'arrivée d'immigrants ne respectant pas les règles alimentaires inscrites dans la loi religieuse. Entré en 1994 dans l'exécutif de la *Histadrout*, Shas s'attacha, dès 1995, à imposer le respect des règles alimentaires à l'un des réseaux de la *Histadrout* chargé du port de repas à domicile. Cette initiative, portée par le président du réseau concerné (Gabi Boutboul, membre de Shas, nommé par H. Ramon à ce poste), suscita les foudres de dirigeants, peu habitués à être gênés par les partis *haredi* au sein de la centrale syndicale. La stratégie visant à renforcer les règles en matière de *casherout* est similaire dans les localités, où l'on peut noter une recrudescence des incidents liés à ce sujet¹. Egaleme nt liée aux règles de la *casherout*, une polémique récente se cristallisa autour du respect de la *shemita*, principe biblique qui énonce le devoir de mettre en jachère les terres cultivées une fois tous les sept ans. Prise par le Conseil religieux de Jérusalem, cette décision d'appliquer plus strictement la *shemita* remit en question l'octroi des certificats de *casherout* aux commerces ne s'y conformant pas – situation de nature à remettre en question le 'statu quo'².

Autre thématique qui réactualisa la discussion autour du compromis initial, l'incorporation des *bnei yeshivot* (étudiants des *yeshivot*) dans l'armée fut longtemps rejetée catégoriquement par les partis *haredi*, bien qu'une loi (faisant suite au travail de la Commission Tal, du nom d'un ancien juge de la Cour Suprême, Tzvi Tal) fut votée en juillet 2000³, parallèlement à l'assouplissement des positions *haredi*. Ceux-ci rejoignirent ainsi la position du *Mafdal*,

¹ En novembre 1999, des incidents éclatèrent à Beit Shémesh, les dirigeants de Shas dénonçant les pratiques « impures » des immigrants russes installés dans la commune. A la tête de ce combat, le Rav Benizri (frère du député), directeur d'une *yeshiva* proche de Shas à Beit Shémesh, lança des formules fortement condamnées par *Yisrael Ba'aliyah*. Sous peine de démission du gouvernement, le parti russophone exigea des excuses du parti Shas dont les militants de Beit Shémesh avaient déclaré, pendant la manifestation, que les nouveaux immigrants de l'ex-URSS importaie nt l'obscénité, la pornographie, la prostitution et de multiples maladies.

² Voir « Amère récolte », *Jerusalem Post*, version française, 20-26 septembre 2000.

³ D'après ce projet voté en juillet 2000, les *bnei yeshivot* ne seraient incorporables qu'à partir de 24 ans, dès lors qu'ils considéreraie nt ne pas vouloir continuer à étudier la Torah.

traditionnellement plus conciliant du fait d'une reconnaissance explicite de l'Etat et de ses institutions¹.

Enfin, la définition de la judéité – terrain sur lequel les partis *haredi* sont omniprésents depuis les débuts de l'aventure étatique – continue à attiser régulièrement les passions, que ce soit à travers les propos formulés autour de la Loi du retour, des conversions ou encore du mariage civil. Initialement, les partis religieux se mobilisèrent autour d'un durcissement de la Loi du Retour, faisant suite à l'Affaire Daniel Rufeisen², avant que Shas reprenne le flambeau de ce combat au début des années 80.

Dès 1985, Shas renouvela ainsi les attaques traditionnellement portées par *Agoudat Yisrael* à l'encontre de la Loi du Retour. La motion proposée consistait à faire valider les demandes de nationalité israélienne par la Cour Rabbinique d'Israël. Bien que les partis religieux échouèrent dans leur réforme de la formulation de la Loi, souhaitant préciser que la « conversion devait être conforme à la *Halakha* » pour s'opposer aux courants religieux plus libéraux³, Shas prétendit que son initiative législative aurait, à terme, par l'agitation provoquée, le même effet qu'un amendement de la Loi. En 1988, la question revint sur le devant de la scène politique, lorsque Y. Peretz – ministre de l'Intérieur et leader de Shas – refusa d'enregistrer la judéité de

¹ Voir « Les haredim sous les drapeaux ? », *Jerusalem Post*, version française, 24-30 mai 2000.

² Né en Pologne de parents juifs, Daniel Rufeisen se convertit au catholicisme à la suite de la seconde guerre mondiale, et entra au Carmel. Quelques années plus tard, il demanda à bénéficier de la Loi du Retour qui donnait automatiquement la nationalité israélienne aux personnes juives qui en faisaient la demande. La Cour Suprême, soutenue par les partis religieux, rejeta la demande du Frère Daniel, considérant qu'un Juif converti ne saurait être considéré comme Juif au sens de la Loi du Retour. Entendue en apparence de manière restrictive, cette dernière n'en demeura pas moins libérale, en ce qu'elle prit en compte la descendance, à la suite des Affaires Daniel et Shalit, en énonçant que, d'une part, était désormais 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 », et d'autre part, que le bénéfice de la Loi du retour était désormais étendu au conjoint, aux enfants ainsi qu'aux petits-enfants d'une personne juive. Voir Klein (C.), « Etat et religion en Israël », *Pouvoirs*, n°72, 1995, pp. 9-11 ; Bauer (J.), *Les partis religieux...*, *Op. cit.*, p. 74.

³ Le judaïsme se décompose en effet en plusieurs courants : les orthodoxes, le mouvement Conservatif et les partisans d'un judaïsme dit Réformé. Si les premiers sont largement majoritaires, quantitativement et en termes d'influence politique en Israël, les deux autres tendent à contester leur monopole, en étant de plus en plus présents dans les débats relatifs aux questions religieuses. Pour les Conservatifs, la *Halakha* est un concept évolutif, sujet à réinterprétation régulière tandis que les Réformés vont plus loin, en considérant que la loi religieuse peut être radicalement modifiée, si les problèmes liés à l'émergence de débats de sociétés le nécessitent. La plus grande souplesse adoptée par ces deux courants tend à radicaliser des milieux *haredi* soucieux de préserver leur monopole en matière d'interprétation et de définition de la norme religieuse, d'autant plus que les deux courants contestataires développent à l'heure actuelle une démarche d'« entrisme » à l'intérieur des institutions religieuses reconnues par l'Etat d'Israël, pour tenter d'infléchir les règles en matière de conversion, de mariage et de naturalisation. L'entrée de femmes (autorisée par les courants concurrents à l'orthodoxie) suscita d'ailleurs une vive émotion dans les milieux orthodoxes – certains plaidant même pour l'abolition des conseils religieux envahis par ces éléments « impurs ».

Suzann Miller, une chrétienne convertie au judaïsme, selon le rite réformé. En obtenant gain de cause auprès de la Cour Suprême, elle provoqua la démission de Y. Peretz qui préféra cette issue, plutôt que d'avoir à signer l'acte de naturalisation. En mars 2000, le vice-ministre de Shas – S. Benizri – déclara que le problème des conversions ne relevait pas du clivage droite/gauche mais se situait dans le fait qu'à l'origine, « l'Etat ressemblait à une maison de la nation juive (*beit léoumi léam hayéoudi*). « Aujourd'hui, continuait-il, la Loi du Retour joue au détriment des Juifs car 50 % des immigrants (*holim*) ne sont pas juifs¹. Certains politiciens se moquent de savoir s'ils sont juifs ou non tant qu'ils représentent un potentiel de voix pour les élections »². Ainsi, le parti Shas réclame, aujourd'hui encore, un durcissement de la loi, plaidant pour l'annulation de la clause qui permet aux petits-enfants de Juifs de profiter de la Loi du Retour. Quant à la question du mariage, le 'statu quo' établit l'exclusivité du mariage religieux, signifiant qu'un couple « mixte » ne peut se marier qu'à l'étranger.

2.1.1.c) LA SURVIE CONTESTÉE DU MODELE CONSOCIATIF ISRAËLIEN :

L'évolution récente, tant du point de vue des changements sociaux que des transformations du système partisan, fit dire à certains observateurs que le système originellement consociatif israélien était devenu un « système politique de décision »³. Selon cette perspective, le consociativisme israélien aurait décliné, non pas parce qu'il aurait échoué, mais au contraire parce qu'il aurait réussi, dans le sens où l'Etat aurait suppléé les organisations sous-culturelles affiliées auparavant aux partis, dans de nombreux domaines. Par le renforcement de l'Etat, le consociativisme se serait ainsi transformé en consensualisme puis en système politique majoritaire, dans lequel la force politique dominante n'aurait plus besoin de transiger, en faisant d'éventuelles concessions sur les valeurs véhiculées au sein de la société. Selon R. Hazan, les facteurs ayant mené à cette évolution seraient au nombre de quatre et s'étaleraient sur plus de trois décennies. L'auteur fixe le point de départ au moment de la Guerre des Six Jours qui, en ouvrant le débat idéologique précité, aurait créé un clivage supplémentaire entre minimalistes et

¹ L'élue se fondait ici sur les chiffres publiés fin 1999 qui révélèrent, en effet, que non seulement les mariages mixtes avaient atteint le seuil des 50 % dans la communauté juive mondiale, mais aussi que la proportion des immigrants non-juifs arrivés en Israël était passé de 12 % en 1990 à 53 % en 1999. Voir « La Loi du Peuple Juif », *Jerusalem Post* version française, 8-14 décembre 1999. En réalité, la très grande majorité de ces immigrants non-juifs ont des liens plus ou moins éloignés avec le judaïsme – certains, notamment les ressortissants de l'ex-URSS, ayant dû abandonner le lien formel à la religion pour ne pas attiser les vieilles haines antisémites.

² *Yom LéYom*, 13 janvier 2000.

³ Cohen (A.)/Susser (B.), « From accommodation to decision : the transformation of Israel's religio-political life », *Journal of Church and State*, vol. 38, n°4, 1996, pp. 817-39 ; Hazan (R.), « Religion and politics in Israel : the rise and fall of the consociational model », *Op. cit.*, pp. 109-36.

maximalistes, en termes d'annexion territoriale. Le second élément réfère à l'éclosion d'un système à deux partis qui se serait mis en place dès la fin des années 70, avec l'accroissement puis la victoire du Likoud – le partenariat historique entre le *Mapai* et le *Mafdal* touchant à sa fin. Troisième facteur d'évolution, les métamorphoses à l'intérieur du camp religieux, caractérisées par une concurrence rendue accrue du fait du rapprochement idéologique entre les partis, auraient conduit à l'arrivée des partis *haredi* – particulièrement de Shas –, dans la sphère décisionnelle centrale. Enfin, dernier ressort dans l'analyse de R. Hazan, la réforme électorale intervenue en 1996 est interprétée comme un facteur explicatif d'une évolution générale orientée vers une configuration majoritaire.

Or, cette dernière hypothèse se heurte à deux obstacles. D'une part, les partis sont demeurés centraux dans la constitution des coalitions, l'élection directe du chef de l'exécutif ne permettant pas de dégager une majorité claire. D'autre part, l'argument selon lequel les partis religieux furent contraints de mettre au jour leur position en matière territoriale afin de soutenir le candidat de droite ou de gauche, ne tient pas longtemps si l'on considère les élections de 1999. En effet, R. Hazan prétend que le système majoritaire s'est assis sur la nécessité, pour les partis religieux, de se ranger aux côtés d'une droite nationaliste. Or, les élections de 1999 firent apparaître nettement la prévalence du pragmatisme institutionnel de partis religieux, qui choisirent de transiger sur la ligne territoriale pour réaliser l'objectif premier de leur stratégie, à savoir être au pouvoir afin d'avoir un accès privilégié aux ressources financières nécessaires au maintien de leur segment respectif. Même s'il est vrai que les partis *haredi* adoptent une position désormais radicale sur la question des territoires, le partenariat indifférent avec la gauche ou la droite tend à faire perdurer le principe de consociativisme. En réalité, il semblerait que Shas ait adopté un discours nationaliste essentiellement pour résoudre la tension originelle entre l'électorat et l'élite, décidant ainsi d'envoyer un signe clair en terme programmatique. Cependant, l'essentiel étant dans la construction d'un monde séfarade de la Torah destiné à influencer l'ensemble de la société, Shas n'a jamais rejeté une quelconque alliance avec la gauche, et ce au plus fort du débat sur le processus de paix et de l'exacerbation des passions anti-*haredi*¹. L'argument ayant trait au système à deux-partis ne tient pas beaucoup plus longtemps, puisque nous avons vu que le

¹ En 1999, la campagne fut effectivement marquée par une opposition très nette entre des partis défendant le principe de laïcité – *Meretz* et surtout *Shinoui* qui n'hésita pas à centrer son programme contre les *haredim* (l'unique point de programme de Shinoui consistait en effet en cette phrase : « que les partis *haredi* siègent dans l'opposition) – et des partis *haredi* qui acceptèrent tout de même de siéger dans le même gouvernement que *Meretz*. Par ailleurs, E. Barak préférant associer des religieux électoralement plus puissants que *Shinoui* à la coalition, ce dernier dut se retirer, Tomy Lapid – leader de *Shinoui* – refusant de siéger aux côtés des *haredim*. Répétant abondamment qu'il était le Premier Ministre de « tous les Israéliens », E. Barak assit implicitement la légitimité de l'esprit d'accommodation.

système était entré, en réalité, dans une situation de fragmentation partisane, qui rendait nécessaire les alliances laïques/religieuses – le partenariat historique s’essouffant, davantage du fait de la dévitalisation des idéologies sioniste-socialiste et sioniste-religieuse, que de la rupture avec l’ordre ancien. En fait, si les acteurs ont changé – les *haredim* et la droite revenant au premier plan – les mécanismes semblent, pour leur part, avoir perduré. En outre, alors que R. Hazan tend à défendre l’idée de partis affaiblis, incapables de remplir leurs fonctions sociales, nous nous trouvons en face de partis religieux mais aussi ethniques qui sont, au contraire, de plus en plus interventionnistes au sein de leur communauté respective, ce qui semble conforter l’idée de la continuité du principe consociatif, même si le modèle a, en effet, subi des évolutions indéniables.

La survie du consociativisme s’explique, en outre, par une neutralisation de la variable migratoire – caractérisée par l’arrivée massive de populations déjudaïsées mettant en péril, selon les partis *haredi*, le caractère juif de l’Etat –, et par un affaiblissement simultané de la base sioniste-socialiste¹. Si les conflits sont en apparence plus saillants, du fait de la crispation de chacun des camps, le système de coopération des élites ne semble pas pour autant obsolète. E. Don-Yehiya va même plus loin, en prétendant que des tensions fondées sur les clivages sociétaux peuvent servir de force motrice à un dialogue et à une coopération dans la sphère politique, afin de contrebalancer les effets déstabilisants d’une structure sociale fragmentée².

Autre témoignage de la survie du consociativisme, les limites de ce que Aharon Barak, président de la Cour Suprême israélienne, qualifia de « révolution constitutionnelle », à savoir l’entrée en vigueur des lois fondamentales relatives à la « dignité humaine et à la liberté », et à la « liberté de travail », en 1992³. Initialement, cette loi aurait dû servir d’arme entre les mains de ceux qui souhaitaient saper le pouvoir des religieux, notamment dans le débat sur l’interdiction de travailler le jour de shabbat et sur l’ensemble des matières ayant trait au statut de la personne. Les élections législatives de 1996 furent l’occasion, pour les partis religieux, d’exprimer leur profond désaccord face à une décision risquant de compromettre leurs intérêts. Dans une déclaration à forte dimension émotionnelle, A. Deri s’adressa au juge A. Barak en ces termes : « Je veux dire au juge Barak que Shas perçoit les lois de la Torah comme les lois véritables d’Israël et que le parti

¹ Don-Yehiya (E.), « Conflict management... », *Op. cit.*, p. 94.

² *Ibid.*, p. 94.

³ Pour une présentation de ces lois, voir l’article d’Aharon Barak, intitulé « La révolution constitutionnelle : la protection des droits fondamentaux », *Pouvoirs*, n°72, 1995, pp. 17-35.

fera tout son possible, avec toute sa force, pour les appliquer à l'Etat d'Israël »¹. En réalité, un subterfuge fut trouvé pour outrepasser les décisions de la Cour Suprême ; le vote d'un amendement légal permit ainsi à la Knesset d'adopter des lois non-conformes à la seconde, ce qui fut notamment le cas de la loi interdisant l'importation de viande non-casher.

E. Don-Yehiya conclut par une formule résumant bien la problématique israélienne, à savoir que le système d'accommodation est principalement appliqué aux sujets relatifs au rapport religion/Etat, tandis que les décisions intervenant dans les autres secteurs sociétaux controversés sont souvent tranchées selon le principe majoritaire². Le 'statu quo' apparaît, par conséquent, comme inclus dans un modèle consociatif de régulation des conflits, qui nécessite cependant des négociations permanentes à un niveau politique et gouvernemental.

2.1.2) LA MISE EN PLACE D'UN MODELE DE « BARGAINING » :

Loin d'être une invention du système politique élaboré en 1948 par le gouvernement provisoire, ce modèle consensuel fut constitué, en réalité, durant l'ère pré-étatique, lorsqu'il s'agit de mettre en place un embryon d'Etat, et sans doute avant cela, durant l'ère diasporique, si l'on consent à voir dans le principe d'intercession (*shtadlanout*) les prémises des mécanismes de conciliation. Développé dans un contexte de dépendance à l'égard des Princes protecteurs, ce principe reposait sur la figure du *shtadlan* (intercesseur) qui, « profitant de (son) accès auprès des gouvernants, intervenai(en)t pour défendre les droits juifs dans les matières les plus diverses (taxation, accusation de meurtre rituel...) »³. Cette tactique, visant à démarcher les autorités des Etats d'accueil par des relations permanentes et bilatérales, se développa tout au long du Moyen-Age, et plus encore avec l'affirmation de l'Etat absolutiste, puis de la République. En France, cela se traduisit par l'apparition d'une classe de « Juifs de Cour » puis de « Juifs d'Etat »⁴, à partir de 1789. Conforme à la loi halakhique qui recommandait de vivre selon les lois du Royaume, selon le principe dit « *dina de-malkhouta dina* », cette attitude d'intermédiation s'appuyait sur une intégration politique souvent réussie, pour améliorer une situation sociale et économique généralement précaire. E. Haber croit également voir, dans cette proximité historique aux centres

¹ *Haaretz*, 14 mai 1996.

² Don-Yehiya (E.), « Conflict management... », *Op. cit.*, p. 97.

³ Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 32.

⁴ Voir sur ce point les ouvrages de P. Birnbaum : « Une famille de Juifs d'Etat, les Hendlé », in Birnbaum (P.) Ed., *Histoire politique des Juifs en France*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1990 ; *Les fous de la République*, Paris, Fayard, 1992.

de pouvoir, un des déterminants du système politique israélien – la diaspora ayant servi de période d'apprentissage des méthodes particularistes. « Il est possible que l'éducation qui fut la nôtre durant les années de diaspora, quand nos ancêtres avaient besoin de flatter et de demander des faveurs aux autorités, corrompant des individus pour éviter d'être enrôlé dans l'armée du tzar (...), fut utilisée dans ce pays pendant le règne ottoman, vis-à-vis des fonctionnaires qui donnaient des licences de transport et de taxis. »¹

Sans verser dans la surdétermination culturelle, il convient de souligner à quel point le mode de régulation des conflits s'inspira, en Israël, de cette antique tradition qui reposait sur l'idée énoncée ainsi par A. Dieckhoff : « Parce qu'il faut toujours préférer la coopération à la confrontation, l'intercession doit être le mode de relation privilégié par rapport au pouvoir politique »². L'auteur souligne d'ailleurs comment des précurseurs du sionisme – les Ravs Alkalai et Kalisher – envisagèrent le recours aux notables juifs « afin qu'ils convainquent les puissants de ce monde de faciliter la venue des Juifs à Sion. »³.

2.1.2.a) LES INSTITUTIONS SIONISTES COMME LIEU D'APPRENTISSAGE DU CONSENSUS

Les institutions qui assuraient alors la représentation du *Yichouv* étaient au nombre de deux : le Congrès de l'Organisation Sioniste et l'Assemblée élue de la communauté de Palestine (*Assefat Hanivharim*), la première embrassant l'ensemble du mouvement sioniste, tandis que la deuxième était l'instance de délibération propre à la communauté de Palestine. Dans sa composition, ses fonctions et ses procédures, le Congrès possédait alors la plupart des attributs d'un Parlement. Il se composait d'une petite centaine de délégués, dont la validité des mandats équivalait à une législature, c'est-à-dire à un ou deux ans – la durée officielle entre la tenue de deux Congrès. Ainsi, la période du *Yichouv* plaça ce dernier en interaction permanente avec l'Organisation Sioniste, qui avait vocation à représenter l'ensemble des courants juifs, de Palestine et de diaspora. Ce fut donc au sein des organes de délibération et de décision sionistes que s'élabora un processus d'apprentissage des techniques de négociation.

L'organe central était alors l'Agence Juive, qui détenait la quasi-totalité des fonctions exécutives. Les budgets des groupes politiques provenaient en grande partie des fonds alloués par

¹ Haber (E.), « Rotting from within », *Jerusalem Post*, 30 janvier 2000.

² Dieckhoff (A.), *L'invention...*, *Op. cit.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 33.

celle-ci. Aussi, le contrôle des positions-clefs au sein de l'Agence devint l'enjeu majeur pour des groupes idéologiques soucieux de leur survie et de leur croissance, et désireux de fournir les ressources suffisantes au segment de la population qui était alors le leur. Agence Juive et Congrès sioniste étaient, par conséquent, semblables à de véritables arènes utilisées dans la lutte pour les ressources financières. L'enjeu étant de taille pour les courants idéologiques émergents, les protagonistes convinrent très vite d'un mode de distribution du pouvoir fondé sur un principe de proportionnalité, qui n'a jusque-là jamais été remis en question.

Ainsi, outre l'intériorisation et la matérialisation de l'autonomie politique, ces instances provisoires permirent également de mettre en place un système électoral fondé sur le principe de proportionnalité et de préfigurer un modèle de gouvernement de coalition facilitant la résolution des conflits. Les élections à l'Assemblée de Palestine prirent alors une tournure de proportionnalité intégrale, la circonscription unique se calquant sur le territoire de la Palestine¹. La conséquence du choix de ce mode de scrutin fut, en outre, d'ouvrir l'espace compétitif à de nombreux groupes revendiquant une représentation politique². Ainsi, chaque vague migratoire amena avec elle des candidats à des fonctions politiques, les listes ethniques ou en tout cas nationales³ se multipliant tout au long de la séquence pré-étatique. Des listes territoriales, créées au sein des localités du *Yichouv*, se présentèrent également aux élections générales, certaines sous un label classiste (artisans, fermiers indépendants), certaines sous un label religieux (Bné Brak, Safed), et enfin, certaines sous une étiquette affichant leur appartenance à un groupe sexué (liste des femmes⁴ lors des élections de la 4^{ème} Assemblée). Les conditions⁵ pour présenter une liste étaient alors fort simples et nécessitaient uniquement de trouver 20 noms à accoler sur une liste, sous réserve que ces noms soient inscrits sur le registre de la Communauté Juive. Le mode d'élections au Congrès fit également une place centrale au principe de représentation

¹ Seule la Seconde Assemblée fit l'objet d'un traitement spécifique, le pays étant alors divisé en 10 circonscriptions électorales.

² En 1920, le nombre de listes candidates s'éleva à 20, pour une population juive totale de 67 000 personnes et en 1925, le nombre fut de 26 pour 122 000 personnes. Les deux élections suivantes accusèrent néanmoins une baisse des candidatures avec 12 listes en 1931 et 18 listes en 1944, ce qui restait cependant très élevé.

³ En 1925, une liste se présenta sous le label polonais, tandis qu'en 1944 se créa une liste de nouveaux immigrants (liste *Aliyah Hadasha*), constituée de réfugiés germanophones arrivés d'Europe Centrale. Subsistant au-delà même du processus d'intégration au corps national, ce groupe constitua le petit mais influent parti progressiste.

⁴ Ce phénomène fut notamment provoqué par les revendications de certains religieux extrémistes, qui souhaitaient refuser le plein suffrage aux femmes. Cette polémique, couronnée par l'octroi du droit de vote aux femmes, avait notamment abouti au retrait d'un parti extrémiste lors de la première Assemblée.

⁵ Les candidats devaient en outre être âgés d'au moins 20 ans et être résidents depuis 3 mois au minimum.

proportionnelle, puisque chaque « fédération nationale »¹ envoyait un nombre de délégués proportionnel à sa taille.

La proportionnalité introduite dans le mode d'élections atteignit une signification nouvelle lorsque les partis politiques du mouvement sioniste formèrent des Unions séparées à l'échelle mondiale, et organisées par branches territoriales, dans chaque pays. S'intéressant aux liens inter-partisans qui prévalaient durant cette époque, S. Sager explique que « la croissance des partis politiques dans le sionisme et les efforts de chaque parti d'affirmer son propre point de vue ont beaucoup contribué au développement du Congrès comme forum parlementaire original »², montrant comment dans ce modèle, l'appartenance idéologique primait et se substituait à un modèle privilégiant l'identité géographique.

Si les fédérations apparaissaient séparées les unes des autres par des clivages religieux, sociaux ou nationaux, elles se décomposaient également en leur sein en plusieurs factions, instaurant ce qui sera plus tard un élément récurrent des législatures sionistes et israéliennes, à savoir la tendance prononcée au factionnalisme. Comme l'explique S. D. Johnston, « parce que la société israélienne reconnaît les tendances au contrôle oligarchique du système, les factions internes en compétition et les groupes sont un trait standard de la vie partisane israélienne et, il existe, grâce à eux, une liberté réelle de choix et de décision pour la base »³. Hormis le cas d'*Agouda* cité plus haut, le *Mafdal* était également coutumier de ce principe, ses différentes composantes relevant de « publics différents et non d'interprétations politiques divergentes »⁴. Y. Yishai souligne à cet endroit un étonnant paradoxe, qui consiste à noter à la fois un haut degré d'unité et d'accord sur les sujets fondamentaux et une propension accrue au fractionnement partisan⁵. Réputé briser les principes démocratiques d'avancement méritocratique des leaders, le phénomène est traditionnellement lu comme l'essence même de la corruption et de l'instabilité politique, comme l'expression conflictuelle d'une société encore pré-démocratique. Pourtant, à en juger par la valse des étiquettes partisans depuis la création de l'Etat, le factionnalisme reste un

¹ En 1936, il existait 45 fédérations sionistes, chacune implantée dans un pays différent, alors que le nombre de membres de l'Organisation Sioniste passa de 114 000 en 1899 à plus de deux millions en 1946. Gelber (N.M.) *Les Congrès Sionistes (Hacongressim Hazionim)*, Jérusalem, Exécutif de l'Organisation Sioniste, 1956 (hébreu).

² Sager (S.), « Pre-state influences on Israel's parliamentary system », *Parliamentary Affairs*, n°25, 1972, p. 3.

³ Johnston (S.D.), « Party politics and coalition cabinets in the Knesset of Israel », *Middle Eastern Affairs*, vol. 13, 1962, p. 131.

⁴ Greilsammer (I.), « Fonctions interprétatives et... », *Op. cit.*, p. 345.

⁵ Yishai (Y.), « Factionalism in Israeli political parties », *The Jerusalem Quarterly*, n°20, été 1981, pp. 36-48.

élément incontournable de la vie démocratique du régime israélien. Il se traduit tant par les scissions permanentes, que par la structuration même des partis en sous-unités. Les multiples factions qui composaient le *Mapai* furent un exemple fameux de la préservation des anciens sous-groupes appartenant au sionisme-socialiste¹, tout comme le PNR, dont la structure factionnelle fut légalisée en 1976. L'intérêt de l'étude proposée par Y. Yishai est qu'elle tente de définir le phénomène, tant dans sa dimension anthropologique que parlementaire, en essayant, simultanément, d'aller au-delà des allégations transformant les factions en biais du système².

Cette matrice conflictuelle esquissait la centralité du rôle des partis dans l'organisation de la vie politique. En 1955, B. Akzin soulignait ce trait en écrivant que les partis politiques occupaient une place beaucoup plus importante et exerçaient une influence plus déterminante que dans aucun autre pays, en dehors des pays dominés par un système de parti unique³.

Durant l'ère pré-étatique, les organes politiques tels que l'Organisation Sioniste Mondiale, la *Histadrout* et l'ensemble des institutions formant la communauté juive de Palestine, représentaient donc des espaces dans lesquels se résolvaient les conflits, par des mécanismes d'« achievement of consensus ». L'un des principes-clefs qui permit la mise en œuvre de cet objectif était contenu dans la généralisation des gouvernements de coalition, comme méthode destinée à résoudre l'émiettement de l'Organisation en partis et en factions⁴.

¹ Chaque faction eut, à un moment ou un autre, la tentation de faire scission, pour des raisons idéologiques (*Ahdout Avodah* ; ancienne faction B (*Si'ah Bet*) ou pour des raisons ayant trait aux personnes (ancien parti *Rafi* devenu une faction formée sur la base de la fidélité à D. Ben Gourion). Voir notamment Aronoff (M.J.), « Fission and Fusion : The politics of factionalism », in Aronoff (M.J.), *Power and ritual ...*, *Op. cit.*, pp. 14-36. Le compromis, nous explique par ailleurs P. Y. Medding, devenait dès lors possible dans la mesure où les décisions économiques et politiques étaient prises collectivement.

² Anthropologique, cette analyse l'est puisqu'elle propose de puiser dans la tradition juive, l'explication d'une telle spécificité, lisant, à travers l'histoire du Peuple juif, une étonnante propension à se diviser sur des points majeurs comme mineurs. La dimension parlementaire s'exprime quant à elle dans sa capacité à lire le phénomène comme le reflet d'un système partisan clivé. En effet, les factions semblent se calquer sur la structure conflictuelle multidimensionnelle, de façon à être les plus efficaces possible, d'un point de vue électoral. Le cas du PNR est intéressant puisque, si le dénominateur commun est contenu dans la synthèse opérée entre sionisme et judaïsme, ces factions se déploient sur le clivage ethnique (faction des Séfarades), sur le clivage droite/gauche (option territoriale modérée, représentée par J. Burg – *LaMifneh*, ou rigoriste incarnée dans la faction *Likud u-Tmura*).

³ Akzin (B.), « The role of parties... », *Op. cit.*, p. 509.

⁴ S. Sager explique ainsi que dès le système de partis ancré dans l'Organisation Sioniste, les exécutifs de coalition furent élus et devinrent la règle, même dans le cas où un parti était majoritaire. En 1921 par exemple, bien que les Sionistes Généraux obtinrent la majorité au 12^{ème} Congrès sioniste de Carlsbad, ceux-ci cherchèrent à constituer une coalition. Loin de n'être qu'une nécessité arithmétique, la constitution de coalitions émanait d'une volonté manifeste de s'adresser à l'ensemble des courants. « La prédilection sioniste pour des coalitions s'expliqu(ait) plutôt par le caractère volontariste de l'Organisation qui fai(sai)t de la représentation de tous les

En 1948, la création de l'Etat créa une nouvelle donne institutionnelle qui se caractérisa cependant par une réintroduction des éléments constitutifs de la période précédente. On assista alors à un renforcement de ces pratiques, qui se situaient dès lors au sein du système politique naissant. Aboutissant à la conclusion selon laquelle l'expérience sioniste fut d'une influence décisive en termes d'apprentissage des procédures parlementaires, S. Sager remarque notamment de manière anecdotique que « la pratique de la distribution du temps de parole aux factions représentées à la Knesset en fonction de leur taille respective est dérivée de l'usage créé au Congrès. »¹.

2.1.2.b) LE MODELE CONSENSUEL REINTRODUIT DANS LA SEQUENCE D'ETATISATION (MAMLACHTIYOUT) :

Le processus d'étatisation qui suivit la déclaration d'indépendance se caractérisa par la réintroduction d'éléments conçus lors de la précédente séquence et qui furent la marque du modèle consensuel défini par A. Lijphart. La règle de la majorité n'étant pas applicable de façon stricte, au risque d'être perçue comme dictatoriale, il s'est agi de construire un modèle de résolution des conflits qui se caractérisa par l'immuabilité de la règle proportionnelle, débouchant sur la centralité de partis (scrutin de liste) engagés dans un processus continu de négociations en vue de larges coalitions gouvernementales. Trait tout à fait original du modèle israélien, la décentralisation opérée sur une base idéologico-géographique, permet aujourd'hui encore la préservation relative d'un équilibre gouvernemental souvent précaire.

- **Le principe de proportionnalité comme recherche d'une représentativité pure**

Elément essentiel à la qualification consociative d'une société donnée, le mode de scrutin à la proportionnelle fut à la fois un accélérateur de la segmentation de la société (voir supra), et une caractéristique indispensable à la représentation politique des sous-cultures présentes dans l'ensemble social. E. Saadia² note, à ce propos, que la préservation du système électoral répondit essentiellement à la nature sociologique éclatée et évolutive de la population, soulignant que le système électoral eut une fonction de légitimation de l'enracinement de la population dans l'Etat,

partis dans ses corps gouvernants (*governing bodies*) à la fois un véritable désir et une nécessité. » Sager (S.), « Pre-state influences ... », *Op. cit.*, p. 35.

¹ *Ibid.*, p. 31.

² Saadia (E.), *Systèmes électoraux et territorialité...*, *Op. cit.*, pp. 76-88.

en renvoyant aux électeurs une image d'indivisibilité du territoire par le prisme de l'unique circonscription.

La conséquence inévitable de ce principe de représentativité fut la fragmentation extrême d'un système partisan qui, à l'instar de l'étude de A. Lijphart sur la Suisse et sur la Belgique, ne parvint pas à canaliser le phénomène de « translation des clivages sociétaux en clivages partisans »¹. Cette fragmentation ne sembla cependant pas inéluctable, puisqu'elle stimula très vite la recherche de modalités permanentes, destinées à déboucher sur le compromis et la conciliation, dans tous les cadrans du système de coalition².

- **Le règne des partis : Israël véritable « Parteienstaat » :**

Conséquence d'un mode de scrutin fondé sur des listes, d'une société segmentée et éclatée en sous-communautés, d'un mode de négociation politique transformant ces dernières en véritables partenaires politiques, les partis sont omniprésents dans le paysage social et politique israélien. B. Akzin³ souligne, d'ailleurs, qu'il est impossible de comprendre le système politique israélien sans prendre d'abord en compte les partis politiques, représentant sans aucun doute l'institution politique la plus puissante.

Les observateurs du système politique israélien se sont souvent interrogés sur les facteurs expliquant la relative stabilité d'un système, pourtant soumis à d'importantes tensions. Certains pensèrent y trouver une réponse dans le rôle que jouaient les partis dans la vie économique et sociale de l'Etat⁴, tandis que d'autres y voyaient plutôt la manifestation d'un parti dominant et institutionnalisé, conçu comme source d'apaisement⁵. Les partis ayant une importance fondamentale dans la gestion des clivages sociétaux et dans la coopération des élites au pouvoir,

¹ Lijphart (A.), *Democracies. Patterns of majoritarian...*, *Op. cit.*, p. 28 ; voir également Steiner (J.), « The principles of Majority and Proportionality », in McRae (J.S.) Ed., *Consociational democracy : Political accommodation in segmented societies*, Toronto, McClelland & Stewart, 1974, pp. 98-106.

² Paltiel (K.Z.), « The Israeli coalition system », *Government and Opposition*, n°10, 1975, p. 406.

³ Akzin (B.), « The role of parties... », *Op. cit.*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ Etzioni (A.), « Alternative ways to democracy : the example of Israel », *Political Science Quarterly*, vol. 74, juin 1958 ; Medding (P.), *Mapai in Israel : Political organization and government in a New Society*, Londres, Cambridge University Press, 1972.

B. Akzin consent à voir dans le modèle israélien un véritable Etat partitaire (*Parteienstaat*)¹, thèse corroborée par I. Galnoor lorsqu'il nous dit : « Ainsi, il n'est pas exagéré de dire que, durant les vingt premières années de l'Etat, les affaires domestiques se fondaient sur le fonctionnement des partis. Les partis ne se caractérisaient pas seulement par une fonction politique classique d'agrégation et d'articulation d'intérêts, puisque leurs activités s'étendaient à de nombreux aspects de la vie sociale et économique »². L'une des conséquences logiques de cette configuration politique demeura la centralité des organisations partisanes comme régulatrices, non seulement des clivages idéologiques, mais aussi des rapports sociaux. Marque d'un modèle né en exil, il convient de souligner la persistance de cette caractéristique, qui semble réellement donner toute sa spécificité à la culture politique israélienne. Comme l'écrit K. Z. Paltiel, « c'est bien l'ambiance inter-partisane et non la personnalité (des acteurs) qui donne le ton du système politique en Israël »³.

Ce contexte global tendit cependant à spécifier un modèle d'organisation partisane que certains qualifièrent de « partis d'intérêts » (Y. Yishai), tant chacun semblait avant tout tourné vers ses intérêts propres, et semblait, simultanément, étranger à l'idée d'intérêt général. La centralité des partis, dans le fonctionnement de ce système d'« accommodement » pré-étatique, se traduisit ainsi par des mécanismes de négociation permanente – principalement au sein des quatre sphères institutionnelles : sphère gouvernementale formée par le Cabinet et la Knesset ; autorités locales ; *Histadrout* ; Organisation Sioniste Mondiale et Agence Juive. Ainsi, K. Z. Paltiel expliquait que l'obtention d'une position de pouvoir ou d'influence dans l'un de ces sous-systèmes pouvait servir à consolider l'autorité du parti dans un autre⁴. Les ressources obtenues par un parti par le biais de ses entreprises de construction, de ses implantations ou de ses activités liées à l'absorption des immigrants pouvaient, de ce fait, être transformées et transférées comme un atout à l'échelon électoral. Nous verrons plus tard que les ingrédients étaient dès lors réunis pour façonner un véritable système de patronage. Toujours est-il qu'à partir de 1948, les arènes principales en termes de compétition et de coopération inter-partisanes, devinrent la Knesset et le Gouvernement, lieux où se nouèrent désormais les coalitions.

¹ Le scrutin de listes à la proportionnelle nécessite en effet des procédures partisanes permettant la sélection et le classement des candidatures de parti. Plus que dans tout autre mode de scrutin, l'investiture est étroitement liée aux considérations purement partisanes.

² Galnoor (I.), « The Israeli political system : A Profile », in Kyle (K.)/Peters (J.) Ed., *Whither Israel ? The domestic challenges*, New York, Saint Martin's, 1994, p. 92.

³ Paltiel (K.Z.) « The Israeli coalition system »... , *Op. cit.*, p. 411.

⁴ *Ibid.*, p. 408.

2.2) ESPACE MULTIDIMENSIONNEL ET PROCESSUS COALITIONNEL : UN MODELE IDIOSYNCRASIQUE ? :

Au centre du système politique, les partis sont donc les acteurs privilégiés de jeux coalitionnels¹, caractéristiques du modèle de conciliation. Jusque dans les années 70, les coalitions israéliennes dépendaient avant tout de ce qu'il est convenu d'appeler les partis politiques *koalitionsfähig*², c'est-à-dire les partis susceptibles d'entrer dans les coalitions.

2.2.1) FORMATION DE GRANDES COALITIONS, VERTICALITE ET ABSENCE DE SOLIDARITE INTER-PARTISANE :

La formation d'une coalition de gouvernement est toujours le produit d'un processus³ de négociation, souvent long et chaotique, qui concerne à la fois la distribution des portefeuilles ministériels et vice-ministériels, les nominations diplomatiques et administratives et également les allocations budgétaires, impliquant également l'échelon local⁴. Les négociateurs sont nommés par les partis, instances toutes-puissantes lors de ces processus de négociation, qui décident notamment des nominations de ministres, sur lesquelles le Premier ministre n'a que peu de prise. Nous verrons par la suite que ce mécanisme aboutit à une gestion verticale des ministères, dont la ligne politique est davantage déterminée par le parti que par le Premier Ministre.

Cette absence quasi totale de solidarité gouvernementale et d'intégration horizontale, ainsi que la fréquente constitution de coalitions idéologiquement hétérogènes, expliquèrent la mise en place de clauses permettant aux partis partenaires de s'abstenir, voire de voter contre, des propositions de lois auxquelles ils étaient opposés. Comme D. Ben Gourion le disait lui-même de manière ironique, une coalition n'est pas un mariage catholique, soulignant par-là l'absence de promesse de fidélité et de loyauté entre les différents partis ou listes représentés. Les ministères étant perçus comme des canaux permettant d'allouer prioritairement les fonds en fonction d'affinités idéologiques, il peut arriver également qu'un parti appartenant à la coalition au pouvoir

¹ Voir l'ouvrage général de Boaz Shapira et Dani Koran *Coalitions politiques en Israël (Koalitziot Politikot BéYisrael)*, Tel Aviv, Zmora-Bitan, 1997 (hébreu).

² Le terme est emprunté à Lorwin dans son étude sur la société autrichienne.

³ Il se décompose en quatre phases principales : 1) négociations entre le Premier Ministre élu et les partenaires potentiels de la coalition (depuis 1996, date à laquelle est entré en vigueur le vote du Premier Ministre au suffrage direct, jusqu'en 2001) ; 2) rédaction d'un document actant les décisions prises sur les points négociés, équivalant à un programme recensant les points principaux de la politique gouvernementale à tenir ; 3) présentation de la coalition à la Knesset ; 4) débat à la Knesset sur le programme et sur le gouvernement.

⁴ Voir Bernstein (H.M.), *The politics of Israel*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

refuse de voter le budget, s'estimant lésé dans l'attribution des crédits gouvernementaux. Mécontent du refus conjoint du Premier ministre (E. Barak) et du ministre de l'Education (Yossi Sarid issu du *Meretz*, principal parti d'extrême gauche) de combler le déficit (évalué à cent millions de shekels)¹ du réseau scolaire séfarade-*haredi*, Shas menaça, par exemple, de ne pas voter le budget 2000. Il fit de même pour le budget 2002, exigeant des fonds supplémentaires pour financer les *yeshivot* du parti – le ministre des Affaires Religieuses, Asher Ohana (Shas), justifiant cette requête en affirmant que les effectifs avaient augmenté de 20 %. Jusqu'alors, la priorité des derniers gouvernements ayant porté sur la résolution des questions de politique extérieure, les Premiers ministres successifs cédèrent la plupart du temps, accédant aux demandes de partis considérés comme indispensables à la survie de la coalition.

Dans le domaine des nominations administratives, le processus de conciliation se nourrit en outre d'un système de distribution dit du « *'party key' system* », offrant, d'un point de vue administratif, une alternative au *spoils system* américain, dans lequel le gagnant emporte tout (« *winner takes all* »). Par ce mécanisme, les principaux partis sont, certes, les premiers bénéficiaires en matière d'allocation budgétaire et de nominations aux postes administratifs à haute responsabilité, mais le système fournit également des récompenses substantielles aux partenaires mineurs.

Au-delà des facteurs et des structures contribuant au fonctionnement d'une politique de conciliation, il convient d'illustrer ces grands déterminants à travers un bref récit historique de la formation des différentes coalitions depuis l'avènement de l'Etat. En effet, leur taille, leur composition ainsi que la structure des récompenses, variant dans le temps, il convient de comparer le type de coalition mis en place en référence aux théories développées en la matière. Notre but n'est pas de faire une étude exhaustive du phénomène coalitionnel en Israël, ni une analyse poussée des théories. Il s'agit simplement d'éclairer le débat quant à la nature même des coalitions formées en Israël, et de resituer la période s'ouvrant en 1984, dans une tendance historique globale.

Rappelons brièvement qu'il existe plusieurs courants théoriques, divergeant les uns des autres en fonction des facteurs pris en compte dans la constitution d'une coalition. Les théories les plus anciennes se centrent quasi-exclusivement sur le critère de la taille, illustrées essentiellement

¹ Cette dette a contraint 35 établissements à ne pas ouvrir à la rentrée 1999, alors que les effectifs potentiels du réseau augmentaient considérablement : le nombre d'inscriptions crût en effet de 17 % entre les années scolaires 96-97 et 97-98, tandis que le personnel enseignant augmentait de 30 %. Malgré cette augmentation constante, dans les écoles de *Mahayan*, le rapport s'établit cependant à un enseignant pour 13 élèves, tandis que ce rapport est de 1 pour 19, dans le secteur étatique.

par les travaux de W. H. Riker¹. Le principe de la taille établit que, lorsque les participants éventuels au jeu coalitionnel possèdent une information parfaite et sont engagés dans un comportement maximisant les récompenses, seules les coalitions dites minimales ont une chance de se former². Ainsi, les négociateurs étant les groupes parlementaires, si l'on suit W. H. Riker, la coalition « *minimal winning* » résulterait de l'alliance de tous les partis contrôlant, ensemble, le plus petit nombre de sièges constituant une majorité à la Knesset. Or, les accords de coalition furent toujours bien supérieurs à 61 – seuil qui permet d'obtenir une majorité minimale à la Knesset (qui compte 120 sièges). En dehors des périodes particulières de Gouvernement National où les coalitions sont extrêmement larges³, le nombre de partenaires de coalition varia de 64 en 1955 à 87 entre 1952 et 1955. Ainsi, comme le notait déjà D. Nachmias⁴ en 1974, le principe de la taille n'est pas pertinent pour éclairer le modèle israélien. A. Lijphart établit, quant à lui, que dans la période 1949-1980, 18% des cabinets israéliens répondirent à la définition « *minimal winning* » et 82% furent des cabinets élargis – le rapport étant fréquemment similaire dans les systèmes politiques multipartites⁵. En effet, les cabinets dits « *minimal winning* » sont caractéristiques du modèle de Westminster, tandis que les modèles de cabinets élargis (*oversized cabinets*) sont typiques des sociétés consociatives où la recherche du consensus demeure prioritaire.

Il convient de rappeler que les « *policy-blind* »⁶ théories furent fortement contestées pour la focalisation excessive sur le critère du nombre, et sur l'objectif unique de maximalisation du pouvoir et de partage du tribut ministériel. A. Lijphart, en soulevant la question de la définition du partenariat de coalition, se demande s'il faut y inclure les partis de soutien extérieur. Si comme il le prétend, ces organisations politiques font partie de la coalition, l'hypothèse défendue par ce genre de théories ne tient plus, puisque l'objectif des partis extérieurs est alors d'influencer la politique du gouvernement, ce qui démontre à nouveau l'importance des considérations

¹ Riker (W.H.), *The theory of political coalitions*, New Haven, Yale University Press, 1962.

² *Ibid.*, pp. 32-3.

³ Ce fut notamment le cas dans les périodes de conflits israélo-arabes. Entre 1967 et 1970, les coalitions gouvernementales associèrent de 102 (1969-70) à 106 (1967) membres. Les partis représentés étaient : pour l'année 1967, le *Maarach*, le *Mafdal*, *Poalei Agouda*, les Libéraux Indépendants, *Rafi* et *Gahal* (coalition de droite). A la suite de la guerre du Liban, un nouveau gouvernement d'Union fut mis en place, entre 1984 et 1988, selon une modalité particulière : une rotation fut instaurée entre le parti travailliste et le *Likoud*, Y. Shamir succédant à S. Pérès à mi-mandat.

⁴ Nachmias (D.), « Coalition politics in Israel », *Comparative Political Studies*, vol. 7, n°3, octobre 1974, p. 317.

⁵ Lijphart (A.), *Democracies. Patterns...*, *Op. cit.*, . 61.

⁶ Terme emprunté à A. Lijphart, *Ibid.*, p. 53.

idéologiques dans la formation des coalitions¹. Or, les partis religieux adoptèrent cette position à maintes reprises, refusant de participer directement au gouvernement mais se concentrant sur l'activisme extérieur comme méthode visant à influencer la ligne politique générale. On aurait pu soutenir que ce type de théories illustre assez bien le cas d'un parti tel que Shas, qui s'allie aussi facilement avec la droite et la gauche depuis 1984. Mais, à notre sens, il convient de réintroduire là l'aspect multidimensionnel du système, pour comprendre à quel point la stratégie de Shas correspond aussi à une idéologie de parti, qui s'abstient sur les sujets relatifs au continuum droite/gauche, pour ne négocier que sur la place de la religion dans la société, et sur l'amélioration de la qualité de vie des personnes les plus défavorisées (étant entendu que ces personnes sont souvent issues des catégories séfarades et *haredi* de la population), lors des négociations de coalition. Au-delà des apparences qui pourraient plaider en faveur des *policy-blind* théories, le critère relatif aux choix politiques semble par conséquent rester tout à fait opérant.

Il revient à M. Leiserson² et R. Axelrod³ d'avoir complexifié le modèle théorique précédent, en prenant en compte d'autres facteurs, tels que la compatibilité des partis d'un point de vue de la ligne politique et du contenu à donner aux politiques publiques. Selon le modèle de M. Leiserson dit de « distance idéologique », les partis cherchent avant tout des partenaires capables de former une coalition affichant une relative homogénéité idéologique. Cependant, ce modèle tient pour acquis le principe de « minimal range », à travers lequel les coalitions consistent à assembler le plus petit nombre de partis idéologiquement proches. Quant au modèle « *minimal connected winning coalitions* », il soutient l'hypothèse de coalitions composées de partis adjacents sur l'échelle des politiques publiques, évitant de ce fait les partenaires inutiles.

Or, ce principe ne se vérifie pas en Israël, puisqu'il semble, au contraire, que les coalitions israéliennes aient toujours été plus larges que nécessaires et, surtout, trop larges pour satisfaire au critère de distance minimale entre les partis⁴. Qu'il s'agisse du *Poalei Agouda*, de l'*Agoudat Yisrael*, du *Mafdal*, des listes séfarades (entre 1949 à 1952) ou des Progressistes (entre 1949 et

¹ Lijphart (A.), *Democracies. Patterns...*, *Op. cit.*, p. 53.

² Leiserson (M.), « Coalition government in Japan », in Groenings (S.)/ Kelley(E.W.)/Leiserson (M.) Ed., *The study of coalition behavior : Theoretical perspectives and cases from four continents*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.

³ Axelrod (R.), *Conflict of interest : A theory of divergent goals with applications to politics*, Chicago, Markham, 1970.

⁴ Browne (C.E.), « Testing theories of coalition formation in European context », *Comparative Political Studies*, n°3, janvier 1970, pp. 391-408 ; Hazan (R.), « Religion and politics... », *Op. cit.*, p. 117.

1961), les petits partis semblèrent très sollicités¹ par les partis majeurs, alors même que leur soutien n'était pas toujours utile, d'un point de vue exclusivement mathématique, et alors même que la distance idéologique affichée entre partis laïques (notamment *Avodah*) et partis religieux restait considérable.

En fait, l'évolution récente tend à invalider les théories reposant sur l'aspect dichotomique et binaire fondé sur le clivage gauche/droite. On peut alors se demander si celles-ci sont aptes à expliquer des modèles multidimensionnels, dans lesquels se juxtaposent plusieurs types de clivages, interférant les uns avec les autres. Comme l'explique A. Lijphart, « les théories fondées sur les politiques publiques sont d'un intérêt faible si elles interprètent exclusivement la proximité des préférences politiques en termes de dimension gauche-droite. (...) La dimension religieux-séculiers est tout aussi importante, et d'autres facteurs politiques comme des conflit ethniques, linguistiques et régionaux ainsi que des orientations différentes en terme de politique étrangère sont pertinentes dans certains pays. »².

Difficilement explicable par les théories existantes, le modèle israélien semble en réalité idiosyncrasique³. A. De Swaan⁴ explique ainsi qu'Israël est un objet délicat pour les théories existantes, lesquelles ne sont d'ailleurs pas plus éclairantes dans les pays où l'incompatibilité idéologique entre les partenaires est forte⁵. En fait, en cherchant à constituer de larges coalitions, les principaux partis espèrent obtenir un surcroît de légitimité à un faible coût, en coopérant avec des segments sociétaux particularistes.

¹ Remarquons tout de même que jusqu'en 1977, *Agoudat Yisrael* ne participa à aucune coalition travailliste, non seulement parce que le *Mapai* n'avait pas besoin d'un petit parti mathématiquement inutile, car avantageusement remplacé par le Parti National Religieux, mais aussi en raison de divergences considérables qui existaient entre les deux camps.

² Lijphart (A.), *Democracies. Patterns...*, *Op. cit.*, p. 56.

³ Nachmias (D.), « Coalition politics... », *Op. cit.*, p. 322.

⁴ Tout comme M. Taylor et M. Laver, A. De Swann testa les théories précédentes sur une large échelle. Les vastes études entreprises par ces auteurs conclurent à l'impossibilité d'établir un modèle explicatif valable dans tous les contextes politiques. Voir Taylor (M.)/Laver (M.), « Government coalitions in Western Europe », *European Journal of Political Research*, n°3, septembre 1973, pp. 237-48.

⁵ De Swaan (A.), *Coalition theories and cabinet formation*, Amsterdam, Elsevier, 1973, p. 237.

2.2.2) PERMANENCE DES COALITIONS LARGES ET SUR-REPRESENTATION DES PETITS PARTIS :

A la naissance de l'Etat, la situation de parti dominant était tout à fait particulière, en ce que le *Mapai* détenait les ressources suffisantes pour contrôler le processus coalitionnel¹, ayant une sorte de « veto de pouvoir en termes de force et d'influence (...) »². De fait, le parti composait avant tout avec des organisations partageant des vues ou simplement des intérêts communs avec lui. Il s'agissait alors principalement du Parti National Religieux et des Libéraux Indépendants (anciennement progressistes) qui, de 1948 à 1974, demeurèrent les alliés privilégiés du parti travailliste. A ceux-ci vint s'ajouter le *Mapam*, qui rejoignit l'Alignement en 1965. Ainsi, nous avons là des partis relativement proches les uns des autres, d'un point de vue idéologique (*Mapai/Mapam*) ou d'un point de vue comportemental. Outre le fait qu'ils adoptaient une position centriste, les Libéraux Indépendants étaient en effet réputés pour leur tendance à prôner une action politique responsable et modérée. Quant au parti sioniste-religieux, il conservait une orientation à l'égard des affaires religieuses beaucoup plus modérée que les partis *haredi* qui allaient dominer la période suivante. En ce qui concerne les partis religieux réfractaires à l'idéologie sioniste mais soucieux d'entretenir des relations convenables avec un Etat perçu comme le principal canal de financements des institutions religieuses, ils se trouvaient dans une position peu confortable dans laquelle la balance pesa en faveur des sionistes-socialistes. Plus prompts à faire des concessions, ils s'engagèrent, dans un premier temps (1949-52), dans une démarche participative, avant que ne soit consommée la rupture définitive avec le *Mapai* (sur la double question du statut définitif du réseau scolaire religieux et de la conscription des femmes *haredi*).

De plus, cette situation avantagea considérablement les leaders du parti dominant qui purent ainsi maximiser leurs gains, en accordant uniquement des récompenses secondaires aux partis mineurs. La plupart du temps, les ministères jugés centraux, tels que la Défense ou les Affaires Etrangères restent, aujourd'hui encore, du ressort des principaux partis, tandis que l'on confie aux petits partis des ministères de « second ordre ». Ainsi, en 1972, le *Mapai* dirigea les principaux ministères et contrôla près de 84% des ressources budgétaires. Comme l'écrit D. Nachmias, « le parti dominant a peu, sinon rien, à perdre en termes de rétributions et beaucoup à gagner par la coopération et la légitimation qui aident à préserver sa domination »³. En situation de parti dominant, le principal partenaire était en outre suffisamment puissant pour imposer une

¹ Voir Johnston (S.D.), « Party politics and coalition cabinets in the Knesset of Israel », *Middle Eastern Affairs*, vol. 13, 1962.

² Nachmias (D.), « Coalition politics... », *Op. cit.*, p. 323.

³ *Ibid.*, p. 324.

responsabilité collective minimale à l'ensemble du gouvernement et des partis représentés. Il en découlait une exacte proportion des ministères remportés aux sièges obtenus, confirmée par les études de I. Budge et H. Keman. Entre 1948 et 1984, cette relation atteignit des niveaux de corrélation quasiment parfaits¹.

Dans les années 70, les électeurs cessant d'identifier le *Mapai* à la nation et au gouvernement, l'ex-parti dominant s'affaiblit, renforçant mécaniquement les petits partenaires, en même temps que les procédures de conciliation qui devinrent alors incontournables. Comme le souligne P. Medding, ce phénomène conduisit à l'accentuation de la volonté de collaboration chez les petits partenaires, car ils avaient alors moins peur d'un pouvoir absolu dans une situation coalitionnelle². Ce fut notamment le cas des partis religieux, dont les résultats électoraux ne cessèrent d'augmenter tout au long de la décennie 80, les rendant de ce fait incontournables dans les coalitions. Le phénomène se vérifia particulièrement dans le cas du parti Shas – celui-ci prenant la place du parti-pivot resté vide avec l'affaiblissement considérable du *Maftal*.

Les élections de 1988, et leurs conséquences deux ans plus tard, mirent au jour les fragilités du système et l'influence croissante des partis religieux. Ne donnant une victoire franche à aucun des deux partis principaux, les élections de 1988 les obligèrent à chercher des soutiens auprès des formations religieuses – les partis d'extrême gauche ne pouvant pas plus s'allier au *Likoud* que ceux d'extrême-droite aux travaillistes. Cependant, alors même que le *Likoud* parvint à conclure un accord de coalition avec *Agouda* et Shas, il choisit finalement de reconduire le gouvernement d'union – les partis religieux devenant une force d'appoint, satisfaisant Shas, mais faisant exploser *Agouda*. Chaque parti s'y retrouvait, les travaillistes obtenant notamment la promesse de subventions massives accordées à ses réseaux de *kibboutzim*³ et aux entreprises de la *Histadrout*, proche des socialistes. Décidant de soutenir une motion de défiance présentée par *Ratz* (parti d'extrême-gauche de S. Aloni), *Avodah* quitta le gouvernement Shamir en 1989, tentant dès lors de constituer une coalition nouvelle avec le soutien des partis religieux. On dit qu'alors, Y. Rabin, qui rencontra les membres du Conseil des Sages de la Torah – organe exécutif du parti Shas, composé des leaders spirituels du mouvement – proposa à A. Deri le ministère des Finances. Le 15 mars 1990, après l'ajournement de la Knesset pour quelques heures, les dirigeants

¹ Budge (I.)/Keman (H.), *Parties and democracy. Coalition formation and government functioning in twenty States*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 130.

² Medding (P.), *Mapai in Israel...*, *Op. cit.*, p. 306.

³ Le ministère de l'Agriculture fut à ce titre attribué à Abraham Katz-Oz, membre du parti travailliste, *Avodah*.

du *Likoud* et ceux d'*Avodah* rencontrèrent le Rav Ovadia Yossef qui leur demanda d'accepter le plan proposé par J. Baker – à la source du conflit initial – afin de poursuivre le processus de paix. Alors que S. Pérès, mandaté par *Avodah* accepta, Y. Shamir refusa, ce qui provoqua la chute de son gouvernement du fait de l'abstention des députés de Shas, lors du vote de défiance. Ainsi, en 1990, le gouvernement d'Union Nationale mené par Y. Shamir ayant chuté¹, les deux principaux partis se livrèrent à un exercice de courtoisie, tentant de former, chacun de leur côté, une coalition avec l'appoint des partis religieux. Finalement, au bout de trois mois d'intenses tractations, Y. Shamir emporta la mise, formant une étroite coalition avec *Agoudat Yisrael* et Shas. Malgré un rapprochement opéré sur la thématique de la paix et des territoires – les deux blocs partageant la même vision modérée – camps *haredi* et travailliste ne parvinrent effectivement pas à trouver un terrain d'entente sur la question du rapport religion/Etat, en raison d'une distance de principes impossible à combler². En outre, cette volte-face de Shas et son soutien final à Y. Shamir témoignèrent d'un autre trait assez révélateur de la spécificité du parti au sein du camp *haredi*. Si les électeurs naturels de *Agouda* et de *Deguel* votent habituellement de façon « aveugle », suivant les mots d'ordre de leurs rabbins, la majorité des électeurs de Shas, du fait de leur non-appartenance au monde *haredi*, restent relativement autonomes du point de vue du choix électoral, même s'ils vouent un respect immense au Rav Ovadia Yossef, reconnaissant en lui leur guide spirituel. Ainsi, en 1990, le rejet d'un accord avec le parti travailliste témoigna de cette prise en considération des désirs de l'électorat du mouvement, réputé préférer une alliance avec la droite, moins conciliante vis-à-vis du processus de paix.

Toujours est-il que l'année électorale 1988 représenta un véritable choc pour le camp sioniste et laïc. Les partis traditionnels reculant au profit des partis religieux a-sionistes, ceux-ci, forts de leurs treize sièges, devinrent déterminants dans l'équilibre du pouvoir, mais également dans l'avenir du modèle démocratique israélien. En outre, au regard des développements récents, la modification du mode d'élection du Premier Ministre ne sembla pas entraîner de changements profonds quant au processus de formation des coalitions gouvernementales. En fait, il semble que plus la distance idéologique est grande entre les partenaires d'une coalition – ce qui fut le cas dans les gouvernements (1992 et 1999)³ rassemblant des partis de gauche (*Avodah* et *Meretz*), des

¹ I. Greilsammer montra que le phénomène de cohabitation ne pouvait être que temporaire entre les deux partis, considérant le profond fossé idéologique qui continuait à persister entre les deux. Voir « Cohabitation à l'israélienne et cohabitation à la française », *Revue Française de Science Politique*, vol. 1, février 1989, pp. 5-20.

² Le 27 mars 1990, le Rav Shach – principal leader du camp *haredi* et autorité décisive en matière de décisions politiques – adressa une résolution à son camp, interdisant à celui-ci de conclure un accord de coalition avec un parti dont les institutions (*kibboutzim*) ne respectaient pas les valeurs et le style de vie qu'imposait la Torah.

³ Voir le tableau en annexes, p. 622-8.

partis religieux (*Yahadout HaTorah* et Shas par exemple) et un parti russophone (*Israel Bahaliyah*) –, moins la marge de manœuvre du parti principal est grande. Contrairement à la période durant laquelle le *Mapai* dominait le processus de formation des coalitions par sa toute-puissance, la segmentation et la fragmentation du système depuis les années 1980 accentuèrent le poids des petits partis, qui obtinrent des récompenses disproportionnées par rapport à leur force politique réelle.

L'évolution des années 80-90 semble donc rendre la théorie de W. Agamson, dans un tel contexte, inopérante¹ car, selon celle-ci, chaque partenaire est censé recevoir une part des récompenses, proportionnelle à sa contribution en matières de ressources coalitionnelles et, par conséquent, au poids politique qu'il représente². Cette opinion est partagée par E. C. Browne et M. N. Franklin lorsqu'ils écrivent qu'« on peut ainsi affirmer, avec quelques réserves, que les rétributions (*joint payoff*)³ reçues par les partenaires dans la coalition sont légitimées par un calcul strictement proportionnel, par leur contribution en termes de sièges parlementaires dans cette coalition »⁴.

Ainsi, le fait nouveau des années 80 est sans doute d'avoir octroyé aux partis mineurs, un rôle bien plus déterminant que ne le laisserait supposer leur poids électoral. H. Herzog relève cet aspect récent, soulignant que « malgré le fait que les partis mineurs (*minor parties*) sont généralement petits, ils jouent un rôle actif et significatif dans les négociations sur les règles du jeu et les frontières socio-politiques »⁵, du système politique. Prenant l'exact contre-pied de M. Duverger, H. Herzog s'appuie sur le concept de « relevance » développé par G. Sartori, pour démontrer le potentiel détenu par des petits partis tels que *Hadash* (parti communiste). Les plus faibles d'entre eux se serviront d'une expérience électorale pour augmenter leur audience, tandis

¹ Notons cependant que jusqu'en 1978, la proportionnalité était respectée quasi parfaitement, même si D. S. Felsenthal concluait également à la particularité d'Israël, modèle dans lequel le nombre des ministres était variable, augmentant parallèlement au nombre de partenaires dans la coalition, tandis que le nombre des ministères restait stable. Il en tirait la conclusion selon laquelle la négociation pour l'octroi de ministères et la nomination des ministres n'était pas la même. In « Aspects of coalition payoffs. The case of Israel », *Comparative Political Studies*, vol. 12, n°2, juillet 1979, pp. 151-168.

² Gamson (W.A.), « A theory of coalition formation », *American Sociological Review*, n°26, 1961, p 376.

³ L'expression, de E. C. Browne et M. N. Franklin, signifie le nombre total des ministères distribués aux membres d'une coalition gouvernementale. In Browne (E.C.)/Franklin (M.N.), « Aspects of coalition payoffs in European parliamentary democracies », *American Political Science Review*, n°67, 1973.

⁴ *Ibid.*, p 460.

⁵ Herzog (H.), « Minor parties. The relevancy perspective », *Comparative Politics*, vol. 19, 1987, p. 317 ; du même auteur « Towards a reassessment of the role of minor parties », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel – 1984*, pp. 97-117.

que certains iront jusqu'à ambitionner une modification des règles du jeu. Le parti communiste, les listes judéo-arabes, le discours d'extrême-droite revendiqué par Meir Kahane, les listes ethniques au travers de Shas, sont autant d'exemples qui démontrent la poussée de ces forces politiques, en 1984. Ayant pour dénominateur commun de négocier aux frontières sociales, ces mouvements ont sans aucun doute contribué à une évolution politique essentielle, menant à ce que D. Segre et A. Dieckhoff appellent une « seconde république israélienne »¹. En effet, des onze petits partis relevés par H. Herzog lors des élections générales de 1984, six pouvaient prétendre à une participation au gouvernement. « (...) Le pouvoir de négociation des deux principaux partis et leur fonctionnement quotidien dépendent, dans une large mesure, de leurs alliés mineurs au sein de la coalition et des partenaires potentiels maintenant dans l'opposition »².

2.3) LOCALISATION DES POLITIQUES ET DEPOLITISATION DES CONFLITS :

Les structures consociatives s'accompagnent généralement d'une fédéralisation du territoire, permettant la reconnaissance des spécificités locales, qui recouvrent parfois des spécificités culturelles voire linguistiques (Belgique ; Suisse), ethniques et religieuses. En Israël, la fédéralisation du système opère d'une manière intéressante, puisqu'elle prend sa consistance dans le caractère à la fois idéologiquement segmenté et localisé de l'appareil décisionnel.

Cette forme d'autonomie territoriale et non-territoriale octroyée aux segments sociétaux répond à la contrainte soulignée par A. Lijphart, selon laquelle, parfois, les « sous-sociétés ne sont pas géographiquement concentrées »³. Dès lors, comme le souligne K. Z. Paltiel⁴, l'existence de réseaux parallèles à forte orientation idéologique, placés sous la responsabilité d'un parti politique, tend à exclure les procédures décisionnelles basées sur le principe majoritaire et tend ainsi à donner à la société israélienne un aspect quasi-fédéral. Un des moyens utilisés pour résoudre les conflits latents entre religieux et laïques est ce que E. Don-Yehiya qualifie de

¹ Cette seconde république s'incarne dans l'effacement relatif d'*Avodah*, ex-parti dominant et dans l'affirmation d'un nouveau camp rassemblant droite nationaliste et groupes religieux. La caractéristique majeure de ce modèle est donc l'émergence d'un pluralisme plus achevé où plusieurs partis sont en compétition véritable. A noter également dans cette « seconde république », l'influence croissante des « petites formations dont le soutien devient indispensable pour départager » les deux principaux partis. Dieckhoff (A.), « La seconde république ... », *Op. cit.*, p. 409 ; Segre (D.), « L'Etat d'Israël et ses républiques », *Politique Etrangère*, pp. 337-47.

² Herzog (H.), « Minor parties... », *Op. cit.*, p. 327.

³ Lijphart (A.), *Democracies. Patterns...*, *Op. cit.*, p. 28.

⁴ Paltiel (K.Z.), « The Israeli coalition system ... », *Op. cit.*, p. 405 ; voir également Fein (L.J.), *Politics in Israel*, Boston, Brown & Co., 1967.

localisation des sujets controversés, processus par lequel on transfère la responsabilité de ces derniers aux autorités locales. La réglementation relative au shabbat et l'application des lois alimentaires sont, par exemple, confiées aux localités, de façon à laisser implicitement la gestion de ces matières à la discrétion des communautés religieuses, très souvent constituées en localité ou au moins, en quartier. Selon l'auteur, la principale fonction de la localisation est la neutralisation de sujets controversés en les présentant comme des affaires locales (*local affairs*), dénuées d'implication nationale¹.

Le cas sans doute le plus intéressant est celui des conseils religieux qui représentent un sujet de divergence insoluble pour les religieux et les laïques. Afin d'éviter de graves conflits, les partis en présence renoncent à passer par la voie parlementaire quand il s'agit de légiférer. E. Don-Yehiya explique ainsi qu'« ils faisaient voter des lois ad hoc, qui étaient périodiquement renouvelées. De plus, même ces lois étaient rédigées en termes délibérément généraux et éludaient beaucoup de sujets importants, qui étaient en fait solutionnés dans le cadre de règlements administratifs, dans des accords inter-partisans informels »².

Forts de leurs succès électoraux des années 90, les partis religieux sont, par conséquent, en situation de définir ou tout au moins d'influencer grandement les politiques publiques tant au niveau national (poids des coalitions) qu'au niveau local (poids de la féodalisation permettant la mise en place de canaux de financement verticaux), en privilégiant sans cesse la satisfaction des intérêts particuliers formulés dans le cadre de la société *haredi*. Tout ceci tend à instaurer une matrice clientéliste qui pénètre l'ensemble du système, sans que pour autant celle-ci soit une réelle novation institutionnelle. En effet, nous proposons de voir que ce modèle d'échange généralisé est, en premier lieu, le résultat d'une configuration politique dans laquelle le parti dominant adoptait une démarche de redistribution sectorielle, en direction des réseaux de *kibboutzim*. Pour ce faire, il convient d'analyser à présent la construction de ce complexe clientéliste créé avant tout par une architecture centralisée du pouvoir.

Le trait dominant du modèle d'organisation politico-administrative israélien est sans nul doute la centralisation, qui se manifeste à travers la hiérarchie établie entre les niveaux local et national, et à travers l'absence de niveaux intermédiaires entre la représentation nationale et les conseils locaux. Induite par des motifs propres à la situation géostratégique du pays, cette

¹ Don-Yehiya (E.), « The resolution of religious conflicts... », *Op. cit.*, p. 210.

² *Ibid.*, p. 210.

centralisation du pouvoir se manifeste notamment par un mode de scrutin électoral qui vise à assurer la suprématie de l'échelon national. Les modalités de vote contribuent notamment à favoriser un processus inéluctable de centralisation institutionnelle, puisque la règle de la circonscription unique oblige la volonté populaire à s'exprimer d'un seul tenant et à déléguer sa souveraineté de manière unidimensionnelle. C'est à juste titre que E. Saadia note que « les choix suscitant les nuances des votes s'opèrent en fonction des critères nationaux qui englobent les critères de proximité. Par conséquent, la totalité du pouvoir national élu, incluant donc ses retombées locales et quotidiennes, échoit entre les mains d'une instance, la Knesset¹, dont la vocation est justement d'exercer ce pouvoir au nom du peuple »².

Ainsi, le seul point de la théorie consociative auquel Israël ne semble pas souscrire est la fédéralisation du pouvoir, destinée généralement à donner une large autonomie locale aux différents groupes ethniques. Dans le modèle que décrit A. Lijphart, la pilariation a des incidences sur l'occupation territoriale puisque « chaque groupe pilarisé (possède) son bastion géographique traditionnel »³. Or, pour des raisons liées à la centralité sécuritaire et militaire et à la taille réduite du territoire, Israël est demeuré un Etat très centralisé, quoique des formes d'autonomies locales soient restées intactes – certains types de localité témoignant à la fois d'une marge de manœuvre quant à la gestion des affaires quotidiennes et d'une appartenance à un pilier clairement identifié. C'est notamment le cas du réseau des *kibboutzim* affiliés au segment sioniste-socialiste, de celui des colonies juives où l'influence du segment sioniste-religieux demeure prégnante, de celui des villes où l'on enregistre une concentration élevée de *haredim*, et enfin, de celui des villes en développement qui, bien que non affiliées à un segment idéologique dans un premier temps, sont devenues le terrain d'élection des partis de droite, et aujourd'hui, du parti Shas.

¹ Signifiant « Assemblée », le nom de Knesset a été choisi pour qualifier le parlement israélien, en référence à la Grand Assemblée antique (*Knesset Gdola*) qui était l'autorité législative suprême sous Ezra et Nachmias, aux 5^{ème} et 4^{ème} siècles avant E.C.

² Saadia (E.), *Systèmes électoraux et territorialité...*, *Op. cit.*, p. 19.

³ Lijphart (A.), « Changement et continuité... », *Op. cit.*, p. 563.

SECTION 2) UN SYSTEME CLIENTELISTE IMPLIQUANT UNE INTERCONNEXION ENTRE LES ECHELONS LOCAL ET NATIONAL :

Liée au processus de périphérisation des populations séfarades et à l'émergence progressive de personnalités locales séfarades, l'aventure de Shas est étroitement imbriquée dans la problématique relative à la place du local dans l'architecture politico-institutionnelle israélienne. En novembre 1998, en pleine campagne locale, Arie Deri déclarait ainsi que « les élections locales sont plus importantes que les élections à la Knesset, car c'est dans les villes que se mène la lutte pour le respect du shabbat et pour la fermeture des magasins d'aliments interdits »¹.

Or, cette relation privilégiée au local s'inscrit dans une problématique générique fondée sur un haut degré de centralisation du pouvoir², qui répondit au début à des considérations idéologiques puisées dans une doctrine sioniste-socialiste empreinte d'un modèle interventionniste, et à des considérations sécuritaires qui trouvent leur fondement dans une réalité géostratégique nécessitant un très haut niveau de cohésion territoriale. Prise entre dynamiques du dedans et dynamiques du dehors, pour reprendre une proposition chère à J-F. Bayart, cette construction du rapport global/local se fonde également sur une réalité historique qui introduit un certain nombre d'éléments de modération. Lorsqu'ils arrivèrent en Terre de Palestine, les pionniers sionistes durent, en effet, composer avec la présence d'anciennes communautés juives installées depuis des décennies voire des siècles. Si l'arrivée des immigrations d'Europe Centrale et Orientale au début du 20^{ème} siècle bouleversa la conception du territoire et de l'organisation politique juive en Palestine, il convient en effet de souligner que la nouvelle structure qui s'affirma progressivement jusqu'à l'ultime étape – la proclamation de l'Etat juif – ne sortit pas du néant. Comme l'a écrit J-F. Bayart, « la trajectoire historique d'un Etat n'obéit pas seulement à une logique immanente (...). Elle se situe à l'entrecroisement des « dynamiques du dedans » et des « dynamiques du dehors » »³. L'auteur propose là une thèse intéressante, qui rompt avec l'idée d'une extranéité du changement politique dans les sociétés anciennement colonisées. La théorie faisant des facteurs exogènes la pierre angulaire du développement politique a longtemps été défendue, sur des registres fort différents, par les développementalistes et par les « dépendantistes » d'origine marxiste. J-F. Bayart situe cette tradition théorique dans la droite

¹ *Yehidot Haharonot*, 8 novembre 1998.

² Torgovnik (E.), « Local policy determinants in a centrist system », *Publius*, printemps 1977, pp. 61-84.

³ Bayart (J-F.), *La greffe...., Op. cit.*, p. 19.

ligne de la sociologie weberienne, laquelle défend l'image de sociétés dépendantes de l'évolution internationale. A ceci s'ajoute la proposition consistant à faire de l'Etat un pur produit occidental, qui ne saurait être davantage qu'un « pur produit d'importation », pour reprendre l'expression de B. Badie et P. Birnbaum¹. Or, tout comme le soutient Bayart à propos des Etats du Sud, une structure étatique ne naît jamais *ex nihilo*, car elle doit tenir compte de la configuration de l'espace social dans lequel elle s'implante. De même, cette nouvelle société qui émergea en 1948 fut le produit d'une confrontation entre deux modèles de structuration territoriale – la centralisation imposée par les dirigeants sionistes étant en partie contrebalancée par les mécanismes d'autonomisation relative introduits au niveau local.

Le deuxième élément permettant de relativiser la toute-puissance du centre se situa dans ce fonctionnement pilarisé d'un système politique qui légitima l'introduction de partis désireux de rééquilibrer le rapport entre centre et périphéries et qui s'arrogèrent les secteurs-clefs de l'activité gouvernementale afin de créer de véritables canaux verticaux par lesquels transitaient les ressources publiques.

1) DES LOCALITES SOUS DEPENDANCE INSTITUTIONNELLE ET IDEOLOGIQUE :

Ayant adopté la théorie consociative comme matrice générale, nous soulignerons que, conformément à celle-ci, les sociétés qui se caractérisent par un fort degré de fragmentation sociétale font fréquemment apparaître des structures étatiques très centralisées. En effet, dans ce type de sociétés, l'Etat et ses institutions jouent un rôle central de régulateurs des intérêts divergents. En permettant la coexistence des différentes communautés, le caractère centralisé de la structure institutionnelle est une forme d'amoindrissement de l'hétérogénéité des aspirations idéologiques en présence. S. Rokkan explique ainsi que la centralisation administrative du système permet bien souvent de remédier à l'extrême variété culturelle, religieuse et ethnique qui anime ce type de société. « Le système consociatif représente une solution constructive à une configuration héritée de cultures et de forces économiques : une tendance forte envers la centralisation administrative »².

Ce modèle centre/périphéries est cependant insuffisant pour expliquer les spécificités d'Israël, Etat fondé sur la contractualisation entre ces deux termes. En effet, nous voyons aisément

¹ Anderson (P.), *L'Etat absolutiste. Ses origines et ses voies*, Paris, La Découverte, 1978.

² Rokkan (S.), in Eisenstadt (S.N.)/Rokkan (S.) Dir., *Building States and nations*, vol. 1, Londres, Sage Publications, p. 19.

à travers ce qui précède combien l'Etat d'Israël est à la confluence d'attitudes et de traditions contradictoires et conflictuels, les uns visant à l'érection d'une structure centralisée « rationnelle » dotée de cohérence, conformément au modèle dessiné par les sociétés européennes, les autres défendant, au contraire, le droit des communautés locales à l'autodétermination. Soucieux de ménager les sensibilités des différents groupes se portant partenaires d'une construction nationale, les dirigeants sionistes imaginèrent donc une forme de gestion équilibrée des rapports centre/périphéries tout en tenant celles-ci dans un état évident de subordination. En réalité, Israël illustre parfaitement l'interrogation conceptuelle que soulevait R. Kothari en 1973 lorsqu'il écrivait, à propos des « nouvelles sociétés », que centre et périphérie ne se limitaient pas à une signification purement territoriale, mais devaient être appréhendés à partir d'un indicateur idéologique et des méthodes de négociation entre les deux. Il notait ainsi que l'hétérogénéité culturelle ne nécessitait pas seulement la croissance d'un centre – qui était à la fois une réalité territoriale mais aussi un espace organisationnel et politique (à travers un parti dominant) –, mais qu'elle supposait également la mise en place d'une relation de négociation (*bargaining*) et de conciliation (*accommodating*). Ce schéma structurel impliquait, par conséquent, l'émergence de centres intermédiaires géographiques et politiques¹.

Dans le cas d'Israël, nous expliquerons cet élément par un contexte historique ancré dans le passé diasporique ; celui-ci se caractérisant par une situation d'exil et donc d'absence de base territoriale pour le Peuple juif, les rapports de force furent avant tout idéologiques, pour ne se transformer que tardivement en réalités territoriales, au cours de la construction de l'Etat. De fait, le concept de « centre », tout comme celui de « périphérie(s) », transcendent la notion limitative de centre et de périphérie(s) géographiques, pour revêtir une dimension politique et sociale. « Le concept de 'centre' est passé d'une notion territoriale à une notion plus strictement politique insistant sur un parti dominant, une coalition et un leadership ; le concept de 'périphérie' est aussi passé d'une notion territoriale à une notion sociale, en termes de classes paupérisées, de castes, de tribus (...) »². Les ruptures territoriales eurent par conséquent du mal à s'affirmer, principalement du fait de la prévalence des ruptures idéologiques qui, dès l'époque diasporique, structuraient l'espace sioniste. Celles-ci apparurent finalement secondaires dans le construit politique et institutionnel israélien.

¹ Kothari (R.), «The confrontation of theories with national realities : report of an international conference », in Eisenstadt (S.N.)/Rokkan (S.), *Ibid.*, p. 104.

² *Ibid.*, p. 104.

1.1) LA PLACE DU LOCAL DANS L'ARCHITECTURE ETATIQUE : UNE TRADITION JUIVE FEDERALISTE INACHEVEE :

Motivé par la taille réduite du territoire, par la prégnance d'une idéologie sécuritaire et nationaliste plaidant pour une concentration des moyens coercitifs dans les mains d'une élite, et par le poids des influences non-juives (notamment européennes), le processus de centralisation en Israël fut réputé symboliser un modèle pur de rationalité administrative¹. Cette construction historique et culturelle sembla, par conséquent, reléguer les autorités locales au rang de figurants, dans un système politique dont l'impulsion fondamentale provenait du centre. Nous verrons cependant que cette réalité fut contrebalancée par d'autres éléments, hérités de la tradition politique juive et par une construction étatique tardive illustrant la catégorie de « nouvelles sociétés » (D. J. Elazar).

Lorsque l'Etat d'Israël fut promulgué, d'importantes fonctions publiques remplies jusqu'alors par les conseils locaux furent transférées aux institutions centrales. Bien que classique, ce processus de construction étatique se caractérisa cependant par l'accapement opéré par les organisations sionistes – celles-ci s'interposant entre les gouvernements locaux et l'Etat naissant, et affaiblissant du même coup les leaderships locaux.

1.1.1) UN POUVOIR LOCAL « SOUS-ENTREPRENEUR » (KABLAN MESHANA – DAVID DERI)² :

Les niveaux local et national ne se situent nullement dans une relation d'opposition mais bien plus de coopération, puisqu'ils ne sont en général pas dans une relation de concurrence. Les compétences ne se chevauchent pas, considérant alors que les autorités locales sont les organes exécutants des autorités nationales. Tandis que les ministères sont responsables de la planification, du contrôle et de la définition de standards de qualité, les autorités locales sont chargées de la distribution des services publics sur leur territoire.

¹ Voir Kark (R.), « Planification, logement et politique territoriale 1948-1952 : la formation des concepts et des cadres gouvernementaux », *Medina, Memchal VeHierassim BeïnLeoumim*, n°25, 1992. L'auteur explique dans cet article que la cristallisation autour des concepts fondamentaux s'est produite entre 1948 et 1952, s'agissant de la stratégie d'occupation territoriale et des représentations formulées en la matière.

² Expression empruntée à D. Deri dans son ouvrage *Misholet BeShilton HaMakomi, HaMacon Haisraeli LeDemokratia*, HaOtsar HaKibboutz HaMeyourad, 1998. L'auteur y retrace l'historique des rapports entre autorités locales et centrales, soulignant l'absence d'amélioration depuis la Commission Sanbar, voire un processus de centralisation renforcé en 1985 par le durcissement du contrôle budgétaire exercé par le Ministère de l'Intérieur au niveau local.

De cela, transparaît une forme interconnectée de relations entre le national et le global, car ce que D. J. Elazar qualifie de « government-permeated society » traduit bien l'idée d'un Etat central pénétrant l'ensemble de la société et dictant la marche institutionnelle à suivre. Cette structuration politico-administrative a pour principale implication la nécessité, pour les leaders et les fonctionnaires locaux, de passer du temps en négociation avec les autorités extra-locales, mais aussi avec les directions centrales des partis au pouvoir. Elément capital pour comprendre le système de redistribution des ressources publiques, il convient de souligner à nouveau la forte dépendance financière des conseils locaux et des municipalités. Disposant de peu de ressources propres, ceux-ci sont contraints de quémander en permanence des sources de financement supplémentaires auprès d'un ministère de l'Intérieur omnipotent. Ce mécanisme de financement¹ rend ce ministère fortement attractif dans le cadre des négociations de coalitions qui suivent toute élection générale. En outre, dans le cas d'un conflit ouvert avec l'Etat, les pouvoirs municipaux sont interprétés de manière étroite, le ministère de l'Intérieur étant l'organe tout-puissant dans la définition des prérogatives revendiquées par les localités.

Ce phénomène de dépendance est, en outre, renforcé par la permanence d'un modèle de pouvoir diffus, partagé entre plusieurs corps locaux. Au-delà du centre politique que représente le conseil local ou la municipalité, il convient de noter l'existence d'un organe de première importance, a fortiori dans les villes dominées par des coalitions religieuses. Chaque localité israélienne compte ainsi sur son territoire un conseil religieux (*moatsa datiit*), nommé pour partie par les organes locaux (10% par le rabbinat local et 45 % sur recommandation du conseil local ou de la municipalité) et pour partie par le gouvernement (45 % par le ministère des Affaires Religieuses). Responsable de la bonne tenue des services religieux locaux (mariages², entretien des synagogues, des cimetières et des bains rituels, supervision de la *casherout*³ et de l'abattage

¹ Voir Torgovnik (E.), « Local policy determinants in a centrist system », *Op. cit.*, pp. 61-84.

² Le rôle du conseil religieux est d'autant plus important en la matière qu'il n'existe pas de mariage civil en Israël. Seul le mariage religieux fait loi.

³ La *casherout* (aptitude en français) est l'ensemble des règles qui définissent la nourriture autorisée à la consommation. La Torah (Dt 14,6) fournit des critères clairs, déterminant précisément quels quadrupèdes sont autorisés ou *tahor* (purs) : la règle est ainsi énoncée : « Toute bête qui a le pied onglé, l'ongle fendu en deux et qui fait partie des ruminants, vous en mangerez. » La *casherout* contient non seulement des prescriptions sur la qualification de certaines espèces, mais également des prescriptions quant à la façon d'abattre et de préparer l'animal. C'est le *chohet* qui est habilité à abattre la bête selon une méthode spécifique dite *chehita* qui consiste à fendre rapidement l'œsophage de l'animal. Enfin, la séparation du lait et de la viande pratiquée dans les maisons juives dérive de la prohibition biblique « tu ne feras pas cuire un chevreau dans le sang de lait de sa mère », qui apparaît trois fois dans le Pentateuque (Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21), probablement conçue comme une mesure conservatoire par rapport au paganisme qui guettait à l'époque antique. Les lois dérivant de cette interdiction sont dites lois *bassar behalav* (la viande dans le lait). Cette loi a comme prolongement l'interdiction de manger

rituel, diffusion de l'information relative à certains événements religieux, soutien à la construction de bâtiments religieux), il est à la fois dépendant de son pendant laïque et sous tutelle du ministère des Affaires Religieuses – ce dernier fournissant, de la même manière que le ministère de l'Intérieur, une partie non négligeable des ressources nécessaires à ses activités. Le conseil local contribue en moyenne à hauteur de 60% dans le financement du conseil religieux, ce qui lui donne un pouvoir de contrôle considérable. L'absence de règles strictes en matière de nomination, d'émoluments et de salariés employés par le conseil a conduit à d'importantes dérives, qui ont provoqué un grand débat sur le maintien d'une telle entité. Nous reviendrons sur ce point, considérant le rôle majeur que joua Shas dans la défense des conseils religieux. Il convient de retenir à ce stade la très forte politisation de ces instances, chaque personne nommée au sein d'un conseil religieux étant candidate d'un parti, la plupart du temps ultra-orthodoxe (*Agoudat Yisrael*, *Deguel HaTorah* et Shas) ou sioniste-religieux (Parti National Religieux appelé également *Mafdal*). Depuis quelques temps des partis d'extrême gauche¹, mais aussi les courants religieux « Conservative » et « Reform » tentent de pénétrer ces instances afin d'en dénoncer les aberrations et de les contrôler. Comme le note J. Reuveny, « the political significance in the institutions of the religious council as one of the principle channels for allocating resources for religious needs, should be viewed in light of competition between religious parties and the lack of an administrative formula for allocating these resources »².

Il existe en réalité six ministères indispensables au fonctionnement des localités israéliennes : les ministères de l'Intérieur (*Sar HaPnim*), des Affaires Religieuses (*Sar Inianeï Datot*), de l'Education et de la Culture (*Sar haHinouch ve HaTarbout*), du Travail et des Affaires sociales (*Sar Avodah ve HaRaverah*), de la Construction et du Logement (*Sar HaBinouï ve HaShikoun*) et des Finances (*Sar HaHotzar*). Le plus puissant, le ministère de l'Intérieur, est responsable de la supervision des autorités locales, les autres ministères intervenant de façon

dans un même repas des produits laitiers et de la viande. Le repas est par conséquent soit *bassari* (à base de viande), soit *halavi* (à base de produits laitiers). Certains aliments sont *parvé* (neutres) et peuvent s'accomoder avec l'une ou l'autre forme de repas. Sans explication toranique précise, ces lois sont dites *hoq*. Nous verrons plus loin qu'il n'y a cependant pas unanimité dans l'interprétation de ces lois ce qui donne lieu en Israël à une multitude de réseaux de *casherout* – chaque parti religieux faisant en sorte d'avoir son propre réseau, y compris pour des raisons financières. Les personnes particulièrement observantes peuvent requérir un niveau de *casherout halaq* (lisse) .

¹ *Meretz* entend contester la suprématie des religieux orthodoxes dans les conseils religieux, en présentant à chaque élection des rabbins issus des courants Réformés et Conservatives, comme ce fut le cas en novembre 1998, lorsque les orthodoxes boycottèrent le conseil religieux de Jérusalem, refusant de se réunir pour protester contre l'arrêt de la Cour Suprême qui approuva l'entrée de deux de ces rabbins.

² Reuveny (J.), « Administrative issues in local government », in Elazar (D.J.)/Kalchheim (C.) Dir., Dir., *Local Government in Israel*, Jerusalem, The Jerusalem Center for Public Affairs, 1985, p. 244.

marginal dans cette mission. Les tentatives successives visant à décentraliser l'autorité – tendance que l'on retrouve dans la plupart des démocraties occidentales – se heurtent à des résistances assez vives des organes centraux qui accèdent aux revendications locales uniquement pour résoudre, semble-t-il, le problème structurel de l'absence de coordination inter-ministérielle.

1.1.2) UN PROCESSUS DE DECENTRALISATION LIMITEE :

Indéniablement marqué par une subordination des localités au gouvernement central, le modèle est cependant plus complexe et tend à le devenir de plus en plus, parallèlement au processus d'émancipation du local et à la volonté des autorités centrales d'accorder plus d'autonomie à ce dernier. De nombreuses études ont récemment synthétisé ce processus, pointant l'érosion progressive de l'autorité centrale et l'émergence concomitante du gouvernement local. Eclairant le mouvement en analysant les politiques publiques mises en œuvre dans le domaine du logement¹, en étudiant les nouvelles formes de management local², en décortiquant les nouveaux rapports coalitionnels forgés au niveau local³ ou en repérant le rôle actif des municipalités en termes de développement économique⁴, la recherche contemporaine pointe un incontestable mouvement en faveur de l'émancipation du local, malgré une attitude ambiguë de l'autorité centrale, partagée entre la volonté d'accélérer le processus de décentralisation, commun à de nombreux agendas politiques à travers le monde et un réflexe défensif, conservateur voire corporatiste, destiné à préserver ses domaines d'intervention.

Cependant, cet élan émancipateur est avant tout le résultat d'un fonctionnement non-cohésif de l'appareil gouvernemental, celui-ci produisant dès lors un certain nombre de résistances, s'exprimant de manières différentes, allant d'une approche concertée à une approche agressive, caractérisée par l'intimidation et la pression. D. Deri appelle ce phénomène la « décentralisation de facto », sous-entendant par-là que la dépendance au pouvoir central – source

¹ Auerbach (G.), « Central-local government relations. The case of temporary housing for immigrants », *Floersheimer Institute*, n°1/43, 2001.

² Ben-Elia (N.), « Towards strategic management in local government in Israel », *The Floersheimer Institute*, 1996.

³ Hasson (S.), « Le nouvel ordre urbain : coalitions de gouvernement dans les municipalités d'Israël » (*HaSeder HaYroni Haradasha : Koalitziot Memchal BeYirei Israel*), Institut Floersheimer, 1996. L'auteur insiste sur la diversification des coalitions, notant particulièrement l'implication toujours plus grande des acteurs économiques, associatifs et de la société civile – ceux-ci permettant d'apporter des réponses à des problèmes nouveaux, dans les domaines de la justice sociale, de l'efficacité économique et de démocratie participative.

⁴ Felsenstein (D.), « The enterprising city : promoting economic development at the local level », *The Floersheimer institute*, 1994.

principale de financements et de réglementation – se desserre dans la pratique quotidienne, les autorités locales étant amenées à interpréter la loi et à agir en fonction de déterminants locaux¹. Cependant, cette marge de manœuvre est dépendante de la richesse de la commune – les localités économiquement faibles ayant les mains beaucoup plus liées que les communes les plus riches.

L'un des éléments les plus caractéristiques de ce phénomène se situe en effet dans l'accroissement des disparités entre localités. Comme le soulignait récemment E. Razin², les petites localités sont généralement les plus pénalisées d'un point de vue budgétaire. Non pas tant parce qu'elles souffrent d'un tarissement de ressources financières locales, provenant pour la majeure partie des taxes commerciales, mais parce qu'elles ne peuvent bénéficier d'économies d'échelle, ce qui tend à amputer, du même coup, leur budget. De plus, la mobilité du capital, renforcée par une mobilité des populations, a accru la concurrence entre localités – forçant celles-ci à reconnaître le rôle que les associations locales ont à jouer dans le développement économique³.

En termes d'organisation administrative, les inégalités semblent moins cumulatives, tant les difficultés relatives à la coordination des acteurs sont la règle dans l'ensemble des localités. N. Ben-Elia souligne ainsi le décalage existant entre l'élargissement des missions confiées à l'autorité locale et l'archaïsme persistant des structures de management⁴. Le développement d'une conception alternative de management, centrée sur la coordination des acteurs et des missions, lui semble incontournable dans le cadre d'autorités locales dont le fonctionnement est rendu de plus en plus complexe par la diversité des matières traitées⁵. D. Deri porte également sa réflexion sur la déconnexion entre un transfert de compétences relativement large et des moyens financiers et organisationnels encore fort rudimentaires. La politique d'intégration directe, destinée à renforcer les prérogatives des localités en matière d'intégration des nouveaux immigrants est l'exemple type d'une politique décentralisée ayant aggravé les déficits budgétaires locaux, conduisant parfois à

¹ Deri (D.), « Elected mayors and de facto decentralisation. Israeli style », *Local Government Studies*, vol. 24, n°2, été 1998, pp. 45-55.

² Razin (E.), « Fiscal disparities between small and large municipalities in Israel », *The Floersheimer Institute*, 1999.

³ Hasson (S.), *HaSeder HaYroni...*, *Op. cit.*, p. 28.

⁴ *Ibid.*, pp. 8-10.

⁵ Il s'agit selon lui de rendre la figure du directeur-général beaucoup plus centrale qu'elle ne l'est actuellement, en valorisant sa fonction de coordination bi-directionnelle, verticalement (entre les élus et les administratifs) et horizontalement (entre les unités intervenant à l'intérieur de l'autorité et entre elles et les agents extérieurs).

des grèves¹ initiées par le pouvoir mayoral². On a d'ailleurs pu constater la situation dramatique de ces populations lors de la manifestation orchestrée par le conseil local d'Or Akiva, soutenue par la *Histadrout*, en mai 1998³.

Si les rapports gouvernement central/autorités locales sont devenus plus équilibrés, de nombreuses critiques ont cependant émergé, face à un processus de décentralisation dont les limites se font jour en matière de gestion financière et de mise en œuvre des politiques publiques. G. Auerbach plaide pour une reconnaissance plus large par l'autorité centrale des capacités développées au niveau local, en matière de mise en œuvre des politiques publiques nationales – cette reconnaissance devant avant tout être celle d'un gouvernement local élu démocratiquement, responsable devant ses électeurs et prioritaire dans la satisfaction de l'intérêt local. D'autres⁴ plaident pour une limitation des prérogatives du Ministère de l'Intérieur, omnipotent en matière d'allocations financières et de modifications quant à la délimitation des entités locales. Enfin, certains pointent l'incongruité d'une telle centralisation, considérant le caractère concret des sujets débattus au niveau local. D. Deri souligne ainsi que le pouvoir central est incapable de gouverner avec efficacité les questions de vie quotidienne⁵.

Il ressort de ce qui précède l'image d'un incontestable modèle centralisé, sans que le centre ait nécessairement les moyens et la volonté d'être hégémonique. N. Ben-Elia⁶ souligne ainsi qu'habituellement, les processus de décentralisation sont le produit d'une politique publique intégrative ; en Israël, ce processus est le résultat de changements intervenus dans le système

¹ Entre juin 1991 et octobre 1992, six grèves ont été ainsi recensées. Cette escalade dans les revendications s'est en outre traduite par un bras de fer entre le ministre des Finances – Moda'i – et le ministre de l'Intérieur – A. Deri –, ce dernier demandant une intervention financière massive du gouvernement, notamment dans les villes en développement. Moda'i refusait d'abonder pour couvrir les 300 millions de shekels de déficit, arguant du fait que la majorité des problèmes provenait d'une mauvaise gestion et de gaspillages. 130 millions furent finalement affectés aux localités, parallèlement à la mise en place d'un comité inter-ministériel qui n'eut finalement que peu d'impact.

² Deri (D.), *MiSholet LéShilton...*, *Op. cit.*, pp. 20-2.

³ Son maire, Ya'acov Edri entendait par là signifier au gouvernement son souhait de quitter la corporation du développement de Césarée – ville voisine, réputée pour accueillir de grosses fortunes d'Israël – au prétexte que la corporation ignorait le problème du chômage (13%, l'un des pourcentages les plus élevés du pays) et ses conséquences sociales sur la population d'Or Akiva. *Jerusalem Post*, 8 mai 1998.

⁴ Voir notamment Razin (E.)/Hazan (H.), *Halichim LeShinouï Troumi Shifout munitzipalim : Demokratia Makomit Leoumat « Shlita Milemaala »*, Institut Florsheimer, 2000.

⁵ Deri (D.), *MiSholet BéShilton...*, *Op. cit.*, p. 18.

⁶ Ben-Elia (N.), « Politique de décentralisation différentielle dans le pouvoir local », (*Mé diniout Bizour differantzialit BeShilton HaMakomi*), Institut Floersheimer, 1995.

gouvernemental durant la première décennie. La décentralisation à l'israélienne témoigne par conséquent des pesanteurs d'un système dominé par le centre. Le processus traduit cependant une véritable démocratisation dans la prise de décision. L'autorité locale a le pouvoir d'initier des politiques publiques et d'agir bien au-delà des attributions formelles qui semblent, au premier abord, limiter son indépendance. La confusion qui règne dans la conduite des affaires gouvernementales offre sans conteste un certain nombre d'opportunités systémiques aux localités qui n'hésitent pas à jouer des dissensions existant entre les différents ministères et, par extension, entre les partis intégrés dans la coalition¹. En outre, l'évolution de l'équilibre politique en Israël a largement favorisé l'affirmation du local comme échelon d'action pertinent. L'affaiblissement évident du modèle de parti dominant a effectivement bénéficié aux autorités locales, et ce malgré la baisse continue des subventions octroyées à celles-ci.

En dépit de cette relative fédéralisation territoriale, la structuration du système politique demeure d'inspiration jacobine, empêchant selon I. Greilsammer l'instauration d'institutions tribunitiennes, au sens de G. Lavau², c'est-à-dire dont le rôle est critique plutôt que légitimateur par rapport au pouvoir établi. En réalité, « cette « fonction tribunitienne » passe nécessairement aux forces politiques marginales (qui), loin de gêner le système, (...) en deviennent l'auxiliaire »³. Il serait donc abusif de souscrire pleinement à la thèse de la pureté centralisatrice car, si l'on considère avec D. J. Elazar qu'il existe des centres organisés sur une ligne culturo-idéologique plutôt que territoriale, il est possible de conclure à une polycéphalité (*polycephality*) envisagée par S. Rokkan et D.W. Urwin⁴. La prégnance de ces centres idéologiques tend, par conséquent, à se traduire par une émancipation idéologisée d'un certain profil de villes, dont les villes en développement qui ont acquis progressivement une identité locale mais aussi politique, du seul fait de la concentration de populations marginalisées.

¹ La politique publique visant la réhabilitation des villes en développement et des vieux quartiers urbains – Project Renewal de 1977-82 – a, par exemple, favorisé l'émancipation des élus locaux mais, parallèlement, renforcé la méfiance de l'autorité centrale à l'égard de ceux-ci.

² Lavau (G.), « Partis et systèmes politiques : Interactions et fonctions », *Revue Canadienne de Science Politique*, vol. 2, n°1, 1969, pp. 36-44.

³ Greilsammer (I.), « Les groupes politiques marginaux... », *Op. cit.*, p. 918.

⁴ Rokkan (S.)/Urwin (D.W.), *Economy, territory, identity*, *Op. cit.*, p. 5.

1.2) UNE TRADITION DE BASTIONS IDEOLOGIQUES LOCAUX PERPETUES PAR L'IMPLANTATION DE SHAS DANS LES VILLES EN DEVELOPPEMENT :

Tout comme les Etats-Unis et la Suisse, l'Etat d'Israël est né de l'unification d'une myriade de communautés locales : « Un Etat qui s'est constitué en dehors de ses communautés locales, plutôt qu'il n'a été créé pour les subordonner »¹. Ainsi, cette relation historique entre communautés locales et Etat en gestation façonne le rapport local/national, qui semble s'émanciper de la théorie classique de subordination du second au premier.

La spécificité de ce type d'expériences étatiques repose sur l'existence d'un contrat entre les localités qui acceptent d'y prendre part, et ceci contrairement aux sociétés dites traditionnelles ou féodales. Le rapport contractuel conclu entre autorités centrales et communautés locales se nourrit de ce que D. J. Elazar et C. Kalchheim présentent sous le qualificatif de « nouvelles sociétés » (*new societies*). « Alors qu'Israël est un Etat indivisible, il est simultanément un agrégat de communautés, incluant des communautés locales. A cause de son développement en société nouvelle à travers l'entreprise sioniste, Israël fut créé comme une série de fondations locales qui ne se sont que secondairement formées en une communauté territoriale unique, et plus tard, en un Etat »². Il semble opportun de noter que le local fut le lieu où fut synthétisée, tout au long de l'occupation ottomane puis britannique, la réflexion sur la future société sioniste. Les autorités ottomanes – dont le centre du pouvoir était éloigné de la Palestine – ne conçurent leur rôle que succinct, se limitant au maintien d'une sécurité minimale³. Les Britanniques conservèrent ce modèle après 1917, allant même jusqu'à l'amplifier. Ainsi, les communautés ethno-religieuses purent déterminer elles-mêmes les infrastructures publiques dont elles avaient besoin. Comme le souligne D. J. Elazar, les gouvernements locaux étaient alors vécus comme une alternative aux puissances occupantes alors déficientes⁴.

¹ Elazar (D.J.)/Kalchheim (C.) Ed., *Local government...*, *Op. cit.*, p. XXIX.

² *Ibid.*, p XXIX.

³ En 1864, la loi dite du *Vilayet*, adoptée par la Sublime Porte, créa la forme moderne de gouvernement local avec l'établissement et la diffusion des *nahiyas*, sorte de district rural, à travers le pays. Il fallut cependant attendre l'année 1904 pour que cette formule d'administration locale soit élargie aux *moshavot* juives.

⁴ Elazar (D.J.), « The local dimension in Israeli Government and Politics », in Elazar (D.J.)/Kalchheim (C.) Dir., *Local Government...*, *Op. cit.*, p. 8.

1.2.1) DES LOCALITES INVESTIES PAR LES GROUPES POLITIQUES :

Durant l'ère pré-étatique, l'échelon local constituait déjà un enjeu idéologique de taille, puisqu'il permettait de maintenir la diversité idéologique à l'intérieur du cadre sioniste. Ainsi, tenus à l'écart des postes-clefs dans les organes sionistes, les Révisionnistes (*General Zionists*) de Z. Jabotinsky ainsi que les autres mouvements de droite et du centre, se fixèrent dans des entités locales dans le but de les transformer en places fortes. Le système politique local servit donc de tremplin à de nombreux individus qui accédèrent au leadership politique au lendemain de la création de l'Etat. D. J. Elazar note que le *Yichouv* profita même de ces fédérations régionales d'implantation pour créer de petites républiques juives (*small Jewish republics*) comme formes d'espace autonome à l'intérieur du cadre mandataire¹. En 1948, les conseils régionaux furent logiquement reconnus comme le fer de lance, à la fois de la théorie et de la pratique du gouvernement local israélien.

Ainsi, l'entreprise sioniste d'unification territoriale consentit à laisser se développer des moyens d'expression territorialement situés. Les exemples les plus probants illustrant cette démarche furent les *kibboutzim* (et avant eux les *kvoutsot*) et les quartiers religieux. Comme le souligne D. J. Elazar, « both reflect that face of territorial democracy which allows people with strong common beliefs to settle together and, through the governance of territory upon which they are settled, to assure that their beliefs will be sufficiently dominant locally to make it possible to protect a common way of life »². La préservation d'un mode de vie spécifique à certains segments sociétaux se traduit par une marge de manœuvre cédée à ces groupes dans la gestion du quotidien : fermeture des rues situées dans les quartiers religieux au moment de shabbat, autonomie, voire indépendance, laissée tant aux religieux qu'aux kibboutzniques dans l'organisation scolaire au sein de leurs communautés sont autant d'illustrations de ce phénomène.

Avant l'établissement de l'Etat, les *moshavot* s'auto-administraient, conformément à la tradition communautaire juive développée en Europe de l'Est, fondée davantage sur le consensus local que sur le pouvoir légal externe. L'autorité suprême était alors la Réunion générale (*assefah klalit*) qui élisait annuellement un exécutif (*hanalah*) et un conseil (*moetsah*), devant lequel l'exécutif était responsable. Parallèlement à cette structuration du rural, les villes s'organisèrent à partir de 1877, date à laquelle elles acquirent un statut par la loi dite des « Municipalités Provinciales ». Pourtant, les pouvoirs et les moyens de ces municipalités restaient encore très

¹ Elazar (D.), « The local dimension... », *Op. cit.*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 4.

restreints et les responsables de la conduite des affaires de la ville étaient nommés par l'autorité ottomane. Il fallut attendre le Mandat britannique pour voir adopter une série d'ordonnances élargissant l'autonomie locale et renforçant la place des Juifs dans la gestion des affaires de la cité. L'ordonnance de 1921 (Ordonnance du Conseil local) donna quant à elle une base statutaire à de nombreuses localités telles que Petach Tikwa (premier *moshav*), Rishon Lé-Tzion et Rehovot. Tel Aviv obtint ce statut en 1923, suivi de près par de nombreuses autres implantations juives. L'ordonnance dite Corporations Municipales de 1934, en partie appliquée aujourd'hui encore, confia à un haut commissaire (remplacé en 1948 par le ministre de l'Intérieur) le soin de créer ou de modifier les territoires municipaux. Au-delà de cette tutelle furent fixées les prérogatives et les sources de revenus des conseils locaux – ceux-ci ayant la possibilité de voter et de promulguer des arrêtés, après approbation¹ du ministère de l'Intérieur, dans les matières listées par ordonnance. Certaines dispositions prises durant l'ère pré-étatique furent réintégrées dans l'adoption de l'architecture institutionnelle en 1948. La loi administrative de 1948 établit que « les municipalités (*hiryot*, *hiryia* au singulier), conseils locaux (*moetsot mekomot* ; *moatsa makomit* au singulier) et autres autorités locales continueront d'agir à l'intérieur de leur territoire de juridiction et dans le cadre de leurs autorités » et que les pouvoirs octroyés par l'ordonnance sur les corporations municipales de 1934 et l'ordonnance sur les conseils locaux de 1941, ainsi que les lois mandataires relatives au haut commissaire, étaient transférés au ministère de l'Intérieur.

Parfaitement en adéquation avec le principe d'Alliance (*brit*) cher à la tradition politique juive, il s'ensuivit la conclusion d'un accord (*covenant*) tacite ou explicite formalisé dans un acte constitutionnel écrit : « Les nouvelles sociétés (...) sont construites de manière consciente (...) sur la base de relations contractuelles entre les individus et les groupes, fondées sur le sens d'une vocation nationale qui lie les fondateurs ensemble et qui continue à lier les générations suivantes. (...) L'organisation sociale et politique de chaque nouvelle société est basée sur de nombreux 'petits' contrats, nécessités par le fait d'avoir consciemment et formellement créé de nouvelles implantations et institutions sur un terrain vierge »².

Les auteurs expliquaient ainsi que niveau local et niveau national marchaient alors main

¹ Une commission d'étude dite Commission Sanbar avait notamment préconisé la suppression de cette approbation préalable du ministère de l'Intérieur afin de renforcer l'autonomie du local. Cette mesure aurait eu le goût d'une mini-révolution, modifiant dès lors l'aspect le plus déterminant des relations autorités locales-autorités centrales, à savoir la tutelle opérée par le gouvernement. Une autre limitation au pouvoir mayorat d'édicter des arrêtés est contenue dans la possibilité pour la Cour Suprême d'examiner les requêtes formulées autour de l'édiction d'un arrêté, la Cour pouvant par suite invalider ce dernier s'il s'avère discriminatoire ou contraire aux lois naturelles de justice.

² Elazar (D.J.), « The local dimension in Israeli government and politics », in Elazar (D.)/Kalchheim (C.), Dir., *Local Government, Op. cit.*, p. XXXII.

dans la main, pour construire une entité nouvelle qui répondait à une idéologie ou plutôt à un objectif national prédéfini. En outre, le principe de ‘covenant’ pénétra l’ensemble de l’organisation des populations car il contribua également à donner forme aux localités – véritables agrégations de plusieurs quartiers, créés de façon indépendante par des associations de pionniers. Ainsi conçu, le rapport entre local et national garantit une place capitale au premier, notamment en termes de préservation d’une diversité souhaitée et nécessaire, à l’intérieur d’un petit pays où les pressions visant à homogénéiser l’ensemble demeuraient grandes.

Pragmatique et idéologique, l’implantation des *moshavim* et surtout des *kibboutzim* représenta le meilleur exemple de ce qui peut être considéré comme inhérent au gouvernement local en Israël : l’affirmation d’une dimension idéologique du local. Incarnant encore la mystique sioniste-socialiste, ils gardèrent une place privilégiée dans la société en tant qu’élément vital de l’imaginaire collectif, ce qui leur procura un surcroît d’autonomie en renforçant leur position de *self-governing communities*¹. Subissant l’arrivée des immigrants séfarades peu sensibles aux thèses sionistes-socialistes, les *kibboutzim* perdirent de leur effet d’entraînement et furent progressivement marginalisés à cause de l’éclosion de nouvelles formes de localités, plus adaptées aux attentes idéologiques et pratiques des nouveaux venus. Forts d’une idéologie et d’une expérience collectiviste communes, les *kibboutzim*² inventèrent dans les années 20 un nouveau niveau d’action politique et technique qui devait leur permettre de s’entraider et de conduire à des économies d’échelle. Premier exemple de partenariat inter-communal, le réseau des conseils régionaux institua une forme de coopération en matière de services publics. Cette localisation s’accompagna d’un processus de différenciation généré par des facteurs à la fois économiques et démographiques contribuant à la spécification de ces territoires. Ainsi, les villes en développement cumulèrent les inégalités induites par des retards économiques et par la concentration de populations issues des migrations séfarades. Netivot est l’une de ses villes du Sud, située dans le désert du Néguev, qui agrège de nombreux Juifs traditionalistes ; archétype de ces villes abandonnées à leur déshérence, Netivot devint l’espace de prédilection des mouvements religieux tels que le *Mafdal*. En 1973, celui-ci obtint le pouvoir local et le conserva jusqu’en 1983, date à laquelle il chuta en raison d’une scission interne. La configuration fut la même à Sderot où la coalition conduite par le parti travailliste perdit en 1973, reflétant ainsi le processus d’émancipation qui gagna peu à peu ces localités. La domination *haredi* s’affirma, quant à elle, à partir des années 70 dans certaines localités constituées en bastions religieux. Bné Brak comme

¹ L’expression est empruntée à D. J. Elazar, *Ibid.*, p. 11.

² A l’origine de ce mouvement d’émergence régionale, on trouve essentiellement les *kibboutzim* des Vallées du Jourdain, du Jezréel et de Uleh. Le mouvement prit de l’ampleur au cours des années 30 avec la multiplication de nombreux conseils régionaux fonctionnant sur une base fédérative.

Jérusalem furent les premières municipalités de taille conséquente à passer sous le contrôle des partis *haredi*. Le cas de Jérusalem a été décrit par S. Hasson comme un exemple criant de l'investissement et de la mobilisation politiques des ultra-orthodoxes au niveau local. Bien que minoritaires au sein de l'électorat local, les *haredim* firent une entrée remarquée dans la coalition droite/religieux mise en place en 1998. Le renforcement des partis *haredi*, et notamment de Shas, au niveau local, fut en lien direct avec l'affaiblissement d'une droite perdant du terrain sur ses alliés orthodoxes. L'image de Jérusalem se trouva, par conséquent, profondément modifiée par rapport à la période précédente durant laquelle Teddy Kollek – maire mythique de Jérusalem – tenta de diffuser une image internationale et culturellement pluraliste. Son successeur, Ehoud Olmert, dut composer avec des partis bénéficiant d'une position confortable. En effet, à l'interrogation « les partis *haredi* présenteront-ils un candidat au poste mayoral lors de la prochaine échéance électorale ? », S. Hasson a répondu par la négative, tout en signifiant que leur position pourrait évoluer parallèlement à une intériorisation de la force politique réelle qu'ils représentent. « It is convenient for the Haredi population, so it was argued, to keep in the shadows and not risk a confrontation with the general public that is not Haredi. But it is doubtful whether such an attitude will persist in a period in which the Haredi population regards Jerusalem as a city with a majority of Haredi and religious inhabitants. It seems that gradually the Haredi communication organs are constructing an image of themselves, without foundation in reality, according to which they have a majority in the city »¹.

L'analyse des résultats électoraux lors des législatives de 1999 puis de 2003² a fait apparaître un couplage net entre affiliation idéologique, localisation spatiale et, parfois, identité ethnique. Cette conclusion fut évidente dans le cas des *kibboutzim* – terrain d'élection de la gauche –, mais aussi des implantations juives, situées dans la région de Judée-Samarie contrôlée par le *Mafdal* et par l'extrême droite. Terrain d'élection des partis *haredi*, les quartiers ou les villes religieuses (Bné Brak, Immanuel³, Jérusalem...), confortent l'idée d'une politisation de l'espace, donnant une dimension idéologique aux communautés de croyants. Enfin, les villes en développement se caractérisent, quant à elles, par une sur-représentation de la droite traditionnelle et des partis religieux. Ainsi, la démocratie territoriale affiche une haute valeur ajoutée

¹ Hasson (S.), « The struggle for hegemony in Jerusalem. Secular and haredi in urban affairs », *The Floersheimer Institute*, n°4/12, 2001.

² Nous renvoyons le lecteur aux tableaux en annexes, pp. 630-54.

³ Le cas de cette ville est à la fois particulier, puisqu'il s'agit d'une implantation *haredi*, mais dessine également un phénomène qui tend à se renforcer, avec l'installation de plus en plus fréquente de communautés à dominante *haredi* au-delà de la ligne verte, là où précisément l'espace politique était, avant le milieu des années 1980, occupé par le *Mafdal* et les partis d'extrême droite.

idéologique car le gouvernement local a finalement toujours été investi dans le but d'asseoir des positions politiques et idéologiques au sein de l'Etat.

1.2.2) POLITISATION DE L'ESPACE ET IDEOLOGISATION TERRITORIALE : L'EXEMPLE DE SHAS DANS LES VILLES EN DEVELOPPEMENT :

Ainsi, sans revenir sur le processus d'émancipation du local évoqué plus haut, l'éclosion de nouveaux leaders politiques locaux se transforma souvent en une ouverture de l'arène politique à la thématique ethnique. Appliquant le fonctionnement coalitionnel prévalant à l'extérieur comme à l'intérieur des partis, la nouvelle élite séfarade se saisit des opportunités offertes par le système pour s'exprimer au nom de sa communauté d'origine¹. Ajoutons également que, parfois, l'identité génétique d'une trajectoire politique peut également se fonder sur la défense de sa communauté d'origine, a fortiori lorsque l'individu est animé d'un sentiment de sous-représentation et de discrimination. Au niveau national, la Knesset comptait deux représentants des villes en développement en 1969, neuf en 1981 et 14 en 1988. La décennie 1990 conforta, quant à elle, ce processus enclenché 20 ans plus tôt – les séfarades ayant pour certains amorcé un processus symbolique, parti d'un fait incontestable : le fossé social, que ce soit dans le domaine de l'emploi, de l'éducation ou du capital multi-générationnel, s'accroît sans qu'aucun véritable effort destiné à contenir celui-ci ne se fasse jour². Ainsi, progressivement, les localités israéliennes ne furent plus seulement perçues comme les bras armés du gouvernement, mais devinrent de véritables rampes de lancement permettant à des individus appartenant à des groupes marginalisés de se lancer dans des carrières politiques parfois nationales.

Or, ce fut durant la décennie 1990 que Shas commença véritablement à déployer tout son potentiel électoral, prenant en charge des populations qui se voyaient exclues du jeu politique et social. Si nous nous attardons sur la localisation du vote Shas, il apparaît nettement que les villes en développement, historiquement fondées pour absorber les flux massifs d'immigrants séfarades arrivés après 1948, ainsi que les quartiers populaires des grands centres urbains, font apparaître une forte corrélation entre représentation ethnique (séfarade) et concentration évidente du vote religieux, en particulier séfarade³. Comme le souligne E. Don-Yehiya, l'analyse des résultats électoraux de 1984 – date à laquelle Shas se présenta pour la première fois à des scrutins nationaux – et 1988, laisse à penser que les partis *haredi* (hormis *Deguel HaTorah*) creusèrent en

¹ Saadia (E.), *Systèmes électoraux et...*, *Op. cit.*, p. 17.

² Kim (H.), « The ethnic problem has just begun », *Haaretz*, version anglaise, 5 septembre 2000.

³ Don-Yehiya (E.), « Religion, social cleavages... », *Op. cit.*, p. 96.

effet l'écart avec les partis traditionnels dans ces localités, y affichant une nette sur-représentation (cf. tableau infra). En 1984, Shas, qui obtint 4,7 % des suffrages au niveau national, reçut 8,5 % dans les villes en développement tandis qu'*Agoudat Yisrael* affichait un rapport de 4,5 % au national et 7,3 % dans ces mêmes localités. Fait nouveau également en 1988 ; tandis que le *Likoud* obtint d'excellents résultats dans ces villes nouvelles en 1981 et 1984, les élections de 1988 marquèrent un tassement de ce vote de droite, au profit des partis *haredi*. Il ressort de cette évolution profonde de la carte électorale, l'idée selon laquelle les électeurs créditent avant tout les partis qui se caractérisent par une proximité aux populations locales et une présence tout au long de l'année, pour accompagner celles-ci dans leur vie quotidienne. E. Don-Yehiya note ainsi que les soutiens premiers de Shas comprennent avant tout les cercles « inassimilables » des immigrants afro-asiatiques, qui ont un mode de vie traditionnel et qui vivent selon un mode de ségrégation qui les isole des autres groupes. Tout se passe donc comme si les stratégies de bienfaisance palliaient l'absence ou la relation distante à un Etat et à un « establishment » politique ressentis comme indifférents aux problématiques sociales locales. Autre type de localité non négligeable dans le cadre de cette dimension socioéconomique du vote : les localités ou quartiers religieux se caractérisent par une sur-représentation d'individus dont le mode de vie est rythmé selon les règlements halakhiques. Rappelons d'ailleurs que l'aventure du parti Shas débuta en 1983, lors des élections locales à Jérusalem, ville composée d'une myriade de communautés religieuses, juxtaposées les unes aux autres.

Tableau 17 : Résultats électoraux de Shas – Elections législatives 1992, 1996 et 1999 et Elections Locales 1983, 1989, 1993 et 1998 par localité

Nom de la localité	Pourcentage de voix Shas Knesset 1992 (moyenne nationale : 4,9%)	Pourcentage de voix Shas Knesset 1996 (moyenne nationale : 8,74%)	Pourcentage de voix Shas Knesset 1999 (moyenne nationale : 14,1%)	Classement selon le pourcentage 1999	Pourcentage de voix Shas Local 1983	Pourcentage de voix Shas Local 1989	Pourcentage de voix Shas Local 1993	Pourcentage de voix Shas Local 1998	Classement selon le statut socio-économique
Ofakim	18	24	31,3	12	-	16,27	-	17,8	1
Ashdod	10,1	16,8	24,1	21	-	13,03	10,51*	12,83	27
Even Yehouda	2,3	4,1	8,0	65	-	-	-	-	73
Hazor	2,7	8,0	12,2	52	-	-	-	-	55
Or Akiva	10,9	21,0	21,3	30	-	-	48,19(1)	9,8	3
Elad			48,5	2	-				
Or Yehouda	16,4	28,9	31,9	9	6,8(3)	12,3	14,47(2)	14,3(2)	23
Eilat	1,3	11,1	11,8	52	-	-	-	7,4	61
Ashkelon	6,0	10,7	21,3	30	-	4,35	4,58	-	11
Beit Degan	11,1	19,6	31,5	11	-	5,06	19,47	26,4	45
Beer Yakov	11	17,3	22,6	24	-	14,05	20,07*	n	50
Bitar Ilit	42,7	31,9	42,4	4	-	n	n	n	17
Beit Shemesh	13,7	19,5	26,3	18	-	9,19	10,87	13,8	28
Bné Brak	15	15,7	22,6	24	15,7(4)	38,66*	57,91*	n	29
Bat Yam	4,1	10,9	14	47	-	-	-	-	
Beer Sheva	6,5	13,0	22,7	23	-	6,83*	8,27*	9,35	18
Beit Shean	9,7	21,1	40,6	5	-	4,31	7,74	13,55	19
Biniamina	2,8	9,5	10,1	59	-	-	-	-	52
Gan Yavne	9,8	9,2	14	47	-	17,9	16,33	9,4	59
Ganei Tikva	6,4	11,7	15	43	-	-	9,63	14,3	74
Givat Shmouel	4,4	6,0	9,2	63	-	-	-	-	76
Gedera	5,3	8,5	17,9	36	-	-	6,85	12,9	46
Givatiim	0,9	2,5	3,3	72	-	-	-	-	79
Dimona	10,9	27,3	33,7	8	-	11,21	11,95	18,44	12
Herzeliya	2,0	6,3	8,5	64	-	-	-	-	75
Hod Hasharon	3,1	7,0	10,6	58	-	-	3,43	7,7	65
Zikhon Yakov	7,2	10,3	11,3	56	-	-	-	-	63
Hazor Hagalilit	6,9	14,4	26	19	-	13,19*	7,77	9,5	16

Haifa	1,5	3,3	5,5	71	-	-	3,94*	n	64
Hadera	3,9	9,5	12,6	51	-	-	-	12,01	47
Holon	3,8	10,8	13,2	50	-	3,83*	6,01	n	68
Tirat Karmel	6,6	13,8	24,6	20	-	n	n	n	13
Tiberiade	12,4	20,4	26,5	17	-	12,83	23,16	25,8	21
Yaknam Ilit	6,5	12,7	14,2	46	-	3,79	5,94	7,2	41
Yeroram	16,6	22,0	30,1	13	-	-	n	12,63	5
Yavne	7,5	14,5	22,9	22	-	6,01	12,57*	n	53
Yerou-shalaïm (Jérusalem)	8,6	10,1	17,3	39	8,56	8,33	6,83	14,39*	58
Yehoud	4,1	10,8	12,2	52	-	-	1,45*	10,11	62
Kvar Yona	7,5	11,9	16,4	41	-	-	-	n	
Kvar Shmeryahou	0	0,2	0,4	76	-	-	-	-	81
Karmiel	2,0	6,2	6,6	67	-	0,54	7,87	7,2	44
Kvar Saba	2,6	7,0	9,4	62	-	4,68	3,77	8,6	71
Lod	5,5	13,0	21	32	-	-	6,62*	13,2	25
Mitzpe Hamon	3,2	7,3	11,7	54	-	-	-	-	15
Migdal Hahelek	10,6	11,5	22,2	27	-	12,10	-	16,9	14
Mevasser et Tzion	5,2	8,3	14,3	44	-	-	-	-	
Netivot	24,9	26,2	43,5	3	-	n	n	24,98	6
Natzeret Ilit	1,3	2,4	5,8	70	-	-	-	-	22
Netanya	5,8	11,6	17,3	39	-	6,75	7,19	8,54	48
Nahariya	5,8	11,6	15,4	42	-	-	-	n	49
Savyion	0,5	0,8	1,5	75	-	-	-	-	83
Atlit	4,1	8,0	18,1	35	-	-	-	-	56
Omer	0,5	1,2	2,3	74	-	-	-	-	82
Arad	1,7	4,1	6,1	68	-	-	-	-	46
Akko	6,0	13,3	20,8	34	-	7,88	5,48		9
Immanouel	39,2	35,6	51,4	1	-	-	n	n	10
Afula	3,4	8,1	17,1	41	-	-	3,35	8,6	43
Pardes Hana	3,1	10,3	14,2	45	-	-	-	-	54
Petach Tikva	4,8	10,0	13,8	49	-	9,86	10,65*	12,42	67
Safed	11,2	20,4	27,4	16	-	14,04*	10,26	14,8	39
Kadima	6,7	17,0	17,6	37	-	-	-	n	51
Qiryat Ykaron	4,6	8,0	22,1	29	-	2,29	-	n	40
Qiryat	7,2	18,9	34,6	7	-	6,36	-	11,62	4

Malakhi									
Qiryat Tivaon	0,6	1,1	3,3	72	-	-	-	-	72
Qiryat Ono	2,5	6,7	9,6	60	-	-	1,82	3,5	77
Qiryat Ata	3,8	10,3	17,5	38	-	2,2	-	n	42
Qiryat Gat	6,9	13,9	26,1	18	-	5,89	6,68	13,5	8
Qiryat Shmona	6,1	14,5	22,2	27	-	5,78	8,09*	10,2	24
Rerassim	23,7	27,4	35,3	6	-	-	-	n	26
Rosh Hayn	14,5	15,9	29,8	14	-	8,26*	7,91	7,49	57
Ramat Hasharon	2,5	4,4	6,0	69	-	-	5,2*	3,5	80
Rishon Letzion	2,6	6,9	9,5	61	-	4,19	7,24	7,6	70
Rerovot	2,9	5,9	11,5	55	-	13,41*	5,3*	10,7	66
Ramle	9,8	19,5	28,4	15	-	5,69	3,8	11,36	20
Ramat Gan	2,1	5,0	7,2	66	-	-	-	6,2	
Ranana	2,0	5,1	6,4	67	-	-	-	4,3	78
Shlomi	5,5	17,5	31,6	10	-	7,36	-	n	7
Sderot	12,6	19,3	22,6	24	-	14,3	35,75*	n	2
Tel Mond	3,5	8,3	21,0	32	-	12,6	6,22	n	60
Tel Aviv-Yaffo	4,2	8,4	10,8	57	-	-	-	n	69

Légende :



Ville en développement



Ville religieuse



Implantation religieuse

* : Shas se présente aux élections sur une liste religieuse, aux côtés d'*Agoudat Yisrael*, de *Deguel HaTorah* et/ou du *Mafdal*.

(1) Shas présente une liste conjointe avec le *Likoud*.

(2) Shas est déguisé sous l'appellation « Ouzi Haharon Pour les Habitants de Or Yehouda » (*Ouzi Haharon lémaan Toshavei Or Yehouda*) en 1993 et en 1998.

(3) L'actuel leader local de Shas se présenta sur une liste « Les Jeunes Revenus à la Torah » (*Tséhirim Rozrim Bétschouva*) et fondera la section locale de Shas lorsque le parti émergera au niveau national.

(4) Le vote séfaraïde se divise en deux listes : une liste « Union Séfaraïde » (*Yahadout Sfaradit – Bné Brak*) qui totalise 1,3 % et une liste « Fidèles de la Torah – Communautés Orientales » (*Naamnei Torah – Edot HaMizrah*) qui obtient 15,7 %. La seconde liste représente l'offre politique religieuse séfaraïde qui se transformera ensuite en label Shas.

- : Shas n'apparaît nulle part ; soit il n'existe pas, soit il s'est fondu dans une autre liste en abandonnant son étiquette.

n : données non disponibles.

Terrain naturel d'implantation de Shas en raison d'une ethnicité partagée, les villes en développement sont logiquement le siège de toutes les attentions du parti séfarade. Cependant, les élus de Shas se fondent avant tout sur la dénonciation répétée des inégalités socio-économiques et du retard pris par ces territoires, en faisant plus ou moins explicitement allusion à l'origine ethnique de ces populations. Et de fait, grèves et crises financières¹ se succèdent dans les villes en développement, donnant du grain à moudre au « parti-social » qu'entend être Shas.

En septembre 1999, David Azoulai² – député Shas – profita d'une visite à Kiryat Malakhi pour critiquer un gouvernement Barak, selon lui indifférent aux villes en développement. Rappelant que le taux de chômage atteignait 12 % et que la moitié des habitants recevaient des allocations (*méchahavim*) sociales, David Azoulai s'empressa par ailleurs de lier la situation à l'origine ethnique des populations, expliquant qu'environ 40 % des habitants étaient de nouveaux immigrants issus d'Ethiopie, de Géorgie et du Kazakhstan. L'identification entre ethnicité, pauvreté et religiosité est ainsi évidente dans l'ensemble des prises de position du parti³. Assimilant les Falashas originaires d'Ethiopie au public séfarade, le parti entend également défendre leurs intérêts, même si ceux-ci restent en dehors des cercles dirigeants du parti⁴ et ont davantage tendance à se tourner vers la droite laïque.

Plaidant pour un renforcement des crédits versés aux villes en développement, David Azoulai relança l'éternelle tradition de négociation qui existe entre le gouvernement central et les villes en développement⁵. Manifestation courante d'un conflit social et ethnique, cette question financière permit en outre au député d'alimenter, simultanément, la querelle entre Shas et *Yisrael Ba'aliyah*, à propos du ministère de l'Intérieur. Occupé alors par le parti russophone, ce ministère

¹ Deri (D.), « Elected mayors and de facto decentralisation. Israeli style », *Op. cit.*, p. 45.

² Né au Maroc en 1954, arrivé en Israël en 1963, D. Azoulai est membre de la Knesset depuis 1996. A l'époque de sa visite à Kiryat Malakhi, il était président du comité parlementaire des affaires intérieures et de l'environnement.

³ *Yom LéYom*, 28 octobre 1999, p. 8. L'article soutenait que le parti militait à la Knesset pour que soit pris en compte le problème social, lié à la misère grandissante d'une partie de la population israélienne, notamment les séfarades (*Bnei Edot HaMizrah*) mais aussi le public *haredi* (*HaTsibour HaHaredi*).

⁴ Amnon Cohen, député de Shas originaire de l'ex-URSS (Géorgie), expliquait ainsi dans une tribune de l'organe du parti que 27 000 falashas étaient sans emploi et que déjà dans les localités à forte présence éthiopienne, se préparait une véritable « explosion ». « Quand cela se produira, disait-il, la société tremblera. » Il expliquait, en outre, qu'il fallait accroître le nombre d'actions dans les municipalités, afin de faciliter l'entrée des falashas dans le monde du travail, car « gagner un salaire, c'est retrouver son honneur ».

⁵ Ben-Zadok (E.), « Oriental Jews in the Development Towns : ethnicity, economic development, budgets and politics », in Ben-Zadok (E.), Ed. *Local community and the Israeli polity. Conflict of values and Interests*, Albany, Sunny Press, 1993.

est, nous l'avons déjà dit, essentiel pour le quotidien des municipalités ; à la lumière de cet exemple, on mesure sans doute mieux l'intérêt que représente ce poste gouvernemental. Amené à se prononcer sur le cas de Kiryat Malakhi, le député arabe Ahmed Tibi (*Balad*) vint soutenir la population locale, profitant de l'occasion pour se créer des solidarités d'intérêts. En effet, décrivant la situation similaire des localités arabes d'Israël, il déclara pouvoir s'identifier à Kiryat Malakhi et aux villes en développement en général. Cette alliance d'intérêts se prolongea également au niveau des populations bédouines du Néguev¹, Shas défendant d'ailleurs régulièrement la cause de ces populations en prise à de graves difficultés matérielles, auxquelles s'ajoutent d'incontestables problèmes quant à la préservation d'un mode de vie en contradiction avec la volonté de sédentariser et de moderniser les Arabes d'Israël².

L'ancrage local opéré par Shas ne peut, dès lors, être efficace d'un point de vue politique (électoral) et organisationnel (parti) qu'en transcendant cette appartenance privilégiée aux villes à forte représentation séfarade, pour pénétrer un système politique demeurant centralisé, mais aussi verticalisé. En accédant aux postes à responsabilités au sein des coalitions gouvernementales, Shas entend tirer profit d'un système fonctionnant avant tout sur le mode de la féodalisation des départements ministériels³, permettant une redistribution des fonds publics sur une base communautariste et particulariste.

¹ De ce point de vue, il est tout à fait révélateur de voir à quel point Shas réalise, dans certaines tribus (*shevet*) bédouines comme Abu Gosh, Abu Rubeya et Asad, des résultats électoraux significatifs, témoignant d'un clientélisme direct, orchestré tout au long de l'année par le parti *haredi*. Voir les tableaux électoraux, en annexes, pp. 636-7 (élections législatives de 1999) et pp. 648-9 (élections législatives de 2003).

² Le président de la commission parlementaire des Affaires Intérieures – David Azoulay (Shas) – demanda au gouvernement d'entamer un débat sur les implantations bédouines non-reconnues du Néguev, afin de trouver une solution permanente aux problèmes d'eau et d'éducation. *Jerusalem Post*, 7 juin 2000.

³ On trouve des mécanismes de partage du pouvoir similaires dans les travaux de J-F. Médard sur la IV^e République en France. L'auteur note ainsi que sous la IV^e, « les trois partis principaux partageaient le contrôle de l'Etat selon des lignes verticales, chaque parti contrôlant quelques ministères en les « colonisant » comme dans un régime de partis. », in « Political Clientelism in France : the Center-Periphery Nexus Reexamined », Eisenstadt (S.N.)/Lemarchand (R.), *Political clientelism, patronage and development*, Londres, Sage Publications, 1981, p. 157.

2) LA VERTICALISATION DE LA REDISTRIBUTION DES RESSOURCES : UN MODELE PATERNALISTE SEGMENTE ET LOCALISE :

Au regard de ce qui précède, que ce soit durant l'ère pré-étatique ou étatique, le système de coalition apparaît donc comme un conglomerat d'institutions qui, une fois sous contrôle, favorise l'accès à un large éventail de ressources financières, « from the proceeds of zionist fund-raising campaigns to the budgetary allocations of the state »¹.

Or, dans le cadre d'une société consociative ou *Proporzdemokratie*, la précaution épistémologique à prendre consiste à appréhender l'échange généralisé dans une dimension communautariste. S. N. Eisenstadt et L. Roniger soulignent les différences nettes entre un modèle de structuration sociale universaliste et un modèle où prévaut, au contraire, une structuration consociative. Contrairement au premier, le second se caractérise, nous disent-ils, par un accès aux principaux centres de pouvoir, mais aussi aux biens publics et aux biens privés distribués publiquement, médiatisés par les grands segments consociatifs². Subséquemment, cette structuration de l'ordre politique contribua à rendre l'administration dépendante du pouvoir, la séquence historique dominée par le *Mapai* apportant sans doute la meilleure illustration de ce phénomène.

Soulignons également l'originalité israélienne quant aux relations entre les sphères politique et économique, qui font de la seconde un enjeu permanent des jeux coalitionnels et de la première un lieu de négociations économiques, favorisant grandement les stratégies clientélistes. Malgré une libéralisation du secteur économique depuis les années 80, celui-ci demeure centralisé, les autorités centrales détenant, directement ou par le biais de la *Histadrout*³ (cf. supra), les commandes des entreprises publiques ou autres banques. Chaque renouvellement des

¹ Paltiel (K.Z.), « The Israeli coalition system ... », *Op. cit.*, p. 407.

² Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of the trust in society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 170. Prenant l'exemple d'Israël, les auteurs notent que les origines du système politique israélien s'enracinent dans la période mandataire, dans plusieurs mouvements et secteurs socio-idéologiques, chacun d'entre eux développant une certaine autonomie, mais tous participant alors au cadre constitutionnel-fédératif des institutions nationales juives. Sans reprendre ce qui a été développé au cours de la première partie, rappelons que les auteurs soutiennent que la diffusion de modèles universalistes de pouvoir entraîne une transformation des anciens arrangements consociationnels en arrangements clientélistes.

³ Il est intéressant de noter les liens très étroits qui existent entre syndicalisme et politique en Israël, le secrétaire général de la *Histadrout* – Amir Peretz – étant également député. Anciennement travailliste, celui-ci a fondé son propre parti, *Am Israel*. En 1998, il a été réélu sur une liste parti travailliste/*Likoud* – alliance étonnante – face à la liste *Geshet/Meretz* de Maxime Lévy. L'influence des partis joue par conséquent à plein dans la représentation syndicale.

représentants à la *Histadrout* est l'occasion d'une compétition acharnée entre les différents partis politiques¹, les nominations s'opérant sur la base de l'équilibre des forces politiques (cf. supra).

2.1) UNE TENDANCE MARQUEE A LA FEODALISATION DES SECTEURS MINISTERIELS :

Il est évident que tout parti politique, parce qu'il s'ancre dans un clivage social particulier, cultive un certain nombre d'intérêts et de sujets politiques de prédilection, démarche qui a une incidence logique dans l'attribution des ministères. Comme le soulignent I. Budge et H. Keman, « différents partis ont généralement des intérêts différents, ou tout au moins un ordonnancement différent des intérêts, qui sont le résultat de traditions idéologiques et de contenus programmatiques (particuliers). Ainsi, ceci facilitera car tel ministère sera de faible intérêt pour un parti tandis qu'il sera au centre de l'attention d'un autre (...) »². En outre, la capacité à obtenir tel ou tel ministère est généralement conditionnée par la teneur du programme électoral du parti. Ainsi, plus la participation à un gouvernement est liée à des objectifs généraux, moins les partis pourront insister sur l'attribution de ministères particuliers.

Tableau 18 : Hypothèses concernant l'ordre des ministères revendiqués par les différentes familles de partis³

Conservateurs	Libéraux	Religieux	Socialistes	Parti à intérêt unique
Intérieur	Economie/ Finances	Affaires Religieuses	Affaires Sociales/ Santé/ Emploi	Ministère n'affichant qu'un seul sujet *
Affaires Etrangères/Défense	Justice	Education	Economie	
Justice	Education	Agriculture	Industrie	
Agriculture	Intérieur	Affaires Sociales/ Santé/ Emploi	Education	
Economie	Commerce/ Industrie/ Echange			
Education				
Commerce/ Industrie/ Echange				

* : Agriculture/ Pêche pour les agrariens, Régional pour les régionalistes/nationalistes

¹ Récemment, des partis, jusqu'alors non représentés à la *Histadrout*, mirent en œuvre une stratégie d'entrisme, à l'instar de *Yisrael Ba'aliyah* ou de Shas. Le leader du parti russophone, Nathan Sharansky, se déclarant soucieux du sort des immigrants russes, soutint Amir Peretz, réputé intéressé par le vote russe. Amir Peretz avait en effet proposé 10 % des départements de la *Histadrout* ainsi que le contrôle de certaines agences privées au parti russophone, en échange d'un soutien aux élections. *Jerusalem Post*, 3 juin 1998.

² Budge (I./Keman (H.), *Parties and Democracy...*, *Op. cit.*, p. 90.

³ *Ibid.*, p. 97.

Nous retrouvons ici l'une des conclusions de D. S. Felsenthal, lorsqu'il écrit que la déconnexion entre les négociations portant sur l'octroi de ministères et les tractations relatives à la nomination des ministres relèvent de stratégies différentes. « Bargaining over the distribution of ministries would be confined mainly to the question of which ministries each partner is to receive and not to the question of how many portfolios each partner is to receive »¹. Il met donc en exergue deux dimensions de négociations, l'une quantitative, portant sur le nombre de ministres nommés – certains pouvant avoir plusieurs portefeuilles ministériels tandis que d'autres peuvent n'en détenir aucun –, l'autre qualitative sur l'allocation de tel ou tel secteur d'action gouvernementale. Notre hypothèse consiste à tenir les considérations idéologiques comme essentielles, faisant de la distribution des ministères un processus qualitatif.

Cette proposition semble corroborée par l'analyse de Y. Azmon, appliquée au modèle coalitionnel israélien. Selon son modèle dit d'« arrangement sectoriel » qui commence à se développer, de son point de vue, dans les années 20, la conquête du pouvoir est avant tout une guerre de positions, destinée à promouvoir les intérêts de son propre segment. Conformément à ce procédé, les principaux secteurs socio-politiques sont divisés verticalement, créant une structure sociale pilarisée² qui se caractérise par la création d'une organisation-parapluie (*roof organization*), avec ses propres institutions de financement, de crédit et de marketing. Cette stratégie partisane, réintroduite après l'avènement de l'Etat dans un modèle fonctionnel, aboutit à un modèle de coalitions gouvernementales dans lequel se dessine finalement une tendance à la « feudalization », c'est-à-dire à la colonisation des ministères qui pouvaient répondre à cet objectif de manipulation des ressources au profit du parti.

¹ Felsenthal (D.S.), « Aspects of ... », *Op. cit.*, p. 166.

² Azmon (Y.), « The 1981 Elections... », *Op. cit.*, p. 438.

Tableau 19 : Le modèle de Y. Azmon : Evolution des modèles de relations partis/société civile

	Modèle de l'arrangement sectoriel	Modèle de l'arrangement fonctionnel	Modèle ouvert
Type d'influence partisane	Partage d'influence entre les grands partis par la division de la population en secteurs. Mise en place de services autonomes à l'adresse du secteur. Démocratie consociative.	Contrôle de certains ministères par chaque parti, en fonction des zones d'influence qui lui sont assignées. Chaque parti s'adresse à la population dans son ensemble. Transfert des fonctions exécutives et des ressources publiques des mouvements aux organes gouvernementaux. Féodalisation des ministères.	Institutionnalisation de l'administration israélienne. Déclin du degré de dépendance matérielle et idéologique des populations vis-à-vis du paternalisme de parti. Changement d'échelle temporelle dû au desserrement de l'emprise idéologique des partis.
Type de mobilisation partisane	Communautaire, idéologique, totale, permanente et à long terme.	Passive, ponctuelle en raison du déclin de la « mission idéologique » originelle.	Instrumentale, rationnelle et de court terme.
Période couverte	Pré-étatique, des années 20 à l'édification de l'Etat.	De 1948 au milieu des années 50 (mais survivance chez les groupes à identité idéologique ou religieuse rigide).	Depuis le milieu des années 50 (sauf chez les groupes à identité idéologique ou religieuse rigide).

2.1.1) LE PROCESSUS DE FEODALISATION OU LA CAPTURE PARTISANE DES MINISTERES

Typique de la distribution du pouvoir durant l'ère pré-étatique, le modèle sectoriel se caractérisa par le contrôle des positions-clefs, essentiellement dans le cadre de l'Agence Juive, dont les ressources étaient redistribuées aux segments par chaque parti, de façon proportionnelle par rapport à la force qu'il représentait¹. Une fois l'Etat créé, les missions confiées à l'Agence furent transférées aux organes de gouvernement, esquissant une stratégie nouvelle de colonisation des seuls ministères permettant de prolonger cette démarche consociative.

Durant cette période, « le principal canal d'avantages réciproques des partenaires politiques était la récompense en postes ministériels qui permettait la manipulation politique des ressources gouvernementales. C'était le phénomène que certains journalistes nommèrent "féodalisation" des agences gouvernementales, dans le sens de s'arroger un certain secteur de l'autorité gouvernementale sous la forme d'un "fief" traditionnel d'un parti donné. (...) Chaque parti tentait d'utiliser l'autorité ainsi assignée, les fonds alloués et les ministères dans leur "fief" comme sources de pouvoir politique, dans les limites des réglementations bureaucratiques et du

¹ Azmon (Y.), « The 1981 Elections... », *Op. cit.*, p. 438.

contrôle officiel de leur observation »¹. C'est ainsi que le ministère de l'Agriculture, particulièrement important pour les réseaux de *kibboutzim*, a toujours été considéré comme le monopole de la gauche israélienne (*Mapai, Maarach et Avodah*) jusqu'à la victoire de M. Begin en 1977. Très lié au réseau des *kibboutzim* (*kibboutz Degania*), Moshé Dayan occupa, par exemple, ce ministère du 17 décembre 1959 au 22 décembre 1964, avant d'accéder au poste prestigieux de ministre de la Défense.

Si les partis traditionnels – le parti travailliste et la droite nationaliste – amorcèrent une mue institutionnelle, leur représentation du pouvoir semblant se conformer à l'objectif de mise en œuvre d'une politique d'intérêt général, la communautarisation, croissante depuis les années 80, conduisit certains partis à renforcer, voire à rénover cette démarche à la fois sectorielle et fonctionnelle.

2.1.1.a) COURANT SIONISTE-RELIGIEUX ET MINISTERES PARTICULARISTES : ORIGINES DU MODELE :

Traditionnellement, les partis religieux se disent avant tout concernés par la défense des intérêts religieux au sein d'une société donnée. Par ailleurs, développant souvent des doctrines sociales, en lien avec une conception de la famille comme pilier de la cohésion sociale, les appendices politiques des religions manifestent la plupart du temps un certain intérêt à l'égard des départements ministériels liés aux affaires sociales et à l'emploi². Enfin, les partis religieux sont habituellement liés aux campagnes – l'ancrage territorial s'expliquant alors par le maintien des traditions dans les milieux agraires. En l'absence de formation agrarienne, la traduction institutionnelle de ce rapport naturel entre religion et campagnes se manifeste ainsi par la captation d'un ministère de l'Agriculture qui sert alors de canal permettant d'envoyer des signaux positifs à un terrain électoral traditionnel. Ministères des Affaires Religieuses, de l'Education, des Affaires Sociales et de l'Agriculture sont, par conséquent, régulièrement l'apanage des partis religieux.

¹ Azmon (Y.), « The 1981 Elections... », *Op. cit.*, pp. 440-1. L'auteur explique ainsi que la tradition instituée voulait que les partis religieux reçoivent les portefeuilles de l'Intérieur, des Affaires Religieuses et du Social tandis que les Libéraux se voyaient confier la Justice, le Tourisme et le Développement. Les factions de gauche se réservaient les ministères clefs en matière économique, les Affaires étrangères, la Défense et l'Education. On trouve une analyse similaire chez S. N. Eisenstadt et L. Roniger lorsqu'ils écrivent que « les ministères étaient ainsi assignés aux différents partis, en accord avec leur force électorale, et en venaient ainsi à être identifiés comme le « domaine traditionnel » d'un parti donné. » in Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends...*, *Op. cit.*, p. 197.

² Budge (I.)/Keman (H.), *Parties and democracy...*, *Op. cit.*, pp. 91-4.

La plupart de ces caractéristiques se retrouvèrent dans le modèle génétique israélien, car une brève étude des stratégies coalitionnelles du *Mizrahi* puis du *Mafdal* révèle que ces derniers forgèrent un modèle de relations entretenues entre religieux et laïcs relativement semblable aux hypothèses avancées par I. Budge et H. Keman.

Concernant le ministère des Affaires Religieuses (*Datot*), le tableau retraçant la composition des divers gouvernements entre 1949 et 1984 fait clairement apparaître une domination manifeste des partis sionistes-religieux successifs¹. En effet, hormis la période allant du 14 mai 1948 au 30 mai 1951, le ministère des Affaires Religieuses a toujours été dirigé par des listes ou partis religieux², qu'il s'agisse du Front Religieux Uni, du *HaPoel HaMizrahi*, du Front Religieux National, du *Mizrahi*, du *Mafdal* ou de *Tami* (« émanation ethnique » du *Mafdal*). La plupart du temps, ces différentes formations se succédèrent les unes aux autres, sans que les ministres ne changent. Ce simple changement d'étiquette est d'ailleurs tout à fait évident lorsque l'on observe la trajectoire de Haïm Moshé Shapira qui resta ministre des Affaires Religieuses pendant huit ans (dans six gouvernements différents), en tant que membre de trois partis différents. Autre cas typique de longévité à la tête de ce ministère, Zarar Wahraftig – l'un des leaders du *Mafdal* – occupa celui-ci pendant plus de douze ans. Le poste de vice-ministre des Affaires Religieuses fut par ailleurs attribué à plusieurs reprises, la plupart du temps à des membres du camp sioniste-religieux (Binyamin Sharor, lors des deux gouvernements de la sixième Knesset), et une fois à un membre d'*Agoudat Yisrael*, d'août 1981 à octobre 1983 – le parti *haredi* n'ayant accepté de revenir qu'en 1977 (à l'arrivée de M. Begin au pouvoir), après avoir refusé de siéger dans les coalitions menées par les travaillistes depuis 1952, date à laquelle *Agoudat Yisrael* rompit avec la coalition dirigée par le *Mapai* sur la question de l'éducation. Le *Mizrahi* ne suivit pas cette voie qui était pour lui synonyme de marginalisation définitive. Ce constat fut rendu évident par l'attitude du ministre travailliste des Affaires Religieuses (Yaacov Moshé Tolédano) qui, en 1959, n'hésita pas à profiter de l'absence du *Mizrahi* dans la coalition pour proposer la nomination de rabbins proches du *Mapai* au sein des conseils religieux locaux. En effet, dans le modèle israélien, les élites religieuses sont étroitement connectées aux élites gouvernementales, pour deux raisons essentielles. D'une part, les partis religieux propulsent sur la

¹ Voir le tableau en annexe, pp. 611-21.

² La seule exception demeure la séquence entre juillet 1958 et novembre 1961, durant laquelle le *Mizrahi* reste dans l'opposition après avoir quitté la coalition au pouvoir, sur la question de la définition de « qui est juif ? », déterminant le contenu de la Loi du retour. Le différend provint de l'édiction par D. Ben-Gourion lui-même d'une directive énonçant que « toute personne qui déclare de bonne foi qu'elle est juive doit être inscrite comme juive », sans demander de preuves supplémentaires attestant d'une judéité objective. Malgré une modification de cette directive, les partis religieux finirent par quitter le gouvernement.

scène politique des dirigeants spirituels qui sont ainsi amenés à participer à la définition de la politique nationale. D'autre part, les représentants religieux officiels sont étroitement dépendants des fonds alloués par le gouvernement, si bien qu'il semble impossible de parler d'autonomisation des deux sphères – politique et religieuse – l'une par rapport à l'autre, ce qui tend à interroger par ailleurs la forme de la démocratie israélienne¹.

Question de première importance pour des partis religieux unis autour du principe d'éducation religieuse, mais divisés sur le type d'éducation à fournir, la problématique de l'éducation rythma ainsi les premières années du jeune Etat, témoignant de l'influence réelle mais limitée des formations religieuses. « D'un côté, nous dit J. Bauer, ils marquaient de leurs sceaux les nouvelles institutions, dans l'Etat pour le *Mizrahi*, à sa périphérie pour l'*Agouda*, de l'autre, ils étaient contraints de s'entendre avec le parti travailliste »². Furent ainsi institués quatre réseaux scolaires : un système relatif aux populations arabes, une branche hébraïque laïque proche de l'idéologie socialiste, une hébraïque religieuse proche du *Mizrahi* et enfin un réseau d'écoles indépendantes, proche d'*Agoudat Yisrael* et reconnu par l'Etat. Conformément aux propositions de I. Budge et H. Keman, le ministère de l'Education et de la Culture (*Hinouch VéTarbout*), fut et demeure aujourd'hui encore, un enjeu de taille pour les partis religieux, l'éducation étant considérée comme la pièce maîtresse de l'évolution de la société israélienne. Ainsi, durant cette première phase, le camp sioniste-religieux eut des vues constantes sur ce département qu'il n'occupa qu'à partir de 1977 (Zevelen Hammer). Cependant, si les sionistes-socialistes restèrent à la tête de ce ministère avant l'arrivée de M. Begin au pouvoir, il fut fréquent de voir nommés des membres issus des partis religieux (*Poalei Agouda* et dans une moindre mesure *Mafdal*) comme vice-ministres de l'Education. On voit à nouveau comment ces postes de vice-ministre furent utilisés pour contenter les segments particularistes, dans des secteurs d'intervention de toute première importance pour chacun des camps. Le secteur de l'Education est particulièrement soumis à ce genre d'arbitrages car, comme le soulignent I. Budge et H. Keman, les partis religieux et séculiers veulent tous les deux avoir la supervision du secteur scolaire, afin de contrôler l'attribution des financements publics et leur affectation³. Cette idée se retrouve d'ailleurs dans les stratégies coalitionnelles construites autour d'un ministère de l'Intérieur (*HaPnim*) qui, du fait du degré élevé de centralisation du pouvoir, devient lui aussi déterminant dans l'allocation de fonds publics aux localités, l'enjeu étant, pour les partis religieux, de favoriser l'octroi de ressources

¹ Etzioni-Halevy (E.), « The religious elite connection and some problems of Israeli democracy », *Government and Opposition*, vol. 29, n°4, 1994, pp. 477-93.

² Bauer (J.), *Les partis religieux...*, *Op. cit.*, pp. 39-40.

³ Budge (I.)/Keman (H.), *Parties and democracy...*, *Op. cit.*, p. 103.

financières aux localités à forte concentration religieuse (implantations juives pour les formations sionistes-religieuses ; villes religieuses pour les partis *haredi*).

Il s'agit là d'un cas atypique que I. Budge et H. Keman ne relèvent pas dans les profils classiques d'affiliation ministérielle. Les partis religieux ne sont pas présentés comme particulièrement intéressés par la détention du ministère de l'Intérieur, la responsabilité de ce dernier incombant prioritairement aux Conservateurs. Or, la réalité institutionnelle israélienne donnant une large place à celui-ci dans l'attribution des financements aux autorités locales, en fait une cible privilégiée de partis soucieux d'injecter des financements supplémentaires à des localités qui relèvent alors avant tout de leur segment. Si l'on observe cette première période, le ministère de l'Intérieur fut, en dehors de quelques gouvernements durant lesquels le *Mizrahi* se situait hors de la coalition, dans les mains du même Haïm Moshé Shapira, qui doubla pendant un temps les deux fonctions ministérielles (Affaires Religieuses et Intérieur) – et était par ailleurs leader du courant sioniste-religieux. Décédé en exercice le 16 juillet 1970 (gouvernement Golda Meir), il fut remplacé par un autre membre éminent du *Mafdal* – le Rav Yossef Burg. Ce dernier occupa par ailleurs un autre ministère capital pour les religieux, en ce qu'il permet de mettre en œuvre des politiques destinées à défendre le niveau de vie de familles religieuses souvent nombreuses et peu fortunées : le ministère de l'Assistance Sociale (*Saad*), qui fut refondu dans un ministère du Travail et des Affaires Sociales (*Avodah Véhavra*) à partir de 1977. Il fut par la suite occupé par A. Abuhatzeira, le leader du parti éphémère *Tami*, prolongeant ainsi, d'une certaine façon, le lien indéfectible entre Affaires Sociales et parti(s) sioniste(s)-religieux. Signalons qu'entre 1948 et décembre 1952 – date à laquelle *Agoudat Yisrael* se retira définitivement des coalitions menées par le *Mapai* – le ministère fut dirigé par Yitzhak Meir Levin, représentant de la sensibilité *haredi* au sein du Front Religieux Uni¹, qui occupera à nouveau ce poste, une fois qu'*Agouda* reprit son indépendance.

Deux autres ministères – Intégration (*klitat aliya*) et Santé (*briout*) – eurent également les faveurs, certes moins appuyées et moins récompensées, du camp sioniste-religieux. C'est ainsi que Haïm Moshé Shapira fut nommé simultanément à ces deux postes durant les trois premiers gouvernements de D. Ben Gourion, puis fut à nouveau ministre de la Santé durant la cinquième Knesset, entre 1961 et 1966. S'agissant du ministère de l'Intégration, celui-ci fut à nouveau occupé par un représentant du courant national-religieux – A. Abuhatzeira – proche des problématiques de l'intégration, du fait des revendications ethniques portées alors par *Tami*. Signe

¹ Le Front Religieux Uni était alors une alliance électorale composée d'*Agouda* et du *Mizrahi* qui mirent leur force en commun, essentiellement dans la perspective de faire fléchir le *Mapai* sur la question religieuse.

fort envoyé aux électeurs séfarades, la nomination d'A. Abuhatzeira à ce poste témoigne d'une tentative opérée par M. Begin d'asseoir davantage sa légitimité au sein de l'électorat séfarade.

Tandis que les partis catholiques occupent statistiquement presque toujours¹ le ministère de l'Agriculture (en l'absence de parti agrarien), les partis religieux israéliens se départissent de cette tendance, pour des raisons historiques. L'explication qu'en donnent I. Budge et H. Keman semble se limiter au constat selon lequel le Peuple juif ayant été exclu durant des siècles de l'activité agricole par les diverses sociétés d'accueil, cette affiliation traditionnelle que l'on retrouve partout ailleurs entre campagnes et parti religieux n'aurait aucune raison d'être dans le cas israélien. Or, cette explication nous semble courte, du fait de la réhabilitation du travail manuel dans l'idéologie sioniste – principe partagé par les laïques comme par les religieux, puisque certains mouvements religieux établirent des réseaux de *kibboutzim* religieux. Nous proposons une explication alternative qui tend à souligner, au contraire, l'extrême importance de ce ministère, du fait même de cette orientation doctrinale. Ainsi, département central, d'un point de vue économique mais également idéologique, l'Agriculture fut, à chaque gouvernement, monopolisée par le parti au pouvoir, que ce soit sous les travaillistes ou sous le Likoud².

2.1.1.b) UNE CONCURRENCE ENTRE PARTIS RELIGIEUX SE TRADUISANT PAR UNE LUTTE POUR LES MINISTERES DE PREDILECTION :

Comme nous le soulignons précédemment, la tendance actuelle est marquée par une concurrence accrue entre des partis religieux qui se positionnent désormais sur les mêmes problématiques et sur les mêmes stratégies politiques, les partis *haredi* n'hésitant plus à privilégier une participation au gouvernement, synonyme de ressources financières pour leur segment, quitte à minorer leur position anti-sioniste de principe. L'émergence de Shas, la modération idéologique d'*Agouda* acceptant de participer à nouveau à des gouvernements « sionistes » et la radicalisation du *Mafdal*, provoquèrent une évolution des stratégies coalitionnelles, le *Mafdal* devant désormais compter avec d'autres partis religieux, tout aussi intéressés par ces postes ministériels.

¹ De tous les cas examinés par I. Budge et H. Keman, seule la IV^e République en France ne vérifie pas cette corrélation – le MRP se faisant concurrencer par les Radicaux et ne réussissant à détenir ce ministère que dans le tiers des gouvernements.

² Sous le gouvernement Begin, A. Sharon fut ministre de l'Agriculture tandis que sous celui de B. Netanyahou, la liste *Likoud-Tzomet-Gesher*, qui gagna les élections, nomma R. Eitan – leader de *Tzomet* à ce poste.

- LA RESOLUTION DES CONFLITS INTER-PARTISANS PAR LA CREATION DE NOUVEAUX DEPARTEMENTS MINISTERIELS :

Premièrement, il découle de cette évolution marquée par une fragmentation accrue du système, une augmentation considérable du nombre de ministères, ce qui signifie que les nombreux partenaires des coalitions furent récompensés parfois au-delà de leur force réelle. Si l'on exclut les gouvernements d'Union, où le nombre de députés et de partis soutenant la coalition fut tel qu'il fallut augmenter les postes à pourvoir, le nombre de ministères et de vice-ministères, entre 1949 et 1984, oscilla entre 12 et 20, tandis que sur la seule période allant de 1949 à 1966 le nombre ne dépassa pas 16, correspondant alors à une séquence caractérisée par la proximité idéologique des partenaires de coalition et/ou par le faible poids des petits partis soutenant la coalition. La configuration changea à la fin des années 70, et surtout à partir de 1984, date à laquelle le nouveau gouvernement mené par S. Pérès créa 25 ministères et vice-ministères. Suite aux élections législatives de 1999, E. Barak constitua une coalition hétéroclite au prix d'une augmentation des postes ministériels de 18 à 24, le plus caricatural d'entre eux ayant sans doute été le nouveau ministère de la Coopération Régionale, confié à S. Pérès. Si de nouveaux ministères correspondirent à un certain esprit du temps post-matérialiste (environnement, énergie), le déterminant majeur de ces créations fut souvent lié à la nécessité de contenter l'ensemble des nombreux et donc puissants partenaires. On constate alors une multiplication des postes de vice-ministres correspondant à une tentative de résoudre des conflits entre des partis souhaitant obtenir un même ministère. Chose nouvelle, quasiment tous les ministères sont, en effet, doublés par des vice-ministères depuis 1984.

Lors des négociations de coalition, les visées communes des partis religieux se traduisent généralement par d'intenses négociations (*Maassa HouMatan*). En 1984, le *Mafdal* menaça le nouveau Premier Ministre – S. Pérès – de se retirer de la coalition s'il ne recevait pas les portefeuilles de l'Intérieur et des Affaires Religieuses, tandis qu'*Agoudat Yisrael* était furieux de ne pas se voir confier des responsabilités ministérielles en matière sociale¹. A l'époque, forts de leurs résultats électoraux surprenants, les dirigeants de Shas réclamèrent l'un de ces deux ministères, conformément aux promesses que le *Likoud* leur avait faites avant les élections. Le *Mafdal*, par l'intermédiaire de son député Rafael Ben-Natan, à la recherche d'un compromis, pressa Shas d'exiger du *Likoud* la création d'un ministère à l'attention du jeune parti séfarade. La crise atteignit son paroxysme lorsque le *Mafdal* consentit à céder le ministère de l'Intérieur à Shas, à condition que les fonctions religieuses de ce ministère soient transférées au ministère des

¹ Voir article « Not a joking matter », *Jerusalem Post*, 8 décembre 1984.

Affaires Religieuses. Or, au plus fort de la polémique, le Rav Peretz, tête de liste et leader politique de Shas, réitéra son intérêt prioritaire des matières religieuses, rappelant que le combat de Shas ne visait pas l'obtention du pouvoir pour eux et pour leur Peuple, mais bien l'infléchissement de la politique gouvernementale relative à la place de la religion dans la société. Après avoir fait planer un éventuel retrait de la coalition d'Union Nationale¹, Shas accepta finalement un compromis dessiné par les premier et vice-premier ministres du gouvernement d'Union Nationale – compromis qui lui permit d'obtenir un poste de vice-ministre du Logement, afin de pouvoir « infléchir la politique de construction, en favorisant l'établissement de synagogues et de mikvés² »³. Il hérita aussi de l'Intérieur, la charge des budgets des conseils religieux locaux ayant néanmoins été en partie transférée au ministère des Affaires Religieuses. Le ministère des Affaires Religieuses, sous la responsabilité du *Mafdal*, vit ainsi ses compétences renforcées par le transfert des allocations destinées à la construction des édifices religieux. Ce phénomène de féodalisation des ministères se traduisit, par exemple, en mars 1985, par une tentative des directeurs des *yeshivot* proches de Shas de réformer la législation en matière d'allocations financières – ceux-ci craignant que les institutions du *Mafdal* soient favorisées au dépens de celles de Shas – le ministère des Affaires Religieuses étant contrôlé par le *Mafdal* (Rav Yossef Burg)⁴.

On le voit, les formations « particularistes » religieuses et/ou ethniques continuèrent d'agir tel le *Mafdal* dans la période précédente, choisissant de privilégier les ministères correspondant aux intérêts défendus. Ainsi, les déclarations et prises de position de Shas depuis que le parti est aux affaires, mais également celles du Parti National Religieux et de *Yisrael Ba'aliyah* (parti russophone) semblent corroborer fortement cette présomption. Ainsi, le Rav Nissim Ze'ev – l'un des principaux dirigeants de Shas à Jérusalem – déclara en juillet 1984, avant les élections législatives, que « l'économie et les affaires ayant trait à la sécurité ne représentent pas les domaines fondamentaux pour nous »⁵. En effet, Shas et *Agouda* avant lui se sont toujours ouvertement désintéressés de la politique extérieure, axant l'essentiel de leur action sur le contrôle

¹ *Jerusalem Post*, 17 décembre 1984. Shas initiait là une stratégie récurrente consistant à mettre en balance sa démission – démission d'autant plus néfaste que la plupart des coalitions s'équilibrent grâce au précieux appoint de Shas.

² Le *mikve* désigne le bain rituel qui permet la purification des corps et des esprits. Il est l'une des institutions de base de la vie communautaire juive, au même titre que la synagogue. Il est fait mention du mikve dans le Pentateuque, symbole de la lutte continue contre toutes les formes d'impureté.

³ *Jerusalem Post*, 12 décembre 1984.

⁴ *Jerusalem Post*, 21 mars 1985.

⁵ *Jerusalem Post*, 24 juillet 1984.

des deux principaux ministères assurant la redistribution des fonds aux communautés, à savoir les ministères de l'Intérieur et des Affaires Religieuses. Avant lui, le Rav Peretz se déclarait tout aussi étranger aux débats inter-ministériels relatifs aux problèmes environnementaux et de pollution, laissant cela à des partis intéressés à la matière.

- LES POSTES MINISTERIELS : ABOUTISSEMENT D'UNE CONCEPTION CLIENTELISTE DU POUVOIR :

A travers ce modèle de partage de pouvoir, se créent également des passerelles entre les différentes sphères institutionnelles et notamment entre la sphère gouvernementale et les autorités locales – assurant ainsi la primauté des canaux d'intégration verticaux sur les liens horizontaux. Cet élément est essentiel pour comprendre les stratégies de partis lors des négociations coalitionnelles. Ceci explique entre autre pourquoi le ministère de l'Intérieur – organe central dans le financement des collectivités locales – est stratégique pour des partis qui fondent leur puissance sur l'implantation locale. Ceci est particulièrement le cas pour Shas qui, sous l'ère Deri, y a vu un ressort essentiel dans l'allocation de fonds massive en direction des collectivités locales dans lesquelles l'organisation partisane était implantée. Toutefois, ce ministère suscite aujourd'hui le même type de convoitise du côté d'*Yisrael Ba'aliyah* – un véritable bras de fer entre les deux partis s'étant produit à la suite des élections législatives de 1999 et en février 2001, lors de l'élection de Ariel Sharon au poste de Premier ministre. En 1999, revendiquant un traitement « juste »¹ et proportionné dans l'attribution des postes ministériels, le parti russophone ajouta finalement le ministère de l'Intérieur au ministère de l'Immigration, après une campagne anti-Shas assez virulente, menée autour du slogan évocateur « Shas contrôle ? Nyet ! Nash contrôle » – Nash faisant allusion à la coercition mafieuse dont était accusé Shas.

Le ministère des Affaires Religieuses répond à la même logique puisqu'il est en lien direct avec les conseils religieux locaux. Fief traditionnel du *Mafdal* (parti religieux-sioniste) durant les premières décennies de l'Etat, il est aujourd'hui le siège de conflits d'intérêts et de négociations permanentes entre le *Mafdal* et Shas. Plus généralement, le débat porte sur la très grande politisation des conseils religieux mais aussi des Cours rabbiniques dont les équilibres calquent exactement ceux prévalant à la Knesset et dans les coalitions gouvernementales².

¹ *Yehidot Hahachonot*, 1^{er} juillet 1999.

² Wallish (A.), « How to succeed in the rabbinical courts », *Jerusalem Post*, 21 août 1986 ; Ackerman (S.), « The religious council head rejects criticisms », *Jerusalem Post*, 9 mars 1990. La journaliste faisait état de tensions ayant suivi les nominations de David Yossef – fils du Rav Yossef – et Yehouda Deri – frère d'A. Deri – soupçonnés tous deux d'avoir fait l'objet d'une mesure de cooptation. Les tendances népotiques inhérentes aux

Dans cette configuration, les partis constituent de véritables intermédiaires entre les organes qui composent leur segment et les sphères institutionnelles précitées. En 1990 furent ainsi dénoncées de nombreuses malversations appuyant l'idée selon laquelle l'affiliation partisane était un critère majeur dans l'allocation de fonds issus du ministère de l'Intérieur. Tandis qu'en 1987, le budget total du ministère s'élevait à 150 millions de shekels, en 1990, il passa à 560 millions – l'essentiel étant alloué sans qu'aucun critère n'ait été clairement défini. La croissance du budget et l'absence de contrôle quant aux activités du ministère s'expliquèrent notamment par le rôle-charnière occupé par les partis religieux, particulièrement Shas qui détenait alors ce précieux ministère. La technique d'A. Deri consistait à s'arroger les faveurs des autres partis religieux, auxquels il promettait le versement de subventions en échange de leur complicité dans un système s'apparentant fortement à un modèle de patronage politique. Shas se réservait ainsi la moitié des financements et distribuait le reste à *Deguel HaTorah* et à *Agoudat Yisrael*. Ces allégations suivies de pétitions à l'initiative d'associations citoyennes furent à l'origine de la plus grande affaire de corruption jamais dénoncée en Israël qui mena, onze ans plus tard, à l'emprisonnement d'A. Deri. En 1992, Ouzi Bar-Am – ministre des Affaires Religieuses temporaire – témoigna de ce que 500 millions de shekels (soit plus de la moitié du budget alloué au ministère en 1992) avaient été versés à des institutions religieuses, sur la base d'un critère partisan, déclenchant une vaine réflexion sur la définition de critères objectifs, allègrement contournés par les partis religieux¹. Pour illustrer ces relations entre les partis, les organes nationaux et les collectivités locales, nous évoquerons la politique publique dite 'Project Renewal' comme illustration de cette incapacité à appréhender l'action politique de manière horizontale.

2.1.2) LE CAS DU 'PROJECT RENEWAL' COMME REVELATEUR DE LA FEODALISATION DES MINISTERES :

Cette multiplication d'organes à prérogatives étendues perturbe la matrice de négociations sur la scène politique locale et contribue à transformer le rapport politique en un rapport vertical, dans lequel le gouvernement n'est pas homogène, mais divisé en plusieurs ministères qui sont autant de chasses-gardées pour les partis. De fait, il serait erroné de voir en lui un organe solidaire et uni autour d'une politique claire, définie par le Premier ministre. Régulièrement, des problèmes surgissent en raison du décalage entre des autorités locales fonctionnant de manière intégrative et horizontale et un gouvernement agissant selon des canaux différents d'un ministère à l'autre.

institutions religieuses furent dénoncées à de nombreuses reprises, notamment en juillet 1994, lorsque le contrôleur d'Etat demanda d'annuler deux nominations douteuses au conseil religieux de Netanya.

¹ *Haaretz*, 28 décembre 1992.

Lancé en 1977 par le gouvernement de Menachem Begin, le ‘Project Renewal’ traduisit parfaitement cette verticalité des relations ministères/localités. En effet, au-delà de l’effort considérable de réhabilitation qui fut impulsé dans les friches urbaines (villes en développement et quartiers pauvres des vieilles villes), le ‘Project Renewal’ mit en lumière le fonctionnement partisan des coalitions gouvernementales qui, selon F. A. Lazin, avaient pour caractéristique d’être constituées de « partis oligarchiques indépendants »¹. Ce trait tendit, par conséquent, à limiter la capacité des programmes d’atteindre un niveau de coordination et de coopération suffisant entre plusieurs ministères contrôlés par différents partis. F. A. Lazin évoquait une limite supplémentaire lorsqu’il soulignait qu’il semblait improbable qu’un parti majeur de la coalition soutint un programme inter-ministériel conduit par un ministre issu d’un parti minoritaire.

Cet exemple nous intéresse ici à double titre : d’une part par ce qu’il révéla en termes d’incapacité à mettre en place des instances interministérielles ; d’autre part en ce que cette politique servit cependant à créer une véritable « élite » séfarade² qui se saisit des problèmes sociaux locaux. Nous le notons, cette politique publique, dans un premier temps porteuse de nombreux espoirs quant à la situation socio-économique des populations concentrées dans les villes en développement et les quartiers paupérisés des grandes villes, buta rapidement sur les limites d’un système entretenant ce cloisonnement ministériel³.

Commençons par décrire brièvement les tenants et les aboutissants de cette politique publique afin de mieux saisir les incidences sur le fonctionnement du gouvernement local en Israël et les rapports avec les instances nationales. Au cours de l’été 1977, fort de sa récente élection, M. Begin fixa deux objectifs à son gouvernement : faire la paix avec l’Égypte et mettre un terme aux bidonvilles en Israël. Il proposa alors un vaste programme destiné à éradiquer la pauvreté en résolvant la question centrale du logement. A travers la volonté de réhabiliter les villes dites en développement, ainsi que les quartiers pauvres des trois plus importantes cités israéliennes, transparait le désir évident d’améliorer la situation particulière des séfarades,

¹ Lazin (F.A.), *Politics and policy implementation. Project Renewal in Israel*, State University of New York Press, 1994, p. 3.

² Visant à associer étroitement les habitants à la mise en œuvre de la politique et aux choix afférents, cette politique permit à certains individus de faire l’apprentissage des mécanismes politiques.

³ Voir Auerbach (G.), « Project Renewal : un point de vue politico-géographique » (Proyekt Shikoum véhitradchout chrounot hametsouka beYisrael : haivtim politiim-gegographim beram hahaartzit), *Medina, Memshal véYerassim beInléoumim*, vol. 45, septembre 1991.

lesquels composaient la majeure partie des sites visés par le ‘Project Renewal’¹, et représentaient parallèlement une vaste part de l’électorat du *Likoud*.

La politique, qui concerna quatre-vingt-quatre quartiers ainsi que les villes en développement, se heurta donc à un paramètre que Y. Yadin – président du Comité interministériel des Affaires Sociales au sein du gouvernement Begin – avait sans doute sous-estimé : l’habitude d’émettre la politique gouvernementale en fonction d’intérêts partisans ou institutionnels. En effet, à la féodalisation des ministères décrite plus haut s’ajouta la question du rôle dévolu à l’Agence Juive, qui était associée dans le financement et la réflexion de la politique. Cette multiplicité d’acteurs aux intérêts divergents et soucieux de s’arroger la conduite de la politique fut un frein à la réalisation du programme². Il s’ensuivit rapidement une compétition accrue entre l’Agence Juive – canal principal des dons issus de la diaspora juive –, le ministère du Logement et les autorités locales, au détriment d’une réelle implication citoyenne. Il convient de souligner, qu’en dépit de certains individus qui se servirent de cette politique publique pour se former au jeu politique, la majeure partie des résidents ne firent que subir les affres de cette compétition inter-institutionnelle. Dans un système qui érige la fragmentation horizontale des compétences en véritable principe de gestion, il semblait illusoire d’arriver à une réelle politique concertée. L’absence de hiérarchie étouffa sans aucun doute le projet dans l’œuf. L’absence de système fédératif limita, par conséquent, la capacité du Premier ministre d’imposer des modes de coopération interministérielle, qui auraient été perçus par les partis comme une atteinte à l’indépendance partisane.

S’ouvrit ainsi une compétition entre deux ministères – le ministère du Travail et des Affaires Sociales³ et le ministère du Logement. En dehors de cette concurrence particulière, la mise en place d’une instance interministérielle conduisit plusieurs ministères à une nécessaire coopération. Furent particulièrement visés les ministères du Logement, des Affaires Sociales –

¹ Il s’agissait de réhabiliter de vastes sites d’habitation qui étaient touchés par l’insalubrité et le délabrement. Le contenu du programme était composé de trois éléments : priorité fut d’emblée donnée à la réhabilitation physique par un effort poussé en matière de reconstruction de l’habitat – priorité à laquelle s’ajoutait la construction d’infrastructures destinées à la sociabilité, dans ses dimensions éducatives et communautaires. Le troisième élément concernait quant à lui le domaine de l’hygiène et de la santé et plus généralement l’amplification des services à la population.

² F. A. Lazin souligne ainsi que, « in place of a single comprehensive, coordinated, and integrated effort, several ministries and the Jewish Agency operated competing specialized renewal programs, many of which limited the input and meaningful participation of municipal authorities, neighborhood residents, and overseas twins. », in *Politics and policy implementation...*, *Op. cit.*, p. 2.

³ Conduit par Israël Katz, ce Ministère considérait qu’il devait avoir une responsabilité accrue dans la mesure où la solution à la question de la pauvreté se situait prioritairement dans l’amélioration de l’environnement social et non pas dans la construction de logements nouveaux.

nous l'avons déjà dit –, mais également les ministères des Finances, de l'Intérieur, de l'Education et, à partir de 1979, de la Santé. Chacun de ces ministères était par ailleurs détenu par le leader d'un parti membre de la coalition. Les Affaires Sociales dépendaient de I. Katz, issu du Mouvement Démocratique Citoyen ; le Logement était détenu par D. Lévy, qui, rappelons-le, était membre du *Herout* en 1977 ; l'Intérieur (Y. Burg) et l'Education (Z. Hammer) étaient du ressort du *Mafdal*.

Outre les ministères, un des acteurs-clefs dans le partage des compétences fut le gouvernement local israélien, longtemps considéré comme le parent pauvre des pouvoirs publics. Certains maires saisirent l'opportunité de cette politique publique pour créer un rapport de force plus équilibré entre le local et le national. Tel fut par exemple le cas de Jérusalem, même s'il s'agit-là d'un cas particulier si l'on considère les caractéristiques de la ville : proximité idéologique et géographique au gouvernement ; personnalité de son maire et relative richesse financière. Son maire, Teddy Kollek, suivi par d'autres maires, s'insurgea notamment contre l'aval donné par le Comité interministériel au jumelage des villes et des quartiers, concernés par le projet, avec des villes étrangères, et ce, sans avoir pris soin de recueillir l'avis des municipalités israéliennes visées.

A ceci s'ajouta la problématique de l'Agence Juive, laquelle, de par le processus de délégation de compétences¹ dont elle bénéficia, contribua à accélérer la fragmentation du gouvernement israélien. L'Agence perçut ce projet de réhabilitation comme l'occasion de justifier son existence sur le sol israélien et d'accroître son implication dans la sphère domestique, qui, jusqu'à présent, relevait exclusivement de la compétence des ministères et des localités.

S'il était parvenu à ces fins, Y. Yadin aurait assurément provoqué une mini révolution institutionnelle². Mais son échec témoigna des travers d'un système marqué par la verticalisation

¹ En 1952 fut conclu un accord législatif entre le gouvernement israélien et l'Agence – accord qui donnait à cette dernière une responsabilité particulière en matière d'immigration, de développement, d'agriculture et d'éducation. L'histoire se compliqua, lorsqu'en 1971 une réorganisation fut opérée, renforçant l'influence de la diaspora au détriment des partis politiques israéliens. En outre, les compétences de l'agence furent alors étendues à d'autres domaines, tels que le bien être social, la gestion de l'habitat et l'intégration des immigrants.

² F. A. Lazin note à cet effet que « his (of Yadin) proposed coordination and direction of renewal activities of the *Likoud*-controlled Ministry of Housing conflicted with a strong political tradition and the political interest of the major political party. The proposed single comprehensive renewal effort also clashed with the agency's traditional position of independence and autonomy and its exclusive control over overseas Jewish funds. The provisions for local initiative and citizen participation collided with a ministry-dominated and paternalistic public policy system with very restricted roles for local governments and none for residents. Finally, the totally new element of « twinning » confronted the agency's monopole over ties with overseas Jewry, on the one hand,

des flux financiers et de la mise en œuvre des politiques publiques. Le gouvernement s'avéra, en effet, incapable d'infléchir cette tendance, puisque, d'un point de vue budgétaire, il allouait les subventions destinées au projet, de façon directe, à des ministères ainsi privés de l'interface du comité interministériel et donc de la possibilité d'entrer dans un schéma concerté. De plus, on peut également lire dans cette expérience avortée la difficulté de s'imposer comme fédérateur des ministères, lorsque l'on est issu d'un parti de coalition minoritaire. Ceci expliqua que le ministère du Logement, contrôlé alors par le parti le plus puissant de la coalition – le *Herout* – réussit à opérer son propre programme de réhabilitation, en marge de l'action menée par le Comité Interministériel. Phénomène consécutif à la féodalisation qui caractérise les ministères et à la verticalisation des relations nouées par les ministères avec les localités et les institutions extérieures, le clientélisme et son dérivé, la corruption politique, se révèlent être des traits récurrents du système politique israélien.

2.2.) UN MODELE D'ECHANGE GENERALISE ORIGINAL : « LA DISTRIBUTION DES CHAUSSONS AUX POMMES »¹:

Sans aller trop loin dans ce genre d'explication culturaliste, les réflexions d'A. Elon nous apprennent beaucoup quant aux comportements des Israéliens par rapport à l'appareil législatif et institutionnel. Erigeant le thème de « la débrouille » (du verbe *lehistader*, prendre soin de soi ou se débrouiller) en véritable art de vivre, l'auteur explique la proximité des cultures politiques israélienne et italienne en faisant de ce terme un « mot de passe (...) à travers le labyrinthe de l'autorité, le guêpier de la loi, les barrières de règlements impersonnels. Les règlements sont dits « objectifs » et donc théoriquement justes ; mais les besoins de l'individu, ses concepts privés de ce qui est juste et non, sont supérieurs. L'Israélien moyen reconnaît peu de règlements comme étant d'application universelle. Dans ses rapports avec les autorités, il exige invariablement, avec fermeté et à voix haute, un traitement exceptionnel (...) »².

Faut-il cependant conclure au règne de l'individualisme et de l'intérêt personnel ? Nous ne le pensons pas, bien qu'il faille en effet souligner la pénétration croissante de valeurs individualistes, évoquée par de nombreux auteurs et synthétisée dans la catégorie de Y. Azmon de

and the ministries' sole control over domestic policy spheres, on the other.», in, *Politics and policy implementation...*, *Op. cit.*, p. 29.

¹ Expression employée par Amos Elon pour signifier le consensus qui règne dans la redistribution des ressources de l'Etat entre les différents groupes participant à cette politique de conciliation.

² Elon (A.), *Les Israéliens. Portrait d'un Peuple*, Paris, Stock, 1972, p. 418.

« open pattern of accomodement ». Nous postulons cependant la résistance du critère idéologique comme facteur de mobilisation politique et partisan, conformément à ce qu'écrit A. Lijphart dans son analyse des relations parti/militants/coalition de gouvernement. S'il note le pragmatisme dans lequel se nouent les négociations au niveau des élites de l'Etat, il explique simultanément que la communication entre les leaders et leurs militants tend à se formuler en termes idéologiques¹.

Le clientélisme idéologique ou identitaire qui s'ensuit se lit donc à deux niveaux : entre le parti et sa clientèle, les relations sont inscrites dans un lien indéfectible, s'institutionnalisant parfois dans des formes d'organisations intégratrices ; au niveau des élites, la redistribution des ressources au segment prend la forme d'une instrumentalisation d'un système de pouvoir vertical et puise ses racines dans le caractère à la fois dépendant et émancipé du niveau local.

2.2.1) LE PARTI, SA CLIENTELE ET LE PIVOT IDEOLOGIQUE :

Dans sa brillante analyse du *Mapai*, P. Y. Medding soulignait ce mélange de souplesse coalitionnelle et cette aptitude à l'intégration organisationnelle de groupes ou de communautés composant l'espace sociétal. « Despite flexibility in tactics, a consistent organisational approach of institutional penetration and integration was pursued in Mapai's relations with (particular) groups assured support for Mapai among organised interest groups was sought by capturing control of their executive bodies, and then coordinating their policies with those of the party »². En s'appuyant sur un réseau dense d'organisations et de structures associatives, le *Mapai* ne cherchait pas uniquement le soutien d'acteurs individuels, mais, conformément à la tradition suivie par tous les partis durant le *Yichouv*, le *Mapai* pénétrait la société en s'arrogeant les faveurs de groupes déjà constitués.

Le parti travailliste s'étant constitué comme microcosme de la société israélienne, il agrégea rapidement autour de la structure partisane tout un ensemble d'organisations périphériques, destinées à relayer l'idéologie pionnière sioniste-socialiste, afin que celle-ci pénètre au plus profond de la société. L'exemple le plus patent fut sans aucun doute la proximité organisationnelle et idéologique entre le *Mapai* et la *Histadrout* – le syndicat se présentant comme « l'Etat en construction » (*the state on the way*)³. Conçue très tôt comme un relais majeur du

¹ Lijphart (A.), *The politics of accommodation...*, *Op. cit.*, pp. 139-40.

² Medding (P.Y.), *Mapai in Israel...*, *Op. cit.*, p. 19.

³ *Ibid.*, p. 9.

gouvernement, la *Histadrout* est au cœur d'enjeux partisans, s'ouvrant à l'univers *haredi* par l'intermédiaire de Shas (cf. supra). Elle reflète, du même coup, l'équilibre des forces politiques et les sujets les plus saillants ; elle est, en quelque sorte, un instantané du système politique israélien. La raison de cette attention particulière que les partis portent au syndicat monopoliste tient aux ressources (financières, en matière d'emploi...) considérables que ce dernier détient¹. L'interaction entre activités syndicales et politiques est telle que la *Histadrout* en vient à défendre les intérêts du parti qui la contrôle².

Cependant, au-delà de ce levier pragmatique, le *Mapai* était avant tout une structure produisant une idéologie intégrative, par l'intermédiaire du réseau des *kibboutzim*, et, plus timidement, des *moshavim*. Se donnant entièrement à l'activité politique, les membres des *kibboutzim* constituaient l'essentiel du leadership travailliste, fournissant une élite soudée autour d'un véritable projet de société, qui était présenté dans sa transcendance des intérêts purement économiques. « Les kibboutzim (...) ne concevaient pas leur fonction ou leur rôle en termes d'intérêts économiques. Au contraire, ils se voyaient eux-mêmes comme au-dessus des contingences matérielles ; ils étaient des pionniers doués d'abnégation, poursuivant des objectifs collectifs et nationaux, élevant les valeurs sociales de l'humanité »³. Cette prévalence des valeurs apparut dans toutes les déclarations des leaders travaillistes, ce qui ne les empêcha pour autant pas d'avoir une conscience exacte des enjeux économiques sous-jacents. La rédemption venant du travail de la Terre, la structure pré-étatique puis étatique devaient, en effet, garantir le triomphe de l'entreprise kibboutznique. Parlons donc d'une subordination des intérêts économiques aux objectifs idéologiques – le travail n'étant qu'un outil dans la production de ce nouvel homme juif, de cette nouvelle nation juive.

Cette propension à fournir des valeurs à l'ensemble de la société se traduit par une volonté intégrative qui transforma progressivement le *Mapai* en un véritable parti de masses, impulsant un modèle largement repris par les autres organisations politiques. Les partis israéliens

¹ Rappelons que, dans la hiérarchie des personnalités locales, le secrétaire de la *Histadrout* vient juste après le maire, en termes de protocole, et parfois avant lui, en termes d'influence effective. A. Arian explique ainsi qu'au niveau local, le *Mapai* se sert souvent du secrétariat de la *Histadrout* comme d'un patronage politique, n'hésitant pas à offrir des emplois aux militants méritants. En sens inverse, un militant qui devient secrétaire local de la *Histadrout*, acquiert, automatiquement et corrélativement, une place importante dans le parti.

² Sur le fonctionnement de la *Histadrout*, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de A. Arian (A.), *Politics in Israel. The second generation...*, *Op. cit.*, pp. 222-9.

³ Medding (P.Y.), *Mapai in Israel...*, *Op. cit.*, p. 24.

furent ainsi décrits comme de réels «*Weltanschauungsgruppen* », c'est-à-dire comme des familles spirituelles, embrassant l'ensemble des domaines de l'activité sociale¹.

Durant la période qui précéda la création de l'Etat, les différents groupes socio-idéologiques possédaient ainsi leurs propres réseaux d'implantations rurales (*moshavim* et *kibboutzim*) ainsi que leurs propres établissements financiers et commerciaux. La distribution des biens, des emplois et autres ressources se faisait à travers ce maillage institutionnel segmenté. Les différents mouvements contrôlaient une large série de ressources en matière d'habitation et de services de santé qu'ils fournissaient aux secteurs des communautés juives en diaspora puis en Israël. En outre, ces institutions constituaient, à cet instant, une source très importante d'emploi. Ainsi, le contrôle de tels positions administratives permettait la manipulation de ressources commandées afin de répondre aux diverses revendications des piliers relatifs à un mouvement spécifique².

E. Torgovnik souligne cependant que le *Mapai* était alors le centre de stratégies, destiné à garantir avant tout la maximisation des intérêts de certains groupes. « Le parti travailliste historique (...) devint un groupe politique dominant et à travers son réseau d'avantages particularistes en matière de logement, d'emploi, d'allocations-santé et des moyens de communication variés fidélisait les électeurs »³. Si certains étaient mus par une affiliation indéfectible au parti, d'autres y voyaient un siège de négociation permanente. Les *moshavim* furent, de ce point de vue, exemplaires : démarchés par différents partis, ils profitèrent de leur relative neutralité politique pour négocier leurs intérêts et leurs votes au mieux disant. Le *Mapai* étant le plus à même de défendre leurs intérêts, les *moshavim* s'affilièrent en grande majorité au parti travailliste, préférant la cohésion idéologique interne et la satisfaction de leurs intérêts économiques plutôt que la liberté politique offerte à leurs membres⁴. Ce mode d'adhésion collective détonait de celui adopté par le réseau des *kibboutzim*, en ce qu'il était d'emblée plus fragile d'un point de vue idéologique.

¹ Voir Paltiel (K.Z.), « The Israeli coalition system... », *Op. cit.*, p. 398.

² *Ibid.*, p. 196.

³ Arian (A.), *The second generation ...*, *Op. cit.*, p. 9.

⁴ P. Y. Medding cite notamment un membre du mouvement des *moshavim* qui traduit bien cet état d'esprit : « Il est facile de prendre une position libérale et tolérante et de déclarer que dans le moshav, comme dans chaque autre lieu en Israël, régnaient la liberté d'opinion et la liberté d'organisation politique. Dans le même temps, on doit insister sur le fait que cette approche se situait en opposition directe à l'unité, à la cohésion du moshav par-dessus toute autre priorité (...). En somme, les moshavim avaient besoin d'un allié politique qui serait capable d'assurer leur pérennité (...) et historiquement, cette connection se fit avec le *Mapai*. Une connection si serrée ne pouvait exister avec deux partis rivaux. », in *Mapai in Israel...*, *Op. cit.*, p. 44.

On comprend donc plus aisément la capacité du *Mapai* à agréger des groupes déconnectés des valeurs travaillistes, mais, pour autant, soucieux de s'intégrer à l'ensemble social. Comme nous l'écrivions précédemment, ce fut notamment le cas des Orientaux, qui fournirent, jusqu'au milieu des années 70, un soutien électoral massif à l'organisation travailliste. Le parti travailliste agit de façon semblable avec les populations arabes, chrétiennes ou druzes et, de manière générale, avec l'ensemble des listes minoritaires. « Les Arabes ou les listes minoritaires sont organisés au niveau local en *hamula*, en familles élargies ou en clans : ils appellent et cherchent à promouvoir les intérêts particuliers et immédiats des électeurs musulmans, chrétiens et druzes. Traditionnellement, ces listes étaient affiliées au parti juif le plus important, le parti travailliste – le *Mapai* ou son successeur *Avodah* – auquel ils servirent d'abord de forces d'appoint au sein de la coalition. »¹

Or, la dépendance économique des habitants des villes nouvelles décrût progressivement, tout au long des années 70. A cela, E. Ben-Zadok fournit une triple explication. D'une part, la centralisation de l'Etat, qui se prolongea bien longtemps après l'indépendance, acheva de transférer les fonctions sociales des partis politiques aux autorités centrales. Cependant, comme ceci a pu être montré dans d'autres contextes nationaux, l'incapacité de l'Etat à exercer une forme de « générosité nécessaire » peut se traduire par l'émergence de personnalités locales de la bienfaisance dont certaines, paradoxalement, tirent leurs ressources de leurs relations avec l'Etat². D'autre part, de nombreux immigrants, notamment les plus jeunes, furent absorbés par le marché du travail, ce qui sapa l'influence des partis dans ce domaine. Ensuite, le développement des moyens de transports rendit les individus plus mobiles, ce qui élargit les possibilités de trouver du travail. On se situe par conséquent dans un modèle classique d'Etat paternaliste, puisque le pouvoir du *Mapai* déclina parallèlement au processus d'autonomisation économique des villes. Enfin, il convient d'évoquer à nouveau le déclin du *Mapai* et la mise à mal corrélative du modèle de parti dominant. Là encore, le modèle algérien est intéressant en ce qu'il éclaire le phénomène

¹ Paltiel (K.Z.), « The Israeli coalition system », *Government and Opposition*, n°10, 1975, p. 399.

² L. Martinez opère le même type d'analyse des défaillances de l'Etat algérien et de l'émergence simultanée de figures de la bienfaisance liées au Front Islamique du Salut. In « Guerre civile et... », *Op. cit.*, p 128. Même si le contexte politique des deux pays est fondamentalement différent, il semble intéressant de faire un parallèle entre les deux situations. Les deux sont marquées par la domination sans contestation d'un parti – le FLN, d'un côté, le *Mapai*, de l'autre – qui, du fait de sa position centrale et hégémonique, concentre la quasi-totalité des ressources nationales dont il abreuve les populations, selon une démarche clientéliste, « prédatrice » dans le cas du FLN et paternaliste, dans le cas du *Mapai*.

israélien¹. Dans les deux cas, le « charisme de guerre » des dirigeants s'amenuisa pour céder la place à de nouvelles formes de légitimité, davantage fondées sur la restauration des valeurs ancestrales et communautaires.

Ce que K. Z. Paltiel nomme le « 'party key' system » synthétise cette propension à constituer une fusée à deux étages – la première se fondant essentiellement sur l'élite porteuse d'une idéologie bienfaitrice et la seconde, indispensable à la survie de la première, se résumant dans une clientèle acquise à la cause du parti-ressources. On peut donc voir dans cette manière de procéder la principale explication de la mutation opérée entre un militantisme de conviction normative et une clientèle de parti, sans que les deux ne s'excluent.

L'inclination aux débats idéologiques n'exclut donc pas une forte capacité exprimée par les dirigeants à être parfois très pragmatiques. La culture politique israélienne laisse ainsi apparaître un mélange fascinant d'idéologie et de pragmatisme, qu' A. Arian résume ainsi : « L'éthique socialiste qui gouvernait depuis quelques décennies se flétrit, bien qu'elle cherchait à préserver encore la dimension idéologique de la Histadrout (fédération d'organisations syndicales), dans quelques kibboutzim et moshavim, et dans quelques mouvements de jeunesse. Mais l'élément de nationalisme garda de son intensité, sinon se renforça »². Par ailleurs, la société israélienne n'échappe pas à une tendance générale, marquée par une domination de plus en plus patente des intérêts économiques et d'un processus de croissance ininterrompue qui tend à ériger le matérialisme au rang de vérité universelle. Ceci ne signifie néanmoins pas un abandon pur et simple de l'idéologie sioniste puisque de fréquentes analyses tendent à montrer le haut degré d'identification des Israéliens au système – une « volonté de sacrifice pour la préservation et pour le maintien »³ de celui-ci.

Ce relâchement de l'emprise travailliste sur la société israélienne se traduit par une transformation du système et de l'équilibre partisans, si bien que, sans rompre avec le fonctionnement précédent, les partis religieux se positionnèrent par rapport aux valeurs sionistes-socialistes, tout en utilisant les mêmes vecteurs de mobilisation. Si le *Mapai* représenta

¹ Voir Claverie (P.), « La crisi politica in Algeria », *Aggiornamenti Sociali*, 45 (9-10), septembre-octobre 1994 (résumé en français). L'auteur montre comment, pendant trente ans, le seul interprète de la légitimité culturelle et politique du nationalisme fut le FLN, se cristallisant dans un parti unique mais conduisant, ultérieurement, à une pluralité de réactions au sein de la société civile algérienne qui trouva dans l'argument islamiste ses plus fortes ressources.

² Arian (A.), *Politics in Israel. The second generation...*, *Op. cit.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 9.

l'archétype du *Weltanschauungsgruppe*, *Agouda*, *Shas*, *Deguel*, et dans une moindre mesure le *Mafdal*, continuent d'incarner cette catégorie analytique du « parti d'intégration » dont S. Neumann dit qu'il doit enserrer ses militants dans un réseau d'associations, encadrant ceux-ci du berceau à la tombe, érigeant parallèlement le parti en une véritable contre-société, un *Sozialghetto Partei*. Les partis religieux qui ont, par ailleurs, opéré une mue institutionnelle (participation directe au pouvoir) et organisationnelle (efforts de démocratisation très relative à l'intérieur du parti, avec, chez certains, l'instauration d'élections), manient donc idéologie et pragmatisme à bon escient. D'un côté, ils cultivent une même interpénétration entre les différents secteurs de la vie en encadrant les activités culturelles, politiques, religieuses et économiques de leurs fidèles-militants. L'aspect intégratif d'un tel mode d'encadrement est, en outre, accentué par une proximité instaurée de manière traditionnelle au sein de la communauté religieuse. Leurs membres vivent dans des districts religieux, envoient leurs enfants dans des écoles religieuses et au sein des différents groupes de jeunesse créés autour des communautés religieuses, lisent des journaux religieux de parti, prient et votent ensemble. Engagés dans une activité représentative débouchant donc sur la défense d'intérêts particularistes, les partis *haredi* ont, de l'autre côté, acquis une connaissance parfaite des mécanismes consociatifs du système, ce qui explique notamment leur refus systématique de modifier les règles électorales et, plus généralement, les règles d'attribution du pouvoir. Originellement constitué comme un parti d'union des forces anti-sionistes, *Agouda* est devenu, ce que I. Greilsammer qualifie de « vrai parti de « clientèles »¹. Afin d'étayer sa thèse, l'auteur cite notamment l'inclination du parti à intégrer, parmi les leaders du mouvement, des personnalités extérieures² apportant une vision plus stratégique, permettant une meilleure appréhension des réalités économiques.

Le clientélisme idéologique s'est, par conséquent, transformé en une sorte de clientélisme identitaire, parallèlement à une explosion de la diversité, à une multiplication des mobilisations communautaires et à une prolifération de revendications identitaires³. Les deux époques reflètent cependant la propension des partis à s'entourer d'un réseau partisan, au sens de M. Schwartz⁴. Pour ce dernier, un groupe d'intérêt ou une association peut être perçu comme appartenant à un réseau partisan quand ses actions politiques sont exclusivement dirigées vers un parti donné.

¹ Greilsammer (I.), « Fonctions interprétatives et représentatives... », *Op. cit.*, p. 369.

² I. Greilsammer prend notamment l'exemple de Abraham Shapira, célèbre expert économique israélien devenu conseiller personnel du *rebbe* de *Gour*.

³ Dieckhoff (A.), « Israël, une nation plurielle », communication parue sur le site du CERI.

⁴ Schwartz (M.), « Party organization as a network of relations : The Republican party of Illinois », in Lawson (K.), *How political parties...*, *Op. cit.*, p. 78.

Réseau des *kibboutzim* (*Mapai*), réseau socio-éducatif *El HaMahayan* (Shas), réseau des écoles talmudiques hassidiques (*Agoudat Yisrael*) et lituaniennes (*Deguel HaTorah*), sont autant d'organisations périphériques, fournissant les ressources humaines et idéologiques nécessaires à l'institutionnalisation et à la légitimation des structures partisans.

Ce faisant, la propension à créer une dynamique de mobilisation massive et à fidéliser une clientèle stable dépend de l'articulation entre une production idéologique, des rites de parti et des symboles d'adhésion à la cause commune d'un côté, et la mise en place d'un échange de voix contre la satisfaction d'intérêts, que ceux-ci soient idéologiques ou purement économiques, de l'autre. Pour satisfaire à ce fonctionnement, il nous faut dès lors réintroduire la configuration consociative et conciliatrice d'un système politique, cultivant le caractère segmenté de la société.

Ainsi, la bataille pour le ministère des Affaires Religieuses se situe dans cette matrice générale, qui fait des canaux étatiques un moyen particulièrement efficace pour alimenter un univers idéologique prenant corps dans les institutions religieuses subventionnées par l'Etat. La conquête des conseils religieux¹ relève de cette démarche, affichant une forte inclination aux stratégies clientélistes². Tout au long des années 80 et 90, de nombreuses dérives furent dénoncées³, justifiant pour certains la réforme des conseils religieux, alors même que ces dérives existaient déjà du temps d'un *Mafdal* non-pénalisé du fait de la reconnaissance que lui octroyait « l'establishment » laïque. L'influence grandissante des partis religieux, doublée d'une radicalisation de leurs prises de position en matière de religion, contribuèrent à lancer le débat sur la scène politique. En 1987, le Contrôleur de l'Etat révéla les importants dérapages consécutifs à l'attribution très particulariste de subsides publics par le ministère des Affaires Religieuses. Du financement des réseaux scolaires et éducatifs de Shas à l'intervention publique pour éponger le déficit du parti et de ses organismes périphériques, les ressorts de l'action de Shas équivalaient à

¹ En 1999, le territoire israélien était maillé par 130 conseils qui s'appuyaient sur 3000 employés avec un budget global de 410 millions de shekels. L'une des réformes fut avancée par le député Lubovtsky (Troisième Voie) proposant de transformer la structure du conseil religieux en un département municipal des affaires religieuses.

² En avril 1992, un article révéla que certains rabbins siégeant dans les conseils religieux locaux avaient perçu deux salaires tandis que des salariés procédant auparavant à l'abattage rituel continuaient à être payés, alors même qu'ils n'exerçaient plus. *Jerusalem Post*, 28 avril 1992.

³ En mai 1993, le rapport du Contrôleur d'Etat établissait un constat alarmant sur les inégalités flagrantes entre les institutions religieuses, selon qu'elles étaient ou non affiliées au parti qui détenait le ministère des Affaires Religieuses. Il démontrait notamment que les modalités d'attribution passaient très régulièrement outre l'avis des comités. *Jerusalem Post*, 12 mai 1993.

ceux de *Tami* qui, entre 1981 et 1984, procéda de la même manière, en profitant de sa présence dans le gouvernement pour hâter la création d'associations culturelles séfarades¹.

2.2.2) LA VERTICALITE COMME INSTRUMENT DE LA REDISTRIBUTION CLIENTELISTE :

La colonisation ou, comme nous nommions précédemment ce phénomène, la féodalisation des ministères, débuta donc très tôt, sans que celle-ci ne fut analysée à travers sa logique clientéliste. Cette féodalisation devait servir les intérêts de la nation dans son ensemble. Le réseau des *kibboutzim Ichud*, affilié au *Mapai*, colonisa très rapidement le ministère de l'Agriculture², puisque toutes les personnalités ayant été nommées à la tête de celui-ci entre 1950-1959 et 1964-67 étaient effectivement issues de ce réseau. Entre ces deux séquences de monopole travailliste s'intercala cependant une période durant laquelle domina le réseau des *moshavim*. En compétition perpétuelle avec les *kibboutzim*, le mouvement des *moshavim* (*Tnouat HaMoshavim*) revendiqua la tête du ministère de l'Agriculture, voyant là l'institution centrale quant à la satisfaction de leurs intérêts économiques. C'est ainsi qu'en 1959, D. Ben Gourion consentit à confier le ministère à Moshé Dayan, et par extension au réseau des *moshavim*.

Si le *Mapai* s'est pensé, dès sa création, comme la nation en gestation, les partis religieux ont toujours cultivé le particularisme de leur mode de vie, en allant jusqu'à inventer, entre eux, des spécificités nouvelles, pour se distinguer davantage du reste de la société. Le dénominateur commun demeure, cependant, le comportement adopté vis-à-vis des institutions, censées servir leur cause, que celle-ci soit entendue en termes idéologiques (*Mapai*) ou identitaires (partis religieux), l'identité produite par les organisations religieuses étant elle-même érigée en véritable programme idéologique de parti.

Devant l'implication toujours plus grande des milieux religieux dans la vie politique israélienne, certains ont, nous l'avons déjà dit, perçu un élément incontestable d'intégration au système tandis que d'autres, tel A. Dieckhoff, se sont empressés de relativiser le phénomène, en soulignant l'aspect instrumental et l'accentuation d'un positionnement distancié par rapport à l'Etat. « Il ne faudrait pas, nous dit A. Dieckhoff, donner une interprétation erronée à la

¹ « Where does the money go ? », *Jerusalem Post*, 8 juillet 1987 ; voir aussi « Religious « largesse » liste causes raised eyebrows », *Jerusalem Post*, 22 février 1985.

² Si le poids économique et l'influence idéologique des *kibboutzim* et des *moshavim* ont aujourd'hui beaucoup décliné, il reste que les dirigeants des réseaux ont encore un quota de places éligibles réservées à chaque élection, par le parti travailliste. « Exchanging the future for the past », *Jerusalem Post*, 7 mai 2001.

participation plus nette de secteurs orthodoxes au système politique qui s'est manifestée, par exemple par le soutien de *l'Agoudat Yisrael* aux gouvernements Begin. Cette intégration témoigne d'une croissance de l'acceptation de facto de l'Etat-ressources (qui octroie des subventions aux *yechivot*) qui peut parfaitement aller de pair avec une persistance de la non-reconnaissance de jure de l'Etat-valeur (qui se traduit par l'augmentation des exemptions du service militaire pour motifs religieux) »¹.

Cette conception très instrumentale de l'appareil décisionnel se traduit par d'inévitables dérives clientélistes chez des partis religieux assumant, à des degrés divers, une évidente démarche clientéliste. En 1986, le Rav Peretz (ministre de l'Intérieur de Shas de 1984 à 1987) s'exprima à l'occasion d'une polémique concernant sa gestion des fonds ministériels. La critique émanait du ministre des Finances – tenu par Moda'i du parti *Mafdal* – qui l'accusait d'utiliser le budget des localités de façon partisane en l'affectant à la construction de bains rituels (*mikvot*) – ce à quoi Y. Péretz rétorqua que « c'est vous qui m'avez enseigné comment aider les rabbins séfarades par le biais de ce ministère. Vous m'avez également demandé d'aider vos camarades de parti à Dimona² »³. Plus que toute autre, cette citation cristallise la problématique du système politico-institutionnel israélien, en faisant du fonctionnement clientéliste le mode de résolution privilégié des apories historiques et idéologiques inhérentes à la construction de l'Etat-nation.

Une nouvelle crise éclata fin 1987 à propos de l'affectation des ressources du ministère de l'Intérieur, impliquant, cette fois-ci, le successeur du Rav Peretz, le jeune dirigeant de Shas, le Rav A. Deri. La critique vint du maire de Herzeliya – Eli Landau⁴ – qui dénonça les pratiques de corruption politique d'A. Deri. Deux députés – Y. Tsaban et Ran Cohen, du mouvement des droits des citoyens –, soutinrent E. Landau dans sa démarche, en demandant au Contrôleur d'Etat de préparer un rapport spécial. Ils alléguèrent que le ministre de l'Intérieur avait affecté des « statutory budgets » aux autorités locales, à la condition que celles-ci redistribuent une partie des fonds aux institutions du réseau *El HaMahayan* (Vers la Source) – réseau socio-éducatif de Shas.

¹ « L'Etat des Juifs en question : culture et religion face au sionisme », Colloque des Intellectuels Juifs, *La question de l'Etat*, Paris, Denoël, 1989, p. 137.

² Ville du sud appartenant à la catégorie des villes en développement, Dimona a souvent été réputée pour ses résultats catastrophiques en matière de chômage et de niveau de vie.

³ *Jerusalem Post*, 3 janvier 1986.

⁴ E. Landau déclara dans une interview que le conseil local « was not getting its regular statutory transfers, because he was not financing El HaMahayan projects in his area from his city's general budget. », *Jerusalem Post*, 17 décembre 1987.

La contestation fut d'autant plus grande que R. Cohen signifia le fait qu'A. Deri cumulait les fonctions de ministre de l'Intérieur et de secrétaire général de *El HaMahayan*, depuis neuf mois.

Plus récemment, les attaques continuèrent, en provenance de partis plaidant pour la résorption de l'influence *haredi* dans la société. Soulignant le non-respect de l'accord signé entre le gouvernement et le réseau *El HaMahayan*, Yossi Sarid révéla les salaires des administrateurs de l'organisation, le déficit record de celle-ci, ainsi que les dérives clientélistes persistantes des ministères de l'Education et de l'Intérieur¹. En effet, le financement du réseau scolaire *haredi*, qui accueille aujourd'hui 22,5 % des élèves (chiffres 2002)², est le résultat d'un marchandage (*mikouah*) politique aux niveaux gouvernemental et local, entre le gouvernement et les dirigeants des partis religieux – l'intérêt étant de faire coïncider les deux en obtenant le poste de ministre ou de vice-ministre de l'Education³.

Les retombées clientélistes s'expriment d'autant plus dans le cadre de ces bastions (*strongholds*) religieux, évoqués précédemment, et incarnés dans des autorités locales passées sous le contrôle total des partis *haredi*⁴. Y. Shilhav⁵ cite notamment deux exemples de ce type de localités – Bné Brak et Betar Ilit⁶ – la première étant passée sous domination *haredi* en 1978, au terme d'un long processus de conquête, tandis que la seconde fut construite spécialement pour accueillir des populations *haredi*. Le problème soulevé par ce type de gestion locale est dès lors contenu dans un rapport très fonctionnel voire sectoriel – au sens de Y. Azmon – ce qui conduit directement à une amplification des comportements clientélistes au niveau local. « Le contrôle *haredi* sur le système municipal plaça la communauté *haredi* dans un nouvel équilibre politique : traditionnellement, l'activité politique des *haredim* était conduite, à travers le temps, comme la

¹ « Sarid's revenge : Listing Mahayan's failures », *Jerusalem Post*, 20 mars 2000.

² Comparativement, le réseau étatique accueille 58,6 % des élèves du primaire, tandis que le réseau religieux étatique est passé à la troisième position, rassemblant 18,9 % des élèves. *Yehidot Haharonot*, 4 septembre 2002.

³ Shilhav (Y.), *Direction et gouvernance dans une ville haredi*, (*Minahel VeMemchal BeYre Haredit*), Jérusalem, Institut Floersheimer, 1997, p. 55.

⁴ Voir également Hasson (S.), « The struggle for hegemony in Jerusalem. Secular and haredi in urban politics », *The Floersheimer Institute*, n°4/12, 2001.

⁵ Voir Shilhav (Y.), « Ultra orthodoxy in urban governance », *The Floersheimer Institute*, 1997, tiré de *Minahel VeMemchal BeYre Haredit*, Jérusalem, Institut Floersheimer, 1997.

⁶ Contrairement à Bné Brak, Bitar Ilit ne puise pas ses origines dans les valeurs *haredi*. Elle a en effet été érigée dans le but de devenir le centre du mouvement Betar mondial et le centre d'enseignement des valeurs de Jabotinsky. Elle a été créée en 1985 par le Rav Yossef Rozenberg qui souhaitait porter un vaste mouvement de retour à la religion, et souhaitait simultanément résoudre les problèmes de logement qui sévissaient à Jérusalem. Shilhav (Y.), *Minahel VeMemchal BeYre Haredit*, *Op. cit.*, pp. 12-3.

politique d'un groupe d'intérêt. C'est-à-dire que l'intention était de procurer des ressources aux membres du groupe. Le contrôle municipal représente une situation nouvelle : les *haredim* qui sont des décideurs locaux, sont maintenant en position de décider en matière d'allocations de ressources. De plus, dans certaines circonstances, la population non-*haredi*, voire séculière, est dépendante de la politique d'allocation de l'administration *haredi*. (...) Analyser l'approche municipale *haredi* présente un problème fondamental qui spécifie l'administration municipale *haredi* : la communauté *haredi* est une communauté conservatrice caractérisée par un modèle social fait de diffusion-affiliation ; par contraste, une ville moderne composée de divers groupes aux caractéristiques culturelles et sociales variées, requiert une approche appropriée, en lien avec la société moderne. Cela sous-entend les dysfonctionnements de l'administration municipale *haredi* »¹. Ainsi, la municipalité de Bné Brak a vu sa situation financière se dégrader au fil des années, forçant même le ministre de l'Intérieur à dissoudre le Conseil municipal et à nommer un comité s'occupant des affaires courantes. A force de pratiquer l'allocation préférentielle, en exemptant notamment les *yeshivot* ou certaines constructions de bâtiments religieux de taxes, les partis *haredi* ont effectivement abouti à une situation d'insolvabilité financière. Le problème des nominations subséquentes au contrôle d'une municipalité s'est posé dans les mêmes termes, celles-ci s'opérant davantage sur la base d'affiliations antérieures qu'au mérite. Le biais est alors accentué lorsque deux partis sont partenaires : il s'ensuit une revendication égale de la part des deux, aboutissant inévitablement à un foisonnement de nominations destinées à contenter les différents acteurs coalitionnels. Cette gestion particulariste conduit à des aberrations, rendant la municipalité incapable de satisfaire l'intérêt de la collectivité dans son ensemble². En matière de construction immobilière, Y. Shilhav souligne également l'absence de règles et le règne de la négociation bilatérale effectuée en coulisses. « Une large partie des logements n'est ainsi pas enregistrée au registre officiel, et les transactions immobilières dans la ville tendent à favoriser les échanges inter-personnels, promouvant une sorte d'économie souterraine »³. Dans un autre article⁴, l'auteur note l'absence de professionnalisme et de personnes qualifiées, rendant la gestion de l'autorité locale tout à fait aléatoire. Seule une direction nommée, comme c'est le cas à Betar

¹ Shilhav (Y.), *Minahel VeMemchal BeYre Haredit*, *Op. cit.*, p. 14.

² Shilhav (Y.), *Minahel VeMemchal BeYre Haredit*, *Op. cit.*, p. 11. L'auteur se pose la question de savoir de quelle manière les dirigeants locaux entendent prendre en considération les intérêts et les besoins des populations non-*haredi*.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Shilhav (Y.), « La construction d'une direction du pouvoir local dans les nouvelles villes haredies » (*HaMavné HaMinahel chel shilton makomi beYirim Harediot hadashot*), *Macon Floersheimer*, 1999.

Ilit, permet de pallier ces obstacles et d'aller au-delà des intérêts particularistes portant atteinte à une partie de la population.

En tout état de cause, qu'il s'agisse du *Mapai* ou des partis religieux, clientélisme et idéologie s'alimentent mutuellement – l'idéologie servant de ferment normatif à l'adhésion sans condition, tandis que la stratégie de colonisation du système permet de renforcer un réseau organisationnel et, donc, un contrôle social et idéologique sur le segment ainsi produit. Le modèle de clientélisme identitaire pointe dès lors ce qui nous semble fonder la culture politique israélienne, à savoir la prédominance du facteur idéologique dans la mobilisation électorale, comme si la seule relation d'échange ne suffisait pas à assurer la légitimité de l'appareil partisan. Ainsi, le modèle de l'« arrangement sectoriel » de Y. Azmon n'esquisse pas un mécanisme de simple allocation de ressources par le biais d'intermédiaires (*brokers*) sous le contrôle des partis. En réalité, la caractéristique la plus surprenante se situe dans l'importance du déterminant politico-idéologique. L'auteur souligne ainsi que le « sectorial arrangement pattern » se caractérisait par le fait que « extensive political returns were demanded from the party's membership. It was assumed that a member of the movement was bound to serve the movement in any way that the movement saw fit. Ideally, the mobilization was total and permanent, for any task at any time »¹. Dans la seconde période, le parti exigeait une attitude plus passive (mais tout aussi automatique) de l'électeur ou des groupes affiliés à sa stratégie de patronage, n'attendant finalement d'eux qu'un soutien électoral marqué par le vote. Le second modèle de Y. Azmon – l'arrangement fonctionnel – fait état de cette évolution, marquée par la conservation de l'approche paternaliste adoptée par les partis politiques, situés désormais au sein des appareils gouvernementaux.

L. Roniger explique lui-aussi que l'élément idéologique a joué un rôle crucial dans la mobilisation et la distribution des ressources². Cette idéologie s'appuyait sur l'image du pionnier (*halutz*), qui se définissait comme « an individual who unselfishly participates in generalized exchange, enduring hardship and voluntarily contributing to the collective well-being without a clear notion of retribution or compensation »³. Ainsi, les divers segments socio-idéologiques, particulièrement le segment hégémonique du *Mapai*, contrôlaient une large série de ressources qui étaient fournies à ses différents secteurs par le biais de leurs organisations. En retour, les

¹ Azmon (Y.), « The 1981 Elections... », *Op. cit.*, p. 444.

² Roniger (L.), in Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.) Dir., *Democracy, clientelism and...*, *Op. cit.*, p. 168.

³ *Ibid.*, p. 168.

mouvements idéologiques attendaient un engagement important des bénéficiaires de ces services en leur sein. S. N. Eisenstadt et L. Roniger notent ainsi que « in return, the different segments expected a far-reaching commitment on the part of their constituencies. In principle, people were motivated, as well as expected, not only to take part in political work in electoral periods, but also to engage in organisational and educational activities and even to undertake volunteer duties such as clandestine or legalised military service (as during the Second World War) or to join a collective settlement (kibbutz) (...) »¹. La nécessaire prise en compte de l'idéologie comme levier de mobilisation est donc primordiale pour saisir les phénomènes clientélares en Israël, allant au-delà de la simple manipulation politique des ressources². Pour les précédents auteurs, « patronage can be underpinned by ideology to no less a degree than can the opposition to patronage. The Israeli situation seems to imply that when the use of patronage remains connected with long-term collective objectives and images – e.g national institutional development or affirmative discrimination for some region or sector of society – it will be maintained, and even when far-reaching concrete changes are effected as a result of political upheaval, patronage as a general phenomenon of society and politics will be less affected »³. Malgré la construction d'un Etat central fort, le modèle clientéliste perdura, structurant les échanges centre-périphérie, que cette relation soit entendue d'un point de vue territorial ou socio-ethnique. Etudiant le système des clans en Corse, G. Lenclud avait lui aussi noté cet apparent paradoxe d'un Etat français dont l'émergence devrait consacrer « l'apparition d'une forme de société (...) où tous les pouvoirs ne référerait plus qu'à un seul »⁴, mais qui, en réalité, s'avérait incapable de vider de leur sens les groupes autonomes de pouvoir.

Ceci tend à nous situer assez loin des modèles de clientélisme concurrentiel⁵ dans lesquels le clientélisme ne se fonde pas sur la loyauté à un homme, à une idée, à un groupe ou à un parti, mais sur un échange de don/contre-don sans cesse renouvelé et régénéré.

¹ Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 196.

² Roniger (L.), in Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.) Dir., *Democracy, clientelism and...*, *Op. cit.*, p. 172.

³ *Ibid.*, p. 178.

⁴ Lenclud (G.), « De bas en haut, de haut en bas. Le système des clans en Corse », *Etudes Rurales*, janvier-juin 1986.

⁵ Traitant de la pénétration des méthodes clientélistes au sein des favelas brésiliens, C. Goirand retrace par exemple un univers fait de calculs, de trahison, de chantage et de méfiance en notant que « dans un système pluraliste où les candidats entrent en concurrence, (...) le vote va au plus offrant et la clientèle n'est ni captive ni mise à la disposition du patron une fois pour toutes. »

Aussi, sans revenir sur les réflexions que nous formulions en introduction de cette recherche quant à la relation plus ou moins explicite souvent dressée entre clientélisme de parti et pragmatisme politique, il convient de rappeler quelques choix théoriques guidés par les résultats de notre travail empirique. L'objet qui est le nôtre ne nous autorise pas à nous situer dans la filiation de certains auteurs selon lesquels « la machine (...) est (...) un obstacle à la légitimation durable des institutions parce que faisant dépendre la loyauté de la seule satisfaction pragmatique des intérêts matériels, elle empêche l'établissement d'identités politiques fondées sur la promotion des intérêts collectifs ou les solidarités de groupes qui sont seules à même d'assurer la stabilité d'un régime »¹.

Les règles systémiques – notamment en matière de mode de scrutin – favorisent bien entendu les comportements de pur clientélisme stratégique et de corruption. Il ne s'agit pas de caricaturer un système, en glorifiant sa capacité à s'élever au seul niveau des débats idéologiques. Il ne s'agit pas non plus de prétendre à la survie d'idéologies pures, débarrassées d'attendus purement stratégiques dont la seule finalité serait le gain de sièges électoraux. La corruption, aussi bien que les infléchissements idéologiques rendus nécessaires par l'impératif de rassemblement, font partie intégrante du système. En outre, le phénomène est amplifié du fait de la métamorphose d'un système de parti se caractérisant par l'émergence de deux blocs de puissance similaire et par l'éclosion d'une myriade de partis obtenant des subsides ou des responsabilités gouvernementales tout à fait disproportionnés par rapport à leur poids électoral réel². En 1990, lors des tractations interminables destinées à former une coalition gouvernementale, les partis traditionnels découvrirent brutalement que, pour gagner le soutien des partis *haredi*, ils avaient à se montrer particulièrement généreux et prodigues en matière de subventions financières, octroyées aux institutions gravitant autour des organisations politiques orthodoxes. Se produisit, alors, une véritable accélération du processus législatif avec l'allocation de fonds considérables à ces mêmes institutions³.

Pourtant, l'essentiel se situe dans les traits d'une société qui, partie de forts clivages idéologiques, évolua vers une désidéologisation et un large consensus, mais où, finalement, les groupes marginaux représentent encore des noyaux de forte intensité idéologique. Ils se réfèrent de façon permanente à une doctrine, une philosophie, des maîtres-penseurs, et prétendent fonder

¹ Briquet (J-L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF, 1998, p. 16.

² Voir Barzilaï (G.)/Shain (Y.), « The Israeli democracy... », *Op. cit.*, p. 367.

³ *Ibid.*, p. 362.

leur action politique sur cette pensée. Sans gommer les aspects les plus sombres des comportements politiques, nous choisissons de renverser la problématique, arguant de ce que les conquêtes idéologiques prévalent sur les conquêtes de sièges, ces dernières n'ayant de sens qu'à travers les premières. « Aucun parti politique n'existe sans quelque degré de croyances partagées et, pour le meilleur et pour le pire, il n'y a aucune chance qu'un parti évite la nature transactionnelle de ces croyances.(...) L'idéologie fait planer la peur de l'exclusion sur le segment qui dépend du réseau de parti en déterminant la valeur morale des membres. L'idéologie donne priorité au parti non pas comme un vecteur permettant de gagner des votes ou des postes ministériels, mais comme une communauté morale »¹.

Lier les élus à une hypothétique « communauté morale » permet, en outre, d'appréhender le rôle et la responsabilité des élus sous un autre angle. Ainsi, malgré un mode de scrutin ne favorisant pas une responsabilisation des élus vis-à-vis de leurs électeurs et ne facilitant pas une identification de ces derniers à leurs représentants, le dénominateur consociatif du système permet de contrebalancer en partie ce phénomène. « L'absence de représentation régionale, doublée du scrutin par liste, nous explique E. Saadia, a eu (...) pour conséquence d'empêcher toute responsabilité directe des élus vis à vis de leurs électeurs (...). Toutefois une certaine responsabilité existe de fait, mais de manière informelle. Elle s'exerce envers la communauté que tel ou tel élu représente, soit parce que c'est la fonction exclusive de la formation dont il est membre, soit parce que l'importance de ladite communauté lui a permis d'obtenir une place d'éligibilité sur la liste de son parti »².

Shas – apparu en 1984, au plus fort du bouleversement politico-institutionnel du régime – symbolise parfaitement cette catégorie de partis en révolte avec l'idéologie dominante, mais qui, pour s'ancrer dans le paysage politique, dut s'adapter à un environnement extérieur que R. Harmel et K. Janda perçoivent comme une contrainte incontournable³. Nous proposons de poursuivre dans cette présentation du modèle de « clientélisme identitaire » de Shas, en tentant d'en décortiquer les mécanismes tant affectifs, psychologiques que rationnels. Nous opterons pour une théorie de parti croisant idéologie et structure organisationnelle, en référence au « parti d'intégration » de S.

¹ Schwartz (M.), « Party organization as a network... », *Op. cit.*, p. 92.

² Saadia (E.), *Systèmes électoraux et territorialité...*, *Op. cit.*, p. 17.

³ Harmel (R.)/Janda (K.), *Parties and their environment. Limits to reform ?*, New York, Longman, 1982, p. 5.

Neumann, la réintroduction de ces catégories oubliées permettant en outre de relativiser l'évolutionnisme qui semble frapper les théories du clientélisme de parti, et plus largement, des partis politiques. Comme le note d'ailleurs B. Badie à propos des partis politiques en monde musulman, nous soutenons l'idée selon laquelle des sociétés, des cultures ou des idéologies fondées sur la prégnance des solidarités communautaires sont difficilement appréhendables à travers des paradigmes construits en dehors de ces réalités sociales. « La fréquence des processus d'investissement communautaire, nous dit B. Badie, ont marqué la constitution de très nombreux partis politiques utilisés par un groupe religieux ou ethnique, comme instrument de défense, d'expression ou de confiscation du pouvoir »¹.

Nous nous trouvons face à un modèle où l'affiliation partisane – bien plus qu'un choix – semble être guidée par l'héritage familial, que celui-ci se traduise dans sa dimension idéologique, ethnique et/ou religieuse. La convergence de ces facteurs produit un modèle de démocratie consociative favorisant particulièrement l'émergence de modes de redistribution clientélistes et de relations verticales rendues opérantes par le haut degré de centralisation étatique. Ce faisant, le clientélisme et le particularisme à l'israélienne sont la cause et la conséquence d'un modèle sociétal dans lequel ils prospèrent, donnant une tournure particulière aux modalités d'échanges, destinées tant à privilégier les intérêts personnels des membres de la communauté qu'à construire et à renforcer un construit idéologique et organisationnel – une contre-société, dans le cas de Shas. Le clientélisme de Shas se nourrit de l'échange d'affects qui prend corps dans l'organisation partisane, faisant de celle-ci une véritable « communauté émotionnelle ».

Or, les études sur les sociétés occidentales ont débouché sur une complexification et sur une modélisation nouvelle des formes de l'échange : « structure de compensation » ou « échange généralisé »², les modalités de l'échange se produisent désormais avec l'appui de réseaux, de chaînes ou d'intermédiaires, dont l'action est organisée dans le cadre d'une interdépendance

¹ Badie (B.), « L'Analyse des partis politiques en monde musulman. La crise des paradigmes universels », in Mény (Y.), *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Science Politique, 1989, p. 288.

² Nous renvoyons notamment à l'étude la plus complète et la plus aboutie sur le concept d'échange politique généralisé, réalisée par B. Marin en deux tomes : *Generalized political exchange : antagonistic cooperation and integrated policy circuits* et *Governance and generalized exchange : self-organizing policy networks in action*, Francfort et Boulder, Westview, 1990.

structurelle et horizontale¹ dépassant la seule relation dyadique². Cet élargissement des perspectives est particulièrement visible dans la définition que R. Lemarchand et K. Legg proposent du clientélisme politique³. Ce type de démarche analytique conduit souvent à minimiser la dimension affective, mais aussi éthique et potentiellement culturelle, contenue dans une relation interpersonnelle⁴, pour privilégier le caractère instrumental du comportement clientéliste⁵.

Nous souhaitons achever cette étude en esquissant une passerelle entre les théories modernes, analysant les relations d'échange dans un réseau complexe d'interrelations, et les théories anthropologiques qui ont davantage insisté sur la variable dyadique. Considérant le fait que cette dernière demeure prégnante dans les mécanismes partisans observés, relation de clientèle et clientélisme de parti redeviennent compatibles dès lors que nous choisissons de les étudier dans le prisme d'un « parti d'intégration ».

¹ Nous pensons notamment aux études menées par L. Graziano sur le clientélisme de masse, lequel peut se caractériser par la disparition d'un clientélisme individualisé pour s'ouvrir à une conception collective, communautaire voire corporative de l'échange. L'évolution entre les formes traditionnelles et l'utilisation politologique du concept de clientélisme est dès lors considérable, puisqu'au-delà de cette horizontalisation des rapports, les ressources distribuées le sont avant tout sous forme de politiques publiques. La critique concerne ici la remise en question des principes fondamentaux autour desquels s'articule la notion même de clientélisme, en premier lieu l'inégalité de la relation. Même si celle-ci est souvent corrigée par la réciprocité qui s'instaure entre les deux parties, l'équilibre n'est jamais total, contrairement aux phénomènes décrits par L. Graziano.

² Conformément aux travaux de C. Landé, la dyade peut être définie comme une « paire d'êtres humains dans une relation sociale », se distinguant des autres formes d'association par son caractère particulariste. Voir « Networks and groups in South-East Africa : some observations on the group theory of politics », *American Political Science Review*, LXVII, juillet 1973.

³ Lemarchand (R.)/Legg (K.), « Political clientelism and development... », *Op. cit.*, pp. 51-2.

⁴ Tentant de décortiquer les optiques respectives des anthropologues et des politologues, A. Weingrod soutient que « la différence entre la signification que les anthropologues et les politologues donnent au clientélisme est claire. Pour les premiers, le clientélisme renvoie à un type de rapport social, tandis que pour les seconds il désigne une caractéristique d'un système de gouvernement. L'anthropologue prend en considération des « relations dyadiques » alors que le politologue étudie des organisations formelles. », cité par J-L. Briquet in, *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 18.

⁵ A ce sujet, J-F. Médard souligne que « certes, les rapports entre acteurs collectifs n'ignorent pas l'affectivité, en particulier lorsqu'ils baignent dans l'idéologie. Mais l'idée d'acteurs elle-même, abstraction faite de la nature propre des acteurs en question, est neutre du point de vue affectif ». Voir « Le rapport de clientèle... », *Op. cit.*, p. 120.

« Allez trouver un homme ordinaire et, par une savante éducation, débarrassez-le de ses instincts et de ses habitudes ; faites-en une pure raison. Ainsi transformé, il ne comprendra plus la grandeur du patriotisme, ni la beauté du sacrifice et du désintéressement » E. Durkheim

CHAPITRE 4 : CLIENTELISME SECURITAIRE ET CLIENTELISME IDENTITAIRE COMME DIALECTIQUE PARTISANE

Considérant les leviers utilisés – rétributions matérielles sous forme de dons en nature ou d'emplois –, le succès du parti Shas doit en apparence beaucoup à son action sociale¹, basée sur la distribution de biens divisibles. Stratégie classique de ce genre d'organisations partisans, se qualifiant elles-mêmes de « mouvements » pour marquer cette priorité accordée à l'action de proximité menée auprès des populations locales, la bienfaisance² caractérise les partis religieux comme les partis nationalistes, lesquels – selon C. Jaffrelot – sont « passés maîtres dans l'art d'aider des populations en proie au désarroi, non pas seulement parce qu'elles ont perdu leurs repères mentaux, mais parce qu'elles survivent dans le plus grand dénuement (...) »³. Ces stratégies dites « de bienfaisance » répondent souvent à une nécessité, due à la démission (ou à l'absence) de l'Etat-Providence, que celle-ci ait été dictée par des déficits politiques structurels ou par un retrait volontaire d'un Etat pris dans l'étau néo-libéral, qui implique des réductions de déficits publics, imposant du même coup la logique de marché au secteur public.

¹ L'argument est notamment avancé par les partis politiques les plus critiques à l'égard du mouvement. *Meretz*, par la voix de son leader Yossi Sarid, défend l'idée selon laquelle la réussite de Shas n'est attribuable qu'aux seuls déterminants économiques et matériels ; ce à quoi le directeur du réseau éducatif de Shas – Méshoulam Nahari – répondit récemment que « celui qui pense qu'à cause de la prise en charge du déjeuner, les gens enverront leurs enfants dans ce secteur d'enseignement (*gérem hinouch*) et pas dans un autre, ne sait pas de quoi il parle. », *Yom LéYom*, 13 janvier 2001.

² Dans leur analyse des relations internationales, B. Badie et M-C. Smouts relèvent une transformation dans l'équilibre des forces à travers le monde, avec une mention spéciale accordée au retour du « sacré ». Plus qu'un simple retour, les deux dernières décennies semblent avoir été marquées par l'émergence ou par le renforcement de mouvements politico-religieux, dont les méthodes affichent généralement les mêmes caractéristiques : discours religieux relayés par des stratégies de bienfaisance, alimentés par l'usage de symboles, de rites et d'éléments empruntés à une tradition religieuse préexistante, et soutenus par la mise en place d'organisations partisans extrêmement denses. In *Le retournement du monde...*, *Op. cit.*, p. 54.

³ Jaffrelot (C.), « Les « bonnes œuvres » des extrémistes », *Critique Internationale*, n°4, été 1999, p. 124.

Né du fossé socioculturel qui s'est progressivement creusé au cours des décennies entre une classe dirigeante largement dominée par les ashkénazes, et une grande partie de la société civile composée des populations issues des migrations séfarades, le parti Shas semble, en apparence, relever de cette myriade de mouvements politisés – de ces « Robins des Bois »¹ de la modernité qui tentent de subvenir aux besoins de populations marginales, pour instituer des formes nouvelles et innovantes de clientélisme politique². Sans caricaturer la situation, il apparaît en effet que ce hiatus entre le système politico-institutionnel et les périphéries sociales recouvre, dans une très large mesure, en Israël, les clivages ethnique et religieux. Le soutien matériel aux populations séfarades et *haredi* nécessiteuses est, en tout état de cause, une dimension avérée de l'activité de Shas au niveau local.

Limiter l'observation à une dimension exclusivement redistributive et à une action uniquement fondée sur l'échange de biens contre des voix électorales, conduirait cependant à nier une construction complexe prenant avant tout son origine dans une somme d'affects et de croyances, qui parvient à s'épanouir dans le cadre d'une organisation partisane, doublée d'un mouvement social et culturel. Plongeant ses racines au plus profond d'une population fortement paupérisée, le mouvement Shas met en œuvre un maillage extrêmement serré qui n'a rien d'intuitif, de spontané ou d'aléatoire. L'ordre créé et la hiérarchie imposée sont orchestrés et répétés jour après jour, de sorte qu'ils deviennent naturels et légitimes aux yeux de tous. Les leaders définissent ainsi le sens du temps et de l'espace et ont, par conséquent, la maîtrise et les clefs de signification nécessaires à l'interprétation du réel. Comme l'écrit S. Moscovici, trois stratégies sont généralement à l'œuvre, dans un mouvement de masse, pour une identification parfaite entre leaders et masses militantes : la représentation qui manœuvre l'espace, le cérémonial qui charge le temps de significations et la persuasion qui recourt aux techniques discursives³. Sans exagérer le rôle de l'inconscient et de l'irrationnel dans la vie des groupes, empêchant du même coup la capacité réflexive de l'individu de s'exprimer, il convient dès lors de sonder les rapports entre mécanismes rationnels et irrationnels, dans le cadre d'un mouvement total, réputé pour ses méthodes clientélistes.

¹ L'expression est de C. Jaffrelot, *Ibid.*, p. 125.

² Nous choisissons volontairement d'ériger les rapports clientélistes mis en œuvre par Shas, au rang de clientélisme politique, non pas tant parce que les ressources échangées sont de nature politique (ceci n'est pas toujours le cas) mais parce que la nature de la structuration de Shas est politique. D'autres types de clientélisme – religieux, agraire, industriel – s'en distinguent, défiant de la sorte « l'analyse empirique ou la classification systématique. », Médard (J-F.), « Le rapport de clientèle... », *Op. cit.*, p. 119.

³ Moscovici (S.), *L'Age des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981, p. 190.

L'identification aux valeurs du mouvement qui résulte de ce contrôle social enrichit l'échange d'une confiance mutuelle fondée sur des valeurs partagées. Il ne s'agit dès lors pas d'un clientélisme paternaliste, comme celui-ci se profile souvent dans le cas de relations obligés/obligeants, creusant un fossé incompressible entre les parties. Nous verrons comment les leaders de Shas semblent, au contraire, inscrire leur légitimité dans leur statut de dominés institutionnels. Comme L. Martinez le souligne à propos du Front Islamique du Salut en Algérie, il s'agit davantage d'une relation fondée sur une articulation étroite entre travail social et apport politico-moral¹ qui nous éloigne aussi bien de l'évergétisme² décrit par P. Veyne dans *Le Pain et le Cirque*, que des hypothèses dressées par le courant stratégiste. Dans la perspective stratégiste, la relation de clientèle doit contribuer à asseoir la domination patronale sur les populations assujetties et sur les individus en position de concurrence patronale éventuelle³. Comme le souligne J-P. Lacam⁴, le premier objectif aboutit à une atomisation du groupe des protégés⁵, par l'instauration d'une logique bilatérale, interdisant du même coup l'émergence d'un sentiment de solidarité entre dominés. Gommant toute conception holiste du devenir social, le clientélisme est habituellement réputé faire la promotion d'une « démarche personnelle de négociation directe avec un représentant des autorités sociales »⁶. En multipliant les contacts et les occasions de rencontres entre les militants, la stratégie des leaders de Shas consiste, au contraire, à maximiser le sentiment communautaire généré par l'appartenance au mouvement et à attiser ainsi le conflit de classe opposant, dans la conscience des individus, des séfarades démunis et marginalisés à des

¹ Martinez (L.), « Guerre civile et œuvres pies en Algérie », *Critique Internationale*, n°4, été 1999, p. 137.

² L'auteur décrit une société romaine régie par des liens clientélistes qui permettaient l'entretien des bâtiments et des activités publiques, à partir de dons effectués par les citoyens les plus fortunés. Il s'agissait non pas d'un geste volontaire mais d'une obligation imposée par les règles sociales ; les dons contribuaient à confirmer et à asseoir leur statut social. Commentant la théorie de l'évergétisme, A. Caillé note que « celui qui veut faire respecter son autorité doit devenir un *auctor*, c'est-à-dire quelqu'un qui fait croître (qui augmente) la prospérité autour de lui. » in *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994, p. 8 ; voir également Roniger (L.), « Modern patron-client relations and historical clientelism : some clues from Ancient Republican Rome », *Archives Européennes de Sociologie*, 24, 1983, pp. 63-95 ; Lacoste (Y.), *Géopolitique des régions françaises : la Corse*, Paris, Fayard, 1996.

³ Voir notamment la littérature marxiste : Li Causi (L.L.), « Anthropoly and ideology : the care of patronage in mediterranean societies », *Critique of Anthropology*, 4 (5), 1975, pp. 90-107 ; Mouzelis (N.), « Class and clientelistic politics : the case of Greece », *Sociological Review*, 26 (3), 1978, pp. 471-99 ; du même auteur, « On the concept of populism : populist and clientelist modes of incorporation in semiperipheral politics », *Politics and Society*, 14 (3), 1985, pp. 329-48.

⁴ Lacam (J-P.), *De la relation de clientèle au clientélisme : les théories revisitées*, Thèse de Science Politique : Gouvernement local et Administration locale, Bordeaux IV, 1993, pp. 97-8.

⁵ Par ce travail d'atomisation, le patron empêche le libre accès à des marchés et à des centres de pouvoir. Par cet effort de monopolisation des canaux d'accès aux ressources, il se rend dès lors incontournable.

⁶ Lacam (J-P.), *De la relation de clientèle...*, *Op. cit.*, p. 99.

ashkénazes détenant l'ensemble des postes-clefs. Nous ne prétendons cependant pas remettre en question la dimension conservatrice du clientélisme, qui contribue bien souvent à maintenir les dominés dans une situation inférieure. Il a souvent été reproché à Shas de freiner l'émancipation des populations qu'il entend défendre, creusant ainsi un fossé entre une nouvelle élite politique séfarade et des bataillons de militants cultivant l'espoir d'une amélioration de leur sort. L'évolution actuelle ne permet cependant pas d'avaliser cette perspective éventuelle, la solidarité de groupe semblant plus forte que les tentations qui guettent les leaders du parti de pactiser avec les autres élites sociales.

En réalité, tout se passe comme si Shas fonctionnait lui-même comme un intermédiaire (broker)¹ collectif entre l'élite sociale et politique et les populations séfarades dont il est l'incarnation politique, sociale et culturelle. Les leaders sont à la fois les obligés des gouvernements de coalition avec lesquels ils sont en négociation perpétuelle et les obligeants de militants (*pehilim*) séduits par le supplément affectif, culturel, religieux et matériel qu'il leur est offert. Mises à part les différences structurelles entre les deux systèmes politiques, le parti Shas ressemble en cela au Parti Communiste Français observé par A. P. Donneur et J. G. Padioleau lorsqu'ils notent que, si dans le clientélisme de type traditionnel, le notable, du fait de son prestige et de sa richesse, est un patron avant d'être un intermédiaire, le PCF, en jouant le rôle d'intermédiaire, peut être vu comme un patron, offrant dès lors un modèle de clientélisme diffus².

Insister sur les variables affective et idéologique/identitaire trop souvent délaissées par les études sur le clientélisme ne signifie pas pour autant que les relations clientélares sont ainsi fixées, sur la base d'une adhésion inconditionnelle à la norme. L'inculcation de valeurs et de croyances communes ne satisfait nullement la totalité des attentes et ne signifie certainement pas un suivisme aveugle de la part des militants ; elles se fondent sur un préalable incontournable : l'amélioration des conditions de vie. Nous allons même jusqu'à soutenir que cet objectif socio-économique fait partie intégrante du paradigme global défini par l'élite partisane. En se structurant en contre-société, le mouvement Shas entend contester la domination ashkénaze qui s'étend à l'ensemble des secteurs de la société. Lorsque la combinaison de ces différentes dimensions de l'échange est respectée, l'influence classique des patrons se transforme en une

¹ Originellement, la notion de « broker », qui apparaît dans de nombreuses études relatives aux sociétés agraires, implique un notable, réalisant l'intermédiation entre une communauté locale et l'autorité centrale. Voir notamment l'ouvrage de Campbell (J.K.), *Honour, Family and Patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford, Clarendon Press, 1964, pp. 64-8.

² Donneur (A.P.)/Padioleau (J.G.), « Local clientelism in post-industrial society : the exemple of the French Communist Party », *European Journal of Political Research*, n°10, 1982, p. 76.

véritable légitimité – chose qui semble exclue par nombre de politologues étudiant les phénomènes clientélares.

La relation antinomique dressée notamment par L. Graziano¹ entre légitimité des leaders et relation clientélaire semble provenir à la fois d'un contexte différent – le système politique italien où l'achat de votes n'est, selon l'auteur, que marchandage et intéressement –, mais aussi d'une sur-accentuation de la dimension matérielle de l'échange. Analyser l'ensemble des variables qui sont à l'œuvre permet de relativiser l'instrumentalisation de la relation, tout en réintroduisant les techniques de manipulation inhérentes au clientélisme, et, plus généralement, à l'action politique. Sans y accoler un jugement sur la moralité des comportements analysés, nul ne saurait nier la part de manipulation qui conduit le leader à s'appuyer sur la force électorale et militante qui lui est ainsi fournie, et, l'obligé, à voir dans cet acte militant un moyen d'accéder à des soutiens matériels non-négligeables. Notre démarche consiste par conséquent à ne pas minimiser mais, en même temps à ne pas surestimer la place du calcul dans la relation clientélaire. Se référant à Bourdieu, A. Caillé note ainsi qu'il existe « des intérêts désintéressés, que dans nombre de situations, il est objectivement intéressant d'être subjectivement le plus désintéressé possible (...) et que seuls peuvent et savent être désintéressés d'une manière intéressante, c'est-à-dire payante en termes de capital symbolique, social ou économique, ceux qui bénéficient d'entrée de jeu d'une légitimité sociale suffisante »². Ainsi, pour comprendre la nature de la relation de clientèle, il convient d'en identifier la « source de légitimité ». Des questions telles que : « que vaut le don effectué ? », « a-t-il valeur par lui-même, valeur de lien ou bien les deux ensemble ? », reviennent à se frotter à la complexité de l'agir humain. Comme le souligne A. Caillé, il est possible de penser l'exigence de solidarité dans le langage de l'intérêt, dès lors que l'on cesse d'opposer intérêts et passions en rendant les deux termes irréductibles l'un à l'autre, comme le

¹ La thèse de L. Graziano est, par ailleurs, confortée par celle de F. G. Bailey à propos des relations patron/client en Inde. Celui-ci décrit en effet une relation purement instrumentale, dans laquelle les clients sont reconnaissants sans qu'aucun contrat moral ne les lie au patron, si bien que cette relation est privée de toute confiance mutuelle. On retrouve cette même proposition chez T. N. Clark, lorsqu'il évoque le style non-idéologique des machines politiques, faisant dès lors la part belle au calcul, tout en admettant que le clientélisme n'est pas dépourvu de tout échange symbolique et émotionnel – cet échange pouvant servir à renforcer les liens ethniques. L. Roniger exprime lui aussi cette idée lorsqu'il écrit que « bien que les patrons investissent beaucoup de temps et d'énergie pour gagner et garder le contrôle sur leurs clients, leur contrôle n'est jamais pleinement légitimé. Il est vulnérable face à d'éventuelles attaques par des forces sociales mues par des principes formels et universalistes de l'organisation sociale et de l'échange ». Voir « The comparative study of clientelism and the changing nature of civil society in the contemporary world », in Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.) Ed., *Democracy, clientelism and ...*, *Op. cit.*, p. 4. Des analyses comparables ont par ailleurs été menées dans d'autres contextes nationaux comme le Japon, avec les travaux de J-M. Bouissou : « Le clientélisme organisé dans une démocratie moderne. Le cas des kôenkai japonaises », in Briquet (J.L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, pp. 145-85.

² Caillé (A.), *Don, intérêt...*, *Op. cit.*, p. 10.

montre notamment A. O. Hirschman dans *Les Passions et les Intérêts*¹ ou encore P. Braud, lorsqu'il souligne que les émotions sont couramment « perçues dans la culture occidentale comme des états d'âme (...) peu ou pas contrôlables. Elles prennent leur source dans des facultés du cerveau qui se situent en-deçà de l'activité plus noble de la Raison, en des zones en quelque sorte inférieures »².

Ceci revient, en outre, à interroger la dichotomie si longtemps affirmée entre individualisme méthodologique³ et holisme.⁴ On voit dès lors quelle coloration peut prendre une étude portant sur le clientélisme, à partir d'un paradigme individualiste, qui qualifie d'acte ou d'intérêt irrationnel tout ce qui se situe en dehors de la sphère des biens matériels⁵. En droite ligne de travaux économistes, cette version utilitariste de l'individualisme méthodologique est la plus restrictive, puisqu'elle est incapable d'appréhender les comportements politiques/idéologiques (don de soi pour la cause à l'organisation) autrement que dénués de fondement irrationnel. Si M. Olson en propose une version atténuée, reconnaissant entre autre la rationalité de certaines actions

¹ L'auteur date cette scission définitive, entre passions et intérêts, de l'époque à laquelle fut assis le triomphe de l'esprit du capitalisme, c'est-à-dire au moment du Congrès de Vienne, en 1814-1815. De là émergea l'idée réconfortante selon laquelle les individus, guidés par un intérêt rationnel et raisonné, construisaient un monde prévisible, rejoignant ainsi la volonté utopique de découvrir des lois régissant l'histoire et la société. Rapidement, l'intérêt revêtit une acception exclusivement économique, correspondant à la passion de l'amour de l'argent. Ainsi s'établit un rapport hiérarchique entre l'intérêt et les passions, à l'avantage du premier : « (...) on reconnaît alors au comportement dicté par l'intérêt et à la volonté de s'enrichir la supériorité sur le comportement passionné ordinaire : c'est que les passions sont fougueuses et dangereuses, alors que de s'occuper de ses intérêts matériels est une activité innocente et inoffensive. », in *Les passions et les intérêts...*, *Op. cit.*, p. 56.

² Braud (P.), *L'émotion en...*, *Op. cit.*, p. 47.

³ R. Boudon définit la notion comme suit : « Pour expliquer un phénomène social quelconque (...), il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations », in « Individualisme et holisme dans les sciences sociales », in Birnbaum (P.)/Leca (J.) Dir., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, p. 46.

⁴ Né en réaction au second, le premier trouve sa formulation théorique originale dans l'ouvrage de M. Olson, *Logique de l'action collective*, dans lequel l'auteur explique que l'individu ne s'engage dans une action collective qu'à la condition d'y trouver un intérêt personnel, tel que des avantages de nature pécuniaire. La notion d'incitation sélective, qui se définit par la promesse d'accéder à un bien individualisable, témoigne bien de cette primauté du mobile économique sur le mobile social (statut social, prestige, estime de soi...), même si l'auteur accepte l'existence éventuel de ce dernier. Voir notamment les commentaires de P. Braud dans *L'émotion en...*, *Op. cit.*, pp. 21-2. L'auteur montre comment M. Olson élude la question des mobiles ou des incitations morales, la jugeant inutile et aléatoire quant à ses fondements. P. Braud reproche à M. Olson de faire l'économie d'une méthodologie appropriée (analyse qualitative, entretiens approfondis...) qui lui permettrait de saisir et d'identifier les incitations sociales, morales ou encore psychologiques de l'action. *Ibid.*, p. 23.

⁵ Or P. Braud a fortement contesté cette vue de l'esprit qui consiste à opposer rationnel et émotionnel car « après tout, nous dit-il, le « calcul rationnel de l'acteur, cher aux analyses individualistes, engage à la fois la passion de maîtriser les situations d'incertitude et la quête d'une efficacité maximale des moyens disponibles dans une situation déterminée ; on y retrouve sans peine la trace d'une volonté de puissance ou, du moins, d'un besoin d'affirmation de soi, sans parler des plaisirs du jeu de stratégie. », in *L'émotion ...*, *Op. cit.*, p. 43.

s'exerçant dans des domaines autres que l'économie, P. Braud souligne deux limites à son approche : la première provient de la sous-estimation d'incitations autres que matérielles, tandis que la seconde consiste à pointer l'absence de prise en compte de la notoriété, du prestige et de la satisfaction à se conformer à un code moral comme ressorts à l'action¹.

Autre écueil lié à cette approche : le postulat selon lequel toute action sociale est rationnelle, reposant sur un calcul judicieux et rendu possible par l'existence d'une information parfaite. Or, ce postulat se heurte rapidement à une double difficulté, à la fois épistémologique et empirique. La première réside précisément dans l'incapacité de trouver une définition commune à la rationalité, tandis que la seconde se situe dans l'impossibilité de garantir empiriquement une information pure et parfaite. Dès lors, l'individu est dans l'incapacité récurrente de maximiser ses gains tout en minimisant les coûts. Se livrant à une analyse approfondie de la théorie olsonienne de la participation, R. Boudon souligne que « le strict calcul rationnel (...) n'implique nullement l'hypothèse selon laquelle, dans la réalité, les individus auraient une vue exacte des coûts et avantages impliqués par leur éventuelle participation à une action collective et seraient capables d'analyser les bénéfices éventuels qu'ils recueilleraient de telle ou telle ligne de conduite »². Ainsi, la catégorie weberienne d'action rationnelle en finalité (*zweckrational*), comme celle de l'action logique de V. Pareto, permettant l'une comme l'autre de calculer la relation entre moyens et fin, ne sauraient résumer la totalité des agir sociaux. D'ailleurs, ni M. Weber, pour lequel il ne s'agit-là que d'un idéal-type³, ni V. Pareto qui semble davantage cautionner la catégorie d'action

¹ Braud (P.), *Sociologie politique...*, *Op. cit.*, p. 258.

² Boudon (R.), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, Quadrige, 1977, p. 41.

³ M. Weber souligne lui-même qu'il ne faut pas entendre cette notion « comme un préjugé rationaliste qu'impliquerait la sociologie, mais seulement comme un moyen méthodologique, qu'il ne faudrait pas interpréter inexactement au sens d'une croyance en la prédominance effective du rationnel dans la vie humaine » in, *Economie et société* t.1, Paris, Plon, 1971, p. 32. Par ailleurs, D-L. Seiler, revenant sur la typologie de M. Weber confrontée à l'idée de rationalité, explique que la conformité à une rationalité en finalité n'est qu'un des types d'actions sociales qui ne gomme pas l'éventualité d'autres ressorts – traditionnels (*traditional*), normatifs (*wertrational*) et/ou affectifs (*affektuel*) – disponibles. L'acteur, nous dit D-L. Seiler, peut en effet choisir de se conformer à la tradition du milieu duquel il est issu, le passé participant parfois au présent. Il peut également agir en fonction des valeurs qu'il adopte, à moins qu'il ne réponde qu'aux ressorts pulsionnels et affectifs qui reflètent souvent une adhésion à la personnalité d'un homme charismatique. Voir Seiler (D-L.), « Pour une métathéorie de l'échange politique », in Claeys (A.P.)/Frognier (P.H.), *L'échange politique...*, *Op. cit.*, p. 53. Commentant la typologie weberienne des déterminants de l'action, R. Aron s'étonne de la non correspondance des types d'action et des types de domination – les premiers étant au nombre de quatre et les seconds au nombre de trois. Tandis que l'action traditionnelle correspond à la domination traditionnelle et l'action affective relève de la domination charismatique, la domination légale-rationnelle semble donner lieu à deux types d'actions rationnelles, l'une en finalité et l'autre en valeur. Il aboutit à une conclusion très intéressante dans le cadre de notre réflexion sur la rationalité de l'individu, lorsqu'il souligne que « l'accoutumance peut commander l'obéissance dans le cadre d'une domination rationnelle, et non pas la raison. », in, *Les étapes de la pensée sociologique...*, *Op. cit.*, p. 558.

non-logique, dans ses différentes variantes¹, comme représentative de la réalité sociale, ne se limitent à une analyse aussi mécanique du comportement humain. Or, appliquant en cela les hypothèses épistémologiques de P. Blau, L. Graziano² arrive à exclure l'éventualité d'un échange politique fondé sur la rationalité en valeur, pour ne retenir que la forme de rationalité en finalité, concluant que l'échange s'applique au type pragmatique³ de parti politique et non au parti « idéologique », ce dernier se caractérisant par des idéaux communs plutôt que par des rétributions immédiates⁴.

Récemment, des auteurs appartenant au courant de l'individualisme méthodologique prirent conscience des lacunes du paradigme et tentèrent, à l'instar de R. Boudon, de s'expliquer sur la notion de rationalité, en en élargissant la définition. « (...) Lorsque je parle de rationalité, c'est dans ce sens étendu que j'entends cette notion. Je traduirai donc le conseil de Weber dont je suis parti – considérer l'acteur comme rationnel – par le postulat suivant : expliquer le comportement (les attitudes, les croyances, etc...) de l'acteur, c'est mettre en évidence les bonnes raisons qui l'ont poussé à adopter ce comportement (ces attitudes, ces croyances), tout en reconnaissant que ces raisons peuvent, selon les cas, être de type utilitaire ou téléologique, mais aussi appartenir à d'autres types »⁵. En entérinant la notion d'effets pervers, à la suite de R. K. Merton en 1936⁶, R. Boudon acceptait du même coup une entorse à la rationalité, les effets pervers étant présentés comme des « effets individuels ou collectifs qui résultent de la

¹ Pour une présentation de la théorie de l'action de V. Pareto, voir Aron (R.), *Les étapes de la pensée sociologique...*, *Op. cit.*, pp. 409-23.

² Avant lui, J. D. Powell arrivait également à la conclusion selon laquelle les partis politiques, rompus aux techniques clientélistes, affichaient un étonnant degré de flexibilité en matière de politiques publiques, de doctrines et de dogmes, si bien qu'on pouvait voir en eux des « partis pragmatiques par excellence », in, « Peasant society... », *Op. cit.*, p. 424.

³ Cadre privilégié du pragmatisme partisan, la machine politique se caractérise en effet par l'absence d'une idéologie ou d'un programme, trait qui découle d'une représentation mercantile de la politique, et, subséquemment, d'un usage patrimonialiste des ressources publiques.

⁴ Graziano (L.), « A conceptual framework for the study of clientelistic behavior », *European Journal of Political Research*, n°4, 1976, p. 159.

⁵ Boudon (R.), *L'idéologie*, Paris, Fayard, Points Essais, 1986, p. 25.

⁶ Dans son article intitulé « La prédiction créatrice », R. K. Merton évoque le cas d'effets non désirés qui surviennent à la suite de comportements sociaux guidés par la rumeur et le préjugé. Selon l'auteur, les croyances collectives engendrent ainsi leur propre réalisation, car la prédiction créatrice « débute par une définition *fausse* de la situation, provoquant un comportement nouveau qui rend *vraie* la conception, fautive à l'origine. » A travers cette hypothèse, l'auteur croit pouvoir expliquer les conflits raciaux et ethniques, dans les Etats-Unis des années 30, par une confusion entre la cause et l'effet. En effet, il souligne ainsi que « les faits ont montré que les noirs étaient des briseurs de grève parce qu'ils étaient exclus des syndicats (et de toute une série de travaux), et non le contraire (...) ». Merton (R.K.), « La prédiction créatrice » in, *Eléments de théorie et de méthode sociologique...*, *Op. cit.*, pp. 136-60.

juxtaposition de comportements individuels sans être inclus dans les objectifs recherchés par les acteurs »¹. Le règne de ces effets non explicitement voulus et, surtout, non prévus (*unanticipated consequences*²) par les acteurs, contribue à valider du même coup la notion de rationalité limitée, par opposition à une rationalité absolue irréaliste. Il va s'agir de proposer « une axiomatique de l'homo sociologicus faisant de ce dernier un acteur intentionnel, doté d'un ensemble de préférences, cherchant des moyens acceptables de réaliser ses objectifs, plus ou moins conscient du degré de contrôle dont il dispose sur les éléments de la situation dans laquelle il se trouve (conscient, en d'autres termes, des contraintes structurelles qui limitent ses possibilités d'action), agissant en fonction d'une information limitée et dans une situation d'incertitude »³. Cette approche rompt dès lors avec la définition d'un homo politicus calquée sur celle de l'homo oeconomicus – méthode notamment employée par l'école du « rational choice »⁴ – qui relève, selon D-L. Seiler, de l'essayisme idéologique, car reposant sur une métathéorie de la nature humaine, qui met au premier plan, la dimension instrumentale, utilitaire et calculatrice de son comportement⁵.

Mais, la critique portée par R. Boudon à laquelle nous sommes le plus sensibles dans le cadre de cette étude, consiste à pointer l'incapacité de la théorie olsonienne à atteindre un degré de généralisation lui permettant de prétendre à l'explication universelle des comportements sociaux. Prenant le cas d'actions sociales dépourvues de coûts pour l'individu, R. Boudon conclut à l'existence de groupes ou d'acteurs – l'auteur citant notamment les groupes religieux – « qui ne relèvent pas, sauf très indirectement ou au prix d'un gauchissement de la notion d'intérêt ou d'utilité aboutissant à la rendre creuse et tautologique, d'une analyse utilitariste. Il est entendu que la charité non seulement commence par soi-même mais s'arrête souvent à soi-même »⁶. Il fait ici cœur avec le cortège de critiques, qui, émanant pour la plupart d'anthropologues, contestent la prétention de l'individualisme méthodologique à embrasser l'ensemble des cultures et des

¹ Boudon (R.), *Effets pervers et...*, *Op. cit.*, p. 10.

² L'expression est empruntée à R. K. Merton.

³ Boudon (R.), *Effets pervers et...*, *Op. cit.*, p. 14.

⁴ En rappelant que l'école du « choix rationnel » part du postulat selon lequel le tout est égal à la somme des parties, (contrairement à l'idée qui fonde la pratique sociologique, énoncée par E. Durkheim), D-L. Seiler explique comment la science politique a conquis son indépendance au prix d'une allégeance totale au paradigme utilitariste et à la méthodologie de l'économie.

⁵ Seiler (D-L.), « Pour une métathéorie... », in Clayes (P.H.)/Frognier (A.P.) Ed., *L'échange politique...*, *Op. cit.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 46.

sociétés, par-delà les composantes qui sont les leurs. Ainsi, A. Caillé¹ lie étroitement au sein d'une « axiomatique de l'intérêt », l'individualisme au monde occidental, tandis que d'autres sociétés – comme c'est encore le cas dans les sociétés arabo-musulmanes, mais aussi en Israël et, plus généralement, dans les sociétés consociatives – se revendiquent d'une structuration hautement communautariste. B. Badie souligne à cet endroit que les logiques communautaires peuvent tout à fait être compatibles avec les processus étatiques, se présentant parfois comme un vecteur de la citoyenneté². P. Bourdieu lui-même tente d'appréhender l'intérêt dans une approche anthropologique, étroitement liée à l'exploration de l'univers social dans lequel il s'exerce³.

A travers son axiomatique de l'intérêt, A. Caillé nous invite à explorer celle-ci en profondeur afin de « montrer et comprendre comment fait retour en son sein (...) cela même qu'elle ne parvient pas à penser parce qu'elle s'est construite sur sa forclusion : le don et l'anti-utilitaire »⁴. Il ouvre ainsi la voie à une approche anthropologique et culturelle de l'échange, reprenant en cela l'idée formulée par M. Mauss⁵ selon laquelle, le don constitue la forme générale de l'interaction sociale. Phénomène social total, l'échange organisé dans un prisme à trois séquences (donner, recevoir, rendre), constitue la loi de la socialité primaire, se déployant bien au-delà du seul calcul économique. Deux postulats serviront par conséquent à donner une ligne directrice à cette partie. D'une part, nous soutenons qu'il existe d'autres intérêts qu'économiques, y compris lorsque l'échange a, en apparence, une dimension essentiellement matérielle – la façon dont les biens sont échangés comptant autant, voire davantage, que ce qui est échangé⁶.

¹ Voir notamment Caillé (A.), *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989.

² Badie (B.), « Communauté, individualisme et culture », in Birnbaum (P.)/Leca (J.) Dir., *Sur l'individualisme*, *Op. cit.*, p. 130.

³ Selon P. Bourdieu, « les conduites d'honneur des sociétés aristocratiques ou pré-capitalistes ont pour principe une économie des biens symboliques fondée sur le refoulement collectif de l'intérêt, et plus largement, de la vérité de la production et de la circulation, qui tend à produire des habitus « désintéressés », des habitus anti-économiques (...) », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 162.

⁴ Caillé (A.), *Don, intérêt et...*, *Op. cit.*, p. 19.

⁵ M. Mauss débute sa vaste recherche sur le don par la formule suivante : « Qu'est-ce qui fait que dans tant de sociétés, à tant d'époques et dans des contextes tellement différents, les individus et/ou les groupes se sentent obligés non seulement de donner, ou quand on leur donne, de recevoir, mais aussi se sentent obligés, quand ils ont reçu, de rendre ce qu'on leur a donné, et de rendre soit la même chose (ou son équivalent), soit quelque chose de plus ou de mieux ? », in Godelier (M.), *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 19.

⁶ Contrairement à P. Bourdieu qui s'évertue à faire prévaloir l'intérêt, A. Caillé place ainsi l'éthique au-dessus de ce dernier. « Parce qu'il se produit dans l'ordre symbolique, le sujet est ipso facto inscrit dans un ordre éthique, dont l'Histoire fait varier indéfiniment les formes concrètes. (...) Le sujet n'est humain-social que pour autant qu'il a quelque idée de ce qu'il doit faire, comme de ce que les autres lui doivent et de ce qu'il leur doit. (...) Le débit comptable n'est jamais qu'une spécification de la dette de sens » in, *Don, intérêt et...*, *Op. cit.*, p. 167.

D'autre part, tout n'est pas calcul ou rationalité, a fortiori lorsque l'étude porte sur des populations dépourvues de capital économique, symbolique et souvent culturel. Comme l'écrit A. Giddens, « les êtres humains agissent en fonction de buts et de manière compétente mais sans pouvoir prévoir ou contrôler les conséquences de ce qu'ils font »¹. A maintes reprises, P. Bourdieu a montré à quel point la place au sein des champs économiques et culturels avait une place centrale dans la capacité à s'orienter et à s'informer. Comment envisager formuler une opinion rationnelle en étant privé d'une information et d'une formation suffisantes ? Or, P. Bourdieu dit lui-même qu'il entend la notion d'intérêt comme une rupture avec une vision enchantée et mystificatrice des conduites humaines, pour faire de l'intérêt le principe universel de ces dernières. N'est-ce pas là idéaliser l'ordre social qu'imaginer une égalité des individus devant la détention de l'information et devant la propension à discerner les stratégies de l'offre ?

Ces développements introductifs nous conduisent à adopter une définition du don, posant celui-ci non pas comme l'antithèse de l'intérêt, mais comme « une prestation, sans attente de retour déterminé, en vue de nourrir le rapport social » ayant ainsi, au-delà de son utilité matérielle, une valeur de lien voire une valeur dénuée d'intérêt pour soi². Ceci ne signifie pas que le don est forcément spontané, mais qu'il se déploie dans un univers multidimensionnel, entre obligation (sociale ou morale) et spontanéité, entre intérêt et plaisir, permettant ainsi de trouver une position intermédiaire entre une conception « ritualiste », qu'A. Caillé qualifie de mécaniciste et négatrice de la marge de liberté offerte aux interactions, et une analyse en termes d'« action fatale » qui se manifeste par le règne de la liberté pure³.

Ainsi, il ne s'agit pas de voir dans les modalités de l'échange fixées par le parti Shas, une série d'actes fondés sur le seul principe de la charité désintéressée comme acte individuel et spontané. Celle-ci demeure une valeur imposée par l'organisation comme supérieure à toute autre ; il y a, par conséquent, un intérêt à la mettre en œuvre, car la violation de la norme peut conduire à un positionnement à la marge du groupe. Cette pression sociale exercée par l'organisation réintroduit, du même coup, le rôle du groupe comme moteur à la définition de l'intérêt. Comme l'affirme P. Bourdieu, il est parfois intéressant de se montrer désintéressé, ne serait-ce que pour se conformer à l'univers cognitif du groupe. Le désintéressement devient alors

¹ Giddens (A.), *La constitution de la société*, Paris, PUF, Sociologies, 1984.

² Caillé (A.), *Don, intérêt et...*, *Op. cit.*, pp. 269-70.

³ *Ibid.*, p. 294.

affaire de structuration institutionnelle. « Dès lors, la question de la possibilité de la vertu peut être ramenée à la question des conditions sociales de possibilité d'univers dans lesquels des dispositions durables au désintéressement peuvent être constituées et, une fois constituées, trouver des conditions objectives de renforcement constant, et devenir le principe d'une pratique permanente de la vertu »¹. P. Bourdieu se rapproche ainsi d'Aristote et s'éloigne du même coup de M. Weber pour qui le comportement vertueux est étroitement lié à la décision consciente et personnelle du politicien (éthique de la responsabilité). Pour parvenir à un habitus de « désintéressement », il convient ainsi de changer la logique du champ dans sa globalité. Si cette vision structuraliste de la société a été largement critiquée pour sa prétention à réduire, voire à annihiler la marge de manœuvre des agents et leur capacité à influencer sur le jeu qui s'y joue², elle demeure particulièrement stimulante en ce qu'elle réintroduit la dimension institutionnelle et organisationnelle dans la conformité à la norme et aux règles du jeu. P. Blau³ a également ancré son raisonnement sur l'échange social dans ce même paradigme de l'utilitarisme économique. Il explique ainsi que l'intériorisation de normes sociales et des sanctions qui suivent la violation de ces dernières conduit l'individu à se conformer au corpus normatif du groupe.

Le modèle stratégeste⁴ de l'échange clientéliste ne permet donc pas de mettre au jour le complexe clientélaire mis en œuvre par le parti Shas, car il n'invite pas à penser l'échange autrement que sur la base d'un intérêt, la plupart du temps matériel et immédiat, dont la définition semble totalement dépourvue d'attaches affectives, morales, collectives voire communautaires. Or, force est de constater que la plupart de la littérature traite de l'aspect utilitariste et économique

¹ Bourdieu (P.), *Raisons pratiques...*, *Op. cit.*, p.164. L'auteur exprime également cette idée d'un jeu imposé aux acteurs lorsqu'il écrit que « les jeux sociaux sont des jeux qui se font oublier en tant que jeux et l'illusion, c'est ce rapport enchanté à un jeu qui est le produit d'un rapport de complicité ontologique entre les structures mentales et les structures objectives de l'espace social. C'est ce que je voulais dire en parlant d'intérêt : vous trouvez importants, intéressants, des jeux qui vous importent parce qu'ils ont été imposés et importés dans votre tête, dans votre corps, sous la forme de ce que l'on appelle le sens du jeu. » *Ibid.*, p. 151.

² La critique porte ici sur l'incapacité des concepts tirés de la sociologie de Bourdieu à penser l'intérêt dans un éventuel rapport intrinsèque – l'intérêt pour P. Bourdieu étant contenu dans *l'illusio*, c'est-à-dire le jeu dans lequel s'investissent les agents sociaux qui dépendent étroitement de la structure du champ. En réalité, on reproche souvent à P. Bourdieu d'avoir adopté le primat de l'échange marchand comme modèle de l'échange social, sous couvert de critique portée au courant utilitariste. Recourant aux concepts de « marché », d'« entrepreneur », de « demande » et d'« offre », P. Bourdieu ou ses disciples – les théoriciens de l'offre – jouent sur le registre de l'économicisme tout en réintroduisant des dimensions, telles l'histoire, délaissées par les utilitaristes du « choix rationnel ».

³ Voir Blau (P.), *Exchange and power in social life*, Transactions Publishers, 1986.

⁴ J-F. Médard explique que dans l'approche stratégeste, la perspective est renversée car « au lieu d'aller de la structure aux acteurs, on va des acteurs à la structure ; la structure de clientèle est prise comme une conséquence, un sous-produit de la stratégie des acteurs. (...) C'est essentiellement une stratégie de l'échange dans laquelle le don, l'aide, la faveur, le service rendu deviennent un moyen de se faire des obligés, des créanciers », in, « Le rapport de clientèle... », *Op. cit.*, p. 122.

du patronage – les termes utilisés, « patrons » et « clients », témoignant fort bien de cette emprise de l'économique sur ce type de comportement politique¹. Cette tendance à n'appréhender le clientélisme que sous une forme instrumentale semble découler de cette idée selon laquelle les sociétés traditionnelles n'ont pas le monopole des pratiques clientélistes. Les anthropologues du politique, qui se fixèrent ainsi comme objet de démontrer la modernité du phénomène, crurent sans doute nécessaire de le tester et de le lire à travers le prisme utilitariste qui apportait alors une caution forte en terme de modernité². En transposant la relation clientélaire aux sociétés occidentales, les politologues ont transformé les critères initiaux pour embrasser des phénomènes nouveaux – organisations partisans ou agences bureaucratiques – qui ont conduit à rendre la relation interpersonnelle obsolète³, la remplaçant du même coup par des approches en termes de réseaux, adaptés notamment aux partis politiques modernes⁴.

P. H. Clayes et A. P. Frogner dénoncent cette tentation trop souvent assouvie de rendre l'échange politique réductible au seul échange marchand⁵, même s'ils concèdent que ce dernier

¹ Voir notamment Gellner (E.), in Gellner (E.)/Waterbury (J.), *Patrons and clients in mediterranean societies*, Londres, Duckworth, 1977, p. 1.

² Voir les écrits de Lemarchand (R.)/Legg (K.), « Political clientelism and development », *Comparative Politics*, n°4, 1972, pp. 149-78. Les auteurs établissent une typologie dans laquelle différents types de relations clients-patrons correspondent à différents types de systèmes politiques – démontrant ainsi que l'émergence des classes sociales n'entraîne pas automatiquement la disparition du clientélisme. Voir également : Lemarchand (R.), « Political clientelism and ethnicity in Africa », *American Political Science Review*, LXVI, 1972, pp. 68-90 ; Scott (J.), « Corruption, machine politics and political change in Southeast Africa », *American Political Science Review*, LXVI, 1972, pp. 91-113.

³ S. N. Eisenstadt souligne ainsi que la centralité de ces études « became connected with the growing awareness that patron-client relations were not destined to remain on the outskirts of society or to disappear with the development and establishment of democratic or authoritarian regimes or with economic development and modernisation or with the development of class consciousness among the lower strata, and that while any single type of patronage, as for instance the personal semi-institutionalised kinship-like personal dyadic patron-client relationship, may disappear under such conditions, new types of such relations may appear, and may be found, in a great variety of forms, in different societies (...) », in Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 3-4.

⁴ On pense en tout premier lieu à la gigantesque littérature développée autour de la notion de « machine politique » ; Callow (A.B.), *The city boss in America. An interpretative reader*, New York, Oxford University Press, 1966 ; Dahl (R.A.), *Who governs ?* New Haven, Conn :Yale University Press, 1961, traduit en français, *Qui gouverne ?*, Paris, Armand Colin, 1971 ; Scott (J.C.), « Corruption, machine politics and political change », *American Political Science Review*, n°63, 1969 ; Merton (R.K.), *Eléments de théorie et de méthode sociologique...*, *Op. cit.*, pp.120-35 ; Clark (T.N.)/Ferguson (L.C.), *L'argent des villes*, Paris, Economica, 1988 notamment chapitre 5 « Les groupes clientélistes », pp. 123-52 ; Clark (T.N.), « The Irish ethic and the spirit of patronage », *Ethnicity*, n°2, pp. 305-59. Ce dernier oppose clairement clientélisme et action politique fondée sur une idéologie, sur des « issues », dans une typologie générale des cultures politiques locales distinguant gauche traditionnelle, droite traditionnelle, politique clientéliste/ethnique et nouveau populisme fiscal.

⁵ E. S. Wellhofer souligne cette irrépressible pénétration des modèles économiques depuis le 18^{ème} siècle, période à laquelle se généralise en effet l'approche economiciste dans le domaine politique. Les efforts de mobilisation opérés durant le 20^{ème} siècle conduisent à ne percevoir l'activité politique que sous son aspect le plus cynique et le plus stratégique. La proposition que A. Downs fait en 1957 témoigne de cette conception de la chose politique,

peut faire partie du premier¹. Ce faisant, les auteurs plaident pour une conception holiste de l'échange politique, dans la droite ligne de M. Mauss, C. Lévi-Strauss et K. Polanyi², lesquels montrèrent que la triple obligation de donner, recevoir et rendre, servait de ciment aux sociétés primitives, alors que M. Mauss³, avec le concept de « fait social total » postulait que dans les économies primitives, si le don appauvrissait économiquement, il enrichissait symboliquement⁴.

Le paradigme que nous adopterons se situe entre un modèle culturologique qui sonde avant tout l'univers normatif de l'individu et le modèle éthique qui fait primer le ressort moral sur le ressort économique. Dans notre esprit, ceci ne signifie pas qu'il n'existe aucun déterminant défini en dehors de la communauté, sur le seul fondement de l'intérêt personnel, mais que celui-ci est marginal ou en tout cas secondaire au regard de la dynamique collective exercée par un « parti d'intégration ». Reprenant le principe des « logiques doubles » inspiré d'Y. Barel, J-F. Médard propose de dépasser les oppositions entre échange matériel et échange symbolique, entre altruisme et égoïsme, entre microsociologie et macrosociologie, pour se saisir du caractère dialectique et complexe de la réalité sociale et, sans doute avant tout, des contradictions servant de fondements à l'agir humain. Sans cette précaution épistémologique, l'auteur note que le chercheur risque d'hésiter entre deux approches, l'une et l'autre étant insatisfaisantes car négatrices de ce postulat de la contradiction initiale.

l'auteur écrivant que « les partis ne formulent des politiques qu'afin de gagner les élections plutôt qu'ils ne gagnent les élections afin de formuler des politiques. E. S. Wellhofer souligne cependant les contradictions inhérentes à cette approche, notamment celle consistant à penser qu'il est rationnel pour les partis de créer de l'irrationalité. Voir Wellhofer (E.S.), *Contradictions in market models of politics : the case of party strategies and voter linkages*, Londres et New York, Kluwer Academic Publishers, 1990.

¹ Sur la critique portée à la perspective economiciste de l'échange politique, nous renvoyons notamment aux articles de J-F. Médard « Théories de l'échange et échanges politiques » et de D-L. Seiler « Pour une métathéorie de l'échange politique », tous deux parus dans l'ouvrage précité de P. H. Claeys et A. P. Frogner.

² Voir particulièrement Polanyi (K.), *Primitive, archaic and modern economies*, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, 1968.

³ L'ethnologue a tenté de mettre en évidence que le bien rendu était doté d'un esprit – l'esprit de la chose – chassant ainsi l'explication de l'existence éventuelle d'une règle juridique et d'intérêt par la prévalence d'une dimension religieuse. Cette hypothèse fit l'objet de critiques acerbes, l'une d'entre elles venant notamment de C. Lévi-Strauss pour qui M. Mauss s'était laissé « mystifier » par une « théorie indigène ». In Lévi-Strauss (C.), « Introduction à l'œuvre de Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p XXXVIII.

⁴ Commentant la théorie du don de M. Mauss, J-F. Médard souligne que l'enjeu de l'échange de dons va bien au-delà des objets échangés et qu'il est d'abord de nature sociale et symbolique. A travers l'exemple du *potlach*, M. Mauss montre en effet que le don en apparence volontaire, gratuit et généreux, est en réalité obligatoire et intéressé. Mais l'obligation et l'intérêt ne sont pas économiques, ils sont d'ordre moral – la force de cette obligation s'incarnant parfaitement dans la théorie maori du *hau* d'après laquelle, nous dit J-F. Médard, « quelque chose de la personne même du donneur passe dans l'objet donné et doit revenir à lui. » Médard (J-F.) « Théories de l'échange et échanges politiques », in Claeys (P.H.)Frogner (A.P.), *L'échange politique...*, Op. cit., p. 17.

Nous verrons dans un premier temps dans quelle mesure Shas a mis en place un schéma redistributif au niveau local, censé pallier la distance entre le centre étatique et les périphéries sociales et géographiques (section 1), pour souligner ensuite comment cette première approche de la « bienfaisance » s'insère dans une stratégie globale, destinée à fidéliser l'obligé sur la base de l'intériorisation des normes définies par l'élite spirituelle du parti, le but ultime étant d'opérer une conversion normative de la société israélienne dans son ensemble (section 2).

« Tu ouvriras franchement ta main
au pauvre et tu recevras l'indigent
sur ta terre. » Pentateuque.

SECTION 1) « STRATEGIES DE BIENFAISANCE » ET CLIENTELISME SECURITAIRE : LA FIGURE DU MOUVEMENT SOCIAL (TNOUA RAVERTIT) :

Les chercheurs, particulièrement les anthropologues, s'accordent à décrire la relation clientélaire comme personnelle, soulignée en cela par des liens de proximité, soumise à un rapport de dépendance car inégale¹ et ordonnée autour d'une modalité de rencontre fondée sur le principe de réciprocité². Sans revenir sur la définition générique proposée par J-F. Médard³ et acceptée par la majorité des anthropologues du politique, il convient de noter qu'elle suggère une stratégie qualifiée de « sécuritaire »⁴ (*insurance mechanism*, R. Lemarchand/K. Legg), en ce que la relation clientélaire a pour objet de mettre à l'abri des individus caractérisés par une situation précaire globale⁵. Si le principe de réciprocité tend à atténuer le rapport de dépendance, situant l'échange patron-client « quelque part sur le continuum liens personnels unissant des égaux et liens purement coercitifs »⁶, le clientélisme met toujours en contact deux individus, un groupe et un

¹ P. Blau a notamment montré qu'un patron est souvent en capacité de fournir unilatéralement des biens et des services dont le client potentiel a besoin pour sa survie ou simplement son bien-être. Voir *Exchange and power in social life...*, *Op. cit.*, pp. 21-5 ; voir également les travaux de J. Pitt-Rivers sur le concept de « *lopsided friendship* » (amitié bancale), in, *People in the Sierra*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 140.

² J-F. Médard y ajoute par ailleurs une notion de verticalité qui découle de l'aspect inégal et bilatéral de la relation clientélaire.

³ Voir Powell (J.D.), « Peasant society and clientelistic politics », *American Political Science Review*, LXIV, n°2, juin 1970.

⁴ J. D. Powell soulignait en effet l'existence de mécanismes psychologiques destinés à réduire des formes d'anxiété. « Peasant society and... », *Op. cit.*, pp. 411-2.

⁵ Le clientélisme, sous sa forme agraire traditionnel ou politique, se fonde en outre sur une notion centrale de « rareté » (*scarcity*), développée notamment par M. Weiner dans *The politics of scarcity*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

⁶ Voir Scott (J.), « Patronage or exploitation ? », in Gellner (E.)/Waterbury (J.), *Patrons and clients...*, *Op. cit.*

individu ou deux groupes de statuts inégaux¹. Ce trait est particulièrement sous-jacent dans les contextes agrariens, dans lesquels le client cherche à accéder à la propriété terrienne et à obtenir ainsi le contrôle des clefs de subsistance². La relation de clientèle peut, en outre, revêtir une coloration encore plus sécuritaire lorsqu'il s'agit, pour le patron, d'assurer l'intégrité physique de son client ou de l'aider à surmonter une crise (accident, maladie ou, plus communément, dans un univers agricole, les intempéries générant parfois de mauvaises récoltes). Ce faisant, le patron joue un rôle traditionnel de protecteur qui s'exerce tant du point de vue de ces clients que du point de vue de la communauté villageoise. Comme le note J. Scott, « patrons are often responsible for many collective economic functions of the village. They may subsidise local charity and relief, donate land for communal use, support local public services (such as schools, small roads, and community buildings), host visiting officials and sponsor village festivals and celebrations. Quite apart from providing tangible resources to the community, patrons in most stratified villages are seen to supply much of its organisation and leadership »³. Si l'on devait résumer la fonction d'un patron, il conviendrait de décrire celui-ci comme un réducteur d'incertitudes face aux menaces extérieures qui pèsent sur les clientèles. Parfois présentées comme le fait de « maraudeurs privés ou étatiques »⁴, ces menaces élèvent, par conséquent, le patron au statut de promoteur des intérêts communautaires, garantissant le travail et les services. Loin de se limiter aux sociétés agraires traditionnelles, nous retrouvons cette dimension sécuritaire dans un certain nombre d'études portant sur les sociétés dites « modernes » et « occidentales ».

Le dénominateur commun, servant de passerelle entre les époques et les disciplines scientifiques, demeure donc un traitement particulariste en matière de distribution des ressources publiques et une vision paternaliste du pouvoir ; primordial du point de vue de sa logique et de

¹ Voir Weingrod (A.), « Patronage and power », in Gellner (E.)/Waterbury (J.), *Patrons and clients...*, *Op. cit.* L'auteur conclut également à l'inégalité des relations patron-client, mais tente de porter son raisonnement sur la constitution et la préservation du pouvoir dans une région rurale où les deux termes de la relation vont manipuler les liens qui les unissent pour prolonger leurs intérêts respectifs. S. N. Eisenstadt et L. Roniger concluent également à ce déséquilibre des pouvoirs entre patron et client, manifesté par la monopolisation, par le premier, de positions qui sont d'une importance cruciale pour les clients, notamment en termes d'accès aux moyens de production, aux principaux centres et marchés de la société. Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends...*, *Op. cit.*, p. 49.

² Voir notamment l'étude de S. F. Silverman, « Patronage and community-nation relationships », *Ethnology*, vol. 4, n°3, avril 1965.

³ Scott (J.), « Patronage or exploitation ? »..., *Op cit*, p. 26.

⁴ L'expression est empruntée à J. Scott.

son esprit, le particularisme est en effet le principe constitutif d'un clientélisme¹ vécu par les obligés comme une forteresse face aux menaces répétées de la société moderne. Que ce soit dans le cadre du « bossisme » américain, du « doroteismo » italien² ou d'autres formes de machines politiques³, il s'agit toujours d'instaurer une sorte de protectorat sur une clientèle donnée, protectorat à partir duquel est établi un modèle de partage particulariste. C'est ce qu'énonce, dans un langage interactionniste, J. Padioleau lorsqu'il écrit que « dans les sociétés industrielles pluralistes-oligarchiques, le clientélisme correspond à une stratégie d'action politique visant à réduire l'incertitude des conduites réciproques de (A) et de (B). Elus et administrés provoquent ou acceptent des rapports de clientèle afin de réduire les incertitudes de l'échange social électoral »⁴.

Dans le cas qui nous occupe ici, il convient de noter que l'émergence de Shas se fonde avant tout sur cette dimension de l'échange destiné à garantir aux populations une protection matérielle qui leur fait défaut. Ces sociétés locales sont, dès lors, autant de communautés fonctionnant dans un mélange de règles du jeu officielles et de valeurs importées et transformées, qui contribuent à faire de ces microcosmes locaux, une sorte de « société omnivore », dans laquelle « les apports extérieurs y sont immédiatement intégrés, adaptés et retraduits »⁵.

Tout ceci donne une image mixée du clientélisme qui, pour reprendre les termes de L. Roniger, est au croisement des intérêts, des engagements, des valeurs et des perceptions autant que des potentialités et des limitations qu'offrent l'universalisme bureaucratique et les principes régissant la vie publique⁶. Le clientélisme israélien fonctionne selon cette ambiguïté soulignée par de nombreux chercheurs, faisant de celui-ci un facteur en rupture avec les modes universaux

¹ Médard (J-F.), « Le rapport de clientèle... », *Op. cit.*, p. 106. A. Mastropalo dresse le même constat dans le cadre du système italien. Voir « Particularisme, clientélisme et localisme en Italie », in Briquet (J.L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, pp. 187-214.

² C'est par ce terme que R. Orfei qualifie le système instauré par la Démocratie Chrétienne, un système qui réduit le pouvoir à une fin en soi. Cité par P. Allum, « Le double visage de la Démocratie Chrétienne », *Politix*, n°30, « Incertitudes Italiennes », janvier-avril 1995.

³ On pense ici à l'analyse de P. Tafani sur le système instauré par Jacques Médecin à Nice. Tentant d'expliquer le raz de marée frontiste sur le Midi Provençal lors des élections municipales de 1995, l'auteur décrit une société clientéliste, symbolisée par ce qu'il appelle le « *médecinisme* ». Véritable machine organisée autour d'un patron politique hégémonique, le *médecinisme* mélange protectorat des « pauvres », défense du particularisme local, domestication d'une pléthore de fonctionnaires et prestataires de services et primauté des élites politiques. Voir Tafani (P.), « Le Midi, entre ségrégation et clientélisme », *Hérodote*, n°80, 1996, pp. 55-80.

⁴ Padioleau (J.), *L'Etat au concret*, Paris, PUF Sociologies, 1982, p. 210.

⁵ Gribauldi (G.), *A Eboli. Il mondo meridionale in cent'anni di trasformazione*, Venise, Marsilio, 1990, p. 284, citée par Briquet (J-L.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 32.

⁶ Roniger (L.), « The comparative study... », *Op. cit.*, p. 5.

d'organisation de l'action publique, et, paradoxalement, un élément incontournable dans le processus de pénétration de la modernité politique¹. Aux stratégies des acteurs se mêlent une culture institutionnelle moulée dans l'histoire, mais également une éthique qui, nous semble-t-il, se réapproprie cette histoire pour lui donner une coloration nouvelle. Potentialité structurelle et institutionnelle évidente, le caractère consociatif de la société israélienne permet dès lors de mesurer à la fois l'aspect incontournable mais aussi moderne du clientélisme politique. Shas apparaît, par conséquent, comme un mouvement social dont les objectifs premiers demeurent l'amélioration des conditions de vie quotidiennes d'individus, investissant, simultanément, le mouvement d'une légitimité, nourrie par la politique de proximité et de systématisation mise en place par les dirigeants locaux et nationaux.

1) UN MOUVEMENT SOCIAL REFUTANT LES METHODES TRADITIONNELLES DE L'ACTION POLITIQUE :

Lorsque E. Goldberg révéla que, faute d'une politique de planification volontariste et concertée, les autorités locales – conseils locaux, municipalités ou conseils religieux – se livraient à une distribution ciblée des fonds publics, selon une grille de lecture particulariste de l'intérêt local, ce fut l'ensemble du système Shas (mais aussi d'autres partis) qui fut pointé du doigt. En effet, la « féodalisation » ministérielle, analysée précédemment, devait pallier le « retard » socio-économique des territoires périphériques, construisant le rattrapage à partir d'un maillage savant d'institutions, destinées à créer des foyers d'allégeance locaux.

1.1) LE SOUTIEN AUX POPULATIONS NECESSITEUSES COMME FONCTION MANIFESTE DU PARTI :

Le début des années 80 annonça la structuration progressive de véritables réseaux d'entraide locaux, élevant la généralisation du secours matériel au rang de priorité absolue par ceux qui devinrent par la suite les élus du mouvement Shas. En réalité, ces réseaux sociaux prirent corps dans une proximité culturelle, mais aussi dans le partage d'une expérience commune de la marginalisation sociale, qui tendit à renforcer la solidarité entre les membres des communautés

¹ R. K. Merton a tenté de résoudre ce paradoxe, utilisant comme recours à l'analyse une distinction entre fonctions latentes et fonctions manifestes. Partant de l'hypothèse que la machine politique, « publiquement calomniée », remplit des fonctions latentes essentielles, il tente de démontrer que « la « classe défavorisée » constitue un groupe pour lequel la machine politique satisfait visiblement des besoins que la structure officielle satisfait d'une façon différente et inadéquate ». Dans ce travail de réhabilitation de la machine politique, R. K. Merton prend cependant garde à ne pas adopter une attitude exclusivement morale, face à des comportements qui demeurent délictueux. Il engage ainsi une réflexion profonde sur l'appréhension d'un objet dont on risque de gommer, par culturalisme, par relativisme ou par fonctionnalisme, la part de déviance qui reste objectivement vérifiée. Merton (R.K.), *Eléments de théorie et...*, *Op. cit.*, pp. 122-35.

locales. Nous suivons l'approche de C. Goldscheider, pour qui l'ethnicité en Israël se crée encore sur cette structuration de réseaux, dont l'intensité conditionne la solidité des liens¹.

Au début des années 80, le parti s'implanta au niveau local de manière sporadique et non organisée, répondant au coup par coup aux sollicitations diverses et variées, dont le dénominateur commun se situait dans l'état de dénuement qui caractérisait les populations séfarades des villes en développement. Se développèrent alors des structures plus ou moins formelles, censées remédier aux problématiques liées à la paupérisation de ces populations. Elles étaient avant tout chargées de collecter du matériel, réaffecté ensuite en fonction de l'urgence des situations.

Le leader de Shas à Or Yehouda nous dit : « *Tu vois, ici il y a une situation sociale très difficile. Il y a beaucoup d'habitants qui sont dans une situation économique désespérée. Alors on aide de toutes sortes de façons. Nous faisons par exemple des marchés pour le shabbat... nous achetons des fruits, des légumes, de la viande pour les familles pauvres. Nous avons un petit dépôt (marsan) où les gens viennent s'approvisionner. Parfois, cette nourriture, nous l'achetons avec l'argent que nous obtenons par les fêtes que nous organisons... certains gens donnent parce que personne n'aime voir des gens dans le besoin, surtout le jour de shabbat... c'est une mitzva... Un jour, il y a même des joueurs de foot qui sont venus jouer à Or Yehouda parce qu'ils ont vu la misère des gens, alors ils ont fait des dons. Et puis, il y a des commerçants qui donnent ce qu'ils ne vendent pas. On prête aussi du matériel... tout est gratuit bien sûr* »².

Remarquons ici que l'insistance sur l'importance du shabbat est symptomatique d'un parti qui affirme la centralité de la religion. Dans un article paru dans l'hebdomadaire de Shas, nous retrouvons cette même obsession du jour de repos, qui doit être une fête pour tous les fidèles et qui légitime de rendre la pauvreté intelligible aux élus du peuple (*Nivraheï HaAm*). E. Yishai déclara ainsi qu'il fallait « *expliquer au gouvernement ce que c'est qu'un enfant affamé, ce que ressent une femme qui n'a pas à manger pour ses enfants, quelle sensation on a quand on doit fouiller dans les poubelles à Marné Yehouda*³, pour trouver des légumes, le jeudi dans la nuit »⁴.

¹ Goldscheider (C.), *Israel's changing society...*, *Op. cit.*, pp. 36-7 ; voir également Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Trouble in utopia...*, *Op. cit.*, p. 65.

² Entretien réalisé le 14 février 2000, à Or Yehouda.

³ Grand marché situé à Jérusalem, dans un quartier très pauvre, essentiellement habité par des séfarades.

⁴ *Yom LéYom*, 2 décembre 1999, p. 8.

Encore une fois, le rapprochement entre Shas et les partis islamistes est saisissant, tant les similitudes en termes organisationnels sont évidentes. Destinée à améliorer le pouvoir d'achat des plus démunis aux occasions de grande consommation (mariages, Ramadan...), la création de marchés islamiques par le FIS est étrangement similaire aux entrepôts (*marsanim*) dont nous parlent nos interlocuteurs. Pour le dirigeant de Shas, il va s'agir de négocier un prêt bancaire pour celui-ci, trouver une école pour les enfants de celui-là, offrir de la nourriture ou un appartement pour les autres, faire partir des enfants en séjour de vacances (*tioulim*), aider à l'organisation et au financement de cérémonies de mariage¹ ou d'enterrement...toutes sortes d'interventions non-coordonnées qui font écrire à L. Defner que Shas est un « parti de A à Z »², palliant les carences matérielles, mais également les difficultés d'intégration et le sentiment partagé par de nombreux séfarades d'avoir perdu leur identité, dans une société qui les rejette, eux et leurs spécificités culturelles. Nous voyons poindre ici un élément sur lequel nous reviendrons, consistant à faire de Shas un parti total, qui ajoute à la mission sociale une vocation éducative et intégrative.

La conception particulariste de la redistribution des fonds publics émane par conséquent d'une conviction profonde, selon laquelle le rôle du dirigeant est de pourvoir aux besoins des populations nécessiteuses, qui se trouvent être essentiellement d'origine séfarade. Ainsi, selon les dirigeants du parti, les accusations relatives aux pratiques clientélistes pesant sur leur parti sont injustes et infondées. Ils expliquent que leur façon de procéder ne diffère en rien des méthodes employées par le *Mapai* ou le *Mafdal*, et justifient l'attitude des leaders nationaux – A. Deri en tête – comme une façon de « rattraper » un retard si souvent stigmatisé par les ashkénazes.

« Tu sais, nous n'agissons pas différemment des autres...nous faisons simplement que rattraper le temps perdu. Au moment du procès d'Arieh (Deri), tout le monde a dit qu'il avait volé l'argent de l'Etat...mais moi, comme beaucoup d'autres et pas seulement des électeurs de Shas, on pense que ce n'est pas vrai...il a aidé des gens qui en avaient besoin, il les a aidés à trouver un sens à leur vie...mais tu vois, lui, on lui fait un procès non pas parce qu'il a volé mais parce qu'il

¹ En 2000, l'épouse d'Eli Yishaï, Tzipi Yishaï, a ainsi créé l'une des multiples associations – *Tiféret Hen* (Une Grâce Embellie) – qui gravitent à la proche périphérie du parti Shas, recevant son soutien et sa bénédiction. L'objet de cette association consiste à alléger les frais afférents à l'organisation des mariages. Prêts de robes de mariée, organisation du buffet ou de la salle sont les prestations offertes par l'association du parti, en échange d'une fidélité inconditionnelle au parti. Compte tenu de l'importance du mariage dans le mode de vie religieux, cette fidélité au parti-bienfaiteur remporte quelque chance d'être indéfectible.

² « An A-to-Z Party », *Jerusalem Post*, 1^{er} août 1997.

est séfarade »¹. Avant tout sociale, l'action du mouvement s'appuie sur des relais de terrain qui rejettent souvent le caractère partisan et politique de leur engagement.

1.2) UNE SENSIBILITE VARIABLE A LA CHOSE POLITIQUE :

Les militants que nous avons rencontrés furent nombreux à participer à des actions sociales plus ou moins formelles, avant même la création du parti. Certains le faisaient bénévolement, dans le cadre d'associations d'entraide locales, tandis que d'autres en firent leur métier. C'est notamment le cas d'une militante de Shas qui fut intégrée dans le projet de réhabilitation de la ville (*Avodah Kehilatit*²) de Or Yehouda, à la fin des années 70. Son expérience est assez symptomatique des parcours de nombre d'entre eux. animateurs de quartier ou travailleurs sociaux, presque tous eurent une fonction dans l'animation et dans la revitalisation des populations locales.

Partie d'Algérie en 1950 pour Paris, notre interlocutrice nous explique qu'elle ne s'est jamais adaptée au mode de vie français, un pays où, selon elle, « *les maisons étaient grises et où le ciel n'était pas bleu.* » Idéaliste, elle semble avoir depuis toujours chercher à œuvrer dans le social, rêvant un temps d'humanitaire. Elle nous raconte : « *Je suis arrivée en Israël en 1972...au début, je voulais partir au Biafra. A Paris, on nous montrait des films sur le Biafra...J'avais vu les enfants...ça m'avait terriblement choquée. Je voulais aller faire du volontariat en Afrique. Et le destin, il a dit autre chose. Il m'a dit : « Viens en Israël, tu as beaucoup à faire. Israël, c'est ton pays ». Je suis venue, j'ai atterri dans une ville où il y avait énormément de problèmes. Il y avait plus de problèmes qu'en Afrique. Or Yehouda, c'est une ville de familles nombreuses. Lorsque je suis venue, j'ai senti cette ville. Je me suis dit : mince, elle est droguée. J'ai senti cette ville complètement endormie...ça n'a pas raté. Trois ans après mon aliyah, il est venu des gens du Canada³ interviewer les gens d'Or Yehouda. Ils m'ont filmée...Je leur ai dit que j'étais contente d'Israël mais pas de Or Yehouda...Grâce à Dieu, après il y a eu le travail à Avodah Kehilatit...On a fait un travail dynamique, on a dû d'abord passer un stage de huit mois, un stage de social...alors je suis devenue assistante sociale des questions en détresse...mais la politique,*

¹ Entretien réalisé le 9 février 2000, à Or Yehouda.

² La traduction littérale de cette expression est « travail communautaire ».

³ Il arrive fréquemment que des communautés juives de diaspora financent des infrastructures sociales, sportives ou culturelles dans des villes israéliennes où ils ont des attaches familiales, des connaissances ou lorsqu'ils ont connaissance des besoins. Des organisations juives ont été créées – l'Agence Juive (*HaSornout HaYehoudit*) le *Keren Kayemet LéYisrael*, la WISO – pour mettre en relation communautés de diaspora et localités israéliennes.

ça ne m'intéresse pas. D'abord, la façon dont ils se comportent, ils crient, ils ne se respectent pas... »¹.

Autre exemple de cette absence de détermination partisane, l'une des militantes du parti Shas est « guide » (*madrira*) des femmes qui se rendent au *mikve* (bain rituel) de son quartier, à Or Yehouda. Elle nous confie que ce *mikve* n'appartient pas à Shas mais est géré par *Agoudat Yisrael*. Pour autant, elle nous explique que ce qui importe pour elle, c'est d'aller de maison en maison pour proposer les services du *mikve* et que « *toutes ces histoires de parti sont complètement opposées à la religion....même si je vote et j'aide Shas au quotidien, je ne vois pas pourquoi je ne me servais pas du mikve d'Agoudat Yisrael pour aider les femmes à se sentir mieux. Les rabbins disent qu'il faut faire du porte-à-porte car les femmes ne vont en général pas beaucoup au mikve...ça m'est égal que ce soit Shas ou Agouda. L'important, c'est que ça se fasse, c'est un travail difficile...et moi, je ne m'intéresse pas vraiment à la politique...tout ce qui m'importe c'est la Torah...»².*

Ces deux témoignages révèlent que les personnes – en grande majorité des femmes – constituant le bataillon du parti Shas ne sont pas forcément au fait des débats se jouant dans le monde politique. Nous avons très vite intégré cet élément majeur, notamment lorsque nous nous sommes présentés en évoquant un travail de recherche sur le parti Shas ; l'une de nos interlocutrices de Or Yehouda, se présentant par ailleurs comme une militante de Shas, nous a alors répondu qu'elle ne s'occupait pas de politique et qu'elle ne pouvait pas nous aider. Au-delà de ce paradoxe, nous avons mesuré à quel point Shas était avant tout perçu par ses propres militants, comme un « mouvement social », avant d'être un parti politique. En effet, si notre première interlocutrice disait connaître le maire de Or Yehouda – Yitzhak Borobza – pour avoir participé à ses côtés au projet de rénovation urbaine, elle était incapable de nous dire de quel parti il était issu.

D'autres, au contraire, se sont engagés très tôt dans le combat politique, partant du constat que les partis traditionnels ne faisaient rien pour résoudre les difficultés rencontrées dans les localités. C'est notamment le cas du leader de Shas à Or Yehouda – Ouzi Haharon. Né à Or Yehouda en 1963, il fait partie de cette deuxième génération qui, avant de revendiquer une place plus active sur la scène politique, fit confiance au *Mafdal*.

¹ Entretien réalisé le 24 février 2000, à Or Yehouda.

² Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

Il nous raconte avec fierté les raisons qui l'ont poussé à créer une section du parti, avant même qu'il existe au niveau national : « *Shas, ça a commencé en 1982 à Or Yehouda, c'est-à-dire avant qu'il existe à Jérusalem, avant qu'il existe vraiment en Israël. Le Mafdal ne faisait rien pour nous, il n'avait aucune solution à nos problèmes...personne ne s'occupait de nous, il ne s'intéressait qu'aux voix que nous pouvions donner...Mais nous, nous ne votions pas encore ou depuis peu...Nous nous sommes mis à réfléchir entre amis...il y avait des Sabras comme moi, des Marocains, des Irakiens¹ ...la communauté irakienne était très importante à l'époque. Nous avons créé un parti et nous avons gagné un mandat en 1983 et nous sommes entrés dans la coalition, avec le maire Likoud. C'était un ami qui était Conseiller municipal. Moi, j'étais responsable de la culture toranique. Nous travaillons pour tout le monde, pas de discrimination...c'est comme ça que ça a commencé...nous avons rempli un vide et beaucoup de gens, des jeunes surtout, nous ont rejoints...tu vois, c'était comme une femme enceinte...chaque jour, ça devenait plus gros... impossible de freiner le mouvement »².*

Corrélativement à l'écllosion de nouveaux profils politiques constitués au sein des localités, le modèle de patronage ethnique acquit ainsi un aspect dialectique surprenant, puisque « it begins with the machine manipulators controlling their suppliers of bloc of votes ; it ends with the suppliers becoming bosses and the clients becoming patrons themselves »³. Le phénomène fut en partie mathématique puisque, au fil du temps, les séfarades devinrent quantitativement majoritaires dans de nombreuses villes comme Beer Sheva, leur nombre s'accroissant progressivement au sein des instances représentatives. Une compétition inattendue fut, en effet, lancée par les différents partis pour s'octroyer les faveurs des nouveaux immigrants, chacun se targuant d'ouvrir le plus largement ses rangs à ces représentants ethniques, devenus très courtisés. A la fin des années 60, l'inéluctable processus aboutit à la présence de nombreux séfarades à la tête des municipalités. Il en fut ainsi à Beer Sheva, Or Yehouda, Kiryat Malakhi, dirigées par des maires d'origine irakienne, mais aussi à Dimona, Ofakim, Netivot, Sderot, villes tenues par des maires d'origine marocaine. La revanche ethnique débuta durant ces années d'affirmation politique et sociale, si bien que l'on peut consentir à voir une complexification du rapport patron-

¹ En effet, si l'on regarde la distribution démographique en fonction de l'origine des habitants de Or Yehouda, en 1995, 7 894 étaient originaires d'Asie dont 5 776 d'Irak, soit 25 % de la population. Depuis l'arrivée massive des juifs d'ex-URSS, la proportion de séfarades a mathématiquement baissé dans les villes en développement, de nombreux nouveaux immigrants s'installant dans celles-ci. Ainsi, Or Yehouda accueillait 7 712 israéliens d'ex-URSS sur une population originaire d'occident s'élevant à 8 346 habitants. Autant dire qu'Or Yehouda est un exemple parmi beaucoup d'autres villes qui, jusqu'en 1990, étaient à très grande majorité séfarade.

² Entretien réalisé le 14 février 2000.

³ Avineri (S.), « Israel : two nations ? »..., *Op. cit.*, p. 289.

client, instauré dès l'indépendance de l'Etat. Dans le cas bédouin cité au cours du premier chapitre, C. Parizot observe que « l'attitude plus conciliante des autorités israéliennes avec les mouvements nationalistes arabes, après la signature des accords d'Oslo, ainsi que l'émergence de nouveaux partis arabes et le développement des mouvements associatifs sur la scène politique locale, ont offert (à de) jeunes élites bédouines des canaux alternatifs de promotion sociale et politique. Plus investies à chaque campagne électorale, elles ont réutilisé les systèmes de contrôle des suffrages pour lutter à armes égales avec les partis sionistes lors des scrutins »¹.

Obtenir le pouvoir local signifie, dans le prisme consociatif, gagner les postes qui permettront d'alimenter les réseaux clientélistes ainsi créés. Il semble effectivement que la notion de municipalité ne soit pas entendue dans sa dimension de « commune », c'est-à-dire d'institution publique visant à garantir l'intérêt général local, mais bien comme un canal où transitent des ressources nécessaires à la survie des communautés ethniques, religieuses et/ou idéologiques. A la question, que signifie faire de la politique pour vous, Ouzi Haharon nous répond : « *Aider les plus pauvres, ceux qui ont le plus besoin d'être soutenus...les plus pauvres, c'est-à-dire en priorité ceux qui n'ont pas de travail, qui ont une grande famille...on les soutient...oui, ce sont souvent des séfarades...* »².

Si l'élu présente avant tout son action sous son aspect social et non ethnique, nous verrons plus tard qu'il y a une confusion très grande entre les deux, la signification ethnique de l'émergence de Shas l'ayant sans doute emporté sur la priorité sociale. Il ressort également des entretiens la conscience forte d'un système indubitablement communautariste, dans lequel seuls ceux qui savent se placer parviennent à sauvegarder un mode de vie spécifique.

« *Les autres, ils ont toujours fait comme ça. Que crois-tu ? le Mafdal, le Mapai et même le Likoud, ils marchaient tous comme ça ; ils pensaient que l'argent de l'Etat, il servait à payer les kibboutzim ou les yeshivot du Mafdal...alors pourquoi est-ce que nous devrions faire autrement...Y. Peretz et A. Deri surtout, ce sont les premiers à avoir compris ça...qu'il fallait faire pareil que les autres et arrêter de se faire exploiter...tu dois comprendre que c'est le seul moyen pour que nous gardions nos racines et pour que nous améliorions le sort de millions de gens en Israël* »³.

¹ Parizot (C.), « Encadrement du vote... », *Op. cit.*, p. 2.

² Entretien réalisé le 14 février 2000.

³ Entretien réalisé le 9 février 2000.

Ainsi, cette intériorisation du fonctionnement systémique généra la mise en place d'un complexe clientélaire, procédant d'une intégration profonde entre sphères locales et nationales. Tout comme le *Mafdal*, Shas transforma tout au long des années 80 le ministère de l'Intérieur, et dans une moindre mesure, le ministère des Affaires Religieuses, en de véritables chasse-gardées, sièges de toutes les attentions, lors des accords de coalition successifs. En effet, dans l'esprit des dirigeants, ces ministères doivent permettre au parti de relayer l'action des leaders locaux émergents, en leur offrant les moyens de fonctionner. Mais, à la différence du modèle précédent (patronage du *Mapai* et du *Mafdal*), Shas s'adresse à des groupes, à des institutions dont il entend soutenir l'action, et non plus seulement à des individus isolés.

« Bien sûr, c'est important de venir en aide aux personnes qui sont dans le besoin...on est toujours là pour leur apporter de la nourriture ou pour les aider dans les démarches administratives...parce que certaines sont complètement seules et ont souvent aucune formation...ils ne comprennent pas comment ça fonctionne...le système, l'administration...Mais Shas, ce n'est pas que ça...c'est surtout un soutien aux associations...pas à quelqu'un en particulier...mais aux associations qui ont des vraies valeurs...celles de Shas »¹.

L'Affaire Deri témoigne de cette confusion entre l'intérêt général et les intérêts particuliers dont on voudrait qu'ils servent sans doute à la définition du premier. Lors du procès de l'ancien leader de Shas, le procureur, Sharon Edri, tenta de décortiquer cette architecture clientéliste, organisée de bas en haut. Elle démontra ainsi que de 1986 à 1992, lorsque A. Deri fut directeur-général du ministère de l'Intérieur sous Yitzhak Peretz, puis ministre lorsque Y. Peretz démissionna de ses fonctions le 25 mai 1987, il viola la confiance publique, dissolvant le pouvoir de décision des autorités locales et prenant de lui-même des décisions contraires à la loi, pour distribuer de l'argent, sans tenir compte de critères autres que ceux des institutions religieuses et éducatives². C'est ainsi qu'il utilisa la municipalité de Beer Sheva comme canal permettant de faire transiter une somme de 150 000 shekels vers un *kollel* affilié à Shas. Continuant dans sa plaidoirie, S. Edri expliqua que la balance des pouvoirs était tellement déséquilibrée entre un tout-puissant ministère de l'Intérieur et des autorités locales fortement dépendantes, a fortiori les villes en développement, qu'il n'avait pas eu besoin de faire pression ou de menacer celles-ci pour s'en servir de canaux de distribution. Rappelons en effet que les autorités locales n'ont aucun moyen de statuer d'un point de vue financier sans le consentement préalable du ministre de l'Intérieur. De plus, A. Deri passa outre la directive de 1984, interdisant au ministère de distribuer

¹ Entretien réalisé le 20 février 2000.

² *Haaretz*, édition anglaise, 2 juin 2000.

directement les fonds publics. Lorsqu'il fit sa déposition, l'ancien maire de Beer Sheva, Moshe Zilberman, chargea A. Deri, en affirmant qu'il lui avait été demandé de signer un chèque de 150 000 shekels, le jour de la venue de celui-ci à Beer Sheva. Alors directeur général du ministère, A. Deri manifesta la volonté de porter lui-même le chèque au responsable du *kollel* Yagel Ya'acov-Yismar Yisrael, le Rav Abuhatzeira. La somme servit à la rénovation du *kollel* sans que personne ne s'offusque ou ne tienne tête à A. Deri, au risque de se fermer les portes d'un incontournable ministère. Il convient néanmoins d'ajouter une raison supplémentaire au silence de M. Zilberman : l'indifférence face à l'utilisation de subventions qui ne lui appartenaient pas. Il déclara ainsi : « Ce n'était pas mon argent. C'était juste l'argent que je recevais afin de le faire transiter ailleurs »¹.

Comme nous l'écrivions au cours du chapitre précédent, le phénomène de « féodalisation ministérielle » conduit à surenchérir lors des accords de coalition, mais aussi à chaque exercice budgétaire – chaque parti, et particulièrement les partis religieux et ethniques, cherchant à augmenter sa part dans la structure budgétaire. En décembre 2001, Shas contesta non seulement les hypothétiques coupes budgétaires suggérées par le parti travailliste, mais se positionna également en faveur de l'accroissement du budget de « son » ministère des Affaires Religieuses, à travers lequel Asher Ohana comptait bien subventionner les *yeshivot* affiliées à Shas².

Au-delà de ce qui pourrait sembler être une réappropriation du modèle paternaliste inventé par le *Mapai* dans les années 50 avec l'arrivée des populations séfarades, Shas propose simultanément de nouvelles modalités d'échanges, fondées sur l'identification des électeurs par rapport aux élus et sur un rapport de proximité qui conduit à instaurer une forme de confiance active entre les deux parties.

2) DES MODALITES DE L'ECHANGE REINVENTEES : PROXIMITE ET QUOTIDIENNETE :

Traditionnellement, les relations sociales nouées dans un cadre urbain sont réputées superficielles, anonymes et transitoires³, notamment en raison d'une division inévitable du

¹ *Haaretz*, 2 juin 2000.

² *Jerusalem Post*, 12 décembre 2001.

³ Wirth (L.), « Urbanism as a way of life », *American Journal of Sociology*, 44, 1938, pp. 3-24.

travail¹. Dans le cas israélien, le phénomène résidentiel comporte souvent beaucoup plus qu'un simple aspect utilitaire neutre. Il est souvent un choix ou une conséquence de l'existence d'affinités basées sur une idéologie commune (*kibboutzim*, quartiers religieux, implantations juives) ou sur l'appartenance ethnique, plus ou moins large, partagée (villes en développement, banlieues des métropoles).

Tandis que l'Etat se faisait de plus en plus distant, opérant une mue idéologique d'un interventionnisme systématique à un désengagement progressif du secteur économique, Shas apparut comme le parti providentiel, celui qui pouvait rompre avec la froideur de la société moderne. Tentant d'expliquer l'adhésion massive du public séfarade au parti Shas, K. Hannah donnait d'ailleurs l'image d'individus cherchant à retourner dans un marais bouillant, dans lequel l'eau était stagnante, offrant ainsi un sentiment rassurant de protection face au processus de globalisation des sociétés modernes. Si la globalisation conduit bien à l'affirmation d'une culture du travail cosmopolite et à l'apparition de nouveaux styles de vie caractérisés par l'éclosion d'une nouvelle « éthique sociale », elle a également pour effet une recomposition de l'ordre social urbain autour d'une bipolarisation, marquée par le déclin quantitatif des classes moyennes et par le creusement simultané des inégalités socioéconomiques. Lorsque S. Sassen² pointe des phénomènes tels que le développement des formes de précarisation sur le marché du travail ou encore l'assise de plus en plus prégnante de l'économie informelle, elle ouvre le champ à des analyses cherchant à saisir l'évolution des représentations identitaires³, voire politiques, parallèlement aux évolutions caractéristiques de la globalisation.

Dans ce prisme général, Shas apparaît comme un rempart permettant de vivre la globalisation et la massification des sociétés, dans un état d'esprit moins angoissé. En alliant convivialité et proximité aux populations, le parti Shas réinventa au début des années 80, un échange fondé avant tout sur la confiance et sur une égalité des relations patron-client qui demeure cependant, dans les faits, très relative.

¹ Simmel (G.), *The metropolitan and mental life*. Réédition Sennet (R.) Ed., *Classic essays on the culture of cities*, New York, Appleton-Century crofts, 1969, cité par Lazerwitz (B.)/Ginsberg (Y.), « Privatization and Public Participation in Israeli Urban Life », *Journal of Urban Affairs*, vol. 16, n°3, 1994, pp. 255-70.

² Voir notamment Sassen (S.), *The global city*, Princeton University Press, 1991, traduit *La ville globale*, Paris, Descartes & Cie, 1996.

³ Voir Richmond (A.H.), « Globalization : implications for immigrants and refugees », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25 n°5, septembre 2002.

2.1) LA PROXIMITE, CLEF D'UNE SOLIDARITE AUTHENTIQUE :

Comme le notait S. Avineri, Shas est une sorte de *Mapai* en miniature, qui puise sa force dans la mise en œuvre quotidienne de la solidarité, au sein de la communauté locale¹ en bute à la rareté des ressources. Travail, ressources personnelles, structures institutionnelles susceptibles de remédier à des situations individuelles délicates, la rareté touche de nombreux pans de la société israélienne avec, pour corollaire, l'incertitude face à l'avenir, inscrivant les relations clientélares dans le prisme classique de la rareté (*scarcity* – J. D. Powell).

2.1.1) RASSURER LES DEMUNIS : LA DIMENSION PSYCHOLOGIQUE DE L'ECHANGE :

Une militante, rencontrée lors d'un meeting politique du parti à Petach Tikwa (avril 1999), nous expliqua ainsi qu'elle était venue pour trouver du réconfort au contact de personnes perçues comme « bonnes », « généreuses » et sans doute aussi protectrices. « *Ces gens, ils m'ont aidée...quand j'ai perdu mon travail...ils m'ont accueillie mais ce qui m'a fait le plus chaud, c'est qu'ils écoutent et ils te comprennent. Ils m'ont d'abord dit de revenir, de profiter de mon temps libre pour faire des « mitzvot » pour le Peuple juif (Am Yehoudi). Alors je suis allée les aider...et puis ils m'ont mise en contact avec une dame à l'hôpital et comme ça j'ai travaillé à nouveau. Maintenant, je sais que si j'ai besoin, toujours ils sont là* ».

Les dispositions psychologiques induites par cette permanence du doute sont centrales pour comprendre la signification réelle de relations sociales telles que le clientélisme. Dans le cas des sociétés agricoles, J. D. Powell souligne ainsi que certains modèles de relations sociales visent à pallier des situations de stress ; il va s'agir « de comportements de réduction de l'anxiété mis en œuvre par le paysan qui tente ainsi de construire un état mental apaisé face aux menaces environnementales qu'il perçoit »². Il va s'agir de se mettre sous la protection d'un patron, démarche qui rappelle assez bien ce que P. Bourdieu nomme la « *fides implicita* », signifiant que « plus les gens sont dépossédés, culturellement surtout, plus ils sont contraints et enclins à s'en remettre à des mandataires pour avoir une parole politique. En fait, les individus à l'état isolé, silencieux, sans parole, n'ayant ni la capacité ni le pouvoir de se faire écouter, de se faire entendre, sont placés devant l'alternative de se taire ou d'être parlés »³.

¹ Avineri (S.), « Pluralisme social et solidarité sociale », *Mifneh*, avril 1996, p. 12.

² Powell (J.D.), « Peasant society and... », *Op. cit.*, p. 411.

³ Bourdieu (P.), « La délégation et le fétichisme politique », *Archives de la Recherche en Sciences Sociales*, n°52/53, 1984.

Les biens et les services ainsi reçus par les clients deviennent alors un moyen de réduire les angoisses liées à l'environnement, renvoyant parfois à des souvenirs douloureux de pénurie. A Kiryat Malakhi, le leader local de Shas – Michel Tfiro – nous mit en contact avec un nouveau militant, installé là depuis trente ans. Issu d'une famille juive marocaine très modeste, il explique : « *Moi je ne me rappelle pas, j'étais trop petit quand nous sommes partis de Tanger, mais mes parents m'ont raconté...quand nous sommes arrivés en Israël, nous pensions que nos problèmes seraient finis...bien sûr, il y avait les problèmes avec les Arabes là-bas mais surtout nous pensions que quand nous serions chez nous, dans un pays juif, alors nous ne manquerions plus de rien. Mes parents, ils étaient travailleurs mais quand ils sont arrivés à Kiryat Malakhi, ils étaient déprimés...voir des Juifs sans émotion, aucune solidarité...alors nous nous sommes installés ici...ma mère a fait des ménages, elle s'épuisait pour quelques shekels...c'est comme si rien n'avait changé depuis le Maroc...* »¹.

Lorsque l'on affine l'analyse de ces témoignages, il semble que ces angoisses soient principalement liées à la conviction selon laquelle l'Etat ne souhaite pas ou n'est pas en capacité de répondre à l'urgence sociale. A la distance géographique se greffe une distance plus définitive, constituée d'incompréhension et de ressentiment face à des autorités centrales se comportant avec indifférence. Ce même militant de Kiryat Malakhi poursuit : « *L'Etat ne s'occupe absolument pas de savoir si nous avons de quoi manger ou nous habiller. Comment peuvent-ils connaître nos difficultés puisqu'ils sont loin...ils ne viennent jamais chez nous, voir comment nous vivons mal...sauf pour les élections, nous ne les voyons jamais...alors comment tu peux avoir confiance dans cet Etat...ils sont tous pareils...il n'y a que Shas qui est là, tous les jours pour nous écouter et nous aider...* ».

Si E. Wolf² mais aussi J. D. Powell pensèrent principalement l'environnement dans sa dimension biologique et physique, il semble que les entretiens nous permettent de révéler une appréhension sociale et ethnique de cet environnement. Dans l'esprit de nombreux militants-clients, Shas fait alors office d'intermédiaire entre la périphérie, entendue dans une acception globale, et le centre idéologique. Ainsi, nous pourrions dire que l'approche sociologique de cette relation à l'environnement doit alors prendre en compte les états mentaux générés par la

¹ Entretien réalisé le 29 avril 1999.

² Wolf (E.), « Aspects of group relations in a complex society : Mexico », in Heath (D.), *Contemporary cultures and societies of Latin America*, New York, Random House, 1965, p. 97.

structuration sociale. Dans le cas de notre étude, les angoisses liées à l'environnement proviennent d'un sentiment d'oppression-discrimination exercé par un groupe ethno-social sur un autre.

La stratégie de Shas s'ancre, par conséquent, dans la volonté de contrebalancer un modèle paternaliste empreint de distance géographique et sociale, par un modèle fondé sur la proximité et destiné à créer une identification naturelle entre le parti et les populations locales. Dans une perspective comparative, le FIS dans l'Algérie des années 80 s'enracina dans un même type de terreau puisqu'il apparaît que « l'incapacité de l'Etat à assumer sa « générosité nécessaire » s'est traduite par l'émergence de figures de la bienfaisance dont certaines, paradoxalement, tirent précisément leurs ressources de leurs relations avec l'Etat »¹. C. Jaffrelot décrit une stratégie relativement similaire, dans laquelle le parti nationaliste hindou déploie une diversité de moyens pour pénétrer les milieux les plus défavorisés. Il note que ces efforts « s'inscrivent (...) dans une véritable « stratégie de la bienfaisance » qui vise à compenser (donc à exploiter) le désengagement de l'Etat »² indien. Lorsque l'on se tourne vers les études récentes portant sur ce genre de mouvements politiques, on ne peut qu'être frappés par les récurrences et les similitudes qui existent dans leurs modes de pénétration et d'implantation au sein de la société civile.

Tout comme les partis se réclamant de l'islam politique, le mouvement Shas conduit un processus de pénétration locale, à partir d'une structuration diffuse et communautaire. Dès lors, une telle méthode de militantisme implique, en premier lieu, une présence de tous les instants auprès des populations. Le travail de terrain, qui tend à être associé à un fonctionnement de type clientélaire, est en ce sens la spécificité première de l'ensemble des mouvements politico-religieux, et ceci, indépendamment du discours prôné. Le rapport dyadique qui s'ensuit se caractérise alors par la prévalence du contrat tacite, privé, non écrit et informel entre le dirigeant et ses suiveurs. Il va même s'agir d'anticiper les demandes, le don précédant parfois la sollicitation, l'échange mis en place devenant alors une forme d'écoute active et efficace.

¹ Martinez (L.), « Guerre civile et œuvres pies en Algérie », *Op. cit.*, p. 128 ; voir aussi Carlier (O.), « De l'islahisme à l'islamisme : la thérapie politico-religieuse du FIS », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 126, 32-2, 1992, pp. 185-219. L'auteur souligne en effet que l'islamisme algérien s'est nourri d'un terreau socio-économique caractérisé par l'incapacité de l'économie administrée de répondre efficacement aux demandes du marché intérieur, en produits et en emplois.

² Jaffrelot (C.), « La stratégie de bienfaisance des nationalistes hindous », *Critique Internationale*, n°4, été 1999, p. 142. Du même auteur, voir également « La place de l'Etat dans l'idéologie nationaliste hindoue », *Revue Française de Science Politique*, vol. 39, n°6, décembre 1989. On retrouve ce même genre de conclusions dans l'étude de B. Badie et de M-C. Smouts, déjà citée. A propos des Frères Musulmans en Egypte, ils écrivent ainsi que ce mouvement « vise également à réislamiser la société mais à mettre aussi en place tout un appareil qui, solidement implanté au sein de la société civile, lui permet de se substituer à l'Etat pour, peu à peu, contrôler l'ensemble des processus sociaux (...) réussissant à capter les frustrations sociales, économiques et politiques les plus marquées (...) », in *Le retournement du monde...*, *Op. cit.*, p. 61.

2.1.2) UNE PRESENCE PERMANENTE, GAGE DE LEGITIMATION :

Plus que tout autre, le dirigeant local issu du mouvement Shas puise sa légitimité dans ce souci de proximité aux populations. Il ne peut, ni ne veut, semble-t-il, demeurer extérieur à la masse – masse dont il se réclame, avec fierté. Il est d'ailleurs assez révélateur de constater à quel point appartenir à la localité est le critère premier avancé dans le cadre de la propagande du parti. Les articles paraissant dans le journal du parti insistent régulièrement sur le travail accompli au sein de la communauté locale par le futur candidat aux élections locales. Nous affirmons sur cette base que la position d'éligible, c'est-à-dire « le droit localement reconnu à un individu de prétendre légitimement (que cette prétention soit ou non réalisée) à un rôle de représentation politique »¹, s'acquiert par cette source première de légitimité.

Cette tendance n'est pas sans rappeler ce que R. Michels dégage de son analyse des partis de masse, lorsqu'il note que le chef ne peut se permettre une relation distante à la clientèle partisane, sans passer pour un « simulateur cynique »². Nous nous trouvons dans une situation relativement similaire à l'analyse faite par R. Banégas sur les « en-bas-du-bas », c'est-à-dire sur cette élite béninoise émergente, qui tire un profit immédiat du clientélisme électoral. L'auteur explique ainsi, qu'au-delà de la seule satisfaction d'accéder à un statut d'influence, ils font « de la relation clientélaire l'instrument d'une revanche historique sur les « en-haut-du-haut » »³. Le leader de Shas à Or Yehouda nous dit ainsi : « *Aujourd'hui, c'est nous qui avons le pouvoir...le Premier Ministre n'est pas de chez nous mais grâce à nos dirigeants et grâce au travail que nous faisons tous les jours dans les localités, nous avons gagné un pouvoir que nous ne leur redonnerons pas...eux, ce sont bien sûr ceux qui ont toujours été au pouvoir. Ils n'ont rien fait pour nous...alors aujourd'hui, je suis heureux de voir comment ils nous écoutent...Moi, je fais partie de ce que tu appelles les militants (pehilim)...ni plus, ni moins....Shas, ce n'est pas un parti...c'est plus que cela, c'est un mouvement qui part d'en bas.* »⁴.

Quant aux fidèles du parti, ils fondent leur obligation à l'égard d'un leader sur sa présence et sur l'authenticité de son action. Le processus de légitimation des patrons devient, dès lors,

¹ Abélès (M.), *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1989, pp.15-58.

² Michels (R.), *Les partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971, p. 135.

³ Banégas (R.), « « Bouffer l'argent »... », *Op. cit.*, p. 84.

⁴ Entretien réalisé le 14 février 2000.

essentiel à la compréhension du phénomène clientélaire, car la relation purement objective qui se déploie dans l'échange de biens et de services se construit dans un réseau d'interrelations faites d'engagement affectif. Ce sont, en effet, à partir de ces représentations formulées autour des comportements politiques des dirigeants que l'on peut comprendre sur quels éléments se fonde la signification véritable du lien clientélaire.

J-L. Briquet soulignait ainsi que « le fondement matériel de la relation clientélaire n'est en effet efficace que lorsqu'il contribue à soutenir les formes légitimes du lien politique. Il doit être pour cela interprété et évalué subjectivement à travers des catégories symboliques qui permettent aux individus de donner un sens et une justification à leurs relations, de définir la nature de leurs obligations et d'assigner des motifs à leurs engagements »¹. Ainsi, soulignons avec J-L. Briquet que « la dimension matérielle de l'échange clientélaire n'est pas occultée (le vote répond aux « services »), mais elle ne peut transparaître légitimement que comme la conséquence de sentiments qui la transcendent (la fidélité et la reconnaissance) tout en la rendant possible »².

Dans l'esprit des protégés, le leader de Shas n'est donc pas un individu désincarné, dont la fonction revient à donner et à suppléer des institutions perçues comme déficientes. La formule selon laquelle la façon dont s'opère l'échange est au moins aussi importante que ce qui est échangé se vérifie particulièrement bien lorsque l'on relate leurs propos. L'un d'entre eux nous exprime d'une manière extrêmement révélatrice cette primauté de l'affect et de l'ambivalence des sentiments. Le don et le contre-don semblent, dans l'esprit de l'interviewé, fonctionner ensemble, dans une relation naturelle et logique. « *Regarde, moi, on ne m'a jamais appris à demander alors quand j'étais dans une situation difficile, j'avais honte...je ne voulais pas demander...c'était très dur mais il y avait les enfants...on arrivait à se débrouiller mais tu vois, avec Shas, j'ai compris que donner, c'était bon...et moi, je n'avais plus honte, parce que c'est pas comme si je mendiais...et en plus je les ai aidés après...alors c'était comme un échange, moi ça me faisait plaisir et eux, ça les aidait...je portais des papiers...je passais chez les gens pour dire qu'il y avait telle ou telle cérémonie, toutes sortes de choses...* »³.

Il semble que nous ne soyons pas dans l'univers que décrit C. Goirand, lorsqu'elle souligne que « considéré comme « intéressé », comme avide d'obtenir les voix des pauvres et sans scrupule, le

¹ Briquet (J-L.), *La tradition en mouvement...*, *Op. cit.*, p. 13.

² *Ibid.*, p. 24.

³ Entretien réalisé le 7 février, à Or Yehouda.

candidat ne s'attire aucune loyauté, la relation entre les hommes politiques et leur clientèle étant surtout mercantile »¹. Plaçant ce mode de relations clientélares dans le domaine du choix, du calcul voire du chantage, l'auteur tend à gommer de son modèle la variable « confiance », laquelle nous est apparue incontournable pour saisir la signification profonde du clientélisme de Shas. La technique du parti se fonde avant tout sur la recherche de l'authenticité, qui vise à trancher avec la vision de plus en plus répandue selon laquelle la politique n'est qu'un moyen pour l'homme politique de satisfaire ses ambitions personnelles ; que celles-ci aient une assise matérielle ou qu'elles soient motivées par la recherche de positions de prestige. A en croire les témoignages de certains – militants comme sympathisants – cette technique n'est pas une stratégie mais émane d'une conscience plus grande aux problèmes sociaux. L'une de nos interlocutrices rencontrées lors d'une conférence organisée par Shas, nous dit : « *A Shas, les dirigeants ils ne sont pas comme les autres...ils ne ressemblent pas aux hommes politiques qu'on voit à la télé. Ils font vrai parce qu'ils connaissent les problèmes dans les villes. Ils ne veulent pas des titres ou passer à la télé...je crois que la seule chose qui les intéresse vraiment c'est de trouver des solutions...parce que quand on réfléchit, les dirigeants ils ont souvent connu des situations difficiles et souvent, ils ont des parents, des frères, des cousins qui sont toujours dans ces situations, au chômage, sans argent...* »².

Ainsi, le caractère spontané de leur activité quotidienne semble être à l'origine de la reconnaissance, du mérite et du respect qui leur sont témoignés, de la qualité et de la valeur qui leur sont accordées. Le témoignage d'une habitante de Or Yehouda révèle un profond respect à l'égard de l'action du dirigeant local : « *Ouzi...c'est vraiment quelqu'un de sensationnel...il est le dirigeant de tout le monde...il aide tout le monde, il ne fait pas de distinction entre ashkénazes, séfarades, religieux ou laïcs. Pour lui, c'est pareil. Celui qui demande de l'aide, il l'obtient* ». Elle insiste plus loin sur le travail de fond qu'il mène depuis le début des années 80, à Or Yehouda : « *...Avec Elie David³, Ouzi a aidé beaucoup de personnes en situation de détresse. Je te l'ai dit, Ouzi a fait passer les gens du noir au blanc, de l'ombre à la lumière...il est fort. S'il n'avait pas été là à cette époque, ça ne serait pas comme cela aujourd'hui. Il a entraîné beaucoup de gens dans son sillage. Il a une très grande motivation et il la communique aux autres* »⁴.

¹ Goirand (C.), « Clientélisme et politisation populaire à Rio de Janeiro », in Briquet (J-L)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, Op. cit., p. 131.

² Entretien réalisé le 16 février 2000, à Or Yehouda.

³ Elie David est l'un des initiateurs du parti Shas à Or Yehouda, aux côtés de Ouzi Haharon. Ils se lancèrent en politique en 1983 sur une liste de jeunes gens d'origine séfarade et remportèrent un siège, occupé alors par Elie David.

⁴ Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

En outre, il semble que la proximité à l'électeur – qui n'a jamais été qualifié d'électeur au cours des entretiens, parce qu'avant tout considéré comme une personne connue, repérée, faisant partie des réseaux de sociabilité des dirigeants – demeure une nécessité mais aussi une attitude qui nous est apparue comme évidente et naturelle. Cette intuition émergea de réflexions qui nous ont été formulées au cours des entretiens mais aussi de l'observation menée sur le terrain.

2.1.3) DES VIES LIÉES AUX LOCALITÉS D'ÉLECTION :

Le conseiller local de Ganeï Tikwa nous ayant proposé de visiter la ville en sa compagnie, nous avons pu observer, in situ, son rapport à ses « administrés ». Ce qui nous a, en premier lieu, frappé, c'est le fait qu'il était non seulement instantanément identifié, mais surtout qu'il entretenait des relations amicales, directes et chaleureuses avec les habitants, que ceux-ci soient religieux ou non – remarque étonnante si nous considérons qu'il s'agit d'un parti classé, plus que jamais, dans la catégorie des partis dits *haredi*. Nous avons d'abord pensé que ce phénomène était certainement dû en grande partie à la personnalité affable et cordiale de l'individu. Cependant, au cours de la recherche, il nous a semblé qu'il s'agissait là d'une caractéristique commune à la très grande majorité des dirigeants issus de ce mouvement. En sondant plus dans le détail ceux-ci, nous avons été conduits à formuler une autre hypothèse quant à ce rapport amical aux individus non-religieux. Nous avons simplement négligé le fait que, pour la plupart, ces dirigeants étaient de « religiosité récente ». Qualifiés de « *rozrei bétchouva* » (revenus à la religion), ces individus ont un passé « laïc » puisque pour l'essentiel, ils ne sont revenus à la religion qu'au cours des années 1980. Il semble donc qu'ils aient conservé des liens avec cet environnement *hiloni* qui avait marqué leur processus de socialisation primaire.

Dans l'observation du comportement du dirigeant local de Shas en représentation politique, ce qui retient tout d'abord l'attention, c'est donc l'absence quasi complète d'attitudes protocolaires et formalistes. Si l'on note un profond respect des interlocuteurs non élus à l'égard des dirigeants de Shas – et particulièrement à l'égard des dirigeants spirituels – il convient de voir que celui-ci se caractérise simultanément par la spontanéité du contact et par l'absence de déférence au titre d'élu politique. Même si cette absence de formalisme dans les relations inter-individuelles représente ce qu'A. Dieckhoff appelle une « norme commune de comportement »¹, propre au savoir-vivre israélien, le militant Shas perçoit également son dirigeant comme « un des siens », comme un coreligionnaire qui prie à la même synagogue et/ou comme un voisin,

¹ *Le Monde*, « Le melting-pot israélien ne fonctionne plus comme avant », 25 mai 1999, p. 12.

favorisant ainsi la relation directe basée sur la re-connaissance de l'autre et, par suite, sur la confiance. Ceci s'explique souvent par le fait qu'avant d'être élu, le dirigeant local avait grandi parmi la masse anonyme des habitants sans que rien ne le différenciât des autres, si ce n'est un goût et une tendance au militantisme associatif voire politique plus prononcé.

Le leader du parti Shas, à Ganei Tikwa, nous explique ainsi : « *Ici, tout le monde me connaît...depuis toujours. Je passe mon temps à dire bonjour, à discuter. D'ailleurs beaucoup de gens qui ne sont pas Shas votent pour moi parce qu'ils me connaissent* »¹.

Il veut ici signifier qu'il y a parfois déconnexion entre le vote aux élections législatives (non Shas) et le choix électoral local, qui serait quant à lui déterminé par le caractère personnel de la relation au candidat. Autrement dit, au niveau local, le vote serait plus affectif qu'idéologique – tendance dite de « localisation » des élections qui se retrouve dans d'autres types de contextes nationaux et politiques. L'élu nous fait à ce titre remarquer que, dans certaines localités, Shas ne concourt pas sous l'étiquette du parti mais sous le nom du candidat local. Si ce ne fut pas le cas à Ganei Tikwa en 1998, ce le fut à Or Yehouda, en 1993 et 1998 avec la liste « *Ouzi Haharon lémaan Tochvei Or Yehouda* » (Ouzi Haharon pour les habitants de Or Yehouda).

La proximité aux populations résulte souvent d'une mobilité géographique bien souvent faible. Les trois conseillers locaux précités (de Or Yehouda, de Ganei Tikwa et de Kiryat Malakhi) sont parfois nés ou ont tout au moins grandi dans la localité qu'ils servent aujourd'hui. Cet ancrage local s'explique par deux facteurs principaux. D'une part, il convient de voir que l'accession à la propriété est la règle en Israël. Ainsi, en général, lorsque l'on s'installe dans un lieu, on y reste, sauf pour des raisons d'ordre professionnel. D'autre part, le faible niveau d'instruction, doublé d'un niveau de vie modeste, limite souvent les opportunités professionnelles et les possibilités matérielles de mobilité. Ceci tend à renforcer l'appartenance locale des élus et la revendication d'une identité locale.

Arrivé de Tunisie en 1961 à l'âge de huit ans, Ilan Hassan, après un bref séjour à l'aéroport de Lod en attendant que les pouvoirs publics accordent un logement à sa famille, ne résida que deux ans en dehors de Ganei Tikwa (un an passé à Qiryat Ono et un an à Petach Tikwa, ville voisine de Ganei Tikwa). Quant à Ouzi Haharon, il est né en 1963 à Or Yehouda, où il a successivement été scolarisé avant d'y construire sa vie professionnelle et politique et d'y fonder sa famille. Il souligne d'ailleurs de manière récurrente, tout au long de l'entretien, son profond attachement à la ville et son désir d'y voir la situation sociale et économique s'améliorer.

¹ Entretien réalisé le 27 avril 1999, à Ganei Tikwa.

« Tu sais, nous dit-il, cette ville, j'y suis attaché ...c'est toute ma vie ...j'y ai grandi, je connais tout le monde. Je lui dois beaucoup à cette ville. Rien ne me fait plus plaisir que de m'en occuper et de voir le beau travail que nous y avons fait...Ecoute, si tu avais connu Or Yehouda il y a vingt ans, tu ne pourrais pas le croire...Moi-même...les améliorations...c'est vraiment fantastique »¹.

Plus que tout autre élément, l'appartenance locale et les antécédents de militantisme social et/ou éducatif sont une marque indispensable, un facteur incontournable dans l'acquisition d'une légitimité politique à l'intérieur du parti. Ce souci se retrouve notamment en filigrane de nombreux articles parus dans l'hebdomadaire du parti. Lorsqu'un dirigeant local est cité, il est souvent fait référence à l'antériorité de sa présence et de son action parmi la population. La valeur du dirigeant se mesure non pas à ses compétences professionnelles ou à la détention de mandats nationaux – comme ce peut être le cas dans d'autres formations politiques –, mais bien à son degré d'investissement local. Ce faisant, on se trouve bien loin du modèle de clientélisme de parti décrit par P. Allum², dans lequel le patron est « transformé en mythe », que l'on ne rencontre pas dans la rue.

Symptomatique de ce principe premier de proximité, l'agenda quotidien du dirigeant Shas est souvent surchargé. Du matin très tôt jusqu'au soir très tard, les élus locaux du mouvement sillonnent le territoire communal pour résoudre parfois des problèmes très triviaux et très pratiques, pour faire de la médiation entre habitants et services administratifs, écouter les doléances des uns et des autres, gérer des conflits de voisinage, sans que jamais leur attitude ne soit taxée de fausse ou d'électoraliste par les citoyens.

On retrouve ce souci de proximité à tous les échelons (national et local) et dans toutes les sphères (politique, spirituelle, sociale) du leadership partisan. Nous avons pu observer les dirigeants du parti en campagne, lors des élections législatives de 1999. Durant un mois et demi, les candidats et les détenteurs de mandats, locaux comme nationaux, investis et soutenus par les figures spirituelles du mouvement, ont sillonné le territoire israélien, participant parfois à trois meetings dans une même soirée. Si cette méthode de propagande n'est pas spécifique à Shas, le plus surprenant reste la mise en scène de ce genre de rencontres, à mi-chemin entre le meeting politique classique et la cérémonie religieuse – trait sur lequel nous reviendrons plus loin.

¹ Entretien réalisé le 14 février 2000, à Or Yehouda.

² Allum (P.), « Le double visage de... », *Op. cit.*, p. 153.

Ainsi, le point fort du mouvement et sa « marque de fabrique » sont l'accent mis sur la présence quotidienne et sur le travail réalisé tout au long de l'année. Cet investissement permanent et la nature pratique des questions sur lesquelles interviennent les dirigeants de Shas contribuent à créer une réelle complicité, une confiance mutuelle autour desquelles se développent les rapports « patrons-clients ».

2.2) LES RESEAUX LOCAUX ENTRE DEFERENCE ET EGALITARISME :

A travers cette politique d'occupation permanente du terrain, le mouvement cherche à tisser un réseau d'obligés, qui, sous couvert de proximité culturelle et physique, se rend dépendant, tant du secours donné, que de la sécurité psychologique offerte par un dirigeant disponible et puissant. La précarité des populations génère souvent une démarche de bienfaisance marquée par l'urgence des situations, excluant tout formalisme et renforçant la déférence d'obligés sous dépendance.

2.2.1) L'ABSENCE DE FORMALISME :

La plupart du temps, ces actions décrites par nos interlocuteurs s'apparentent plus à du saupoudrage qu'à une réelle planification ou rationalisation dans la méthodologie adoptée. L'absence d'archives et de registres comptables témoigne, par exemple, d'un défaut de professionnalisme et dénote le caractère peu structuré des interventions conduites au niveau local. Celles-ci s'épanouissent au sein de cadres organisationnels très lâches et relèvent bien moins d'une démarche de travailleur social – laquelle s'appuie généralement sur un accompagnement en profondeur et sur l'élaboration d'un parcours global de réinsertion sociale – que d'actions au coup par coup. Il convient de noter que ces actions sont menées par des personnes rarement formées pour la tâche ; elles sont en très grande majorité bénévoles et ne visent qu'à pallier des situations désespérées. Malgré le fait que les dirigeants du mouvement se présentent ou sont identifiés par les militants comme des travailleurs sociaux, il semble que leur action relève davantage du « bricolage ».

Au cours de notre recherche, il a ainsi été fort difficile d'accéder à des traces écrites relatives aux activités religieuses et aux actions sociales et politiques menées par le parti au niveau local. Non pas tant en raison d'une suspicion quant à notre enquête, mais plutôt par l'absence totale de comptes rendus, d'écrits ou de notes. En réalité, nous retrouvons là une caractéristique commune aux formes d'échanges. Davantage fondée sur la confiance, sur la

proximité et sur la réciprocité, principes auxquels nous ajouterons plus tard l'exigence de moralité et d'éthique (*moussar*) communautaire, la relation clientélaire s'exprime avant tout à travers l'oralité de l'échange. A ceci s'ajoute l'idée avancée par A. Garrigou, selon laquelle « la forme écrite (contredit) en outre le principe personnel et informel du don puisqu'il implique un rappel de ce qui a été fait et qui ne doit pas avoir à l'être. »¹.

Devant notre étonnement face au caractère profondément informel des actions menées par le parti, une interlocutrice, militante du parti Shas, nous répond : « Tu sais, ce n'est pas très important ce qu'on écrit, ce qu'il faut, surtout à Or Yehouda, c'est faire les choses, aider les gens. Les dirigeants du parti (*managim*), eux, ils écrivent, je pense, mais nous non... Yona² m'appelle, elle me dit qu'il faut aller voir untel, aller lui porter à manger parce qu'il est malade ou visiter quelqu'un à l'hôpital... à quoi ça sert d'écrire... on n'a pas le temps de toute façon ».³ A travers ce témoignage, nous comprenons aisément qu'il s'agit là d'une forme de militantisme débarrassée de toute dimension comptable. Nous expliquerons par la suite, à travers la sociologie de ces individus, leur mode de vie et leurs croyances, comment interpréter ce qui semble constituer un véritable don de soi à la cause du parti.

Moins professionnelle que militante, la politique de bienfaisance⁴ mise en œuvre à Or Yehouda révèle le manque cruel de qualification adéquate. En dépit d'une volonté évidente de venir en aide aux familles nécessiteuses, l'absence de formation, doublée de moyens financiers réduits et aléatoires, aboutit à des mesures à forte retombée immédiate en termes de prestige et de reconnaissance pour le dirigeant mais, simultanément, à un mécanisme assez pervers dans lequel la recherche de solutions fondées sur un suivi social de long terme a tendance à s'effacer devant le seul secours matériel ponctuel. Ce mode de fonctionnement peut d'ailleurs être rapproché de celui décrit par C. Jaffrelot à propos du *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, lorsque l'auteur écrit que « si

¹ Garrigou (A.), « Clientélisme et vote sous la III^e République », in Briquet (J-L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 55.

² Yona est la secrétaire de Ouzi Haaron, adjoint au maire de Or Yehouda. Elle occupe un poste à mi-temps, rétribué par la municipalité. Autant que nous ayons pu en juger, elle semble cependant uniquement au service de Ouzi et de Shas, assurant le secrétariat de l' élu et ses rendez-vous, filtrant également les appels venant de l'extérieur.

³ Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

⁴ Cependant, certaines localités, telles que les localités du sud, offrent un modèle plus intégré, prenant la forme d'une structure pyramidale qui se composerait des militants de base, dont les besoins seraient relayés par tout un chapelet d'associations religieuses, sociales ou éducatives – sortes de satellites du parti dans les quartiers – elles-mêmes reliées aux élus locaux, à savoir les conseillers municipaux et les représentants du parti au conseil religieux.

ces manifestations de solidarité hindoue alimentent la popularité du mouvement à la faveur des ratés de l'administration, elles restent somme toute banales et ponctuelles »¹.

Cette observation du fonctionnement quotidien des élus, des militants et des obligés – les militants étant souvent des obligés –, nous amène dès lors à nous interroger sur les accusations portées contre Shas mais, plus généralement, contre les partis religieux quant à leur volonté de maintenir les populations nécessiteuses dans une situation de dépendance, voire d'assistanat. Ce débat date en réalité de l'opposition originelle entre laïques et religieux, durant la construction stato-nationale, et ne cesse de rejaillir de manière récurrente dans le contexte israélien contemporain. Cette polémique fut provoquée, en premier lieu, par la réticence hassidique à stimuler l'apprentissage des matières séculières. Fondamentalement centrés sur le souci de s'assimiler aux cultures européennes modernes, les sionistes « stigmatisaient l'obscurantisme des hassidiques et de leur *rebbe*, accusant ces derniers d'encourager leurs adeptes à rejeter toute forme d'éducation profane et à s'en remettre aux prières du *tsaddik*, au lieu de prendre des mesures concrètes pour soulager les masses juives de leur misère et de leurs souffrances »². A l'heure actuelle, les partis à la pointe du combat de la laïcité – *Meretz* ou *Shinoui* –, critiquent profondément l'attitude de partis tels que *Agoudat Yisrael* mais surtout Shas à l'égard de leur politique éducative. Ils les accusent, entre autre, de maintenir volontairement les masses de militants dans un état de dénuement culturel et économique – terreau dans lequel Shas aurait pris sa force et sans lequel il ne survivrait pas.

Dans un autre contexte, C. Jaffrelot explique ce genre d'attitudes en disant que « cette bienfaisance est stratégique, en ce qu'elle doit permettre au RSS de pénétrer des milieux jusqu'alors rétifs et d'y désamorcer des revendications égalitaires. Le travail social du Sangh Parivar ne vise pas l'émancipation des intouchables mais cherche au contraire à les détourner des partis de basses castes les plus radicaux, pour les maintenir dans une logique de sanskritisation conforme à une conception organiciste de la nation »³. Priver les obligés de toute opportunité d'émancipation qui les conduirait progressivement à réintégrer les structures publiques de prise en

¹ Jaffrelot (C.), « La stratégie de bienfaisance... », *Op. cit.*, p. 142.

² Goldberg (S.A.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *Op. cit.*, p. 438.

³ Jaffrelot (C.), « La stratégie de bienfaisance... », *Op. cit.*, p. 152.

charge sociale devient, dans cette perspective, la condition sine qua non pour garantir la pérennisation de leur influence¹.

Dans le cas de Shas, une partie de cette suspicion s'éclaire, dès lors que l'on tient compte de ce déficit évident de savoir-faire. Il semble ainsi que la mise en place d'une organisation de solidarité locale témoigne d'une volonté de bien faire – cette hypothèse trouvant par ailleurs un fondement dans l'appartenance incontestable des dirigeants aux populations les plus défavorisées. « *En aidant, je m'aidais moi-même... C'était pour moi une façon de dire : ça suffit. Je n'acceptais plus la situation. Tous ces gens sans un sou, tous ces parents qui pleuraient de ne pas pouvoir nourrir leurs enfants. Tu sais ce que ça fait quand tu es père ou mère. Chez nous aussi, c'était difficile. Alors je me suis dit qu'il fallait faire quelque chose... je ne voulais pas que mes enfants grandissent dans les mêmes conditions ... Dieu soit loué, on s'en est sortis* »².

Ce témoignage souligne un point essentiel pour comprendre la signification de l'engagement politique des dirigeants locaux de Shas, et de manière subséquente, leur rapport à la politique. Il apparaît que le cas étudié diverge de la plupart des travaux traitant de cette thématique de la stratégie de bienfaisance. Analysant le modèle produit par les philanthropes des favelas de Rio, C. Goirand souligne que « dans un contexte de carences multiples, tant des infrastructures et des ressources, que de la justice et de l'intégration, de nombreux acteurs extérieurs³ interviennent pour développer une action sociale dont ils attendent des bénéfices en termes de pouvoir politique et de contrôle social »⁴.

En ce qui concerne le mouvement Shas, la résistance locale émane de l'intérieur – ce qui change nécessairement l'état d'esprit dans lequel est menée l'action sociale des « bienfaiteurs ». Récemment, un spécialiste des villes en développement déclarait ainsi : « Ofakim makes the news

¹ C. Goirand exprime également cette conception profondément inégalitaire de l'échange dans laquelle le patron n'est pas censé éradiquer la pauvreté mais, au contraire, l'entretenir : « (...) Dans un contexte de pénurie, où l'accès aux ressources de l'Etat est difficile, le clientélisme constitue un mode de régulation de la rareté, mais aussi un système d'allocation concurrentielle des ressources qui entretient les besoins. C'est en effet la pauvreté extrême qui rend la conclusion de l'échange clientéliste utile aux plus démunis. Or, pour préserver leur position de force, les candidats ont tout intérêt à entretenir ces besoins, donc à ne pas satisfaire l'ensemble de ces demandes, à établir une gestion électorale de leurs administrations et à n'engager de programmes sociaux qu'en période électorale. », in, « Clientélisme et politisation populaire... », *Op. cit.*, pp. 139-40.

² Entretien réalisé le 29 avril 1999, à Kiryat Malakhi.

³ Dans la liste des acteurs extérieurs figurent des institutions aussi diverses que les services municipaux, les ONG, le tissu associatif, l'Eglise catholique ou...des trafiquants de drogue.

⁴ Goirand (C.), « Clientélisme et politisation populaire... », *Op. cit.*, p. 136.

only when jobless figures are published, or once every four years when the candidates from the big parties cruise in for a few hours. That's not how Shas works. Its activists live here and have tapped the sense of social and cultural dislocation wrought by years of governmental neglect. Where the State Welfare system has broken down, Shas has stepped (...)»¹.

Le militantisme social, typique des membres de Shas, témoigne ainsi de cette tendance décrite ailleurs à vivre l'adhésion au parti comme une sorte de renaissance collective et comme une voie d'intégration et de reconnaissance sociale², expliquant cette apparente « remise de soi » absolue au parti, appréhendé dès lors comme un « appareil affectif »³. Sans présumer de l'absence de tout intérêt personnel dans la démarche des dirigeants locaux – l'abnégation totale étant un leurre, tant la dimension de prestige et de reconnaissance sociale semble déterminante – il serait simpliste et probablement dépourvu de fondement, de tomber dans l'excès inverse, en ne voyant dans ce panel d'interventions locales, qu'un plan élaboré en toute conscience, dans une démarche quasi-machiavélienne et dont le seul objectif serait d'accroître les gains électoraux du parti. L'adhésion à la cause répond évidemment à un besoin ressenti par l'individu de s'émanciper des images négatives construites par la société et intériorisées par lui-même, tout au long des années de discrimination et de stigmatisation. Tout se passe comme si cette remise de soi à la cause partisane était également une remise pour soi, une réhabilitation de la personnalité même de l'individu.

L'un des élus interviewés nous livre un témoignage révélant parfaitement l'ambivalence de l'action politique. Il nous dit : « *Bien sûr au début tu fais de la politique parce que c'est le seul moyen de faire changer les choses...quand tu en as assez de voir autant de misère autour de toi, tu agis...Moi, je suis entré à Shas parce que c'était ce qui me semblait le plus proche de ce que je ressentais profondément...et puis bien sûr, si tu me demandes aujourd'hui ce qui me fait continuer...c'est la même chose parce que rien n'est fini et que tous les jours c'est un nouveau combat...mais c'est vrai qu'on est tous très fiers d'être élus ou militants...fiers d'aider...c'est pas qu'on est orgueilleux mais je suis content de donner ce modèle à mes enfants* »⁴.

¹ *Jerusalem Post*, 12 avril 1999.

² Orfalli (B.), *L'adhésion au Front National...*, *Op. cit.*, pp. 129-30.

³ Expression empruntée à P. Ansart dans, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983, p. 115.

⁴ Entretien réalisé le 15 février 2000, à Or Yehouda.

Cette conscientisation d'une communauté de destin, sur laquelle nous reviendrons plus tard, ne nivelle cependant pas un parti qui demeure fortement hiérarchisé. Sans déborder sur ce qui suivra, il convient de voir que la légitimité liée à la proximité tend, paradoxalement, à renforcer les liens de déférence et de subordination au sein de l'organisation.

2.2.2) LEGITIMATION DE LA HIERARCHIE PAR LA PROXIMITE ET RENFORCEMENT DE LA DEFERENCE :

L'horizontalité des relations entretenues par la fréquence des rencontres religieuses, où, tous, quel que soit leur statut ou leur fonction redeviennent de simples fidèles, biaise largement cet apparent construit vertical. Réel dans les attributions, le schéma hiérarchique est sans cesse perverti par le face-à-face direct entre élus et militants. Ce brouillage des relations statutaires n'empêche cependant pas une forme permanente de déférence due aux élus, et en particulier aux autorités spirituelles du mouvement. L'un des militants rencontrés nous dit ainsi : « *Si tu as besoin du Rav Itzhakov (président du conseil religieux de Or Yehouda), tu sais où le trouver. Il ne ferme jamais la porte parce que le principe de Shas, c'est d'être toujours disponible pour les gens qui sont dans le besoin ou dans la détresse...un jour, j'avais besoin d'un conseil pour mon fils...je ne savais pas dans quelle école le mettre...je suis allé au conseil et il m'a reçu, naturellement, et il m'a parlé simplement...cette rencontre m'a soulagé et ce qui m'a frappé, c'est sa disponibilité. Mais, c'est bizarre...tu prends tous les rabbins, ils sont comme ça, simples...et pourtant, tu ne peux t'empêcher de les admirer* »¹.

Cette appréciation positive de la disponibilité des figures spirituelles locales vaut également pour les personnages emblématiques du mouvement. Le Rav Ovadia Yossef entretient également cette culture de la proximité en donnant régulièrement des cours à Jérusalem : trois fois par semaine, il est ainsi possible d'entendre et d'échanger avec le leader incontesté du parti. Sa désormais célèbre conférence du samedi soir rassemble souvent des milliers de personnes, venues écouter la voix du maître.

Bien souvent, on note une tendance prononcée à la mythification des dirigeants et à la sacralisation de l'émergence du mouvement local. A Or Yehouda, les origines du groupe sont toujours reliées à un seul et unique nom – Ouzi Haharon –, avec cette inclination typique des mouvements de masse à l'héroïsation des dirigeants. Les discours sont souvent émaillés de références au caractère « hors norme » du meneur. Doté d'une force mentale hors du commun,

¹ Entretien réalisé le 16 février 2000, à Or Yehouda.

Ouzi – à travers les entretiens réalisés – semble incarné le héros populaire et parfois le *tsaddik* – le juste de la Torah¹. Certains lui attribuent parfois des actions qui semblent peu vraisemblables, tant celles-ci sont présentées comme le fait d'une personne surnaturelle. Il en va ainsi de cette travailleuse sociale, appartenant à la mouvance Shas, qui nous explique comment Ouzi a réussi à « libérer » des jeunes filles juives détenues prisonnières par leur mari... « arabe ». Elle nous confie : « *Ouzi, tu sais ce qu'il fait ? Il va dans les pays arabes parce qu'il y a 10 000 filles juives qui ont été séduites par les Arabes...ils les maltraitent, ils les abaissent. Lui, il a besoin de donations, alors, il fait des soirées pour récolter de l'argent et pour pouvoir aider ces filles, pour les récupérer. C'est un saint, un tsaddik.* »².

Si l'on ne saurait mettre en doute le fait que Ouzi Haharon œuvre en faveur de jeunes filles juives se trouvant dans des situations délicates, il semble peu probable que les modalités d'interventions soient celles décrites par la personne interviewée. Il demeure une mystification et une vision enchantée et quasi-sacrée d'un élu, que l'on élève presque au rang de magicien. S'agit-il là d'un aveuglement ? Doit-on le mettre sur le compte d'une manipulation orchestrée par les dirigeants ? Comment comprendre les sentiments de confiance et de fidélité qui transparaissent de l'observation des comportements militants ? Est-ce simplement le résultat d'un clientélisme « sécuritaire », destiné à consolider les assises du parti ? Pour répondre à ces questions, il convient de déplacer l'investigation, en la portant au-delà des ressorts classiques des formes de patronage. Autrement, comment expliquer qu'un clientélisme « sécuritaire », réputé bloquer toute action collective³, donne lieu à une telle identification au parti et à sa cause ?

Il semble, pour comprendre cette apparente contradiction, qu'il faille, conformément à ce que suggère J-F. Médard, changer notre façon de regarder le phénomène clientélaire, sans pour autant considérer que c'est sa nature qui change⁴. Ainsi, comme le souligne R. Banégas, « saisir les ressorts de cette réappropriation populaire suppose (...) de dépasser l'approche utilitariste du

¹ Il s'agit d'un homme « exceptionnellement pieux et croyant », par opposition au *racha* – le méchant . « Le terme s'applique en général à celui qui imite Dieu en incarnant le type idéal de morale religieuse, (tandis que) les rabbins utilisaient ce terme pour ceux dont la prière était si fervente qu'elle avait le pouvoir d'écarter les châtements annoncés par Dieu. », in Goldberg (S.A.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *Op. cit.*, pp. 1032-3.

² Entretien réalisé le 24 février 2000, à Or Yehouda.

³ J-P. Lacam note ainsi que le clientélisme, dans sa forme sécuritaire, comporte moins de risques pour le client qu'une expérience collective et, surtout, des résultats plus immédiats. *De la relation de clientèle....*, *Op. cit.*, p. 117.

⁴ Médard (J-F.), « Le rapport de clientèle... », *Op. cit.*, p. 121.

clientélisme et des rapports politiques pour analyser les logiques sociales, les répertoires culturels et les codes moraux dans lesquels s'enchaînent les représentations du pouvoir légitime »¹. D'ailleurs, reprenant les observations de E. Goffman sur la notion de « déférence »², il convient de souligner que celle-ci ne s'exerce pas uniquement dans un rapport d'obéissance et de soumission ; elle est également le fait des autorités hiérarchiques qui alimentent l'image d'une organisation régulée par des rituels bien huilés, censés renforcer la figure unitaire et égalitaire de celle-ci. La déférence n'est donc pas à sens unique, elle s'orchestre également dans le rapport de sollicitation des « dominés » par les « dominants » pour entretenir la capacité reproductive de l'organisation. L'affectif est donc sans cesse revitalisé pour nourrir la puissance de captation du sentiment communautaire.

Ainsi, les bases psychologiques, nécessaires à une identification entre le parti Shas et les populations séfarades, semblent nouées dans un entrelacs d'affects et d'intérêts, renforcées en cela par ce que T. R. Gurr nomme une « identité collective », fondée sur des traits culturels et sur des modes de vie qui rendent les individus interdépendants. Les dirigeants de Shas sont simplement des représentants au sens premier du terme, issus d'une communauté en voie d'émancipation politique. Shas se différencie alors d'autres types de mouvements ayant eu recours à la stratégie de bienfaisance comme instrument pour pénétrer des populations paupérisées³. Cependant, la relation inégale, typique des relations clientélares, demeure, alimentant ainsi le double rapport de solidarité et de supériorité qu'établit M. Godelier lorsqu'il écrit que « donner semble ainsi instaurer une différence et une inégalité de statuts entre donateur et donataire, inégalité qui dans certaines circonstances, peut se muer en hiérarchie »⁴.

Il convient à présent de voir dans quelle mesure ces bases psychologiques de l'identification – processus à partir duquel l'individu arrive à acquérir une identité⁵ – sont renforcées par un travail idéologique profond, engageant le parti dans un effort de définition

¹ Banégas (R.), « « Bouffer l'argent »... », *Op. cit.*, p. 86.

² Goffman (E.), *Les rites d'interaction*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, p. 52.

³ A propos du RSS, C. Jaffrelot note ainsi que la bienfaisance est destinée à implanter le mouvement « dans des milieux étrangers à sa sociologie classique », in *La démocratie en Inde – Religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 159.

⁴ Godelier (M.), *L'énigme du don...*, *Op. cit.*, p. 21.

⁵ Chebel (M.), *La formation de l'identité politique*, Paris, PUF, 1986, p. 25.

identitaire et d'intégration idéologique, destiné à établir une distinction radicale par rapport à un « establishment » honni.

Lorsque L. Martinez souligne que la force du FIS résidait dans sa capacité à articuler travail social et apport politico-moral, il y a assurément là matière à travailler sur une nouvelle dimension du phénomène Shas. Nous pensons ainsi que la paupérisation des communautés n'est qu'un élément explicatif de son émergence – l'accumulation de frustrations liées aux discriminations subies et la quête d'une estime du « soi-séfarade » en étant manifestement un autre qui prime sans doute sur le premier. Dans une veine similaire, J. Padioleau et A. P. Donneur évoquent la notion de « pédagogie politique » pour souligner le fait que le parti communiste français se servit du clientélisme pour renforcer sa capacité d'attraction. « Le clientélisme communiste n'a totalement réussi que lorsque les échanges de faveurs ne sont plus qu'un facteur secondaire dans la relation entre les électeurs et les membres du parti. A ce point, l'électeur s'attache lui-même à l'idéologie partisane (...) et c'est précisément cette loyauté idéologique qui permet à la structure clientéliste d'être définie moins formellement »¹. La transformation du parti en une organisation intégrative constituée d'une constellation d'associations facilite dès lors la formation d'individus, qui, s'ils sont venus au parti dans un but exclusivement matériel, restent en étant convaincus de la pertinence et de la véracité des valeurs véhiculées par le parti.

SECTION 2) PASSIONS POLITIQUES ET ENCADREMENT ORGANISATIONNEL : LA FIGURE DU PARTI D'INTEGRATION :

Alors que chez G. Namer, le clientélisme a pour origine « l'homme blasé » de G. Simmel, la perte de sens de l'expérience chez Benjamin et l'impérialisme du rationnel dans le capitalisme bureaucratique², notre objet nous révèle une palette variée de sentiments liés à l'échange. A la fois altruiste, égoïste, raisonné et ressenti, il est simultanément un vecteur permettant de communier avec le reste du groupe et un support à l'avancement personnel, sans que les deux ne soient jamais exclusifs. Ainsi entendu, le don/contre-don est la matière première d'un construit communautaire qui sert de ciment au groupe. L'échange est alors plus qu'un simple instrument de redistribution ou de régulation des inégalités ; il fonde ce qui assure au groupe sa reproduction, non pas

¹ Donneur (A.P.)/Padioleau (J.), « Local clientelism... », *Op. cit.*, p. 77.

² Namer (G.), « Clientélisme et mafia », *L'homme et la Société*, n°119, 1996.

seulement en asseyant une forme hiérarchique légitime, mais en participant à l'intériorisation de la norme de parti.

Ainsi, la pénétration du système par les stratégies clientélistes analysées plus haut, conduit à interpréter la démarche de Shas dans une optique de contrôle social et de socialisation. Pour reprendre un axe de la pensée de M. Foucault, le parti, à travers le maillage institutionnel et symbolique qu'il met en œuvre, réalise « le songe d'une société parfaite » régie par l'ordre militaire – la référence fondamentale étant « aux rouages soigneusement subordonnés d'une machine, non pas au contrat primitif mais aux coercitions permanentes, non pas aux droits fondamentaux mais aux dressages indéfiniment progressifs, non pas à la volonté générale mais à la docilité automatique »¹.

Pour se faire, le parti se veut le relais d'un ensemble de valeurs inscrites dans un même schéma normatif formant une sorte de méta-langage politique. L'utilisation de schèmes culturels unifiés et transposables, d'un appendice de Shas à l'autre, construit, dès lors, le potentiel mobilisateur de la construction identitaire opérée. « La proclamation de l'identité en situation politique, les revendications qui y sont attachées permettent de faire passer le réel au travers des prismes émotionnels. C'est donc bien la réalité qui pousse les individus à agir en politique, mais une réalité vécue, c'est-à-dire traduite dans des codes affectifs liés à la formation de leur personnalité et (...) dotés d'une orientation politique pertinente dans une situation particulière »².

Cette réalité est ainsi travaillée, modelée dans la quotidienneté, dans « cette réalité souveraine » qui génère une « tension de la conscience – la vie quotidienne s'imposant à la conscience de manière massive, urgente et intense. »³. La routinisation des actions explique ainsi le passage d'une sociation à une communalisation – les interactions quotidiennes créant des liens affectifs. Comme l'écrit M. Godelier, l'imaginaire ne peut se transformer en du social, fabriquer du lien social en n'existant seulement qu'idéellement. « Il lui faut se matérialiser en des rapports concrets, qui prennent forme et contenu dans des institutions, et bien entendu, dans des symboles

¹ Foucault (M.), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard Tel, 1975, p. 198. La conception du pouvoir s'ancre, chez M. Foucault, dans une triple relation entre les techniques de domination, l'hétérogénéité de ces techniques et leurs effets d'assujettissement, « qui font des procédés de domination la trame effective des relations de pouvoir et des grands appareils de pouvoir. La fabrication des sujets plutôt que la genèse du souverain (...). », in « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France, 1976.

² Martin (D-C.), « Introduction : le choix d'identité », *Op. cit.*, pp. 582-93.

³ Berger (P.)/Luckmann (T.), *La construction de la réalité sociale*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 34.

qui les représentent et les font se répondre les uns les autres, communiquer. En se matérialisant dans des rapports sociaux, l'imaginaire devient une part de la réalité sociale »¹.

Une parenthèse épistémologique s'impose dès lors, consistant à dire qu'il ne s'agit pas de dénier toute marge de liberté à l'individu, étant entendu que la réalité sociale est à la fois rapports de force et rapports de sens et que la « dualité du structurel » révèle des structures à la fois contraignantes et habilitantes. N'est-ce pas ce que suggère l'ensemble de la théorie foucauldienne du pouvoir, voyant dans ce concept une « action sur l'action »², une relation entre des individus, médiatisée par des actes impliquant que l'individu auquel est destinée l'action du dominant reste libre, apte à résister ? Ainsi, si le cadre organisationnel que nous allons présenter, contraint l'individu par l'imposition de normes de comportement, et limite les capacités d'action de celui-ci par le recours à un langage de l'interdit, ce cadre institutionnel lui offre simultanément une possibilité de trouver une place dans le corps social. En lui fournissant un corpus idéologique, l'organisation dote l'individu d'un « stock de connaissances », à partir duquel il donne signification à ses actes, conformément à la représentation du monde véhiculée par l'organisation partisane. Cependant, il nous semble intéressant de mettre l'accent sur la dimension contraignante de l'organisation, étant entendu que l'art de la bonne gestion organisationnelle consiste à rendre la contrainte imperceptible et légitime aux yeux des individus.

La catégorie de « parti d'intégration » nous fournit ici un outil heuristique très utile pour tenter d'expliquer cette stratégie d'imposition de la norme. En outre, elle nous permet également de contourner les écueils liés à la réflexion menée autour des symboles, des affects et des émotions qui traversent une organisation. En nous offrant un cadre structuré et structurant, elle nous permet de comprendre comment les passions politiques sont construites, contrôlées et contenues dans des cadres organisationnels. Les émotions sont ainsi faussement spontanées, car prises dans l'étau organisationnel dont le but est de les rendre compatibles avec l'insertion du parti dans un système politique et institutionnel donné. Ainsi, l'approche par le contrôle social nous permet de réconcilier processus de rationalisation et émotions politiques, au sein d'une catégorie d'analyse, le « parti d'intégration ». Ainsi perçu, le parti Shas remplit le rôle d'une institution qui, « par le simple fait de son existence, (contrôle) la conduite humaine, en établissant des modèles prédéfinis de conduite, et ainsi la (canalise) dans une direction bien précise au

¹ Godelier (M.), *L'énigme du don...*, *Op. cit.*, p. 42.

² Foucault (M.), « Comment s'exerce le pouvoir ? », Cours au Collège de France, 1984, in Colas (D.), *La pensée politique*, Paris, Larousse, 1992, pp. 755-62.

détriment de beaucoup d'autres directions qui seraient théoriquement possibles »¹ – sans que cette fonction de contrôle ne soit appréhendée par l'individu comme un mécanisme de sanction.

Il ne s'agit donc pas de tomber dans les travers de la psychologie des foules, laquelle avait eu tendance à évacuer l'aspect conscient et rationnel de la vie des groupes. Nous rejoignons ici S. Moscovici lorsqu'il écrit que « le problème n'est pas de savoir si les foules sont rationnelles, alternative impossible à trancher par définition. Il est de savoir quels liens et quels rapports existent entre les mécanismes rationnels et les mécanismes irrationnels, comment ils se combinent dans une situation concrète »². Si l'on suit la définition fonctionnaliste de C. Geertz, selon laquelle la religion est un « système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel »³, il convient d'y ajouter ce qui fait cruellement défaut à la thèse de l'auteur, à savoir la prise en compte des relations de pouvoir⁴.

L'introduction du référent religieux dans la sphère politique contribue, en effet, à en faire un moteur de l'action d'autant plus efficace, qu'il repose sur une conceptualisation du Vrai et du Faux, du Bien et du Mal, faisant du langage religieux un objet d'inclusion et d'exclusion, de sociation et de dissociation, d'intégration et de distinction⁵. Comme l'écrit R. Caillois, le sacré apparaît comme une catégorie de la sensibilité qui « impose au fidèle un sentiment de respect particulier, qui prémunit sa foi contre l'esprit d'examen, la soustrait à la discussion, la place au-dehors et au-delà de la raison »⁶. La formation de ces « unités de stockage » que sont, selon V. Turner⁷, les symboles – entendus au sens d'objets, actions, événements ou relations qui servent de véhicules à une conception du monde – est, dès lors, conditionnée par les relations sociales dans

¹ Luckmann (T.)/Berger (P.), *La construction de la réalité...*, *Op. cit.*, p. 79.

² Moscovici (S.), *L'Age des Foules*, *Op. cit.*, p. 205.

³ Geertz (C.), « Religion as a cultural system », in Banton (M.) Ed., *Anthropological approach of the study of religion*, Londres, Tavistock, 1966, p. 4.

⁴ Pour une critique de la thèse développée par C. Geertz, voir Asad (T.), « Anthropological conceptions of religion : Reflections on Geertz », *Man*, 18. L'auteur propose d'appréhender les symboles religieux par les disciplines sociales imposées par le groupe d'appartenance, contextualisant ainsi le processus d'apprentissage d'une norme qui dote celle-ci de son intensité et de sa capacité à se reproduire.

⁵ Bourdieu (P.), « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 298.

⁶ Caillois (R.), *L'homme et le sacré...*, *Op. cit.*, p. 24.

⁷ Turner (V.), *Les tambours d'affliction*, Paris, Gallimard, 1977, p. 12.

lesquelles s'ancre la quotidienneté de l'individu, donnant un rôle majeur aux processus d'éducation et de socialisation.

A l'échelle d'une organisation partisane, la religion revêt dès lors une signification intégrative, poussant le groupe à une communion autour des valeurs prescrites, mais l'engageant également dans une lutte pour le triomphe de ce corpus normatif, à l'échelle de la société. On retrouve alors les propositions issues du paradigme weberien, selon lesquelles la religion sert également de support à la contestation, lorsqu'elle est porteuse d'un discours innovant et intégré dans un processus plus large de changement social. Sans revenir sur les développements antérieurs, la relation au contexte global est primordiale pour comprendre la puissance de la religion, qui participe de ce phénomène de revanche ethnique, contribuant à articuler intégration à la communauté imaginée et différenciation par rapport à une société appelée à évoluer.

Religion et politique sont dès lors étroitement articulées, assurant ainsi leur triomphe mutuel. Il s'ensuit une analyse complexe, liée à l'imbrication des termes, qui pousse à appréhender le politique, et, plus généralement, les conceptions du monde (*hashkafot haholam*), à la lumière des prescriptions religieuses, et les rites traditionnels, à la lumière des enjeux politiques situés par rapport à cette perspective contre-sociétale. Nous réintroduisons ici l'hypothèse que nous avons formulée précédemment, selon laquelle, derrière la réactivation du discours communautaire et des pratiques de solidarité traditionnelles, les partis religieux doivent être avant tout perçus comme les enfants de la modernité et ne sauraient donc être considérés comme des erreurs du système ou, pire encore, comme la résurgence d'archaïsmes. Il convient, par conséquent, d'appréhender la religion sous son aspect émotionnel et affectif, fournissant un support sur lequel les dirigeants peuvent réactiver à satiété les techniques religieuses du contrôle social, abondamment analysées par les chercheurs de l'intégration, qui voient dans la religion l'imposition d'une morale du respect et de la sanction¹.

Rites, mythes et bénédictions recouvrent dès lors une rationalité noyée dans le bouillonnement affectif et émotionnel apparent, en participant d'une certaine forme de communication sociale et politique et de son instrumentalité éthique. Le système composé de prohibitions et de prescriptions doit, non plus seulement contribuer à maintenir l'ordre cosmique, mais doit avoir surtout une utilité immédiate, inscrite dans la réalité sociale et politique du pays.

¹ Pour E. Durkheim, la religion est le ciment de la société, son apothéose puisqu'à travers la sacralisation des valeurs, des sentiments et des visions du monde issus de cette réalité sociale, religion et moralité sont intrinsèquement liées, en ce qu'elles expriment toutes les deux la puissance et la cohésion du social. Voir *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Livre de Poche, 1991 (première édition, 1912).

Pour reprendre les termes de D-C. Martin, « les croyances et les pratiques fournissent (alors) des médiations religieuses au politique »¹.

Ainsi, ce maillage organisationnel vise autant à ériger la norme partisane à un même niveau que les autres normes systémiques, qu'à construire une organisation capable d'imposer cette norme à l'ensemble du système. Il s'agit de transformer la communauté et la norme imaginées en une conversion de l'ensemble social, en mettant en œuvre un encadrement organisationnel contraignant l'individu quant aux comportements physiques et aux attitudes mentales qu'il adopte.

Shas tend à revêtir l'habit du parti d'intégration rappelant, dans une certaine mesure, les modalités qui fondaient l'intégration des militants au sein des partis communistes², jusqu'à ce que ces derniers abandonnent leur fonction tribunitienne. « Parti-société, comme le qualifie A. Kriegel, le Parti (communiste) doit donc animer des institutions créées par lui de toutes pièces et qui répondent aux besoins matériels et aux aspirations culturelles, aux formes de distraction de ses militants et de leur famille (...), dont le réseau donne aux communistes et à leurs proches le sentiment réconfortant qu'ils sont intégrés dans une microsociété, déjà dotée de tous les mécanismes et perfectionnements d'une société en état de marche (...) »³. Tout comme le P.C.F. puise dans le fonds ouvriériste le ressentiment et les frustrations nécessaires à l'opposition anti-système, Shas puise dans le creuset séfaraïe israélien, tout en tentant de le corriger, de le redresser et finalement de la modifier en lui sur-imprimant une identité imaginée. Cette volonté de modeler l'individu à l'image du parti explique, ainsi, que le mélange de moralisme, de dogmatisme, d'esprit « anti-establishment », de superstition et de religion populaire puisées dans la tradition séfaraïe, soit rendu efficace par l'absence apparente de contraintes.

Confrontés tous deux (Shas aujourd'hui et le P.C.F des années 1947-80) à une suspicion généralisée, la question de l'intégration au système pose le problème doctrinal des alliances. Tandis que le parti communiste ne sacrifia que très tardivement à cette démarche intégrative, Shas se fixa dès son origine l'objectif de participer directement à l'appareil décisionnel

¹ Martin (D-C.), « A la quête des OPNI (Objets Politiques Non Identifiés). Comment traiter l'invention du politique ? », *Revue Française de Science Politique*, vol. 39, n°6, décembre 1989, pp. 793-815.

² I. Greilsammer établit le même type de comparaison, situant les similarités dans les rôles respectifs des deux types d'organisation. Voir son article, « Israël : Démocratie contre théocratie ? », *Libération*, 20 mai 1999.

³ Kriegel (A.) (en collaboration avec G. Bourgeois), *Les Communistes Français 1920-1970*, Paris, Seuil, 1985, p. 144.

gouvernemental, semblant dès lors coller à la phrase de K. Kautsky, selon laquelle : « Le parti (socialiste) est un parti révolutionnaire : il n'est pas un parti qui fait des révolutions »¹. Révolutionnaires, ils le sont tous les deux – affirmant leur souhait de changer la société, en la rendant conforme à l'idéologie déployée, soulignant leur différence de nature et d'essence par rapport au « réformisme »² socialiste chez le P.C, au « sionisme laïque », et plus largement, par rapport à l' « establishment » chez Shas. Tout en conservant une dynamique « avant-gardiste », Shas adopte cependant une attitude d'entrisme, légitimée par les objectifs visés et par un jeu très subtil sur deux temporalités bien différentes : une temporalité de l'ici et du maintenant, qui pousse Shas à pénétrer le système pour abattre les inégalités ethniques et une temporalité messianique collant au référentiel religieux, justifiant et nécessitant une participation au système. Cette seconde temporalité légitime donc la démarche institutionnelle, car l'Etat d'Israël, dans sa forme actuelle, n'est que temporaire et doit aboutir à l'arrivée du Messie et au rétablissement de son règne. Elle est également nécessaire, car pour hâter la venue des temps messianiques, le parti Shas entend préparer la génération (*dor*), en la rendant pieuse, pure, débarrassée des perversions de la société moderne, laïque et sioniste, en la rendant en un mot apte à recevoir son Seigneur.

Les stratégies clientélistes de Shas, et dans une certaine mesure des parti *haredi*, sont à interpréter dans ce prisme général, qui superpose deux types de temporalité dans ce travail de modelage des identités. Il va s'agir de soutenir matériellement des populations, tout en les conduisant à adopter une identité de substitution, en faisant de cette adhésion le chemin exclusif de la Rédemption. Sorte de parti-clientéliste de masse rappelant, d'un point de vue organisationnel, le modèle décrit par F. Belloni, M. Caciagli et L. Mattina³, Shas mêle objectif – construire une contre-société avant-gardiste – et moyens – clientélisme matériel et idéologique visant le renforcement du réseau organisationnel. Le clientélisme de Shas revient à créer une identité à vocation englobante, destinée à se diffuser à l'ensemble social, en favorisant dans un

¹ Kautsky (K.), *Le chemin du pouvoir*, 1909, cité par Lavau (G.), *A quoi sert le Parti Communiste Français ?*, Paris, Fayard, 1981.

² Lavau (G.), *A quoi sert le Parti Communiste... ?*,...*Op. cit.*, p. 32.

³ Belloni (F.)/Caciagli (M.)/Mattina (M.), « The Mass Clientelism Party : The Christian Democratic Party in Catania and in Southern Italy », *European Journal of Political Research*, vol. 7, 1979, pp. 253-75. Pour les auteurs, le parti-clientéliste de masse se définit par la complémentarité des quatre critères suivants : nombre élevé de membres, relation étroite avec un centre national, contrôle des associations « collatérales » et émergence d'un nouveau leadership.

premier temps une approche communautariste du politique¹, afin de créer une base militante chargée de convertir, par la suite, le reste de la société.

La tâche préalable consiste, pour les leaders, à inscrire le système d'échanges dans une théorie générale, s'inspirant des influences identitaires et idéologiques qui sont au fondement du parti. Il s'agit par la suite de voir dans quelle mesure le parti tend à utiliser les ressources publiques pour construire une organisation tentaculaire, servant à protéger le groupe du monde extérieur – royaume de l'Impur et du Mal. Enfin, nous proposerons de conclure ce chapitre en tentant de montrer dans quelle mesure Shas ambitionne effectivement de s'appuyer sur l'avant-garde, pour transformer la société à son image, réalisant ainsi une sorte de conversion normative de l'ensemble social israélien.

1) L'IDEOLOGIE DE PARTI COMME LEGITIMATION DE L'ECHANGE :

Comparant la propension de différentes communautés ethniques à sacrifier aux méthodes clientélistes, T. N. Clark concluait que les origines religieuses conditionnaient la réceptivité des individus à ce genre de pratiques. Ainsi, le Catholicisme des Irlandais, fondé sur la solidarité communautaire et sur l'entraide matérielle entre coreligionnaires, explique, selon l'auteur, que les partis-machines se soient fortement développés sur ce terreau culturel favorable, tandis que les Protestants – pratiquant une religion individualiste et responsabilisante – demeuraient rétifs aux méthodes d'échange clientélistes². Suivant ce type d'explication, nous proposons d'analyser les éléments doctrinaux et culturels qui permettent de comprendre en quoi les stratégies clientélistes mises en œuvre par Shas, tendent à trouver une explication dans le mode de vie communautaire et dans la prévalence du commandement religieux défendus par le parti. Le référent religieux devient dès lors déterminant dans la représentation que l'individu se fait du monde social et des relations inter-personnelles, conformément à la méthodologie weberienne qui entend « démontrer que les conduites des hommes (...) ne sont intelligibles que dans le cadre de la conception générale que ces hommes se sont faite de l'existence ; les dogmes religieux et leur interprétation sont parties intégrantes de ces visions du monde (...) »³. Tentant de rompre avec les approches substantives et fonctionnalistes de la religion, J-P. Willaime propose, quant à lui, de saisir cette dernière à travers

¹ On retrouve d'ailleurs des propositions approchantes chez A. Günes-Ayata, dans « Clientelism : Premodern, modern... », *Op. cit.*, pp. 22-5. L'auteur insiste notamment sur la dimension émotionnelle en tant que ressort majeur de l'adhésion militante.

² Clark (T.N.), « Clientelism, USA... », *Op. cit.*, pp. 138-9.

³ Aron (R.), *Les étapes de la pensée...*, *Op. cit.*, p. 530.

les acteurs, l'organisation et les idéologies, en établissant qu' « un système religieux produit du lien social, non seulement en suscitant des réseaux et des groupements particuliers (des institutions, des communautés), mais aussi en définissant un univers mental à travers lequel les individus et des collectivités expriment et vivent une certaine conception de l'homme et du monde dans une société donnée »¹.

Ainsi, les dirigeants du parti inscrivent le clientélisme dans une éthique globale, dans une moralité et dans une rationalité propre², qui tient compte de la tradition juive comme espace de solidarité communautaire et de l'expérience historique des populations séfarades d'Israël qui, à travers cette redistribution particulariste, procèdent, à leur manière, au rattrapage tant attendu par les sionistes-socialistes. Dans l'esprit des leaders, le don, l'échange et la position d'intermédiaire adoptée par le parti, redeviennent dès lors légitimes, parce qu'ils se fondent, avant tout, sur des principes à haute valeur halakhique. L'explication en apparence culturaliste qui suit ne signifie pas que les leaders n'utilisent pas cette éthique comme un moyen de se dédouaner d'attitudes répréhensibles, mais qu'ils la formulent de telle sorte qu'elle est intériorisée et souvent reprise par les militants, dans leurs propres discours. Entraînant un processus de persuasion hautement efficace, les militants sont d'autant plus intransigeants avec des media ou des autorités condamnant les pratiques clientélistes de Shas, qu'ils sont effectivement convaincus du bien-fondé de l'acte clientéliste.

1.1) ARRIERE-PLAN RELIGIEUX ET HISTORIQUE AU FONDEMENT DU PROCESSUS DE LEGITIMATION :

Fondant sa raison d'être, tant sur la défense et la promotion de la religion que sur l'aide accordée aux populations séfarades paupérisées, l'appareil partisan adopte un discours mixte, articulant différents arguments pour relayer et appuyer les tentations clientélistes du mouvement. Il s'agit alors d'expliquer les activités d'un parti, à la fois client du système et patron de communautés ethniques et/ou religieuses, en invoquant toute sorte d'éléments puisés dans la tradition culturelle et civilisationnelle du judaïsme. Il s'ensuit une légitimation de l'échange par le

¹ Willaime (J-P.), *Sociologie des religions...*, *Op. cit.*, p. 124.

² L'expression est de J-L. Briquet, qui explique que « comme nombre de pratiques dévalorisées ou dénoncées au regard des modèles de légitimité dominants, elles (les pratiques politiques officieuses) possèdent une rationalité propre et s'appuient sur des registres de justification autonomes (...) », in « Les pratiques politiques « officieuses ». Clientélisme et dualisme politique en Corse et en Italie du Sud », *Genèses*, 20, septembre 1995, p. 75.

développement d'une théorie puisée dans les textes religieux ainsi que dans l'histoire des communautés juives de Palestine, intégrant les deux figures (client et patron) du parti.

1.1.1) SOLIDARITE COMMUNAUTAIRE ET PRINCIPE DE *TSEDDAKA* : LA LEGITIMATION DU PARTI-BIENFAITEUR :

Les *haredim* sont animés de représentations (*hashkafat*) sociales qui, conformément à la définition qu'en donne D. Jodelet, sont des « systèmes d'interprétation régissant leurs relations au monde et aux autres, (qui) orientent et organisent les conduites et les communications sociales »¹. Ces systèmes de représentation sont imbriqués à l'histoire même du judaïsme, première expression d'une religiosité détachée de la magie sacramentelle et premier monothéisme annonçant la rationalisation et le désenchantement progressifs du monde (M. Weber). Or, commentant la sociologie des religions de M. Weber, P. Ladrière souligne que le dieu unique « se confirme comme dieu éthique, à mesure que croît l'importance des liens éthiques qui rattachent l'individu à un monde ordonné d' « obligations », rendant ainsi sa conduite prévisible et donc susceptible d'une interaction fondée en raison. (...) L'observance de la foi considérée comme expression du dieu unique devient le moyen spécifique de s'attirer la bienveillance divine »². Au titre de ces représentations, les principes de *tsedakka*³ (justice et aumône) et de *hessed* (charité) gouvernent l'univers et l'argumentation opérée par les *haredim*, en matière d'échange et de dons. Maître-mot de l'activité bienfaitrice de Shas, la *tseddaka* revient ainsi, de façon récurrente, pour légitimer le patronage politique effectué par Shas, considérant le fait de ne pas venir en aide à des populations en déshérence comme un péché passible de graves sanctions divines.

La justice sociale est indéniablement liée à une conception communautaire du mode de vie juif, particulièrement dans les modèles séfarde et *haredi* qui insistent sur les vertus de la vie en collectivité. Que ce soit dans le cadre du ghetto, du mellah ou de la communauté évoluant en Terre sainte, les relations créées affichent une proximité à la communauté de voisinage, au sens de M. Weber. « En pratique, écrit-il, le fait d'être voisins signifie que, dans le besoin, on dépend les uns des autres, surtout là où la technique des communications est peu développée. C'est du voisin

¹ Jodelet (D.) Dir., *Les représentations sociales*, Paris, PUF, Sociologie d'Aujourd'hui, 1993, p. 36.

² Ladrière (P.), *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, Sociologie d'Aujourd'hui, 2001, pp. 182-3.

³ Le Pentateuque contient de claires dispositions à l'égard des pauvres (« Tu ouvriras franchement ta main au pauvre et tu recevras l'indigent sur ta terre ») : adaptée à la société agraire de cette époque, la Torah prescrit que tout propriétaire terrien réserve pour les pauvres les glanures, le grain oublié dans le champ, et qu'il met à leur disposition chaque coin de terrain. De plus, les rabbins soutiennent que la manière dont la charité est offerte ajoute à la valeur du don. Rabbi Eléazar disait ainsi : « la récompense reçue pour avoir accordé la charité est directement proportionnelle à la gentillesse avec laquelle elle a été accordée ».

que viennent naturellement les secours, et le « voisinage » est de ce fait un facteur de proximité »¹.

Ainsi, le principe juif de proximité (*réout*) est tout à fait central dans l'organisation sociale des communautés juives, puisqu'il est en quelque sorte conçu comme la pierre angulaire de l'ensemble des principes sur lesquels reposent les liens communautaires. Par cette proximité s'instituent des rapports d'aide réciproque, d'échanges entre égaux, mais aussi, nous dit M. Weber, entre individus de condition sociale inégale. Ce qu'il appelle « aide bénévole » semble en réalité jeter les fondements d'un système de dons et de contre-dons, établi entre faibles et puissants.

Pour saisir les relations de solidarité et d'interdépendance qui ressortent de ce modèle communautaire, il convient de souligner que la tradition politique juive² se fonde avant tout sur l'idée d'Alliance (*Brit*). Selon D. J. Elazar, celle-ci « incarne l'idée que les relations entre Dieu et les hommes reposent sur des pactes, fondés en morale, de mutuel engagement et de devoirs réciproques. (...) L'alliance rend intelligible l'instauration par les hommes d'institutions et de relations politico-sociales, basées sur l'égalité fondamentale de tous les partenaires et sur leur libre choix d'y participer (assentiment). (...) Elle permet l'action collective et fait obligation de réaliser des objectifs définis (...) »³. Prenant originellement sa signification dans le contrat conclu entre YHVH⁴ et Abraham, puis entre YHVH et les descendants légitimes d'Abraham, l'Alliance était fondée sur une promesse mutuelle. Du côté de la sphère céleste, YHVH promettait essentiellement à son Peuple un territoire – la Terre de Canaan –, tandis que les hébreux s'engageaient à assurer le règne de YHVH sur terre, en agissant conformément à la Loi divine. Bien que le sens premier de l'Alliance concernait les rapports entre Dieu et son Peuple, celui-ci fut généralisé à l'ensemble des rapports ici-bas, devenant, notamment, le principe majeur de

¹ Weber (M.), *Economie et société*, t.2, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Pocket, 1995, p. 87.

² Sur cette question, voir Elazar (D.J.) Ed., *Kinship and consent: The Jewish political tradition and its contemporary uses*, Ramat-Gan, Turtledove, 1981 ; Elazar (D.J.)/Cohen (S.A.), *The Jewish polity*, Bloomington, Indiana University Press, 1985 ; Elazar (D.J.), *Community and polity. The organizational dynamics of American Jewry*, Philadelphie et Jérusalem, The Jewish Publication Society, 1995.

³ Elazar (D.J.), *The Jewish polity...*, *Op. cit.*, p. 209.

⁴ YHVH est un des noms que l'on retrouve dans la Torah pour qualifier Dieu. En dehors de ce tétragramme dérivé du verbe être, la tradition juive recense une dizaine de noms donnés à Dieu, l'indicible. Le texte de la Torah n'étant constitué que de consonnes, les lectures qui ont été proposées du tétragramme sont YAHVE ou J.E.H.O.V.A.H. On utilise également de manière fréquente le terme Elohim que l'on traduit souvent par Dieu ; l'Éternel, El, Adonaï, le Puissant, le Seigneur et Shaddaï. Voir Eisenberg (J.), *Le judaïsme*, Paris, Jacques Grancher, 1989, pp. 44-5.

l'organisation communautaire. Dans ce cadre organisationnel, négociations et tractations doivent donc être menées en conformité avec le désir de satisfaire aux obligations créées par l'Alliance, laquelle s'incarne dans le principe de charité (*hessed*). Véritable pierre angulaire d'une organisation communautaire, la charité reflète un élément vital pour la compréhension de notre objet. Il se retrouve dans l'idée de responsabilité des uns vis-à-vis des autres, ce qui tend à alimenter une culture de la solidarité entre coreligionnaires. D. J. Elazar précise que ce concept est à la fois extension et limitation du principe qui rend tous les Juifs garants les uns des autres (*arevim zé-lé-zé*).

Une fois ces développements énoncés, il convient de voir que la *tseddaka* ou aumône – tradition juive et plus largement sémitique – est intimement liée à cette notion de responsabilité mutuelle, qui doit trouver à s'exprimer dans tous les actes de la vie. En réalité, la *tsedakka* n'est qu'un aspect de la catégorie plus large de *gemilout hassadim* (actes de bonté), lesquels recouvrent en général tous les types d'aide et d'assistance à autrui, comme le prêt de ses biens, le fait de rendre visite à un malade ou le fait d'escorter le mort à ses funérailles. Tandis que la charité ne peut être accomplie qu'avec son argent, la *gemilout hassadim* peut être accomplie en payant de sa personne ou avec son argent. Ainsi, l'action bienfaitrice relève du don, dans ses multiples dimensions, matérielles, symboliques, d'affection ou de bonté.

L'un de nos militants nous livre sa propre réflexion sur la signification de l'expression « *gemilouth hassidim* », liant volontairement celle-ci à l'activité plus strictement militante qu'il produit dans le cadre du parti. « *Souvent, on dit que Shas est là pour acheter les gens, leur soutien et même leur bulletin (de vote). En réalité, ces gens se trompent. Pourquoi ? Parce qu'ils ne voient pas tout ce que nous faisons pour les gens nécessiteux. Il n'y a pas que l'argent, il y a l'aide morale... (il cherche le terme un long moment)...psychologique parce que l'argent ça ne donne pas une famille et encore moins du bonheur....nous sommes là pour tout ça à la fois...et ce n'est pas vrai que nous achetons les bulletins...s'ils votent pour nous, c'est qu'ils pensent que nous faisons plus pour eux que les autres* »¹.

Au cours de la conversation, nous parvenons cependant à percevoir un autre déterminant à l'action, qui semble faire des bienfaits du parti un symbole d'affiliation à l'univers divin. Tout comme M. Mauss souligne, dans sa vaste étude sur le don, que « dans l'évolution des droits et des religions, réapparaissent les hommes, redevenus encore une fois représentants des dieux et

¹ Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

des morts, s'ils n'ont jamais cessé de l'être »¹, nous pensons qu'il y a dans les ressorts de l'action militante, l'idée sous-jacente d'agir en symbiose et en synergie avec l'ordre divin. « *Si nous agissons ainsi*, nous dit le militant précédent, *c'est parce que Dieu nous le dit...la tseddaka, c'est une mitzva...donc en faisant le bien autour de nous, en donnant du réconfort aux gens qui en ont besoin, en leur donnant de quoi acheter à manger...comme ça, nous nous sentons mieux...nous sommes plus proches de Dieu...c'est une façon de lui montrer que nous sommes à son service... ».*

Soulignant le lien entre l'aumône telle qu'opérée dans les sociétés traditionnelles et la signification sacrée de l'acte, M. Mauss explique que, chez les Haoussa (tribu du Soudan), quand « le blé de Guinée » est mûr, il arrive que des fièvres se répandent ; la seule façon d'éviter cette fièvre est alors de donner de ce blé aux pauvres. L'aumône est selon M. Mauss le « fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion de sacrifice d'autre part. La libéralité est obligatoire, parce que la Némésis venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenue principe de justice ; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants. (...) »². Conformément à cette connotation sacrée existant dans les modalités traditionnelles de la charité, la *tseddaka*, mais aussi la *sadaka* ou *zakat* arabe, sont devenues synonymes d'aumône. Ainsi, cette signification qui vient s'ajouter au principe de justice inhérent à la notion de *tseddaka*, peut être datée, selon M. Mauss, de l'époque mischnaïque, « de la victoire des Pauvres à Jérusalem, le moment où naquit la doctrine de la charité et de l'aumône qui fit le tour du monde avec le christianisme et l'islam. C'est à ce moment-là que le mot *tseddaka* change de sens car il ne voulait pas dire aumône dans la Bible »³.

Ainsi, vecteur premier de solidarité à l'intérieur du Peuple juif, la charité signifie avant

¹ Mauss (M.), *Sociologie et anthropologie...*, *Op. cit.*, p. 169.

² *Ibid.*, p. 169.

³ *Ibid.*, pp. 169-70.

tout une action juste. D'ailleurs, elle est tenue pour l'attribut du « bouclier d'Abraham »¹ qui, dans la liturgie quotidienne est invoqué sept fois et est associée au pouvoir de Dieu, pour racheter le Peuple juif de ses fautes, et pour annoncer les temps messianiques. On comprend dès lors que dans l'esprit d'individus empreints de convictions religieuses, donner est intimement lié à l'espoir de favoriser la rédemption collective. De manière subséquente, toute transgression à la norme est interprétée par l'individu en termes éthiques et moraux – la faute ayant des incidences néfastes sur la vie du groupe dans son ensemble. Le monde matériel (*olam chomri*) est ainsi intimement lié au monde spirituel, nouant les choses d'ici-bas aux dynamiques invisibles de l'univers divin. Celui qui souhaite apporter un surcroît de sainteté ici-bas, produira alors une influence indéniable dans les sphères célestes (*hachamaïm*).

Cette omniprésence de la divinité dans cet acte du don explique ainsi que les conduites et les actions du parti et de ses dirigeants soient toujours perçues comme justes et honnêtes par les militants. Selon ces derniers, l'argent dont dispose le parti n'est jamais obtenu illégalement, car les intercesseurs ont toujours en tête l'intérêt du parti. Cité par A. Willis, l'un d'entre eux recourt à une parabole destinée à démontrer l'honnêteté des dirigeants de Shas. Il dit ainsi : « *Il y avait un homme qui collectait de l'argent pour un mouvement religieux, tout comme Shas le fait pour nous ici quand il essaye d'augmenter les places dans les écoles et les yeshivot. Il rencontra un homme qui lui proposa de donner une grosse somme d'argent, mais seulement à la yeshiva et non au mouvement tout entier. Surpris, le collecteur expliqua qu'il n'était pas intéressé parce qu'il travaillait pour l'ensemble du mouvement. Il se tourna pour partir mais fut interpellé par le riche homme qui, ayant jugé de l'honnêteté de l'homme, lui donna le double de la somme et lui offrit une somme équivalente pour le reste du mouvement. Cette histoire montre que l'homme malhonnête ne gagne jamais alors que l'homme honnête, finit toujours par tirer profit de sa vertu* ».

Renversant les accusations faites à Shas, dans sa gestion particulariste des ressources publiques, les militants du parti considèrent au contraire qu'il s'agit là d'un moyen de préparer le

¹ Les différents principes de la charité sont ainsi énoncés :

Toute personne doit accomplir scrupuleusement le commandement de charité, car c'est ainsi que se distingue le descendant d'Abraham ; Israël sera racheté par des actes de charité ; aussi noble que puisse être le commandement de charité, plus noble encore est l'effort de persuader autrui d'accorder la charité ; la charité est une des choses dont on tire profit dans ce monde, mais elle-même, en tant que telle, est réservée à un monde à venir ; chacun devrait accorder la charité ; même celui qui vit de la charité devrait donner à ceux qui sont encore moins fortunés ; il est préférable de ne pas donner la charité que de le faire en humiliant publiquement celui qui la reçoit ; celui qui est généreux envers les Pauvres prête au Seigneur ; personne ne s'est jamais appauvri en faisant la charité ; n'humiliez pas un mendiant car Dieu est à ses côtés.

« monde à venir » (*HaHolam HaBa*), en construisant ce qui ressemble à une véritable citadelle – pour reprendre le terme de L. Martinez¹ – du judaïsme. Ainsi, au-delà de cette simple présence divine dans l'acte, les militants voient dans ces modalités d'action clientélistes un moyen de contrebalancer les idées licencieuses véhiculées par la société extérieure, en oeuvrant pour la rédemption du Peuple d'Israël. Ils entendent par-là obliger l'Etat à reproduire le modèle longtemps observé au temps de l'ancien *Yichouv*, d'un partage des tâches entre religieux et laïques, selon lequel les laïques finançaient les communautés religieuses, qui, en étudiant la Torah, participaient du double processus de conservation de la mémoire juive et de rédemption du Peuple d'Israël.

1.1.2) UNE TRADITION DE PARTAGE DES TACHES ENTRE RELIGIEUX ET LAÏQUES : LA LEGITIMATION DU PARTI-CLIENT :

Depuis l'éparpillement des Juifs à travers les nations, nous précisions précédemment que des communautés religieuses s'étaient toujours maintenues en Terre de Palestine – permettant ainsi au Peuple juif de garder un lien physique à la Terre Sainte et de poursuivre l'étude des textes bibliques. Se consacrant à temps plein à la Torah, les religieux vivaient grâce aux dons versés par les communautés de diaspora, qui signifiaient ainsi leur reconnaissance à l'égard de ceux qui continuaient à prier pour l'ensemble du Peuple d'Israël. Chaque religieux recevait ainsi une *aspaca*², c'est-à-dire une allocation d'étude fortement hiérarchisée, dont le montant était modulé en fonction du grade décerné. « A l'époque, nous dit G. Nahon, les ressources des *yeshivot* étaient en constante augmentation car elles recevaient non seulement des fonds réguliers d'Amsterdam ou d'autres cités de la Diaspora, mais elles déléguaient des émissaires dans la diaspora. Sans cesse aussi, des rabbins en renom parvenaient-ils à convaincre des laïcs fortunés de fonder une nouvelle *yeshiva* à Jérusalem. (...) De la richesse de certains établissements (talmudiques) témoigne le placement de liquidités, placements qui leur permettaient d'accroître leurs revenus »³.

De cette tradition, instituant un partage clair des tâches entre religieux et laïques dans la survie spirituelle et physique de la communauté, découle la prétention des partis religieux à

¹ L'auteur explique en effet comment les élus municipaux du FIS, en vue d'instaurer la république islamique sur ce qu'ils considèrent des « espaces libérés » de la terre d'Algérie, collectent et redistribuent aux pauvres la *zakat* (aumône) par le biais de « bureaux exécutifs du Trésor Public de l'Etat musulman » créés dans leurs municipalités.

² Voir Nahon (G.), *Métropoles et périphéries séfarades...*, *Op. cit.*, p 423-9.

³ *Ibid.*, p. 434.

poursuivre leur rôle de gardien de la Loi (les « Gardiens Séfarades de la Torah »), nécessitant, de la part des laïques de subvenir à leurs besoins matériels. Ils ne nourrissent, par conséquent, aucun scrupule à profiter d'un Etat, pour lequel ils oeuvrent à leur manière, en priant pour la rédemption du Peuple d'Israël. A la question « que pensez-vous des discours qualifiant le public *haredi* de « parasite » et de groupe « improductif » ou « assisté » ? », l'un de nos interlocuteurs *haredi* nous répond : « *Les gens pensent et parlent sans savoir d'où ils viennent et ce qui fonde le judaïsme...tu vois, le judaïsme a toujours fonctionné comme cela, par une coopération très grande entre laïques et religieux...nous appartenons tous au même Peuple mais nous avons des missions différentes...la nôtre, c'est de prier, de faire entendre la voix de la Torah dans l'espoir de voir le Peuple s'améliorer pour préparer la venue du Messie...les laïques, que ce soit pendant l'Exil ou maintenant, doivent permettre à des gens comme nous de remplir cette mission fondamentale...ils doivent comprendre que sans cela, nous sommes perdus, en tant que Peuple, Nation et Religion...nous acceptons leur façon de voir les choses...la preuve : la santé, la sécurité et toutes sortes de services ne peuvent pas s'arrêter pendant shabbat, nous acceptons que des laïques travaillent pendant shabbat dans ces secteurs vitaux...mais eux aussi doivent accepter notre mode de vie...* »¹. Concession idéologique ou témoignage d'une crise identitaire du camp *haredi* ? En tout état de cause, ces propos révèlent la difficulté d'opérer une clarification précise de la doctrine *haredi*, dans un cadre étatique soumis à la prévalence de l'ordonnancement laïque. Constatant qu'il est dans l'intérêt de l'autorité halakhique que tous les Juifs d'Israël ne soient pas pratiquants puisqu'il ne resterait sinon plus personne pour exécuter ce qui est prohibé par la *Halakha*, G. Weiler souligne que cette dernière « ne peut pas accepter pleinement l'Etat sans bouleverser entièrement ses fondements conceptuels »².

Historiquement, la contrepartie théorique de cette relation de dépendance économique était la soumission politique des religieux à l'autorité laïque. Comme le souligne G. Nahon, « ...le rôle privilégié et l'autorité appartiennent non pas à « ceux qui prient » – en l'occurrence qui étudient continuellement la Loi – mais à ceux qui les nourrissent. (...) La raison en est toute pratique : si dans l'ordre chrétien le pouvoir doit appartenir à ceux qui sont les plus purs, c'est-à-dire aux clercs, dans l'ordre juif (...), il appartient aux laïcs sans lesquels les clercs ne peuvent subsister. Corollaire à cette doctrine, les rabbins subsistant en la yeshiva, ne peuvent se livrer à d'autre activité que la méditation et l'étude, car leur métier n'est autre que la Torah »³. Au regard

¹ Entretien réalisé le 15 avril 1999, à Bnei Brak.

² Weiler (G.), *La tentation théocratique...*, *Op. cit.*, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 433.

de ce principe, l'existence de partis religieux peut sembler paradoxale, en ce qu'elle remet en question le monopole du pouvoir politique confié aux laïques. Lorsque nous en faisons la remarque à l'interlocuteur précédent, celui-ci semble avoir une réponse toute prête, considérant que la coopération historique étant remise en question depuis l'avènement de l'Etat juif, il convient d'organiser la résistance. « *Depuis que l'Etat existe, c'est un combat, une véritable guerre entre les laïques et nous. Si tu veux, c'est vrai que c'est anormal cette situation où les religieux font de la politique, mais c'est nécessaire parce que sinon, les laïques en profiteraient pour anéantir toute trace de religion dans la société...regarde la question de l'incorporation des bnei yeshivot dans l'armée, si nous n'avions pas eu des partis pour défendre notre droit à étudier, nous serions tous dans Tsaahal...alors c'est peut-être dommage, mais c'est nécessaire. On n'a pas le choix* ».

S'il consent à voir là une perversion de la tradition instaurant un partage des tâches strict, il ne reconnut jamais vouloir aller plus loin que défendre ce « droit à l'étude », tendant à présenter les partis religieux sous un simple aspect tribunitien et non pas de promotion. Or, à l'heure actuelle, il nous semble que les partis *haredi*, Shas en particulier, sont engagés dans une stratégie prosélyte, qui, ironie de l'histoire, contredit fortement la tradition juive, caractérisée par l'absence de démarche prosélyte. Au regard de ces développements, tout se passe comme si le parti Shas, à travers sa lecture religieuse de l'échange, entendait transposer l'idéal de justice sociale de la communauté séfarade à la nation israélienne.

1.2) UNE PROPAGANDE ELECTORALE PUISEE DANS L'INTERPRETATION DE LA TORAH ET DANS L'UTILISATION DU RAPPORT AU RELIGIEUX :

Le propre des partis religieux est sans nul doute le recours aux catégories de pensée et au vocabulaire religieux qui permet « de procéder à ce retournement sémantique, d'inverser les valeurs, de conquérir l'hégémonie sur le sens »¹. Tout se passe comme si l'activité exégétique, traditionnelle dans le judaïsme, trouvait ses principaux ressorts dans la volonté d'asseoir l'action partisane sur un fondement religieux, seul référent capable de procurer la légitimation et, par suite, la mobilisation massive, nécessaires à la vitalité du parti.

1.2.1) LA REINTERPRETATION DE LA RELIGION COMME MODE DE LEGITIMATION DE L'ACTION PARTISANE :

¹ Kepel (G.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, p. 10.

Le judaïsme se fonde sur une tradition pérenne d'interprétations¹ et de commentaires, qui explique en partie l'utilisation qui peut être faite du texte, dans la perspective d'asseoir le pouvoir politique d'un homme ou d'un parti. En effet, la phrase du Talmud souvent invoquée pour légitimer le devoir d'interprétation énonce : « Tourne-la (la Torah), et retourne-là, car tu y trouveras toute chose ; contemple-la, vieillis penché sur elle et ne t'en écarte pas. Tu ne peux avoir une meilleure règle de vie ». Phénomène commun à de nombreuses religions, le fondamentalisme qui peut naître d'une énonciation dogmatique du texte en vient à lire celui-ci au travers du prisme de la réalité sociale. La Torah – le Coran, chez les islamistes – est dès lors gage de souplesse, permettant aux leaders politico-religieux d'enrichir leurs propos d'une base légitime indéniable, faisant largement appel à tel ou tel verset de la Torah ou de ses textes complémentaires, particulièrement le Talmud appelé plus rarement... « Shas »².

Dans la distinction entre la lettre (*Halakha*) et l'esprit de la lettre, il est d'ailleurs symptomatique de constater que l'esprit est souvent invoqué par les leaders de Shas comme un argument pour acquérir une certaine dose de flexibilité. Le fait est particulièrement avéré dans le cadre du système d'achat de votes établi par le parti à chaque élection.

Ainsi, tout au long de la campagne des municipales en 1998, le Rav Ovadia Yossef professa toute une série de bénédictions à l'adresse des futurs électeurs de Shas, déclarant ainsi, lors de son cours hebdomadaire à la synagogue, *Tfarat Yeroushalaïm* (Gloire de Jérusalem), que « celui qui vote Shas ira au paradis (*gan eden*) »³. I. Greilsammer relate un fait similaire mettant en scène l'ensemble du Conseil des Sages de la Torah mené par le Rav Ovadia Yossef, se livrant à un exercice télévisuel d'une coloration particulière, consistant à effectuer « les gestes nécessaires pour 'libérer' de leurs vœux toutes les personnes qui s'étaient engagées sous serment à voter 'pour un autre parti' »⁴. Les bénédictions collectives sont une technique de propagande employée lors de chaque élection, locale ou nationale – ce qui valut au Rav Kadouri, dont on ne sait plus s'il est

¹ Il existe quatre écoles d'interprétation de la Bible, s'attachant chacune à une dimension particulière de l'activité exégétique. La première s'attache au sens littéral (*pechat*) et est la plus répandue, la seconde s'intéresse au sens allusif ou allégorique (*rémez*), la troisième à l'interprétation homilétique (*derach*) et la dernière à l'interprétation ésotérique ou mystique (*sod*, qui signifie secret).

² Shas est en effet l'abréviation des initiales *Shisha Sidré* (les Six Ordres), autre appellation du Talmud.

³ *Yehidot Haharonot*, 8 novembre 1998.

⁴ Greilsammer (I.), *Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 112.

véritablement maître de tous ses actes et de toutes ses bénédictions, le titre d' « artiste de cirque spirituel » (*Karkam Rouhani*) de Shas¹.

Les individus semblent cependant attacher une importance particulière à ces moments de communion collective, pendant lesquels les grands maîtres kabbalistes bénissent les foules. Parfois, pour gagner du temps et faire plusieurs meetings au cours d'une même soirée, ils utilisent des hélicoptères depuis desquels ils procèdent à des bénédictions collectives, les spectateurs levant les yeux vers un ciel chargé de bienfaits. L'une de nos militantes, fervente supportrice du Rav Ovadia Yossef mais aussi du Rav Kadouri nous explique ainsi : « *Oui bien sûr, quand je participe à une conférence organisée par Shas, j'attends ce moment avec impatience parce que c'est important pour nous, les séfarades. Ce n'est pas qu'on se sente particulièrement plus protégés après la bénédiction, mais c'est comme si on existait à un moment donné dans les paroles du Rav...c'est simple, c'est rassurant...on est tous ensemble...plus forts* »².

L'utilisation de la morale, voire de la peur, dans ces stratégies d'achat de vote suffit-elle pour autant à expliquer la fidélité au mouvement ? Nous ne le pensons pas, car s'il est vrai que les électeurs de Shas sont en partie constitués de *bnei yeshivot*, fidèles aux mots d'ordre véhiculés par la hiérarchie religieuse, la grande majorité des électeurs demeure éloignée d'un mode de vie exclusivement régi par les lois de la *Halakha* et par la confiance aveugle portée au chef spirituel.

1.2.2) UNE PROPAGANDE DIFFERENCIÉE SELON LE PROFIL RELIGIEUX DE L'ÉLECTEUR POTENTIEL :

Comme dans tout parti religieux, l'adhésion spirituelle et affective aux chefs du parti explique l'automatisme des comportements électoraux chez certains individus. En termes de vote, les partis *haredi*, *Agoudat Yisrael* et *Deguel HaTorah* en premier lieu, s'appuient généralement sur des fidélités acquises, si bien que l'enjeu n'est pas de persuader mais de mobiliser les électeurs *haredi* – davantage préoccupés par l'étude de la Torah que par les débats politiques – qui prêtent une confiance aveugle à leur *rebbe*. Dépositaire de la parole divine et de la préservation de la communauté spirituelle, ce dernier est en effet réputé détenir la Vérité absolue, si bien que les mots d'ordre électoraux et politiques se manifestent généralement par un suivisme aveugle. En termes de mobilisation, il va s'agir d'organiser la journée de vote en incitant les *bnei yeshivot* à effectuer leur devoir électoral, qui n'est pas perçu dans sa dimension citoyenne universelle mais

¹ *Haaretz*, 18 septembre 1998.

² Entretien réalisé le 17 février 2000.

halshs-00003795, version 1 - 28 Jan 2005

dans une manifestation encore une fois communautaire et particulariste de la citoyenneté. Cet état de fait nous conduit à relativiser les théories qui tendent à valider l'hypothèse d'un processus de socialisation politique de ce public. Si, effectivement, l'implication grandissante des partis religieux sur la scène politique israélienne a eu pour conséquence de susciter le vote d'individus qui étaient jusqu'alors indifférents à l'objet politique, il convient de souligner que la liberté de pensée de cet électorat est quasiment nulle en la matière, puisqu'il se contente de s'exprimer conformément à la parole des leaders spirituels. Une telle absence de maturité dans l'acte électoral rend dès lors délicate une conclusion aussi enthousiaste quant à l'éclosion d'un phénomène de socialisation politique de ces communautés. Il est à parier que si les *rebbe* décidaient de s'extraire de l'action politique, leurs disciples abandonneraient simultanément le réflexe électoral et reviendraient probablement à une activité religieuse exclusive.

Les *bnei yeshivot* de Shas entrent dans le schéma *haredi* classique, car ils nourrissent une relation angoissée à la hiérarchie religieuse dont ils relèvent, d'autant plus que celle-ci profite de leur soumission quasi-absolue pour renforcer la pression exercée sur eux. La domination ne semble offrir aucune résistance, provoquant une intériorisation de la domination et, par suite, une forme de consentement automatique. Loin d'être acteurs de leur vote, les *bnei yeshivot* témoignent d'une certaine forme d'indifférence à l'égard de l'acte électoral – indifférence imputable à la suspicion persistante formulée à l'égard de l'Etat. Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de noter que les *haredim* ne se déplacent pas aux meetings de Shas pour entendre des discours politiques mais pour recevoir la parole des Sages – parole considérée comme infaillible, ne souffrant aucune contestation possible. Le rite est ainsi immuable – les meetings commençant toujours par une prière, adaptée au moment de la journée (généralement la prière du soir – *aravit*) puis se poursuivant par des sermons religieux qui occupent la majeure partie du temps de parole des intervenants. Les discours proprement politiques sont marginaux et sont toujours fondus dans une approche religieuse de l'actualité politique.

Cependant, la majorité des électeurs du mouvement semble avoir conservé une réflexion critique et relativement distanciée par rapport au parti et à ses leaders. Le vote Shas est ainsi moins assuré que celui des autres partis *haredi*, considérant à nouveau les caractéristiques d'une base électorale moins captive. Ainsi, une enquête effectuée par Y. Katz sur un panel de 523 électeurs de Shas, révéla, en janvier 2000, qu'une très grande majorité de ceux-ci était opposée au retrait du Golan, et donc aux mots d'ordre du Rav Yossef, tandis que seulement 5 % de ces opposants étaient prêts à changer d'avis si le Rav Yossef le demandait explicitement. Conscient de l'état de son électorat, le Rav Yossef resta silencieux, se retenant de prononcer un quelconque

sermon fondé sur la Torah, pour justifier la rétrocession du Golan. Ce silence fut également interprété comme une stratégie visant à conserver l'avantage sur le Rav Kadouri, qui proposait un discours beaucoup plus radical, refusant de rendre la moindre parcelle du territoire concerné¹.

Comme nous le confiait une des militantes de Shas en février 2000, « *je ne pense pas qu'il faille rendre le Golan...ce n'est pas bon pour les Juifs, c'est très dangereux...Dieu merci, Barak voit maintenant que les Arabes ne veulent que les territoires, ils ne sont pas intéressés par la paix...encore maintenant, le Rav Yossef veut rendre le Golan...et je ne comprends pas pourquoi...il fait la politique du Maarach et pourquoi ? Pour obtenir de l'argent pour les yeshivot...je ne le nie pas car c'est aussi important pour nous mais le Golan, c'est au centre de la sécurité pour le pays* »².

La propagande électorale vis-à-vis de cet électorat relève par conséquent d'un mélange de stratégies de bienfaisance et d'imposition normative, en s'adaptant au profil économique (personnes généralement à faible niveau de vie) et religieux (traditionalisme fondé sur une conception collective et mystique du judaïsme) de cet électorat.

A un premier niveau, il s'agit de fonder le lien électoral et partisan sur la capacité à répondre aux besoins pratiques des populations. A. Sigfried expliquait ainsi la production des votes par les liens de dépendance sociale et précisait comment ceux-ci opéraient concrètement dans les élections. Il insistait aussi sur la stabilité des liens de fidélité qui engendraient des votes acquis³. La présence permanente auprès de ces populations, l'attention portée à leurs états d'âme et les réponses matérielles données aux difficultés de la vie quotidienne forment par conséquent le triptyque autour duquel se créent les fidélités de l'échange. Les développements précédents (section 1) contribuent, en effet, à expliquer de quelle manière s'instituent des rapports d'obligeants/obligés, que Shas sait parfaitement réactiver aux moments des élections.

¹ Si cette relative autonomie de la majorité des électeurs par rapport à sa hiérarchie représente en apparence un défi majeur pour l'unité du parti, elle sera peut-être de nature à limiter les risques d'implosion du mouvement, lorsqu'il s'agira de procéder au remplacement des leaders charismatiques du mouvement. Conformément à la thèse de M. Weber, la routinisation du charisme est en effet un moment capital dans la vie d'un pouvoir constitué sur ce type de légitimité, annonçant souvent un phénomène de flottement, voire de disparition du groupe. Voir Weber (M.), *Economie et société*, t.1..., *Op. cit.*, pp. 326-36.

² Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

³ Garrigou (A.), « Clientélisme et vote sous la III^e République », in Briquet (J-L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 69.

Soucieux de translater cet engagement quotidien aux côtés des populations en force politique, les dirigeants de Shas mettent en œuvre tout un ensemble de procédés visant à encadrer le vote de leurs électeurs potentiels. Dans la salle de vote, l'encadrement procède de la présence de militants de Shas parmi les assesseurs ; en effet, forts d'un poids politique manifeste depuis la fin des années 80, le parti *haredi* peut envoyer des représentants dans de nombreux bureaux de vote. La législation israélienne établit que les « assemblées électorales » (bureau de vote) sont composées de quatre délégués, issus de partis différents. Ainsi, il n'est pas rare de rencontrer des militants qui se déplacent en famille dans les bureaux de vote, allant parfois soutenir un candidat ou une liste concourant dans une ville voisine, pendant que d'autres s'empressent d'aller rameuter l'électorat potentiel du parti, organisant des déplacements groupés jusqu'au bureau de vote.

Au-delà de l'horizon matériel de ces « achats de vote », cette partie de l'électorat n'en demeure pas moins sensible aux mots d'ordre spirituels, bien qu'elle le soit à un degré moindre. En réalité, les ressorts de l'adhésion ne sont pas les mêmes, entre un public « Craignant-Dieu », fonctionnant à la peur de la transgression et un public traditionaliste, ayant une conception moins rigoriste et moins intransigeante de l'obéissance aux rabbins. Par rapport à ce public, l'action de persuasion joue davantage sur la superstition – moteur important de l'identité juive séfarade – que sur la peur comme élément caractéristique du comportement et de la relation au monde du public *haredi*. La propagande déployée par le parti est incroyablement empreinte de cet horizon de significations religieuses, matérialisé par la distribution d'objets de culte visant à protéger les électeurs de Shas. Sensibles aux bénédictions et aux prières réputées protéger les fidèles, la majorité des électeurs du parti est indéniablement mue par ces messages traditionalistes, envoyés par les leaders. L'affaire des amulettes (*kameiot*) qui défraya la chronique électorale en 1996 et 1999 est révélatrice des procédés employés pour mobiliser et fidéliser un électorat.

Lors des élections de 1996 puis de 1999, furent ainsi distribuées des milliers d'amulettes¹, arborant, sur une face le portrait du Rav Kadouri, et sur l'autre une bénédiction – avec ce conseil de ne jamais se séparer de l'objet, sous peine de grand malheur. Avec l'amulette était par ailleurs livrée une recommandation selon laquelle le vote pour Shas serait synonyme de bienfaits éternels, de santé et de prospérité. Ces amulettes furent envoyées par la poste aux personnes qui avaient rempli un coupon. Face à ce qu'ils estimaient contrevenir aux règles électorales, considérant qu'il s'agissait là de formes de dons et donc d'achats de votes, les dirigeants de *Meretz* déposèrent une

¹ Ce procédé électoraliste fut également utilisé par le mouvement *Habad*, lors des élections locales à Kiryat Gat en 1998. La liste du Rav Hassid diffusa largement des amulettes bénies par le Rav Melovavitz – le candidat prétendant qu'il ne s'agissait pas là d'une stratégie politique, puisque le Rav Melovavitz bénissait tout le monde, sans distinction.

plainte au Comité Central des élections et obtinrent gain de cause. Cependant, lorsque intervint finalement l'interdiction de distribuer les amulettes, Shas avait déjà réussi à distribuer des milliers d'amulettes, produisant par la « médiation d'un support physique », par son « insertion symbolique dans l'univers du sensible », une spécificité dans le traitement symbolique de l'objet¹. Comme le souligne P. Ansart à propos du phénomène de « gestion des passions symboliques », il s'agissait de « créer des biens symboliques multifformes ayant pour effet de provoquer des émotions conformes et constantes, c'est-à-dire intervenir au niveau des motivations pour en régler le dynamisme »², et provoquer, en la circonstance, une affiliation spirituelle se traduisant en adhésion électorale.

La prévalence de ces ressorts affectifs à travers la création d'un univers chaleureux et sécurisant tend à rendre l'échange plus stable, a fortiori lorsque le parti prolonge son action en tentant d'exercer une influence idéologique fondamentale sur les populations dont il se veut être le représentant naturel. C'est ainsi que l'encadrement des corps et des esprits intervient comme un moyen de renforcer la fidélité au parti, en tentant de rendre la stratégie de bienfaisance superflue. Comme le note J. Padioleau à propos des stratégies clientélistes du parti communiste, celui-ci n'a véritablement atteint son objectif qu'à partir du moment où « les échanges de faveurs ne sont plus qu'un élément secondaire dans la relation entre les électeurs et les élus »³.

2) RECONSTRUIRE LA FORTERESSE DU JUDAÏSME :

Caractéristique propre aux partis d'intégration, l'encadrement ou l'enserrement des populations dans un cadre rigide contribue à « impressionner » l'individu, qui n'a d'autre horizon intellectuel et idéologique que celui offert par les institutions affiliées au parti. L'homogénéisation qui en ressort se matérialise dans un processus qui, pour reprendre les termes de F. Sawicki, doit rapprocher, sinon unifier, pratiques et croyances, assurer la conciliation des règlements en vigueur dans le groupement, et forger, pratiquement et symboliquement, la cohésion réelle et/ou imaginaire du parti⁴. Ensemble de rôles et de normes strictement hiérarchisés entre eux, la communauté tend alors à fabriquer la matière indispensable à l'intériorisation et à la reproduction de l'ordre collectif, en créant des habitudes et des récurrences, sur la base de la pratique

¹ Braud (P.), *L'émotion en politique...*, *Op. cit.*, p. 109.

² Ansart (P.), *La gestion des passions...*, *Op. cit.*, p. 65.

³ Padioleau (J.), *L'Etat au concret...*, *Op. cit.*, p. 215.

⁴ Sawicki (F.), *Les réseaux du Parti Socialiste : sociologie d'un milieu partisan*, Paris, Belin, 1997, p. 32.

religieuse. Comme l'écrivent S. Acquaviva et E. Pace, « la pratique en arriv(e) à être vue comme un code de valeurs communes, partagées par une communauté territoriale, donc un lieu empiriquement observable à partir duquel on peut comprendre la profondeur et l'extension (...) de la vitalité religieuse – la capacité d'une religion à se reproduire dans le temps sous des formes non seulement routinières et institutionnelles, mais aussi comme un tissu de rapports sociaux et culturels plus larges »¹.

La fidélité s'assoit, avant tout, sur cette propension à reconstruire l'ordre communautaire, qui est une organisation, mais également un « ensemble de liens concrets qui, dans la vie quotidienne, tiennent ensemble des personnes qui se sentent faire partie de l'organisation de référence »². L'imposition d'une norme s'ancre dans la gestion de l'espace et du temps – deux dimensions fondamentales au quadrillage des esprits. L'organisation doit alors mettre cet univers en mouvement, relier les moments et les lieux à travers l'utilisation d'une symbolique qui, selon P. Braud, s'apparente à « l'univers des classements qui structurent une société, et grâce auxquels les individus peuvent s'adapter au monde et le penser »³. Selon l'auteur, « si la capacité d'évocation qui caractérise un symbole actif se manifeste bien dans son aptitude à susciter des associations à la fois au niveau de savoirs et des sentiments, c'est néanmoins sur ce dernier terrain que se manifeste la spécificité profonde de son dynamisme »⁴. De fait, l'univers construit par les dirigeants de Shas est constitué de toutes ces « passions politiques », palpables tant dans les rencontres informelles, les cérémonies, où prières et rituels tendent à transcender l'individu, pour le fondre dans une entité collective, unie autour du partage d'émotions souvent impossibles à rationaliser. Dans cette construction de l'être ensemble, rien n'est laissé au hasard, ni la musique, ni les métaphores, ni même les attitudes corporelles prises par les orateurs. Tout doit conduire à produire et répéter ces symboles de condensation qui en viennent à former des « organisations symboliques caractéristiques de représentations ou de conceptualisations du politique »⁵. Le réseau organisationnel a alors pour but de produire de l'appartenance et de l'interdépendance, formant un horizon indépassable du penser social, et conduisant à séparer le monde entre le sacré – *kadosh* en hébreu – et le profane – *hiloni*, reprenant la catégorie laïque de la typologie relative aux religiosités juives. La forteresse du judaïsme doit alors protéger, mais aussi renforcer la norme

¹ Acquaviva (S.)/Pace (E.), *La sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994, p. 105.

² Acquaviva (S.)/Pace (E.), *La sociologie des religions*, *Op. cit.*, p. 109.

³ Braud (P.), *L'émotion en.....*, *Op. cit.*, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵ Martin (D-C.), « A la quête des OPNI... », *Op. cit.*, p. 812.

par une intériorisation active, ce que A. Giddens nomme le « quadrillage ». « La clôture, nous dit A. Giddens, est un des fondements de tout pouvoir disciplinaire mais seule elle ne suffit pas pour qu'une gestion détaillée des mouvements et des activités du corps soit possible. Une telle gestion ne peut s'obtenir que par une régionalisation intérieure, un 'quadrillage' »¹.

Pour accroître la fidélité des militants au parti, il s'agit, pour les dirigeants, de créer des affiliations idéologiques logiques, à travers une priorité donnée à l'éducation perçue comme un modelage des consciences – l'application et la répétition de la norme devenant alors inconsciente. Tout parti à vocation contre-sociétale ou totalitaire insiste largement sur l'enjeu que représente la jeunesse. Or, nous avons dit que le clientélisme de Shas découlait essentiellement de ces revendications financières, liées à la survie du réseau éducatif – *El HaMahayan* – et scolaire – *Mahayan Hahinouch HaTorani* –, ordonné autour de la valeur suprême, la Loi religieuse.

La Torah est, par conséquent, souvent mise au service du parti, utilisée notamment dans la mobilisation militante. M. Eliade écrit ainsi que l'un des caractères essentiels du symbolisme religieux est sa multivalence, sa capacité à exprimer simultanément plusieurs significations, l'unité entre ce qui est évident et ce qui n'est pas évident du point de vue de l'expérience immédiate. Cette capacité du symbolisme religieux à révéler une multitude de significations structurellement unies a une importante conséquence : le symbole est capable de révéler une perspective dans laquelle diverses réalités peuvent être formées ensemble ou même être intégrées dans un « système »². Cette multiplicité de sens s'assoit notamment sur une tradition exégétique à laquelle les autorités rabbiniques recourent abondamment pour imposer un ordre moral à l'ensemble de la communauté émotionnelle ainsi formée.

A travers cette rhétorique moralisante et cette tendance à créer une entité collective transcendant l'individu, le parti transforme l'échange initial pour faire prévaloir la logique communautaire. Les relations instituées dans le cadre de l'organisation partisane renforcent, par conséquent, les liens clientélistes, le réseau politique devenant communautaire, opérant à la fois dans la sphère publique, mais possédant également des connotations privées³. Densité, durée des interactions et multiplicité des lieux de rencontre sont des éléments identifiés par J. Boissevain

¹ Giddens (A.), *La constitution de la société...*, *Op. cit.*, p. 202.

² Voir Eliade (M.), *Images et symboles*, (1^{ère} édition, 1952), Paris, Gallimard, 1980.

³ Roniger (L.)/Günes-Ayata (A.), *Democracy, clientelism...*, *Op. cit.*, p. 23.

comme renforçant le réseau social, à l'intérieur duquel tend à se produire un consensus plus grand du point de vue des normes et des valeurs¹.

2.1) LA PURETE DE L'ORDRE PARTISAN COMME REFLET DE LA FUTURE SOCIETE :

Le quartier construit par les populations *haredi* mais aussi séfarades tend, nous l'avons déjà dit, à recréer une unité importante de vie sociale, où la chaleur des relations quotidiennes l'emporte sur l'ordre froid qui caractérise habituellement l'espace urbain moderne. La communauté reconstituée au niveau local tend ainsi à se rapprocher d'une société organique où la religion et les traditions contribuent à cimenter la cohésion sociale. A travers le partage de l'espace, des rituels et des valeurs qui construisent cet espace, les interactions au sein des communautés locales favorisent ainsi la solidarité et la connivence entre les membres de celles-ci. Stimulant ce modèle de relations, à l'intérieur de l'organisation partisane et de ses réseaux, les dirigeants de Shas lient la reproduction de la norme identitaire à la constitution d'un univers clos, doté de ses dynamiques et de ses symboliques propres.

Or, l'institution de cadres régissant les interactions quotidiennes est essentielle pour créer du liant, mais aussi des habitudes, générant, ainsi, des mécanismes de reproduction du sens. Pour A. Giddens, les cadres sont des « groupes de règles qui contribuent à la constitution et à la régulation des activités en les définissant comme appartenant à certains types et comme assujetties à des ensembles particuliers de sanctions. (...) L'encadrement qui est constitutif des rencontres et en même temps borné par elles, donne un sens aux activités dans lesquelles s'engagent ces personnes »². Appréhendés dans leurs dimensions spatiale et temporelle, ces cadres ont pour objet de modeler l'individu dans sa conception du temps et dans sa relation à l'environnement immédiat. Définition d'une hiérarchie des lieux et ordonnancement des instants sont alors au fondement du « renfermement ».

Au-delà de cette stratégie de reproduction du sens se cache, en outre, une contrainte majeure, relative à la pérennisation de l'organisation partisane que l'on pourrait résumer par une

¹ Boissevain (J.), *Friends of friends. Network, manipulators and coalitions*, Oxford, Basic Blackwell, 1974, p. 84.

² Giddens (A.), *La constitution de la société...*, *Op. cit.*, p. 138.

allusion à la thèse de A. Oberschall¹, pour qui la notion de « contrôle social » se situe au cœur du processus de passage à l'action. Il explique en effet que la mobilisation et la participation à des mouvements sociaux sont étroitement liées aux mécanismes d'intégration au sein du groupe, concevant dès lors l'individu comme un être socialement dépendant. Selon l'auteur, partager les mêmes aspirations ou revendications ne suffit pas pour que l'action collective de revendication ou de protestation perdure. Pour ce faire, l'action doit acquérir un fondement organisationnel.

2.1.1) LA SPATIALISATION RELIGIEUSE DANS UNE PRODUCTION IDENTITAIRE CONTRE-SOCIETALE :

Construire une société close et alternative suppose d'instaurer des marqueurs spatiaux qui doivent contribuer à influencer les schèmes de penser de l'individu. Tout se passe donc comme si l'espace était balisé, reproduisant les dynamiques identitaires à travers une hiérarchisation des lieux.

La synagogue, comme la mosquée des islamistes, retrouve dans le conflit de société la centralité d'autrefois², tout en revêtant une signification activiste et logistique nouvelle, plongeant l'espace sacré dans l'actualité sociale et politique. Comme le note O. Carlier à propos de la mosquée des islamistes, « elle gouverne la reterritorialisation physique et symbolique du pays, à un degré d'intégration et de densité inconnu des Anciens »³. Élément premier d'identification, la synagogue remplit ainsi un rôle de sociabilité, réunissant régulièrement les membres d'une même communauté religieuse, et renforçant, simultanément, les liens de voisinage. Elle est également un enjeu fondamental pour un mouvement politico-religieux dont l'un des objectifs est d'ériger des tribunes destinées à la diffusion de l'idéologie du mouvement, et de créer des fidélités électorales sur la base d'une foi partagée.

L'une de nos interlocutrices – militante active de Shas – nous explique ainsi avec une grande fierté qu'en économisant pendant des années, elle avait réussi à faire don d'un lustre et espérait en offrir un second dans quelques temps, à l'une des deux synagogues marocaines de Or Yehouda . Elle nous dit : « *La synagogue, c'est le lieu au centre du quartier, tu vois elle est au pied de mon immeuble et comme cela je peux y aller quand je veux...c'est important pour moi parce que tu sais, pour les religieux, la vie s'organise autour des prières...ce n'est pas bien d'en*

¹ Voir Oberschall (A.), *Social conflicts and social movements*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs, 1973.

² Carlier (O.), *Entre nation et djihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1995, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 24.

rater une, d'ailleurs ça ne m'est pas arrivé depuis des années, ça ne me viendrait pas à l'idée parce que de toute façon, c'est un plaisir d'aller à la synagogue, on y va entre amies...moi je vis seule, mais j'ai des amies, on étudie la religion ensemble et on va à la synagogue ensemble, ça rend le shabbat et les fêtes plus gais parce qu'on s'invite les uns et les autres... »¹.

Les prescriptions liées au shabbat et aux fêtes religieuses (interdiction de s'y rendre à l'aide de véhicules motorisés) rendent la distance entre la synagogue et le domicile contraignante et tendent en outre à renforcer le caractère communautaire de la vie religieuse. Le rapport à l'espace de proximité devient, dès lors, étroitement lié au mode de vie, si bien qu'il devient un facteur premier pour comprendre la concentration résidentielle des Juifs religieux. Lorsque les habitations s'étalent et se dispersent hors de l'ancien quartier, il devient difficile de continuer à fréquenter quotidiennement la synagogue d'affiliation « naturelle ». Ceux qui ont été soumis à une obligation de mobilité en viennent ainsi à hiérarchiser les synagogues. Ils différencient alors entre la synagogue d'appoint qu'ils fréquentent pour le service quotidien et le shabbat, et la synagogue d'adhésion première, à laquelle ils se rendent pour les fêtes et les cérémonies familiales. Mais, de manière générale, la distance est un frein à la dispersion ; les interdictions liées au respect du shabbat et des fêtes favorisent, au contraire, la concentration de familles ayant la même sensibilité religieuse et ethnique – chaque synagogue ayant un rite particulier. Ne nous y trompons cependant pas, la proximité à la synagogue peut également servir de prétexte à la concentration de populations se revendiquant d'une même appartenance idéologique. Ainsi, le parti Shas, comme tous les partis *haredi*, promeut la création de quartiers rassemblant des « fidèles-militants », en achetant des parcelles de terrain et en contractant des prêts nécessaires à la construction d'immeubles qu'ils attribuent ensuite à des familles, en fonction de leur affiliation idéologique. C'est par exemple le cas à Petach Tikwa où, il y a cinq ans, les dirigeants de Shas ont encouragé la construction d'un quartier doté de crèches, écoles et synagogues, en périphérie de la ville, favorisant ainsi les liens de quotidienneté et l'intégration de ces quelques 250 familles, au sein d'un cercle relativement clos. Un couple habitant dans ce quartier avec ses deux jeunes enfants nous dit : « L'homme : *Avant, nous habitons à Kvar Abraham (quartier de Petach Tikwa, créé par le Mafdal), nous y sommes restés huit ans et puis nous sommes devenus plus religieux. La femme : Oui, on a fait des progrès en « religion ». L'homme : Alors nous avons choisi de nous installer dans un quartier plus religieux...d'abord pour les enfants, parce que la vie y est plus facile...à Kvar Abraham, nos amis étaient moins religieux, ils avaient la télévision et ça posait des problèmes car nos enfants allaient chez leurs amis, mais en même temps, nous, nous leur*

¹ Entretien réalisé le 24 février 2000, à Or Yehouda.

apprenions qu'il ne fallait pas regarder la télévision...alors ils avaient du mal à comprendre...il y avait aussi des problèmes par rapport à la casherout, ils ne pouvaient pas manger chez leurs amis. La femme : Oui, nos amis étaient moins regardants que nous par rapport à la casherout. L'homme : Alors on a déménagé et depuis, c'est formidable pour nos enfants. La femme : En plus, il y a une association qui fait des cours de religion le soir, alors j'y vais...et les enfants sont gardés, soit par les amis soit par le club que Shas a ouvert...il y a une grande solidarité ici, on s'entend tous très bien. Par exemple, quand une femme est à l'hôpital pour accoucher, on s'organise pour lui faire les courses, le ménage et la cuisine, comme ça, tout est prêt quand elle revient »¹.

Nous le voyons, habiter un quartier *haredi* permet de résoudre les contradictions ou le décalage grandissant qui survient après un « retour » à la religion, par rapport à ce qui constituait auparavant l'environnement le plus proche. Plus récemment, le parti a initié l'ouverture de cliniques *haredi*, grâce aux fonds de la Sécurité Sociale (*Koupat Leoumit*), pour ouvrir une dizaine de cliniques *haredi* affiliées au parti, relayant ainsi ce qui relevait de l'action associative par le biais de *Netzah Margalit* – association créée par le Rav Yossef en souvenir de sa défunte épouse et dirigée à l'origine par E. Yishaï. Dans les zones à forte concentration de populations séfarades *haredi*, ces cliniques sont censées permettre aux malades d'être soignés dans le strict respect des prescriptions halakhiques. La première devrait d'ailleurs voir le jour dans l'une des nombreuses villes du sud où Shas réalise ses meilleurs scores². Cette propension à étendre les quartiers et, donc l'emprise de l'organisation partisane sur les secteurs de la société, interroge cependant sur les conséquences induites : est-ce qu'une clinique *haredi* acceptera de procéder à un avortement si une femme en fait la demande, alors que les dirigeants du parti mènent un combat acharné contre l'interruption volontaire de grossesse, y compris pour raison sociale³ ? Cette absence de prise en compte des raisons sociales n'est-elle d'ailleurs pas la preuve de la priorité accordée aux valeurs religieuses lorsque les deux objectifs – sociaux et religieux – fixés par le parti entrent en conflit ?

¹ Entretien réalisé le 26 avril 1999, à Petach Tikwa.

² « Leoumit Health Fund to open haredi clinics », *Jerusalem Post*, 22 novembre 2000.

³ Lors d'une grande manifestation de protestation contre l'avortement en décembre 1999, le Rav Yehouda Deri, dans un discours enflammé déclara : « Nous sommes ici pour crier la violence de l'avortement...les individus souffrent d'entendre des meurtres prémédités (*ratsah bakavan trila*) », évoquant tous ces « bébés jetés aux ordures », relayé en cela par son frère Arieh Deri proclamant : « A notre grand regret, les médecins encouragent les femmes à avorter pour des raisons sociales, parce qu'elles n'ont pas d'argent (...), mais nous pensons que chacun a une place sous le ciel et chaque enfant dans les nurseries avec sa chance et ses droits d'arriver dans ce monde...il changera sa chance en bonne action (*tova*) pour l'ensemble de son foyer. ». Événement relaté dans *Yom LéYom*, 23 décembre 1999.

Au-delà de la relation privilégiée à la synagogue (*beït knesset*) et au quartier, les militants de Shas organisent leur vie quotidienne autour des nombreuses rencontres prévues par le parti. Les conférences religieuses sont fréquentes en comité plus ou moins restreint. Elles peuvent être à l'initiative d'un militant qui propose d'accueillir les personnes intéressées – hommes ou femmes, la plupart du temps séparés – à son domicile, ou à l'initiative de la section locale du parti. A Or Yehouda, Ouzi Haharon – leader de Shas – a créé une association, « Les Bienfaits de la Joie » (*Hassdei Simha*¹), qui organise de nombreuses conférences, parfois en présence de personnalités de renom. Le 16 février 2000, Yaffa Deri – l'épouse de Arie Deri – fut invitée par l'association à faire une conférence pour les femmes de Or Yehouda, au Centre du Judaïsme babylonien, sur le sujet « la connaissance du bien ». Intervinrent également la *rabbanit* (épouse de rabbin) Rachel Peretz et la chanteuse Yona Kroani, toutes deux originaires de Bné Brak. A la fin de la cérémonie, cette dernière entonna des chants traditionnels, vecteurs d'unité et de reconnaissance pour l'ensemble de l'assemblée, créant de ce point de vue une communion évidente entre les femmes entrant successivement dans la ronde « improvisée », formée au centre de la salle. Comme le souligne P. Ansart, « le plaisir rassurant de chanter ensemble, de se perdre dans la fusion du chant commun entraîne chacun à vivre, dans le plaisir, la fidélité aux messages véhiculés »².

Lorsqu'il s'agit de petites cérémonies, le parti utilise la « synagogue » qui est en réalité une petite salle destinée à accueillir des cours de religion et ce que les fidèles appellent la fête du « *rosh hodesh* », c'est-à-dire le premier jour de chaque mois, selon le calendrier juif. Ainsi, en dehors de la synagogue qui demeure centrale pour l'individu, les lieux ne semblent avoir que peu d'importance pour les gens de Or Yehouda – la plupart se souciant davantage des rencontres et des conférences auxquelles ils pourront participer, et non des espaces dans lesquels elles se dérouleront. « Bâtisseurs du temps » avant d'être des bâtisseurs de l'espace, les militants soudent leur appartenance commune dans la répétition des séquences inscrites dans une signification religieuse partagée.

Privé d'école primaire et de *yeshiva*, la section de Shas à Or Yehouda n'a pour le moment créé qu'une crèche – *Nof Yaffé* –, située dans la zone la plus reculée de la ville, à proximité d'une *yeshiva* affiliée à *Agoudat Yisrael*. *Nof Yaffé* (Joli Paysage) accueille soixante-deux enfants à

¹ Simha signifie « joie » mais est également un prénom. Une militante nous confiera que le nom de l'association est un jeu de mots entre ces deux significations – la tante de la femme d'Ouzi Haharon s'appelant Simha, affichant une personnalisation très nette des associations créées par Shas et mêlant étroitement vie privée, histoire familiale et militantisme politico-religieux.

² Ansart (P.), *La gestion des passions...*, *Op. cit.*, p. 83.

partir de huit mois et jusqu'à trois ans, répartis dans trois classes. En réalité, si Shas n'a pas d'école primaire à Or Yehouda, c'est en raison de la séparation intervenue entre Ouzi Haharon et Eli David – les deux fondateurs de Shas à Or Yehouda. Une militante nous expliquera, en effet, que E. David est maintenant membre de *Agoudat Yisrael*. Le partage des institutions qui suivit le « divorce » entre les deux leaders priva Shas de son école primaire, tandis que celui-ci conservait les associations sociales créées dans la ville.

Sorte de « clientèle horizontale » que nous retrouvons dans les écrits de S. Tarrow et L. Graziano, les grappes de fidèles-militants du parti Shas votent souvent automatiquement pour ce dernier, sans que l'échange voix-subventions ne soit réellement conscient. Shas est encore une fois perçu comme une vaste famille, un mouvement qui n'est pas appréhendé sous un angle politique. De fait, en incarnant le quotidien des gens, le parti parvient à fidéliser, le plus naturellement possible, les individus qui profitent des réseaux créés par Shas. Cette fidélité est d'autant plus forte qu'ils intègrent et intériorisent, au fil de leur existence, la valeur morale supérieure du corpus de normes véhiculé par le parti, via le tissu organisationnel. Le travail fourni à l'intérieur du parti ne signifie plus une contrainte pesant sur le militant, puisqu'il se produit une intériorisation très forte entre l'idéologie du parti et les représentations sociales et politiques adoptées par le suiveur.

La confusion entre sphère privée et sphère militante explique le nombre élevé de militants, d'autant que les frais d'adhésion ne sont pas directement requis ; l'engagement est de tous les instants et ne concerne pas uniquement l'activité d'un militant classique, mais, plus largement, un engagement continu au sein de la société civile, à travers le réseau associatif du mouvement. Il est d'ailleurs symptomatique de voir que les permanences (*snifim*) de Shas servent également de lieu accueillant des conférences de religion – cet espace ne devenant proprement politique qu'au moment des campagnes électorales. Temps politique et temps religieux sont ainsi étroitement liés, le premier se nourrissant ponctuellement des liens tissés et renforcés dans le cadre du second.

2.1.2) LA RECURRENCE DE CEREMONIES VECUES COLLECTIVEMENT COMME DES MARQUEURS SOCIAUX D'IDENTIFICATION :

L'imaginaire et les symboliques font partie intégrante d'un phénomène politique qui ne peut conserver son influence qu'au travers d'un déploiement mystificateur et mythificateur, donnant au politique l'image de ce que G. Balandier nomme une « théâtralité »¹. « Le pouvoir

¹ Balandier (G.), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992, p. 13.

établi sur la seule force ou sur la violence non domestiquée, nous dit l'auteur, aurait une existence constamment menacée ; le pouvoir éclairé sous le seul éclairage de la raison aurait peu de crédibilité. Il ne parvient à se maintenir ni par la domination brutale, ni par la justification rationnelle. Il ne se fait et ne se conserve que par la transposition, par la production d'images, par la manipulation de symboles et leur organisation dans leur cadre émotionnel »¹.

La religion donne ici matière à ce travail de reconstruction affective et émotionnelle du politique, en interprétant l'activité et les interactions au sein de la scène politique à la lumière des commandements divins, et parfois comme une manifestation directe de l'ordre céleste. C'est ainsi que les rencontres organisées dans le cadre du parti ont toujours une connotation profondément religieuse, mêlant mots d'ordre politiques et commandements bibliques dans un discours unique, éclairant en outre les cheminements de pensée politique de l'individu.

2.1.2.a) LA CONSTRUCTION D'UN UNIVERS CHARGÉ DE SENS :

Pour le religieux (*haredi* ou orthodoxe), la journée s'ancre dans un univers de significations fondé sur l'exclusivité du religieux. Tout au long de la journée, le fidèle se met dans un état de soumission à Dieu, en procédant aux diverses bénédictions quotidiennes réglementaires : ces prières sanctifient le lever, le bain, les différents repas (*birkat hamazon*), les trajets en voiture (*tfilat haderech*)... à travers une expression ambivalente faite de remerciement sincère, de piété et de superstition. En outre, les religieux émaillent leur propos de formules destinées à en référer à Dieu, comme *kadosh barouch hou* (Dieu soit béni), *barouch hachem*, qui peut être traduit par « Dieu soit loué » ou *bezrat hachem* qui signifie « à la gloire de Dieu » (utilisé lorsque les individus formulent un vœu pour l'avenir). Du point de vue du discours politique, en recourant à ces formules ou à ces pratiques², les interlocuteurs se réfèrent souvent à une prétendue volonté divine, qui donne à l'expression une forme de fatalisme semblant relativiser le rôle de l'individu et de l'homme politique dans le chemin de la paix³ et dans celui de la résolution des difficultés sociales et économiques.

¹ *Ibid.*, p. 16.

² Lors d'une conférence organisée par Shas à Or Yehouda, l'une des interlocutrices récita par exemple une prière (*birkat hachtiya*) après avoir bu un verre d'eau, au beau milieu de son discours, pour bien montrer qu'il ne fallait jamais oublier la religion, quelles que soient les circonstances – l'assemblée faisant écho à ses « amen », avant qu'elle ne recommence à parler.

³ Sur le site officiel de Shas, on peut ainsi lire un argumentaire détaillé expliquant, à partir de divers versets bibliques, que les attentats du 11 septembre 2001 ou le conflit avec l'Irak – les deux étant présentés comme étroitement liés dans une appréhension simpliste du terrorisme arabo-musulman – sont des preuves annonçant la venue des temps messianiques. Shas en appelle implicitement à la guerre contre l'Irak afin de ramener la paix par le règne messianique.

Les communautés *haredi* se caractérisent donc avant tout par une codification très rigoureuse du temps, distinguant par des gestes rituels habituels le passage entre les temps sacré et profane. Le *shabbat* est en ce sens le moment privilégié de la semaine, qui demande que l'on aborde celui-ci dans un état d'esprit allégé des contraintes et du rythme profanes. Pour marquer la séparation entre ces deux univers temporels, on allume des bougies avant le shabbat et on opère la *havdala* (distinction) à la fin du shabbat, représentant tous deux un renversement du temps.

Ce faisant, ces mécanismes mentaux se retrouvent dans l'ensemble de la vie de militants pour qui les occasions de rencontres doivent s'ancrer dans un cadre religieux exclusif. Véritable famille, comme le perçoivent de nombreux militants, le parti favorise la multiplication des rencontres quotidiennes entre coreligionnaires-militants. « *Le parti*, nous dit l'un d'entre eux, *il est partout et tout le temps, parce que mes amis, beaucoup de membres de ma famille...Dieu soit loué, mes enfants... participent aux activités, aux voyages de Shas...mes fils veulent étudier dans des écoles religieuses...alors tu vois, Shas, c'est comme une famille (mishpara)...on connaît tout le monde, pas simplement depuis que Shas existe...on les connaît depuis toujours. Shas est arrivé après, donc nous avons des relations simples, naturelles, il n'y a pas de mensonge entre nous...on a du plaisir à prolonger nos rencontres en famille ou avec nos amis, dans les conférences de Shas par exemple* »¹.

Les cérémonies jalonnant la vie des individus sont, donc, vécues de manière communautaire, l'ensemble des membres du groupe étant convié aux nombreux mariages, *brit milot*, *bar* et *bat mitzvot* qui se produisent tout au long de l'année. Les membres de Shas, et plus largement les *haredim*, sont souvent occupés en soirée par de multiples célébrations ou par des conférences sur des sujets ayant trait à la religion. Il peut s'agir d'inaugurer une maison ou un nouvel espace abritant des rencontres organisées dans le cadre des activités religieuses de l'organisation. La pose des *mezouzot*² dans un lieu destiné à recevoir des manifestations de Shas, par un Rav habilité, ancrera alors la cérémonie dans un univers indéfectiblement sacré.

¹ Entretien réalisé le 24 février 2000, à Or Yehouda.

² Avant qu'un lieu (maison, salle...) ne soit occupé, les juifs procèdent à la pose de *mezouzot* (littéralement, montants de porte) sur le montant droit de la porte, à l'entrée de chaque pièce, conformément au commandement biblique : « Tu les écriras sur les jambages de ta maison et sur tes portes. » (Deutéronome, 6,9 ; 11,20). La *mezouza* est un petit rouleau de parchemin, contenant certains passages de la Torah, calligraphié par des scribes qualifiés.

Si le parti ne subventionne pas toutes les actions entreprises au niveau local, comme les cercles de parole, les conférences de religion ou encore les lieux aménagés dans le but d'accueillir des coreligionnaires, il convient de voir que Shas demeure la maison-mère, le modèle de référence et d'organisation de ce type d'initiatives, une sorte de parapluie recouvrant l'ensemble. Il est par exemple tout à fait significatif de constater la présence de journaux du parti (lettre – la *parashat* de la semaine – et journal – *Yom LéYom* – tous deux hebdomadaires), de livres de prières dédicacés et bénis par le Rav Ovadia Yossef (contenant ses interprétations et édités souvent à l'occasion de fêtes comme le livre 'Megilat Esther', au moment de la fête de Pourim) ou simplement de posters du parti, d'images représentant de grands kabbalistes affiliés au mouvement Shas, dans des lieux dépourvus de lien apparent avec le parti. Synagogues, « refuges » (*miklatim*) accueillant des groupes de réflexion religieuse ou conseils religieux sont autant de lieux qui ne sont pas expressément étiquetés Shas, mais qui laissent apparaître pourtant des marques d'affiliation implicites au parti ou, tout au moins, aux idées qu'il véhicule.

L'encadrement des esprits implique ainsi d'instaurer un rapport au temps qui soit tout partisan. Le cérémonial politique, à travers les rites et autres fêtes religieuses, institue un véritable calendrier au-delà duquel il n'est point de salut. La mise en scène qui prévaut lors de ces rencontres ponctuelles permet, en outre, de transcender la dimension individuelle, pour donner une vie propre à la communauté ainsi créée. Phénomène classique que l'on retrouve dans certaines études psychosociologiques, le déroulement du cérémonial ponctue l'entrée des cellules individuelles dans la masse, la mise en route des grands automatismes psychiques et leur fonctionnement à l'unisson¹.

2.1.2.b) L'ORGANISATION SAVANTE DES MOMENTS DE CONVIVIALITE ET DES MARQUES D'AUTHENTICITE :

En réalité, l'univers *haredi* est si codifié que les rituels doivent être appréhendés comme des disciplines du corps et de l'esprit, permettant la répétition et la reproduction de la norme à travers le temps et les générations. Ces disciplines prescrivent dès lors des façons de faire et d'être qui contraignent l'individu, sur lequel pèse constamment le risque angoissant de la transgression. Dans cette perspective, rien dans le rituel ne saurait être laissé au hasard, sans un ordonnancement très strict, destiné à susciter une identification immédiate au groupe.

¹ Moscovici (S.), *L'âge des foules*, *Op. cit.*, p. 192.

Les meetings ressemblent peu aux meetings politiques classiques ; ils débutent toujours par la récitation du service de l'après-midi, la *michnah*, ou du soir (*arvit*), suivie d'une session d'étude. Les stigmates du judaïsme séfarade sont partout présents : individus arborant une *ramsa* (main protégeant du mauvais œil) ; mains de femmes révélant une application récente de henné, en souvenir d'un mariage ou d'une *bar mitzva* ; et présence abondante d'un public jeune, témoignant de la fertilité des familles, mais aussi de la volonté des parents d'initier très tôt leurs enfants à ce genre de manifestations mi-politiques, mi-religieuses. L'hybridité identitaire est cependant visible dans la couleur noire des *kippot*, indiquant l'appartenance à la communauté *haredi*. Parfois, apparaissent quelques *kippot* tricotées (*srougot*), révélant l'affiliation de certains à l'univers sioniste-religieux. Le spectateur, qui se sent également acteur du changement social porté par le parti, se mêle à la foule venue assister au meeting ou à la conférence, sans qu'il ne perçoive cette foule sous l'angle de l'anonymat.

Ainsi, lorsque nous sommes entrés dans le hall du centre babylonien de Or Yehouda, des grappes de femmes étaient déjà constituées, les unes interpellant les autres « comment ça va ? » (*ma nichma ?*), « je t'ai cherché pour que l'on vienne ensemble » (*ripassti otar kadeï lavo beyarad*), donnant une coloration très conviviale et, en même temps, très organisée, à l'événement. Les conférences religieuses sont un exemple particulièrement intéressant de cette orchestration ; sans cesse ponctuées de rites, de prières et d'expressions, elles sont censées rappeler que l'on se situe avant tout dans un rythme religieux.

Les conférences du Rav Amnon Yitzhak sont particulièrement intéressantes de ce point de vue, car elles apparaissent comme un condensé très efficace de l'instrumentalisation qui peut être faite des références à la religion, transformant le discours en propos démagogique – consistant en une opération rhétorique minimale selon P. A. Taguieff –, dans le but de manipuler et de séduire l'auditoire, quitte à fonder l'argumentation sur des éléments non vérifiables. Notons que les références à la politique sont rarement explicites. Lors de la conférence du Rav à Petach Tikva le 21 avril 1999, une petite fille arborait un autocollant sur sa poitrine où il était inscrit « Il est innocent » (*hou zakhai*), en référence à Arieï Deri alors fraîchement condamné pour corruption. D'autres éléments sous-entendaient une affiliation naturelle au parti Shas, comme les réactions suscitées par le visionnage d'un film évoquant la manifestation *haredi* de Jérusalem, en février 1999 (250 000 manifestants environ), face à laquelle fut organisée une contre-manifestation laïque. Lorsque l'on vit apparaître Arieï Deri à l'écran, les conférenciers laissèrent éclater leur joie, applaudissant à tout rompre et criant de manière répétée le prénom du leader. Si les conférences du Rav Yitzhak ne sont pas, à proprement parler, des meetings politiques, elles n'en

demeurent pas moins très marquées d'un point de vue idéologique et partisan. L'orchestration de la cérémonie suit un rituel à chaque fois identique, faisant d'abord intervenir l'organisateur de la soirée, puis un animateur censé « chauffer la salle » à l'aide d'un film réactivant les passions et les affects politico-religieux (manifestation de Jérusalem, caricature des interventions des hommes politiques « anti-*haredi* » comme Yossi Sarid ou Tommi Lapid), jusqu'au point d'orgue de la soirée, constitué par l'arrivée du Rav Yitzhak. A Petach Tikva, il arriva en remontant l'assemblée, au milieu d'une séquence de la cassette présentant des *haredim* en train de réciter avec ferveur le « *Chéma Yisrael* » (Ecoute-moi Israël) – prière la plus importante de la liturgie juive – reprise par la totalité de l'assemblée venue assister à la conférence du Rav. Destinée à produire un effet immédiat permettant au public d'entrer en symbiose avec le conférencier, cette mise en scène était renforcée par l'allure vestimentaire et corporelle du Rav Amnon Yitzhak : vêtu d'habits blancs amples et d'une kippa à pompon couvrant toute la tête, ce dernier semblait sortir de nulle part, dégageant une aura mystique très forte. A travers l'accent mis sur le décorum, le terrain était prêt pour procéder à un discours pénétrant, émaillé de blagues et d'anecdotes, séduisant un public déjà acquis. Pour le Rav, le Bien et le Mal étaient identifiables très aisément, sur la seule base du respect des *mitzvot*. Ainsi, le Bien s'incarnait dans les personnes respectant les prescriptions religieuses, tandis que le Mal était le monopole des laïques.

D'ailleurs, on retrouve régulièrement ce genre de propos dans les discours des dirigeants de Shas. Dans un article paru dans l'hebdomadaire du parti¹, deux jeunes *hilonim* (séculiers), suspectés d'avoir profané (*léraïel*) le cimetière de Geder², étaient présentés comme appartenant à une jeunesse « ravagée » (*nassraf*) – l'article faisant un lien, sans doute bien trop automatique, avec l'assassinat d'un jeune homme par son camarade « *hiloni* ». Donnant l'image d'une jeunesse séculière décadente, cet article mettait implicitement en exergue la supériorité évidente du modèle d'éducation *haredi* sur un modèle laïc réputé ne créer que de jeunes assassins, de surcroît satanistes. Le diable, comme le souligne R. Caillois, n'est pas seulement celui qui châtie cruellement les damnés de l'enfer, c'est aussi celui dont la voix tentatrice offre à l'anachorète les douceurs des biens de la terre³. Or, cette image d'un démon (*dibbouk*, dans le judaïsme), pervertissant par ses accents séduisants, est bien présente dans les stratégies discursives des dirigeants de Shas, ceux-ci n'ayant cessé de diaboliser le mode de vie laïc et la dépravation de la société moderne. En désignant le Mal et l'Impur, il s'agit donc d'incarner le positif, ce qui est

¹ *Yom LéYom*, 13 janvier 2000.

² Ville en banlieue de Tel Aviv.

³ Caillois (R.), *L'homme et le....*, *Op. cit.*, p. 49.

moral, en produisant une sorte d'inversion mécanique entre les deux ordres et une légitimation subséquente de l'ordre présenté comme alternatif. Les références à Sodome et Gomorrhe sont, par exemple, destinées à mettre en garde contre les périodes de décadence qui causèrent du tort au Peuple juif – inventant dès lors des lois historiques qui permettent de connaître l'aboutissement d'une société moderne mettant en péril l'état des mœurs. Ces avertissements sont récurrents dans les propos des dirigeants de Shas, et plus encore dans des manifestations organisées en périphérie du parti, agitant les esprits tout en préservant le parti Shas d'éventuelles poursuites judiciaires.

D'une manière générale, ces « fêtes » rappellent ce que D-C. Martin qualifie de « spectacle social total », en ce qu'elles possèdent leurs dynamiques propres, sont le lieu de plaisir et de désir, de rencontre, de création, de pédagogie, de prise de conscience où l'on manipule l'histoire et les traditions dans la perspective de souder le groupe autour d'une norme commune¹. En l'an 2000, la fête de Pourim fut l'occasion pour la section de Shas à Or Yehouda de faire la démonstration de cet entrecroisement de logiques multiples, encadrées par un formalisme en réalité très grand. Les enfants, dont les parents sont proches de Shas, furent invités à participer à la fête, au local de la section. Avant de procéder à l'échange de cadeaux (*mishloar manot*) qui donne à Pourim tout son sens, on leur expliqua l'origine de la fête en leur rappelant que le don de friandises ou de babioles n'était possible que dans un espace temporel minutieusement défini, enserré dans des frontières au-delà desquelles le don ne valait plus.

Conditionnés très tôt à vivre le plaisir de façon religieuse, les enfants baignent en réalité dans un monde de l'interdit. Du point de vue du parti, cela produit des logiques de spontanéité extrêmement calculées, en fonction du message à envoyer au récepteur. De ce point de vue, le procès Deri fut assez exemplaire. Du verdict à l'emprisonnement d'A. Deri, la spontanéité organisée entoura l'ensemble des manifestations de soutien au leader, coûtant au final un million et demie de shekels. Toutes les déclarations ou les actions du parti à la veille de l'emprisonnement de son chef furent tendues vers un objectif unique : théâtraliser l'entrée en prison de Deri, en en faisant le symbole, tant de la résistance ethno-religieuse face à la discrimination opérée par « l'establishment » – rappelée à maintes fois par le Rav Ovadia Yossef² –, que de l'unité du

¹ Martin (D-C.), « A la quête des OPNI... », *Op. cit.*, p. 798.

² Le Rav Ovadia Yossef, dans l'émission d'Ouri Zohar (cf. note suivante) déclara ainsi que « les laïques (*hilonim*) nous détestent plus que les non-juifs (*goyim*) ne haïssent les juifs », ponctuait son discours en jetant l'anathème sur les parents qui mettaient leurs enfants dans les écoles laïques. *Maariv*, 27 août 2000.

groupe, matérialisée, par exemple, dans la dénomination d'une école d'Ashdod – « Zohar Arieh »¹.

A quelques jours de l'emprisonnement, le parti organisa ainsi un immense meeting à Jérusalem, largement relaté et retransmis en direct par les télévisions israéliennes. Profitant de cette médiatisation exceptionnelle, les dirigeants accentuèrent la dimension émotionnelle de l'événement en faisant monter la plus jeune fille de Deri (âgée alors de neuf ans) sur la scène. Lancée dans la lecture d'une lettre destinée à son père, la petite fille, visiblement très impressionnée par le nombre de personnes présentes dans la salle, par les caméras braquées sur elle et par l'émotion qui la submergeait, fondit en larmes au bout de quelques secondes. Mise en scène ou effusion spontanée ? Toujours est-il que le résultat fut au rendez-vous, certains séfarades ne votant habituellement pas Shas compatissant avec cette petite fille privée de son père, tandis qu'une polémique² commençait à enfler dans l'univers des media, pour savoir s'il fallait donner autant de place à un meeting, manifestement organisé en vue d'une médiatisation maximale.

Le jour de l'emprisonnement, des bus furent affrétés des quatre coins d'Israël, conduisant notamment de nombreux élèves scolarisés dans les écoles de Shas, dont certains avaient été déguisés en prisonniers. Les dirigeants les présentèrent comme les « enfants de la Révolution » (*Yaldei HaMaapacha*), expression reprise le lendemain par la presse³. Un camp nommé « rugissement du lion » – lion se disant « Arieh » en hébreu – fut dès le lendemain installé devant la prison où de nombreuses personnes – militants ou sympathisants de la cause – se réunirent, arborant pour certains un autocollant jaune avec le numéro de prisonnier porté par A. Deri (1111387), rappelant étrangement les étoiles jaunes distinguant les Juifs en Europe, au siècle dernier. Avant d'entrer en prison, A. Deri demanda pardon au Rav Schach pour avoir désobéi à ses directives dans le passé – le Rav Schach signifiant qu'il lui pardonnait ses erreurs, devant des media invités à relayer ce moment d'absolution politico-religieuse. Ce qui fut présenté comme une politique systématique de persécution à l'encontre du parti Shas et de son leader servit de « recharge légitimatrice »⁴, pour reprendre l'expression employée par P. Michel à propos de la

¹ Cette appellation associe le prénom de Deri au nom du chantre du parti – Ouri Zohar. Ce dernier est un cas intéressant de chanteur séfarade revenu à la religion, qui anime aujourd'hui des émissions radio, sur les stations tenues par le parti.

² Lavie (A.), « Prisoners of Deri », *Jerusalem Post*, 4 septembre 2000 ; *Yehidot Haharonot*, 3 septembre 2000.

³ *Maariv*, 4 septembre 2000.

⁴ Michel (P.), *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 59.

« revanche » de la religion dans les sociétés d'Europe de l'Est, à la suite du démantèlement des régimes totalitaires.

2.2) UN ORDRE METICULEUSEMENT HIERARCHISE :

Depuis R. Michels, les partis politiques sont considérés comme des organisations hiérarchiques, comparables à un système élargi de cercles concentriques, interagissant les uns avec les autres. Le cercle restreint se compose traditionnellement de quelques dirigeants nationaux qui décident des orientations générales du parti en donnant l'impression, à des degrés divers, d'un fonctionnement démocratique impliquant les militants dans ce processus. Le second cercle se constitue des élus locaux et des militants, le troisième des sympathisants – repris dans la typologie de M. Duverger –, tandis que le cercle le plus extérieur concerne l'électorat, non-affilié de près ou de loin, au parti.

Cette construction abstraite des niveaux de pouvoir au sein de l'organisation repose sur un principe générique universel – la loi de l'oligarchie –, mais semble inadéquate dans l'étude de mouvements dont la hiérarchie n'est pas uniquement territoriale (local/national), ou fondée sur le niveau d'implication (dirigeants/militants/sympathisants), mais également sur une appréhension particulière des rôles respectifs du religieux et du politique, de l'homme et de la femme, dans la société idéale définie par le parti.

2.2.1) LA SUBORDINATION DU POLITIQUE AU RELIGIEUX :

L'ultra-orthodoxie juive se fonde sur l'idée de la supériorité absolue des Sages de la Torah qui, selon le mythe de la *Daat Torah*, sont pourvus d'une faculté charismatique les distinguant des mortels ordinaires. Théorisée d'abord dans le cadre des communautés *haredi* ashkénazes par M. Sheinfeld, cette « science de la Torah » pose en principe l'obéissance des fidèles au Conseil des Grands qui se voit doté ainsi d'une sorte d'infailibilité rabbinique. Shas réintroduit ce principe pour en faire un élément moteur de sa dynamique décisionnelle, impliquant la subordination, à tous les niveaux, de l'ordre politique à l'ordre religieux, et donc des dirigeants politiques aux leaders spirituels du mouvement.

2.2.1.a) DES MECANISMES DECISIONNELS DOMINES PAR LA PREEMINENCE DES FIGURES SPIRITUELLES :

Lorsque le Rav Yossef créa, conjointement avec le Rav Schach et A. Deri, le parti Shas, la polémique enfla rapidement, se traduisant par le dépôt d'une motion (Yair Tzaban, député du *Mapam*) destinée à interdire l'entrée en politique du Rav Ovadia Yossef, considérant que la charge politique était incompatible avec la fonction de juge (le Rav Yossef était alors juge à la Haute Cour Rabbinique d'Appel). Témoignant du souci de préserver la séparation des pouvoirs, Y. Tzaban, relayé en cela par de nombreux députés issus de partis laïques, déclencha en réalité un front religieux, témoignant d'une solidarité *haredi* sur la question. Ainsi, le Rav M. Peroush (*Agoudat Yisrael*) défendit le Rav Yossef, soulignant que la très grande supériorité spirituelle de ce dernier devait prémunir le système politique de toute dérive dictatoriale. De manière plus étonnante, le Rav HaCohen du *Maarach* soutint également qu'un *dayan* (juge religieux) ne pouvait être comparé à un juge normal, entendu au sens séculier du terme et qu'il se devait au contraire de prendre position sur les différents débats de société¹. En réalité, cette affaire révéla à la fois les contradictions d'un système où les décisions des *dayanim* ont souvent force de loi et l'imbrication complexe de la religion et du politique, inhérente à la conception religieuse du pouvoir.

Par l'échec de cette motion, les leaders spirituels gagnèrent cette reconnaissance du système politique qui leur valut de ne plus être inquiétés quant à leur engagement politique. Tout comme le leader politique incontesté du mouvement fut et reste pour de nombreux militants de Shas – Arieh Deri –, le Rav Ovadia Yossef est la référence première en matière de décisions *halakhiques*, mais aussi de façon plus étonnante, en matière de décisions politiques. Figure incontestée du judaïsme séfarde, il est également le leader le plus influent de Shas, celui de qui dépendent toutes les positions adoptées par les dirigeants politiques, à la Knesset comme dans les coalitions gouvernementales. Lui seul est habilité à dire ce qui est Bien et ce qui est Mal pour le Peuple, ce qui est Juste et ce qui ne l'est pas. En établissant une sorte de morale collective, le Rav Ovadia Yossef et les leaders religieux en général, – sorte de « régulateurs de sens »², selon l'expression de P. Braud – prémunissent le groupe d'une réflexion réputée mener à une incertitude néfaste à la cohésion du groupe, ce qui tend à rapprocher à nouveau ce modèle partisan du cas étudié par S. Neumann. Ce dernier écrivait, en effet, que « la doctrine est liée à l'action. Elle n'est pas une spéculation abstraite mais un « guide » pour l'action. (...) Les leaders sont les seuls capables d'interpréter la doctrine et d'établir la « ligne ». Ce sont eux qui savent comment lire les

¹ *Jerusalem Post*, 6 décembre 1984.

² Les « régulateurs de sens » sont, pour l'auteur, ces « acteurs sociaux perçus comme suffisamment « autorisés » pour prétendre intervenir efficacement dans les luttes idéologiques et débats politiques visant à imposer les interprétations légitimes.», in, *L'émotion en...*, *Op. cit.*, p. 101.

écritures et qui ont le monopole de l'interprétation correcte. Leur fonction comme hauts prêtres ajoute à leur prestige comme leaders politiques et justifie l'admiration et la déférence qui leur sont dues »¹.

Référence suprême en matière d'interprétation *halakhique*, les séfarades se plient automatiquement à ses conclusions lorsqu'il statue sur un cas, aussi problématique soit-il d'un point de vue religieux. A cette fin, il écrit chaque semaine dans un feuillet, *Mahayan HaShavouah* (Source de la Semaine), envoyé aux abonnés du journal du parti – *Yom LéYom*. S'il se contente de commenter la *parasha*² de la semaine dans ce fascicule qui a vocation à être distribué aux *bnei yeshivot* et, plus largement, aux personnes participant aux conférences du parti, le Rav Ovadia Yossef n'hésite pas à revêtir un habit plus polémique lorsqu'il s'exprime dans *Yom LéYom*. Cette partition est gage aussi bien de distinction (entre les deux facettes du personnage) que d'amalgame (les deux facettes renforçant l'impression de sa toute-puissance).

De lui dépendent les nominations dans le parti, que ce soit au niveau local ou national, car tous les candidats potentiels doivent au préalable recevoir la bénédiction du Rav Ovadia Yossef, avant de concourir sous la bannière du parti. Intronisation plus qu'investiture, les procédures de nominations tranchent avec l'évolution actuelle qui tend à renforcer la démocratie à l'intérieur des structures partisans. Lorsqu'il s'est agi de remplacer A. Deri, déclaré inéligible à la suite de sa condamnation, le Rav Yossef désigna expressément son successeur, en la personne d'Eliahou Yishaï, ponctuant la cérémonie par la formule suivante : « Que Dieu puisse faire durer ton règne ». En réalité, dépourvu du charisme du fondateur, Arie Deri, E. Yishaï semble rénover la figure classique du leader politique soumis aux décisions du Rav.

Cette domination du religieux se reflète d'ailleurs dans l'architecture institutionnelle du parti, qui se caractérise par l'existence d'un Conseil des Sages de la Torah (*Moetsset Hahamim HaTorah*), composé de leaders spirituels du judaïsme séfarde israélien, et ayant le monopole des orientations politiques du parti. Ce mode de fonctionnement comporte d'ailleurs un précédent à partir duquel Shas a développé une sorte de mimétisme institutionnel. Ainsi, le Conseil des Grands de la Torah (*Moetsset Gdolei HaTorah*), reflétant une représentation équilibrée des

¹ Neumann (S.), *Modern political parties...*, *Op. cit.*, p. 130.

² Le Pentateuque comporte 54 sections, chacune correspondant à une *parasha*. Chaque semaine est récitée une section différente ; elle est commentée pendant l'office du matin du shabbat. Chez les séfarades, la *parasha* désigne également les quatre sections spéciales (*Shékalim* ; *Zakhor* ; *Parah* et *HaHodech*) lues pour des occasions particulières.

différentes dynasties du judaïsme ashkénaze, est également le fer de lance de la ligne politique de *Yahadout HaTorah* et, originellement, de *Agoudat Yisrael*. Ce souci de la juste représentation témoigne encore une fois des rivalités incessantes entre les multiples cours rabbiniques qui peuplent l'ultra-orthodoxie ashkénaze. Ainsi, la représentation au sein du Conseil des Grands de la Torah, organe exécutif d'*Agoudat Yisrael*, est assurée sur la base de ce principe. Reproduisant le factionnalisme récurrent dans le système politique israélien, le Conseil se compose de quatre factions qui représentent chacune une cour rabbinique : la faction centrale, représentant la Cour de Gour, la faction dite « Obéissance et Réalisation », reflet de la communauté de Belz, la faction « Foi Parfaite » représentant les Litvaniens et enfin une faction dite unie, représentant la communauté de Vishnitz. I. Greilsammer explique ainsi que « l'Agoudat Yisrael ne put se développer et subsister que sur la base de la reconnaissance par chacun de ces courants du droit des autres à s'organiser et à défendre ses valeurs comme bon lui semble »¹. Adeptes du factionnalisme institutionnalisé², le parti se maintint donc jusque dans les années 1980, grâce à la convergence de deux facteurs que sont le poids de la menace extérieure et l'influence incontestée des leaders à l'intérieur³. En outre, par l'attachement au principe dynastique, le monde hassidique témoigne de sa fidélité à la hiérarchie et à l'hérédité des charges ; faussement populaire, l'hassidisme a toujours conservé un côté très élitiste. Ainsi, ce courant du judaïsme orthodoxe est en perpétuelle tension car « d'une part, il était fréquemment répété que tout ce que Dieu exigeait du *hassid* était la simple foi ; de l'autre, les exigences d'une haute spiritualité et d'une vie de sainteté ne pouvaient s'adresser qu'à un petit nombre »⁴. En 1988, lors de la scission intervenue au sein d'*Agoudat Yisrael* entre *hassidim* et litvaniens (rejoints par quelques *hassidim* issus de la cour de Belz), fut créé un Conseil des Grands de la Torah de *Deguel*, chargé lui aussi d'orienter le parti dans son activité législative. Shas répercuta ce type de fonctionnement, en instaurant un modèle de partage du pouvoir entre les différents courants du judaïsme séfarade – façon de reconnaître et de solutionner la multiplicité des appartenances identitaires séfarades et, de manière subséquente, le caractère construit plus que re-construit de l'identité séfarade portée par Shas. Yéménites, Marocains et Irakiens sont représentés, tant dans les organes de représentation nationaux que dans les alliances locales.

¹ Greilsammer (I.), *Les hommes en noir*, *Op. cit.*, p. 40 ; voir aussi Greilsammer (I.), « The religious parties », in Elazar (D.J.)/Sandler (S.) Ed., *Israel's odd couple*, Détroit, Wayne State University Press, 1990, pp. 67-85.

² L'expression est empruntée à E. Don-Yehiya (cité par I. Greilsammer) et reprise par Y. Yishaï dans, « Factionalism in Israel political parties », *The Jerusalem Quarterly*, 20, 1981.

³ Greilsammer (I.), *Les hommes en noir... , Op. cit.*, p. 59.

⁴ Goldberg (S.A.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, *Op. cit.*, p. 437.

Si le Rav Ovadia Yossef est bien le véritable leader politique du parti, il est avant tout le chef spirituel, se devant, par conséquent, de se situer au-dessus des débats politiques, dans un délicat entre-deux lui permettant de préserver la pureté de son aura. Lorsqu'il fut question que les juges chargés du procès Deri interrogent le Rav, l'un des dirigeants de Shas en profita pour étayer la thèse d'un chef situé au-dessus de la mêlée. « Même si Yossef est le leader de Shas, dit-il, il n'est pas un homme politique. Il est au-dessus de la politique. Il est un Sage de la Torah, l'un des plus grands de l'Histoire du Peuple d'Israël, comme personne n'en a vu depuis des siècles. Il n'est pas qu'un simple rabbin ». Pour ces gardiens de la vertu rabbinique, il s'agissait de provoquer une dissociation entre un pouvoir suprême – gardien des symboles et de l'intégrité de la tradition religieuse – et un pouvoir chargé de la gestion quotidienne des activités du parti. Ce phénomène rappela en cela la figure du chef proposée par G. Balandier, selon laquelle celui-ci est « un personnage défini par le symbolisme puissant dont il est le support, et une figure idéalement positive ; il affronte seuls les dangers du pouvoir, il est garant du bien collectif, il reste placé hors des conflits ordinaires qui pourraient l'impliquer et affaiblir son image »¹.

Le cercle d'influence est cependant plus large qu'il ne le laisse supposer, car détenir un poste-clef au sein de l'architecture partisane n'est pas le seul critère déterminant la légitimité politique d'un homme et sa capacité de persuasion vis-à-vis de la base électorale. Ainsi, le parti compte parmi ses dirigeants de nombreux leaders spirituels, qui, bien que n'ayant pas de responsabilités directes au sein de l'organisation, sont d'une influence tout à fait essentielle. Le Rav Reuven Elabaz que nous évoquions précédemment (cf. chapitre 2) est symptomatique de cette centralité du spirituel, faisant de Shas une structure à géométrie variable. A la tête d'un mouvement massif de retour à la religion, ce personnage, adulé par les bataillons de *bnei yeshivot*, n'a jamais explicitement rempli de rôle politique au sein du parti. Pourtant, si l'on considère que l'un de ces étudiants – Ofer Hugi –, à présent directeur des institutions *Or HaHaïm*, est député de Shas, il est possible de conclure à la place capitale de la religion et des leaders spirituels séfarades dans l'émergence et dans l'ancrage du parti au sein du système social et politique. Cette primauté du religieux transparait également dans l'aversion assez profonde de la politique qu'expriment les dirigeants de Shas, a fortiori les personnages les plus médiatisés qui ont besoin d'établir une nette distinction entre leur mouvement et les partis traditionnels.

Le fait est particulièrement manifeste dans le cas de figures spirituelles distantes vis-à-vis du mouvement et de ses institutions. Il convient, à ce titre, de différencier plusieurs types de figures spirituelles, plus ou moins investies dans l'action politique. S'il semble impossible

¹ Balandier (G.), *Le pouvoir...*, *Op. cit.*, p. 114.

d'opérer toute classification définitive, deux types de figures fondamentalement différentes – les faiseurs-de-miracles et les grands décisionnaires¹ – ont une place particulièrement importante dans le cadre de l'analyse du parti Shas. Si le Rav Yossef, mais aussi les rabbins associés plus ou moins directement à la dynamique partisane, sont étroitement liés à l'aventure purement politique du parti, les faiseurs-de-miracles du monde séfarade contribuent à créer une aura de sainteté, dont la pureté est conditionnée par leur distance à l'action politique immédiate. Les figures pieuses sont ainsi dotées d'un charisme très différent des personnalités décisionnaires, en ce qu'elles se caractérisent par un mode de vie inscrit dans le temps long et dans un espace quasi-divin, produisant un univers a-temporel dans lequel les dévots se rendent régulièrement pour se ressourcer.

L'exemple de Baba Salé – transformé en saint par son fils – est symptomatique d'une tendance au culte de la personnalité, tendance que l'on retrouve chez les séfarades mais aussi chez les hassidiques. Nous décrivions précédemment les méthodes employées par le fils – Barouch Abuhatzera – pour construire cette figure de sainteté, entretenue, depuis la mort de Baba Salé, à travers l'édification d'un complexe impressionnant destiné à nourrir le mythe. Si les décisionnaires *haredi* – notamment séfarades – considèrent souvent ces faiseurs-de-miracles comme des mystificateurs peu sérieux, ils sont conscients de l'importance qu'ils ont dans ce qu'il est convenu d'appeler une « religion populaire » séfarade et font en sorte de les honorer en participant notamment à leur *hilloula*, tout en ne perdant pas de vue l'objectif principal de cette démarche : recueillir la bénédiction de ces faiseurs-de-miracles, à la veille de chaque élection.

En outre, la puissance de ces personnages mystiques est telle qu'elle suscite des vocations, transformant souvent la légitimité charismatique originelle en une légitimité traditionnelle créée par le principe d'héritage dynastique. Le cas de Baba Salé est encore une fois très évocateur, illustrant nettement ce mécanisme de transmission de légitimité – le fils récupérant à son compte l'aura paternelle. « He has established his hegemony over wide circles of Moroccan Jews as his father's legitimate successor and as the leading contemporary representative of the Abuhatzera family's specially blessed, powerful character »². Conséquence de la grâce divine (*zekhout avot*) attribuée aux dynasties, cette transmission inter-générationnelle passe souvent sous silence des incohérences entre la personnalité de l'élu et le statut de saint dont on l'affuble. Bien qu'il ait eu un passé problématique – adultère, négligences religieuses, corruption politique... –, faisant de lui

¹ I. Greilsammer ajoute à ces deux catégories les « maîtres hassidiques », essentiellement présents dans l'ultra-orthodoxie ashkénaze. Voir *Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, pp. 194-5.

² Bilu (Y.)/Ben-Ari (E.), « Modernity and charisma... », *Op. cit.*, p. 226.

une personnalité extrêmement controversée, le fils de Baba Salé hérita ainsi des vertus attribuées à son père, le dotant dès lors d'une aura de sainteté. En réalité, Barouch fit en sorte de reconstruire son passé à la lumière de sa vocation mystique présente, en transformant la séquence de la prison en véritable pénitencier, au sens propre du terme. De plus, cette expérience du monde carcéral fut réinterprétée comme une façon d'approcher la complexité humaine dans tous ses travers, chose qui permettait, selon Barouch, de mieux sonder la misère et de mieux appréhender sa mission de sage. L'étonnante résistance dont il fit preuve en prison fut ainsi lue comme un succès vis-à-vis du test infligé par Dieu et interprétée comme sa capacité à généraliser cette expérience de repentance (*techouva*) à l'ensemble du Peuple juif. Lorsque son frère, réputé conforme à la figure ascétique et mystique du père, mourut, suivi quelques semaines plus tard par son père, Barouch expliqua qu'il s'était produit en lui une mutation, prenant sa source dans le principe de « transmigration des âmes » (*gilgoul hanéchemot*). Par cette renaissance symbolique, Barouch devint Barouch Baba, habité désormais de l'esprit et de l'âme de son père. Dans une interview citée par Y. Bilu et E. Ben-Ari, Barouch Baba put ainsi déclarer : « Je sens que quelque chose de nouveau a pénétré mon corps...je sens que je suis devenu une personne complètement différente...même ma voix est devenue sa voix (de son père) »¹. Tout se passa comme si les travers éthiques de Barouch s'étaient effacés devant l'attribut de sainteté dont sa lignée était pourvue. Les décès successifs de son frère – successeur officiel – et de son père, laissaient la lignée sans héritier, chose impossible dans la conception séfarade de la sainteté. L'interruption étant inconcevable, la figure de Barouch fut réhabilitée dans l'urgence, pour pallier le vide laissé par les deux personnalités décédées.

2.2.1.b) LES ELUS POLITIQUES, BRAS ARME DES FIGURES SPIRITUELLES ? :

Les dirigeants purement politiques, élus dans les assemblées locales ou à la Knesset, sont littéralement aux ordres des leaders spirituels, considérant le fait qu'ils sont au service de la Torah, dont les rabbins ont le monopole de l'exégèse. Si certains regrettent l'absence de débats au sein du parti, ils se rattrapent rapidement en signifiant que les discussions sont finalement superflues, étant entendu que seule la parole des rabbins suffit à établir le programme du parti.

Plus précisément, il existe entre les deux cercles – politique et religieux –, une interdépendance étroite, puisque les leaders spirituels fournissent la légitimité aux politiciens, qui fournissent, en retour, les ressources financières nécessaires à l'entretien des réseaux culturels, religieux et identitaires. Les obligations qui en découlent trouvent alors à s'exprimer dans le cadre d'un réseau de faveurs mutuelles, destiné à renforcer la position des partis dans l'arène politique.

¹ Bilu (Y.)/Ben-Ari (E.), « Modernity and charisma... », *Op. cit.*, p. 231.

Stratégie commune aux partis religieux ou aux partis en rupture avec l'ordre établi, les profanes se donnent entièrement à leur lutte pour chasser les leaders de « l'establishment ». Comme le dit l'un de nos interlocuteurs – conseiller municipal à Kiryat Malakhi –, ils ne sont que des soldats (*rayalim*) à la solde du parti, sous-entendu à la solde des leaders spirituels du parti. « *Nous, nous sommes là pour obéir aux décisions du Conseil des Sages...le Rav Ovadia Yossef décide et nous, nous appliquons ce qu'il dit dans toutes les localités. C'est mon cas à Kiryat Malakhi, et c'est le cas dans le reste du pays...en fait, tu vois, c'est comme si nous étions des soldats qui travaillons conformément à la Halakha. Or, la Halakha, c'est aux Sages (Hahamim) de notre parti de la lire et de l'interpréter. Nous suivons ce qu'ils nous disent* »¹.

Malgré une incontestable soumission à l'autorité rabbinique du parti, un ancien militant de Shas, affilié à *Deguel HaTorah* depuis 1992², nous fait état de son sentiment selon lequel, si le Conseil des Sages décide en apparence de la ligne politique de Shas, le véritable pouvoir était exercé par Arieh Deri. Il nous raconte : « *Pendant trois ans, à la suite de la décision de 1992, le Conseil des Sages ne s'est pas réuni car il n'était pas d'accord avec Deri...il faut comprendre que les rabbins séfarades ne se sont jamais occupés de politique quand ils étaient encore en Afrique du Nord. Ils sont naïfs en politique...le Rav Yossef y compris, contrairement aux ashkénazes qui, en Europe, avaient à pendre position sur des orientations politiques et idéologiques...Deri est, en fait, la vraie tête du parti, il fait faire ce qu'il veut au Rav Ovadia Yossef et aux Sages, parce qu'il est malin, rusé et surtout jeune...il a compris comment fonctionnait le système politique israélien, parce qu'il a été éduqué en Israël* »³. Mêlant les réflexions liées à l'histoire séfarade et à la qualité intrinsèque de Arieh Deri, notre interlocuteur tend à remettre en question l'image de la supériorité religieuse, alors qu'il nous semble qu'Arieh Deri était simplement à l'intersection des légitimités politique et religieuse, s'affichant, tout au long des années 1990, comme un rabbin privilégiant l'étude de la Torah sur les joutes politiques.

¹ Entretien réalisé le 29 avril 1999, à Kiryat Malakhi.

² Cet individu nous raconte, en effet, être parti de Shas en 1992, comme beaucoup d'autres militants, en raison de la décision prise par Arieh Deri de faire chuter le gouvernement Shamir, pour rejoindre la coalition menée par Y. Rabin, quelques semaines plus tard. Ce militant nous explique qu'il s'est agi du véritable tournant dans la vie du parti, l'époque à laquelle Shas a choisi d'adopter une attitude pragmatique à l'égard des coalitions, considérant qu'il valait mieux être dans la coalition que dans l'opposition. Une partie de l'élite séfarade éduquée dans les institutions lituaniennes quitta alors Shas pour rejoindre *Deguel HaTorah*.

³ Entretien réalisé le 15 avril 1999, à Bné Brak.

Ainsi, seul Arieh Deri contesta l'hégémonie politique du Rav Ovadia Yossef, ce qui déclencha une rivalité latente entre les deux hommes durant les dernières années du « règne » de Deri. La contestation explicite des mots d'ordre du Rav lors du vote entérinant les Accords d'Oslo¹ fut tardive mais témoigna de cette opposition de deux leaders combattant désormais tous les deux sur le même registre spirituel. En effet, depuis son emprisonnement, A. Deri a officiellement déclaré s'être définitivement retiré des affaires politiques, se consacrant désormais à l'étude de la Torah. Elevé au rang de figure spirituelle du judaïsme séfarde israélien, doté d'un surcroît de légitimité et de sympathie lié à une expérience pénitentiaire jugée injuste, soignant son image de bouc-émissaire sur lequel se cristallisent les stigmates véhiculés par « l'establishment », A. Deri semble aujourd'hui en position de contester l'autorité du Rav Yossef, bien qu'il ne s'emploie pas totalement à le faire. Notons que l'intronisation d'E. Yishaï² comme président du parti et, plus largement, le sort fait à A. Deri, eurent pour conséquence de cliver le parti en deux camps³, alors même qu'un parti d'intégration rejette généralement toute forme de division pour afficher un visage unitaire⁴. En novembre 2001, le Rav Kadouri réaffirma le leadership de Deri, soutenu en cela par le Rav Shalom Cohen – membre du Conseil des Sages de la Torah – et par le Rav David Yossef⁵ – fils du Rav Ovadia Yossef –, tous trois sous-entendant que l'épisode Yishaï n'était que temporaire, le temps que A. Deri purge sa peine. Pour la majorité des interlocuteurs rencontrés, le

¹ A. Deri contesta notamment la décision du Rav Yossef, lorsque celui-ci dicta aux députés Shas de s'abstenir sur le vote relatif aux Accords d'Oslo en 1993. A. Deri considérait qu'il fallait voter contre, afin de prendre le contre-pied d'une politique qui servait les intérêts de *Avodah* et de *Meretz* – les adversaires politiques de Shas. A. Deri a en effet toujours opté pour une position très ferme à l'égard des questions extérieures, faisant moins de cas du principe de « *pikouar nefesh* », cher à la tradition orthodoxe. Voir « Shas supporters invent Saint Aryeh », *Haaretz*, 14 septembre 2000.

² E. Yishaï est devenu le bras droit du Rav Yossef grâce à l'amitié très forte qu'il a su nouer avec le fils du Rav, Moshé Yossef, et la femme de celui-ci. La rivalité que E. Yishaï entretient avec A. Deri est également attribuable à l'histoire personnelle de E. Yishaï qui, en devenant au début des années 1980 l'assistant du Rav Nissim Za'av (premier conseiller municipal de Shas à Jérusalem, dès 1983), a reproduit les a priori négatifs de son patron à l'égard d'A. Deri.

³ La thèse de R. S. Katz, selon laquelle aucun parti ne saurait être complètement monolithique si l'on consent à voir dans une organisation une multiplicité de points de vue et d'opinions différents, se vérifierait, par conséquent, dans le cadre d'un parti d'intégration, dont la force repose avant tout sur le fort degré de cohésion interne. « Party organization and finance », in LeDuc (L.)/Niemi (R.G.)/Norris (P.), *Comparing democracies...*, *Op. cit.*, p. 110.

⁴ Lors des élections législatives de 1999, le neveu du Rav Yitzhak Kadouri avait déjà menacé de présenter une liste indépendante s'il n'obtenait pas des places pour sa faction au sein de la liste Shas, mais se rétracta sous la pression conjointe du Rav Yossef, du Rav Kadouri et de A. Deri.

⁵ Le camp Deri s'organise autour de ces trois personnalités auxquelles il convient d'ajouter E. Souissa dont la sœur est mariée à David Yossef. Face à eux, certains députés ne sont pas clairement marqués – seuls Shlomo Benizri, Yaïr Peretz et Meshoulam Nahari ayant officiellement pris partis pour E. Yishaï. En septembre 1999, le parti organisa un immense meeting au Parc Sacher à Jérusalem pour célébrer l'intronisation de E. Yishaï comme leader du parti ; les proches de Deri manifestèrent leur désapprobation en s'abstenant d'y participer.

véritable leader du parti reste A. Deri, l'homme semblant bénéficier d'une aura particulière dont E. Yishaï reste dépourvu.

« Arieh, c'est notre chef....avec la Rav Yossef bien sûr. Mais Arieh, c'est particulier, c'est lui qui a construit le parti, qui a rendu l'honneur et la confiance aux séfarades. Eli Yishaï, c'est un garçon intelligent, il réussira parce qu'il est malin mais ce n'est pas Arieh. Je ne sais pas comment dire mais Arieh, il est intelligent, très intelligent et il a un cœur...grâce à lui, nous sommes sortis de l'ombre, nous osons dire les choses maintenant...tout ce que nous avons subi depuis que nous sommes là...Yishaï n'a pas créé cet espoir, il est arrivé après, c'est très bien mais, pour moi, ça ne suffit pas pour remplacer Arieh... Si Dieu le veut, j'espère qu'il reviendra »¹. « Arieh », c'est donc le chef incontesté, celui que l'on appelle familièrement par son prénom pour témoigner de l'affection qu'on lui porte tout en lui gardant une déférence extrême. Eli Yishaï a, quant à lui, la figure du bon élève et du bon dirigeant bien que dépourvu du charisme d'Arieh Deri. Dans le cœur de nombreux militants, le règne de Deri n'a pas cessé ; il a été interrompu par une condamnation qu'ils considèrent illégitime, ce qui explique que les qualités exceptionnelles du chef ne cessent de se renforcer par cette expérience de l'emprisonnement – un militant le comparant même à Nelson Mandela, lequel, après avoir fait de la prison pour avoir combattu une cause juste et semblable à la cause séfarade sur de nombreux plans, est devenu président d'Afrique du Sud. « Arieh Deri, nous dit-il, il est fort comme un résistant...c'est notre Nelson Mandela, celui qui nous parle et qui nous fait espérer comme nous n'avons jamais espéré avant lui. Alors, il fait peur aux hommes politiques installés depuis des années à la tête de l'Etat, on veut l'abattre mais ils ne peuvent rien contre sa foi et sa grandeur...rien contre nous...nous le soutiendrons toujours et je suis sûr qu'il reviendra »².

En attendant le retour souhaité de Deri, le camp Yishaï agit, plaçant des hommes de confiance à la tête des principales organisations du mouvement, comme *El HaMahayan* ou *Yom LéYom*³ – le journal qu'Arieh Deri avait transformé en véritable instrument politique. Tout se passe comme si l'histoire se répétait, se retournant cette fois-ci contre Arieh Deri⁴. Des doutes

¹ Entretien réalisé le 25 janvier 2000, à Or Yehouda.

² Entretien réalisé le 21 février 2000, à Or Yehouda.

³ Le président du directoire fut pendant de nombreuses années le millionnaire Yitzia Valaf, intime de Deri. E. Yishaï prétextua une situation financière malsaine pour liquider l'équipe à la tête de laquelle se trouvait Valaf pour balayer les derniers soldats de Deri.

⁴ En 1986, lorsque le Rav Peretz refusa de valider la conversion de Shoshana Miller, sous prétexte que le courant dit de la Réforme n'était pas conforme à la *Halakha*, le Rav Peretz resta hors de la coalition, (entre le 6 janvier et le 25 mai 1987), quittant son poste de ministre de l'Intérieur et laissant à Arieh Déri les mains libres, tant pour

pésent, par conséquent, sur l'après-Deri, et sur la capacité des nouveaux dirigeants à préserver l'unité acquise à la faveur d'une double légitimité charismatique, détenue à la fois par Arieh Deri et par le Rav Ovadia Yossef. De ce point de vue, il est fort à parier que la succession du Rav Yossef sera le test majeur quant à l'institutionnalisation définitive du parti Shas.

D'une manière générale, le parti Shas fonctionne ainsi par agrégation de fidélités, ce qui donne l'impression d'un chapeau abritant divers cercles de réalisation sociale, sans que les uns et les autres ne dépendent d'un point de vue institutionnel directement de Shas. On le voit donc, les fonctionnaires religieux nommés dans le cadre des institutions religieuses locales ou nationales sont redevables envers les dirigeants politiques des partis *haredi*. Tout comme dans le cadre des mécanismes instaurés entre élite spirituelle et *Mafdal* auparavant, Shas tend à translater les ressources perçues au plus haut niveau pour créer des loyautés au sein d'une base profitant des services mis en œuvre dans les diverses institutions locales, mais aussi au sein de la « bureaucratie religieuse » composée d'agents du culte, voyant dans la fidélité à Shas un support à l'avancement de leur carrière. En contrepartie d'une élection assurée, ceux-ci favorisent les organisations affiliées au parti, à travers l'affectation de subventions aux différents *mikvot*, synagogues ou autres *kollelim*.

2.2.1.c) LECTURE RELIGIEUSE DE LA SOCIÉTÉ ET MOTS D'ORDRE POLITIQUES APPELANT UN MODÈLE DE PURETÉ SOCIALE :

Cette prédominance du personnel religieux sur les élus politiques implique des emprunts linguistiques particuliers, tranchant généralement avec les techniques classiques du discours politique, et permettant ainsi de vanter un modèle social vertueux auréolé d'un substrat religieux.

Techniques d'interprétation religieuse et rhétorique propre à l'étude biblique sont les armes discursives privilégiées des orateurs du mouvement. Au titre des techniques employées, notons le recours régulier à la *guématria* – cette science numérique permettant aux rabbins d'interpréter les événements sociaux, politiques ou historiques du point de vue de la Torah. Concrètement, en hébreu, chaque lettre est dotée d'une valeur propre, si bien que les mots sont une addition de valeurs permettant une comparaison entre différents termes ou un nom et un terme. A la veille des élections législatives de 1984, devant les doutes exprimés par les leaders

gérer, seul, les fonds considérables du ministère dont il était directeur-général, que pour évincer Y. Peretz de la direction du parti. La querelle entre les deux hommes se solda par le départ de ce dernier qui fonda son propre parti – Moriah –, avec l'ancien député de Shas, Shimon Ben-Shlomo, avant d'offrir finalement ses services à *Yahadout HaTorah* en 1992.

religieux séfarades face au souhait de Nissim Za'av de créer un parti séfarade *haredi*, ce dernier leur répondit par exemple que « l'équivalent numérique des lettres composant le terme hébreu « doute » (était) identique à celui de Amalek, l'ennemi biblique d'Israël »¹, sous-entendant que l'hésitation était dangereuse pour le Peuple juif et qu'il convenait, au contraire, de hâter la construction de Shas et de balayer toute suspicion, par essence néfaste.

L'utilisation de la rhétorique biblique permet quant à elle de donner une dimension émotionnelle à l'événement vécu, les dirigeants du parti comparant souvent la situation sociale et politique contemporaine à des événements survenus de la Torah. Cet arrière-plan religieux leur permet souvent d'attaquer sur une base légitime les ennemis du parti. Il s'agit en premier lieu de jeter le discrédit sur une société considérée comme pervertie, rénovant le langage de la pureté sociale, si souvent employé par les partis contre-sociétaux.

Dès 1984, alors que Shas entamait son premier mandat législatif, l'un de ses députés – Shimon Ben-Shlomo² – fit ainsi des déclarations qualifiées « d'un autre âge »³, expliquant que la principale cause de la mort de 603 soldats au Liban était attribuable à la conduite licencieuse des femmes incorporées dans *Tsahal*. Tandis qu'*Agoudat Yisrael* partageait cet avis sans l'avoir jamais exprimé de peur de se fermer l'accès aux subventions publiques, Shas franchit le pas, suscitant un grand émoi au sein de la classe politique et de l'opinion publique. En effet, il s'agissait là d'une atteinte inacceptable à la sacro-sainte institution militaire – fer de lance et symbole de fierté des dirigeants sionistes. Au-delà de cela, le parti se positionna directement sur le registre de l'éthique et de la morale – catégories émotionnellement marquées –, en dénonçant les dérives d'une modernité anémique, générant de l'entropie sociale. Les expressions comme le « danger des âmes »⁴ (*sakanat nefeshot*), la « violation du shabbat » (*hiloul hashabbat*), les « forces de la paix contre les forces obscures » (*kohot shalom negueg karat hahocher*) sont autant d'éléments favorisant un repli sur le groupe et une valorisation de l'expérience collective. L'adhésion a une telle matrice permet dès lors l'intégration de l'individu dans un réseau de significations, fixées et limitées, qui lui suggère une représentation du monde cohérente. Comme

¹ *Jerusalem Post*, 18 avril 1984.

² Coutumier de ce genre de déclarations provocatrices, le député souligna à une autre reprise que la Torah prévoyait la mort pour ceux qui ne respectaient pas le shabbat. En outre, il défendit explicitement l'instauration d'une théocratie – ce qui valut à Shas d'être qualifié de parti « khomeiniste » –, d'autant plus qu'il soutint alors le Rav Kahane sur le vote d'une motion de défiance par rapport au gouvernement.

³ Goell (Y.), « A voice from the dark ages », *Jerusalem Post*, 12 décembre 1984.

⁴ *Yom LéYom*, 11 novembre 1999.

le note B. Orfalli, de telles méthodes conduisent à rationaliser l'émotion à l'origine de l'adhésion, orientant les peurs désormais rationnelles vers une forme d'activisme militant¹.

Les allusions récurrentes à l'Holocauste comme produit du péché sont à situer dans une tactique destinée à moraliser le groupe, tout comme les islamistes algériens le firent lorsqu'ils interprétèrent le tremblement de terre d'octobre 1989 comme un « châtiment du ciel pour l'infidélité du Peuple et un appel clair au repentir et au retour de Dieu »². Lorsque le Rav Amnon Yitzhak expliquait que toutes les catastrophes qui touchèrent le Peuple juif au cours de l'Histoire sont imputables à ce même Peuple juif, parce qu'il s'était écarté de l'étude de la Torah et du respect des *mitzvot*, il signifie par-là que l'Holocauste est le résultat de la « trahison » de l'Alliance conclue avec Dieu³ et sous-entend qu'un retour à une forme radicale de piété devrait prémunir les Juifs d'événements dramatiques. « *Chéma Yisrael*, dit-il, *c'est comme le pilote dans un avion, il doit guider la vie. Sans lui, le Juif est perdu* ».

En outre, la mise en scène religieuse est souvent utilisée pour accentuer les accusations portées à la société environnante, souhaitant par-là proposer un modèle alternatif explicite, incarné dans l'omniprésence de la prière comme support premier à la rédemption du Peuple d'Israël. Lorsque Shas décida de quitter la coalition municipale de Jérusalem en septembre 1987, la protestation prit ainsi une tournure extrêmement religieuse, se matérialisant dans une journée grandement médiatisée, qui se déroula sur le lieu symbolisant la résistance historique du judaïsme, le Mur des Lamentations. L'objet de la discorde se situait dans le refus de voir s'ouvrir les cinémas le jour de *shabbat*, entraînant une manifestation pacifique devant le *Kottel*, symbolisée par la récitation des *shihot* – prières de repentance que les séfarades récitent généralement chaque matin, durant le mois d'Ellul. Conformément à la prise de décision classique au sein des partis *haredi*, le retrait de la coalition fut dicté par le Conseil des Sages, notifiant simultanément que seraient lus des sermons relatifs au sujet, dans toutes les synagogues affiliées à Shas.

Dans la récurrence des discours relatifs à la pureté, on retrouve ce que B. Orfalli qualifie de prométhéisme psycho-social⁴, type classique de rhétorique apocalyptique. Sorte de catharsis personnelle, les moments d'effusion, de passions et d'émotions créées par les peurs ainsi

¹ Orfalli (B.), *L'adhésion au Front National...*, *Op. cit.*, p. 118.

² Cité par Kepel (G.), *Les politiques de Dieu...*, *Op. cit.*, p. 48.

³ Conférence Petach Tikva, 21 avril 1999.

⁴ Orfalli (B.), *L'adhésion au Front National...*, *Op. cit.*, p. 132.

véhiculées, permettent à l'individu de reprendre à son compte les vertus prônées par le parti. Il revêt les habits de moralité, censés le prémunir des tentations de la société moderne, le rendant ainsi conforme à la « vraie » doctrine juive.

Stratégie commune aux partis en rupture avec l'ordre établi, l'agitation des peurs liées à la contagion est, à ce titre, reprise par Shas, dont les dirigeants prononcent régulièrement des discours exacerbant les angoisses liées au mélange des « races » (vis-à-vis des « *goyim* ») ou des groupes culturels (à l'intérieur du Peuple juif). Reprenant là une proposition classique de la sociologie religieuse, nous souhaitons souligner comment Shas porte une angoisse du mélange, soucieux de préserver la pureté de *Am Yisrael*. « Tout mélange, nous dit R. Caillois, est une opération dangereuse qui tend à apporter de la confusion et du désordre, qui risque en particulier de brouiller des qualités qu'il importe de tenir séparées, si l'on veut qu'elles conservent leur vertu spéciale »¹.

Vis-à-vis des Gentils (non-Juifs), les dirigeants de Shas se fixent pour mission d'éviter la souillure du Peuple Elu, rejetant en bloc les mariages mixtes, l'assimilation des populations juives et les conversions obtenues trop facilement. Sans revenir sur la problématique des conversions dont les conditions furent renforcées au cours des années 1990, notamment du fait de l'action de Shas, la question de l'assimilation resurgit de manière récurrente. Ainsi, le 31 décembre 2001, Nissim Dahan, alors ministre de la Santé, déclara que l'assimilation fut la catastrophe la plus terrible auxquelles le Peuple juif eut à faire face, avant même l'Holocauste². Devant la levée de boucliers que suscitèrent ces remarques, Nissim Dahan se justifia à travers une démonstration quasi-mathématique, considérant que 10 millions de Juifs étaient présents lors de la révélation de la Torah au Mont Sinaï (nombre provenant d'une extrapolation de l'Exode – écrit biblique dans lequel il est dit que 600 000 hommes juifs étaient alors qualifiés pour le service militaire) : suivant sa réflexion, 3 400 ans plus tard, le Peuple juif aurait dû compter plus de 500 millions d'âmes et non 12. Fondé sur le postulat de la véracité des écrits bibliques, ce raisonnement est logique et révèle la force d'un mouvement qui tire ses démonstrations d'un postulat scientifiquement non vérifié, mais légitimé par la croyance de certains, et alimenté par la propagande religieuse. Par

¹ Caillois (R.), *L'homme et le*, *Op. cit.*, p. 32.

² Le rejet du non-juif s'est par ailleurs exprimé dans le secteur de l'emploi, lorsque S. Benizri – ministre du Travail et des Affaires Sociales – décida, en janvier 2002, de réduire les permis de travail accordés aux travailleurs étrangers. Très soucieux du devenir de l'identité juive et des influences des courants Reform et Conservative qu'ils considèrent néfastes, les dirigeants de Shas sont à la pointe du combat législatif. L'un de leurs représentants – le député Yitzhak Gagoula – est ainsi président du lobby pour l'identité juive à la Knesset.

ailleurs, devant le courroux de nombreux députés, un porte-parole de Shas déclara que la kabbale montée contre Dahan était l'œuvre d'ashkénazes qui n'acceptaient pas que des séfarades parlent d'un événement dont ils n'avaient pas été les victimes directes. Typique des partis protestataires, la rhétorique du complot sert ainsi à distinguer Shas des autres partis, établissant une frontière à l'intérieur même du Peuple juif.

Autre facette de cette rhétorique du « complot », la stratégie de rétorsion qu'utilisent abondamment les dirigeants de Shas, consiste à retourner les arguments de l'adversaire contre celui-ci – arguments portant essentiellement sur le caractère antidémocratique des pratiques et de l'idéologie du parti Shas. En 1998, en pleine campagne électorale (élections locales), lorsque Shas se vit opposer l'interdiction de procéder à la distribution d'amulettes, A. Deri déclara par exemple qu'il s'agissait là d'une décision contraire aux principes de pluralisme culturel (*plouralism tarbouti*) et de liberté d'expression (*rofesh bitoui*), contrevenant au caractère démocratique des campagnes électorales. Prolongeant cette attaque, l'avocat de A. Deri dénonça une décision anti-séfarade, affirmant qu'il n'y avait aucune différence entre distribuer des amulettes ou des bouteilles d'huile d'olive bénie, et diffuser des médaillons avec une colombe ou des drapeaux israéliens, comme certains partis purent le faire à d'autres occasions. La seule différence qu'il y voyait résider dans les traditions propres aux ashkénazes et aux séfarades, la loi ne permettant pas aux partis de culture séfarade d'adapter leurs supports électoraux.

Tandis que les dirigeants politiques se saisissent régulièrement de la question des inégalités ethniques pour justifier de l'action du parti, les leaders spirituels se contentent de faire état du complot (*hitnachlout*) monté contre les *haredim*, respectant ainsi un partage des tâches entre cercles politiques et religieux du mouvement.

Le qualificatif « raciste » est ainsi régulièrement employé par les dirigeants politiques du mouvement, utilisant le terreau ethnique pour renforcer la cohésion de l'électorat séfarade. Pendant la campagne législative de 1999, dans un face à face télévisé entre A. Deri et T. Lapid, les échanges furent d'une rare violence si l'on considère les qualificatifs employés par chacun des protagonistes. Qualifiant le leader de Shas d'escroc (*ramai*), de menteur (*shakran*) et de voleur (*ganav*), T. Lapid suscita le courroux d'A. Deri, celui-ci soutenant qu'il préférerait faire de la prison plutôt que d'être, comme T. Lapid, « raciste » (*gazan*), profitant également de cette scène médiatique pour qualifier Aharon Barak – le président de la Cour Suprême – de « dictateur » (*diktator*). Plus récemment, l'emprisonnement de Deri a radicalisé les propos de certains militants

de Shas à l'égard de « tous les antisémites qui furent impliqués dans l'Affaire Deri »¹, établissant un parallèle entre celle-ci et l'Affaire Dreyfus. L'allusion à l'Affaire Dreyfus était loin d'être anodine, puisque A. Deri lui-même se présenta d'emblée sous ce jour, diffusant la cassette de son procès intitulée « J'accuse » (*Ani Mahachim*), établissant clairement une analogie entre son plaidoyer vidéo et le rôle joué par Emile Zola dans le procès d'Alfred Dreyfus en France. Dans cette cassette filmée par Ouri Zohar, l'ami fidèle de Deri, ce dernier faisait état du racisme des juges car, disait-il, « un verdict si brutal, si dur, si cruel, manquant tellement d'humanité et ayant été télédiffusé en direct, est sans précédent, sauf peut-être celui des procès Eichmann et Demjanuk ». On le voit donc, le vocabulaire est sciemment choisi pour activer des réflexes émotionnels chez les partisans de Shas, faisant clairement allusion aux heures les plus sombres de l'Histoire du Peuple juif, évoquant ainsi régulièrement les « persécutions » commises à l'égard des institutions religieuses et des communautés orientales. En outre, à travers cet exemple, il est possible de voir dans la parution de cette cassette un trait souligné par D-C. Martin, pour qui le film appelle une reconstitution du réel qui fait du politique un objet d'émotion².

Les propos des leaders spirituels du mouvement ne se situent pas sur le même registre, ayant recours à une phraséologie empruntée aux écrits bibliques, et utilisée dans une perspective politique. Tout au long des années 1990, le Rav Ovadia Yossef alimenta la rumeur du complot en qualifiant par exemple l'ex-contrôleur de l'Etat – Myriam Ben-Porat – de « femme ennemie de la religion », tandis qu'en février 1993, il diffusa une cassette dans laquelle il affirmait que « le jour où Shoulamit Aloni (ex-leader du parti *Meretz*) mourrait, il célébrerait l'événement en organisant un banquet ». Plus récemment, en mars 2000, le Rav Yossef agita à nouveau les haines qu'il nourrit vis-à-vis du parti d'extrême gauche, lorsqu'il déclara que Yossi Sarid était « *le côté sombre, un Satan dont la mémoire doit être éradiquée... Dieu doit l'extirper de la même manière qu'il extirpera Amalek* »³. L'utilisation de personnages de la Torah (Exode) considérés comme les ennemis les plus farouches du Peuple juif, sert ainsi à catalyser les passions – les individus participant à ce genre de lecture étant conditionnés pour réagir violemment à l'évocation de ces noms bibliques angoissants. Remarquons également qu'Amalek, mais aussi Haman, auxquels fut comparé Yossi Sarid, sont des personnages évoqués lors de la fête de Pourim. Or, la conférence donnée par le Rav Yossef se déroulait à la veille de Pourim, alors même que les Juifs se préparaient à opérer une catharsis collective autour du rejet d'Amalek et de Haman. En effet, le

¹ *Haaretz*, 30 janvier 2001.

² Martin (D-C.), « A la quête des OPNI... », *Op. cit.*, p. 811.

³ Déclaration faite lors de la conférence hebdomadaire du Rav Ovadia Yossef, le samedi soir à Jérusalem.

Carnaval de Pourim est chaque année l'occasion de représenter le Mal, à la fois du point de vue des écrits bibliques, mais aussi en lui donnant une traduction contemporaine, calquée sur les oppositions idéologiques de la scène politique. Nouvel exemple de la combinaison savante opérée entre religion et politique, la fête de Pourim est souvent porteuse de débordements stigmatisant les opposants politiques de Shas, à la lumière des protagonistes de la fête. Comme le souligne G. Balandier, « le temps carnavalesque est celui durant lequel une société entière se montre, se libère par l'imitation et le jeu, s'ouvre aux attaques et aux critiques par l'effet de transpositions tolérables, se livre parodiquement au mouvement afin d'en nourrir son ordre »¹.

Ce faisant, les symboles et les images alimentant les discours du Rav ont souvent un rapport très étroit au calendrier juif, permettant d'ancrer l'attaque dans une actualité sociale et religieuse qui sert également de protection au leader spirituel². Yossef ne fut ainsi jamais condamné, protégé par ce qui peut être considéré comme une immunité spirituelle en apparence plus difficile à lever qu'une simple immunité politique. Plus intéressant, les interventions du Rav sont toujours coordonnées avec un objectif politique : il s'agissait alors de renégocier l'accord de coalition avec E. Barak, en exigeant que le ministère de l'Education, tenu par Yossi Sarid, accorde une rallonge financière aux écoles de Shas. La virulence des propos du Rav permit ainsi au parti de tirer un meilleur profit de sa présence au gouvernement. Et, de fait, la tactique fonctionna, puisque E. Barak donna son accord pour octroyer des financements supplémentaires (20 millions de shekels) au réseau *El HaMahayan*. La crise dura plusieurs semaines, Shas menaçant de quitter la coalition et de voter la dissolution de la 15^{ème} Knesset si ses exigences n'étaient pas respectées. Ces attaques ne concernèrent pas seulement les individus représentant, aux yeux du Rav, « l'establishment » laïque, puisque à de nombreuses reprises, il s'en prit également au *Mafdal* dont les options religieuses étaient alors considérées comme trop timorées, du fait de sa compromission historique avec le camp travailliste.

Les attaques récurrentes contre les incidences néfastes du modernisme ne doivent cependant pas tromper sur les méthodes de propagande employées par le parti, car ce dernier recourt en effet aux techniques de communication les plus sophistiquées : cassettes vidéo et CD-Rom relatant le procès Deri ou les cérémonies de « repentance », cassettes audio enregistrées lors des conférences des principaux Rav du mouvement et vendues à un prix dérisoire, création de

¹ Balandier (G.), *Le pouvoir...*, *Op. cit.*, p. 92.

² En effet, devant la large réprobation des propos tenus par le Rav au sein de la classe politique et médiatique, le Rav ne s'excusa jamais, soutenant qu'il n'avait pas voulu inciter ses militants ou sympathisants à la violence, mais que son allocution était à replacer dans l'esprit de Pourim.

stations de radio diffusant des émissions religieuses mais aussi politiques, utilisation optimale des médias, notamment du média télévisuel, sur lequel le parti ne cesse pourtant de concentrer ses attaques¹, désignant ainsi un coupable², afin de rendre le discours plus saillant et plus efficace. Le parti utilise, par conséquent, un riche éventail de techniques modernes, afin de mieux faire prévaloir une identité en quête de valeurs. Preuve en fut la position du parti à l'égard d'une décision rabbinique consistant à interdire l'utilisation d'internet. En janvier 2000, tandis que deux membres du Conseil des Sages la signèrent (les Rav Shalom Cohen et Shimon Badani), le Rav Ovadia Yossef refusa de l'entériner pour ne pas être en contradiction avec la politique du parti, consistant à diffuser ses idées par l'intermédiaire des nombreux sites de Shas.

Au-delà de cela, les techniques utilisées doivent permettre d'élargir l'emprise de Shas sur les électeurs et militants potentiels. Ainsi, la diffusion d'amulettes en masse, lors des élections législatives de 1996 et 1999 et la vente de lettres de la Torah en 1999, n'avaient pas simplement pour but de galvaniser des masses sensibles à ce genre de superstitions, mais comme nous le confiera un élu local, devait permettre de constituer un fichier de noms, facilement mobilisable dans le cadre d'un « phoning » pré-électoral actif.

2.2.2) LA MIXITE : UNE SITUATION EXCEPTIONNELLE :

Depuis le plus jeune âge, les filles sont conditionnées par ce principe premier de non-mixité. A l'école bien sûr, mais aussi à l'extérieur, les jeunes filles ne sont pas censées rencontrer de jeunes garçons. Dans le fonctionnement du parti, cette prohibition se traduit par un militantisme de groupe – les femmes étant autorisées à faire du porte-à-porte par groupe de deux ou trois, afin de ne pas se retrouver seules face à des représentants de la gent masculine. Si elles côtoient des garçons lors des cérémonies qui réunissent les familles et la communauté, là encore, l'univers est profondément clivé, organisé conformément à cet ordre normatif.

Ainsi, A. Willis³ explique que lors des *brit millot*, les femmes *haredi* sont rarement associées à la joie des hommes, se contentant de satisfaire aux détails pratiques de l'organisation de la soirée. Tout se passe comme si la mère était dessaisie et privée de ce moment capital – car

¹ Voir notamment Lévi (A.), « The haredi press and secular society », in Liebman (C.S.), *Conflict and accommodation between Jews in Israel*, Jérusalem, Keter, 1990, pp. 21-44.

² Souchart (M.)/Wahnich (S.)/Cuminal (I.)/Wathier (V.), *Le Pen, les mots...*, *Op. cit.*, p. 75.

³ Willis (A.), *Sephardic Torah Guardians...*, *Op. cit.*, p. 86.

symbolisant l'alliance avec Dieu – de la circoncision. M. Eliade souligne pourtant l'importance de cet instant où l'enfant est accepté, non pas seulement physiquement mais symboliquement : « Ce sont les rites observés immédiatement après l'accouchement qui confèrent au nouveau-né le statut de « vivant » proprement dit ; c'est seulement grâce à ces rites qu'il est intégré dans la 'communauté des vivants' »¹. Tout se passe donc comme si l'enfant de sexe mâle devait déjà intérioriser l'ordonnancement sexué du monde religieux.

Il en va de même pour les mariages religieux (pas uniquement *haredi*), puisque la salle est séparée en deux parties – la coupure étant parfois matérialisée par une cloison (*mehitza*) – créant une organisation de l'espace profondément sexuée. Les femmes mangent et dansent d'un côté, les hommes de l'autre, si bien que les moments de rencontre sont rares, a fortiori dans les mariages *haredi*, où aucune entorse au protocole n'est autorisée. Dans les milieux moins dogmatiques, notamment dans les villes en développement, l'application de ce principe est modérée par la persistance d'un traditionalisme séfaraïde moins rigoureux.

La disposition des salles lors des conférences religieuses ou des meetings politiques organisés par Shas nous frappa par la séparation constante entre une partie gauche occupée par les femmes et une partie droite accueillant les hommes. En effet, si la mixité est parfois rendue nécessaire et volontaire – dans le cas de conférences s'adressant aux familles, dans une perspective de socialisation et de mobilisation collectives –, elle est toujours relativisée par un marquage spécifique de l'espace. Cette disposition droite/gauche des espaces est par ailleurs intéressante, en ce sens qu'elle procède par analogie à la conception biblique de l'homme et de la femme – la main gauche représentant Eve, la fraude et la trahison, la main droite représentant Adam, l'autorité, le serment et l'honnêteté². Sans extrapolation abusive, il semble possible de voir à nouveau un exemple de la construction religieuse de l'espace social et politique, à travers cette distinction troublante entre une femme reléguée à une place inférieure, sur laquelle plane toujours le péché originel, et un homme garant du respect de l'ordre et de l'équilibre initiaux.

Autre lieu où se manifeste ce principe de non-mixité, le *mikve* comporte plusieurs fonctions : la fonction manifeste relève de la purification du corps, tandis que la fonction latente est essentiellement contenue dans le rôle de sociabilité que remplit la fréquentation du *mikve*. S'il peut être fréquenté par les hommes, il est plus couramment un lieu où se rencontrent les femmes

¹ Eliade (M.), *Le sacré et le...*, *Op. cit.*, p. 157.

² Caillois (R.), *L'homme et le...*, *Op. cit.*, pp. 56-7.

pour discuter dans un espace où la convivialité est accentuée par la proximité, voire par la promiscuité. Le *mikve* semble dès lors se rapprocher du hammam des musulmans, pour qui ce dernier n'est pas le lieu d'une concertation frondeuse, mais un espace où l'on prend simplement le temps d'être : « On y vient, nous dit O. Carlier, dans un rythme lent, pour un long rituel avec des gestes obligés, un souci de soi et un principe de nudité incompatible avec l'excès de mots ou la sollicitation de la foule »¹.

L'une de nos interlocutrices qui s'occupe de la bonne tenue d'un des *mikve* de Or Yehouda explique ainsi : « Ici, les femmes viennent pour se délasser, pour se détendre sans les enfants...elles viennent aussi pour converser...c'est un peu le seul moment où elles peuvent se rencontrer sans penser à surveiller leurs enfants ou leur dîner qui cuit...c'est un peu un moment exceptionnel dans la journée... le temps s'arrête.... Elles parlent de tout et de rien...mais souvent de leur famille....eh oui, elles n'y échappent jamais mais enfin elles sont entre elles, et ça les sort de leur maison »².

Au-delà de cette fonction de sociabilité, le *mikve* revêt avant tout une signification fondamentalement religieuse, en ce qu'il scande la fin de la période de menstruations, permettant ainsi aux femmes de redevenir pures. La plupart du temps, les hommes utilisent le *mikve* pour aborder le *shabbat* dans un état d'esprit optimal – le temps passé dans le *mikve* symbolisant le passage d'un temps profane (la semaine) à un temps sacré (le *shabbat*). Cette utilisation différenciée d'un même lieu tend encore une fois à établir des barrières sociales et religieuses difficilement franchissables – faisant notamment de la femme un être ponctuellement impur, qui ne doit pas être touché avant d'avoir été plongé dans le bain purificateur.

On retrouve d'ailleurs ici un élément récurrent dans les discours *haredi*, et plus largement religieux, dénotant d'une répulsion à l'égard du corps. Tout dans leur attitude vestimentaire, dans leur mode de vie clos sur une communauté, voire sur la famille, et centré sur l'étude de la Torah, tend à démontrer une profonde négligence allant parfois jusqu'à la répression des logiques corporelles et des conduites sexuelles jugées anormales et non conformes à la règle religieuse³. Ceci explique notamment les raisons de l'intransigeance des dirigeants *haredi* dans la lutte pour le

¹ Carlier (O.), *Entre nation et djihad...*, *Op. cit.*, p. 181.

² Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

³ En mai 1998, le concours de l'Eurovision fut gagné par une israélienne qui avait changé de sexe quelques années auparavant, Dana International. Les partis religieux se mobilisèrent fortement autour de ce qu'ils considéraient comme inadmissible, refusant de reconnaître la victoire de la chanteuse, sous prétexte qu'un transsexuel ne pouvait être représentatif de l'Etat d'Israël. L'un des représentants de Shas alla même jusqu'à déclarer qu'il voyait dans l'événement un « message du monde des ténèbres ».

respect du shabbat, car les secteurs investis dans ce combat – construction de stades, de piscines, ouverture des cinémas le jour de shabbat – témoignent tous d'un rapport distancié aux activités mettant en scène ou en mouvement le corps. Se réfugiant derrière un statu quo ayant valeur quasi-constitutionnelle, les *haredim* manipulent habilement la règle pour défendre des tabous *haredi* non-reconnus comme fondements à la législation.

Plus fondamentalement, l'image de la femme semble dévalorisée, tant dans les tâches qui lui sont réservées, que dans la considération que les hommes leur portent. Pourtant, il est possible de penser que nous réagissons là en prenant comme béquille intellectuelle notre corpus normatif, puisé dans une conception progressiste des rapports entre hommes et femmes. Une de nos interlocutrices nous en fit d'ailleurs la remarque : « *Il y a beaucoup de préjugés par rapport au mode de vie haredi...mais la femme a une très grande importance, elle est l'Ikérèt Baït, le pilier de la maison...elle s'occupe de l'éducation des enfants, elle travaille quand l'homme étudie au kollel.* »¹, faisant même référence au proverbe (*pitgam*) suivant : « *Quand il y a un grand homme dans la Torah, il y a une grande femme derrière* » (*mihoror adam gadol omedet icha gdola*), donnant en fait une connotation religieuse au proverbe très connu « derrière l'homme, cherchez la femme ». Si certains défendent donc l'idée d'un partage des rôles, ne sous-entendant pas une hiérarchie entre les sexes, que penser de la déclaration faite par le Rav Yossef en juillet 1997 selon laquelle, « *on ne doit pas marcher entre deux femmes, comme on ne doit pas marcher entre deux ânes ou entre deux chameaux...les femmes ne doivent pas se lancer dans l'étude de la Torah et quiconque marche entre elles deviendra comme elles et oubliera la Torah* ».

De même, si les conférences organisées à l'attention des femmes invitent bien des intervenantes, celles-ci semblent puiser leur légitimité dans l'activité de leur mari, plus que dans leurs « compétences » propres. Le processus de légitimation des femmes est ainsi étroitement soumis à l'image de leur époux. Le parti invitera la femme du Rav Peretz à Or Yehouda, du Rav Arieh Deri à Ganeï Tikwa, mais jamais Rachel (Peretz) ou Yaffa (Deri). Privées de toute responsabilité publique ou politique, elles ne peuvent se construire un discours légitime que dans la représentation de leur époux.

Pendant la campagne électorale de 1999, nous nous rendîmes à une conférence dînatoire, organisée par le dirigeant local de Ganeï Tikwa. Il nous expliqua qu'il sollicitait toujours des personnes proches du mouvement pour accueillir ce genre de rencontre dit « *beit pgicha* »

¹ Entretien réalisé le 26 avril 1999.

(littéralement : maison de rencontre). Fier d'avoir pu faire venir Yaffa Deri, il nous dit qu'il était important d'organiser des réunions spécifiquement féminines, dans un cadre convivial. La soirée se déroula chez les Sharvit, famille séfarade résidant dans le beau quartier de Ganeï Tikwa. Les organisateurs avaient installé une centaine de chaises qui se révélèrent rapidement insuffisantes pour accueillir tout le monde, chacune amenant de quoi composer le buffet. De manière analogue aux rencontres masculines ou mixtes, la soirée débuta par le visionnage de la cassette vidéo du procès Deri. Ensuite, Yaffa Deri prit la parole, évoquant tour à tour le procès injuste fait à son mari, Noé et le réveil (*hitorérout*) du Peuple séfarade, ponctuant ce récit historique par un nécessaire retour aux sources. Enfin, la soirée s'acheva par un passage obligé consistant à recruter des bénévoles pour le jour des élections. Il s'agissait de trouver des personnes capables de ravitailler les assesseurs travaillant dans les bureaux de vote, et surtout, aptes à mobiliser les électeurs potentiels. Pour nous, ce moment de la soirée fut l'occasion de discuter avec les convives. Lorsque nous demandâmes à l'une des participantes ce qu'elle ressentait à l'écoute du discours de Yaffa Deri, elle fit un parallèle étonnant entre les qualités exceptionnelles reconnues à Arieï Deri et celles de sa femme, semblant dire à quel point cette femme était devenue vertueuse au contact de son mari : « *Je suis heureuse d'avoir fait la connaissance de Yaffa...je ne l'avais jamais rencontrée, elle est si douce et si jolie... elle est formidable, comme Arieï, elle est proche des gens. Lui il donne la foi, le courage de supporter toutes ces épreuves...alors quand elle est là, c'est un peu comme s'il était là...* »¹.

Ceci ne signifie pas que les conférencières sont dépourvues de finesse et de charisme ; il est à ce sujet étonnant de voir qu'aucun des conférenciers – hommes comme femmes – ne s'aident de notes. Ils savent ce qu'ils ont à dire, s'arrêtent rarement pour chercher leurs mots ou reprendre le fil de leur pensée. Ils ont une trame, la connaissent et s'y tiennent, en paraissant toujours d'un naturel qui tend à révéler un professionnalisme certain.

Ainsi, fortement hiérarchisé, l'ordre organisationnel se fonde avant tout sur le monopole de la parole légitime octroyé aux autorités spirituelles, dont le charisme se trouve renforcé par le quadrillage physique et idéologique facilité par la discipline collective imposée par le mouvement, rappelant ce que P. Braud dit à propos des « régulateurs de sens ». « Leur travail, écrit-il, s'exprime dans une activité continue d'exégèse et de commentaire. Elle revêt parfois une forme disciplinaire rigoureuse sous l'égide d'une figure prophétique, doté d'un charisme exceptionnel ou bien au sein d'appareils fortement institutionnalisés. C'est d'ailleurs la combinaison de ces deux

¹ Conférence, lundi 10 mai 1999, à Ganeï Tikwa.

éléments qui assure la plus grande efficacité socialisatrice aux fondateurs de religions ou de mouvements politiques puissants. L'appareil institutionnel contribue à renforcer l'aura du fondateur, laquelle, en retour, rejaillit positivement sur la cohésion de l'organisation »¹. La thématique de la socialisation resurgit avec vigueur dans la question scolaire – pilier de l'activité partisane, et, comme nous le notions précédemment, de la stratégie gouvernementale de Shas.

2.3) L'INTERIORISATION DE LA NORME PAR L'APPAREIL SCOLAIRE : LE PASSAGE DU CLIENT AU FIDELE :

Pour les dirigeants de Shas, la vraie bataille se situe avant tout dans le domaine de l'éducation et dans leur capacité à forger des personnalités à l'image de l'identité du parti. Il va en un mot s'agir de socialiser l'enfant, en lui faisant acquérir un code symbolique représentant un système, dans lequel sont imbriquées les références sociales et politiques qui lui permettront de lire et d'interpréter le réel, à la lumière de ce système. A dominante psychologique (J. Piaget), sociologique (A. Percheron) ou épistémologique (P. Berger et T. Luckmann), les études menées en matière de socialisation ont pour dénominateur commun de mettre en évidence la manière dont les individus assimilent et intériorisent des matrices permettant d'interpréter les expériences composant leur quotidienneté. Grâce à ces matrices, ils peuvent ainsi se situer dans l'espace social, à partir de référents cognitifs et organisationnels. Ainsi, le réel ne vient jamais à la conscience individuelle qu'au travers de « représentations », c'est-à-dire de schèmes cognitifs de perception et d'évaluation socialement construits.

La quasi-totalité des études portant sur la socialisation politique s'accorde, en effet, à voir dans l'enfance la période de la vie la plus propice à la construction de « loyautés durables », même si les mécanismes ne sont pas automatiques, ni les fidélités immuables. A. Percheron écrit ainsi qu'« envisager la socialisation comme processus formateur de grilles de lecture, de prédispositions, d'attitudes profondes, c'est plaider en faveur de la persistance. Mais penser que les effets de la première socialisation ne s'effacent jamais complètement, ce n'est pas rejeter l'idée qu'une partie de l'identité et de la compétence du sujet puisse se transformer, ni refuser qu'une même prédisposition puisse à des moments, dans des circonstances autres, produire des

¹ Braud (P.), *L'émotion en...*, *Op. cit.*, p. 102.

comportements dissemblables »¹. La société véhiculant une somme considérable de valeurs, souvent en contradiction avec le corpus normatif établi par le parti, il va s'agir de contrebalancer ce modèle en enserrant le jeune dans le cadre le plus rigide et le plus fermé possible, hermétique à l'influence considérée comme malsaine des valeurs modernistes. Ainsi, la multiplicité des lieux de sociabilité doit retracer une cohérence d'ensemble, en opérant un phénomène de standardisation d'une norme commune, reprise par l'ensemble de ces foyers de socialisation.

L'école, et plus largement, l'ensemble des vecteurs de socialisation (clubs, mouvements de jeunesse, rencontres au sein des associations culturelles et religieuses...), jouent, en la matière, un rôle premier de « dressage du corps » – le corps devenant ce qu'A. Percheron qualifie de « pense bête » de l'ordre social, érigé ici en ordre communautaire. Il va alors s'agir de favoriser un processus d'intériorisation, et non plus simplement de conformité (génération des *baalei techouva*) à la loi halakhique et à la nouvelle identité – intériorisation que P. Berger et T. Luckmann définissent comme « l'appréhension immédiate ou l'interprétation d'un événement objectif en tant que signification exacte, c'est-à-dire en tant que manifestation des processus subjectifs d'autrui qui, ainsi pour moi-même deviennent subjectivement signifiants. (Elle est) la base, premièrement, d'une compréhension des semblables et, secondement, d'une appréhension du monde en tant que réalité sociale et signifiante »².

L'enjeu est, par conséquent, double, consistant à rendre un individu malléable conforme à l'identité séfarade reconstruite et à en faire l'un des éléments-clefs de la réussite d'un parti pourvoyeur du sens identitaire. Cependant, le risque vient d'un succès trop grand d'un modèle éducatif défendant la primauté absolue de la religion, dévalorisant, subséquemment, la pratique politique, irrémédiablement liée à l'univers du compromis et de la compromission.

2.3.1) UNE SOCIALISATION PRIMAIRE DANS LE PRISME IDENTITAIRE SEFARADISTE : SHAS, L'ÉCOLE ET L'ÉTAT ; LES RESSORTS DU COMPROMIS :

L'approche par la socialisation permet généralement d'esquiver l'obstacle posé par une analyse psychologique qui s'attacherait à expliquer les conduites sociales par les affects, et plus largement, par la dimension psychologique du comportement humain. Si ces facteurs restent déterminants dans une analyse se voulant compréhensive, ils doivent être resitués dans une

¹ Percheron (A.), *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 192.

² Berger (P.)/Luckmann (T.), *La construction sociale...*, *Op. cit.*, p. 178.

approche sociologique, au centre de laquelle la transmission des valeurs demeure un construit social et politique. La centralité de la thématique de l'éducation s'explique, non seulement par le rôle primordial de la transmission des valeurs dans la reproduction de la norme et de la cohésion organisationnelle, mais aussi par le facteur explicatif qu'elle nous offre quant aux stratégies clientélistes du parti Shas. Élément majeur expliquant la survie du modèle consociatif à l'israélienne, l'enjeu de l'éducation explique les ressorts fondamentaux de la colonisation du système par les partis religieux.

Nous l'écrivions précédemment, le système scolaire israélien se décompose en trois réseaux – étatique, sioniste-religieux d'Etat et indépendant – se fondant sur une loi de 1953 qui abolissait celle de 1949, en confiant désormais la responsabilité de deux réseaux à l'Etat, tandis qu'un réseau indépendant était simultanément créé, sous la pression des milieux *haredi*. Cette indépendance fut et reste relative, car, si l'Etat ne supervise nullement les programmes scolaires des *yeshivot* et autres écoles *haredi*, les nécessaires financements qu'il verse à ces institutions sont gages d'institutionnalisation des milieux *haredi*, lesquels adoptent dès lors une fonction représentative les poussant à renforcer leurs liens avec « l'establishment »¹.

Le parti Shas compte plusieurs associations scolaires affiliées à l'organisation. Cette dernière sert en quelque sorte de parapluie abritant des sous-réseaux divers : *Lev LéHaïm* pour les filles, *Hor Haïm*, *Hor Hadash* ou encore *Shouvo* (son retour), l'association du Rav Mickaël Guterman, s'appliquant à ramener des enfants issus de couples déjudaïsés à la religion. Les objectifs de *El HaMahayan* – le réseau scolaire et éducatif du parti – servent de dénominateur commun à l'ensemble de ces antennes. Ils consistent à promouvoir les valeurs juives et traditionnelles du judaïsme religieux en Israël et l'éducation religieuse juive dans le système scolaire israélien ; à améliorer les services religieux ; à aider et à améliorer la qualité de la vie religieuse ; et à répondre aux besoins religieux du judaïsme *haredi*². Objectif prioritaire de Shas, la promotion des institutions scolaires du mouvement nécessite l'organisation de journées de collecte (*yamei hahatrama*) visant à enrichir le « fonds de salut et d'éducation des enfants israéliens » (*keren hatzlat veharinouch yaldei Yisrael*). L'objet de cette démarche est, selon les dirigeants du parti, de renforcer et d'asseoir le monde de la Torah sur des bases solides, et de pallier ce qui est perçu comme une injustice par les leaders du mouvement, à savoir l'absence

¹ Greilsammer (I.), *Les hommes en noir...*, *Op. cit.*, p. 75.

² Voir Horkin (A.), *Mobilisation politique, ethnicité, religiosité et vote pour le mouvement Shas*, Mémoire (M.A.), Université de Tel Aviv, 1999.

conséquence de financements gouvernementaux¹. Or, il semble que les réseaux scolaires religieux, dont ceux du mouvement Shas, sont proportionnellement (sur la base du nombre d'enfants) mieux dotés que le réseau étatique². A ce propos, une polémique éclata entre conseillers municipaux religieux et laïques de Jérusalem en juillet 1990, les premiers prétendant que les enfants *haredi* étudiaient dans des conditions de promiscuité déplorables, tandis que les seconds, dont Dalya Itzik (liste travailliste Jérusalem Unie) – adjointe à l'éducation – déclaraient que les subventions accordées aux écoles du réseau général augmentaient proportionnellement moins vite que celles octroyées au réseau *haredi*³.

Aujourd'hui, ce sont environ 22% des élèves de classes élémentaires et 17 % des enfants en crèche qui relèvent du réseau scolaire de Shas. Quelques 70 000 jeunes fréquentent les institutions de Shas, de la crèche au *kollel* pour les garçons. Récemment, Shas a ouvert également une sorte d'université *haredi* à Jérusalem et Bné Brak, en lien avec le Conseil de l'Education Universitaire, dont le directeur est Gabi Boutboul. Le « Orian Collège » ambitionne d'initier des hommes et des femmes proches du parti aux matières telles que la finance, le travail social et les activités paramédicales, tout en rejetant, simultanément, l'enseignement de matières « illégitimes », comme la philosophie et la littérature « occidentales ». Il est entendu que l'enseignement doit tenir compte des objections faites en matière de mixité : les femmes n'étudient pas avec les hommes et n'ont pas accès à toutes les matières. Par ailleurs, le parti a créé depuis plusieurs années un centre de formation destiné à former les élus et les militants du parti, mais aussi à former une élite capable de travailler dans les cabinets ministériels. Il est d'ailleurs intéressant de noter comment l'évident retard accusé par le personnel de Shas, en termes de formation et d'éducation, est masqué dans l'argumentation, au profit d'une explication fondée sur les tentatives visant à détruire le parti.

Un élu nous dit : « *Shas a dû créer un centre de formation, une sorte d'Université pour former les gens pour qu'ils puissent travailler dans les cabinets... parce que tu vois, les laïques, ils ont eu peur de nous et ils ont voulu faire passer une règle qui interdisait aux gens qui n'avaient pas fait d'études à l'université, de travailler dans les ministères et pour le gouvernement* »⁴. Il convient de souligner la volonté qu'a la plupart des militants de ne pas perdre la face – au sens de

¹ *Yom LéYom*, 13 janvier 2000.

² Voir l'étude de V. Shiffer, « The haredi education in Israel. Allocation, regulation and control », *Institut Floersheimer*, 1998.

³ *Jerusalem Post*, 27 juillet 1990.

⁴ Entretien réalisé le 27 avril 1999, à Ganeï Tikwa.

E. Goffman¹ – en définissant la situation présente comme le résultat des discriminations passées, en dédouanant le mouvement contestataire d'une quelconque part de responsabilité. A l'échelle de l'organisation partisane, la face est une image du groupe valorisée par la lutte contre l'Etat-despote, contre l'Etat-establishment, responsable des carences des élus et des militants de Shas, en termes de formation et d'expérience.

Cependant, par rapport à cette question de la formation continue, un militant est beaucoup plus critique à l'égard du parti, considérant que rien n'a été fait pour créer une véritable élite dans le parti. « *Au début, nous dit-il, A. Deri a essayé de s'entourer d'intellectuels séfarades pour donner du contenu au discours, mais en réalité, la volonté n'y était pas, il voulait surtout des gens manipulables autour de lui...pourtant, maintenant que Shas est présent partout, à la Histadrout, au Technion (école de Haïfa formant de brillants ingénieurs et dans laquelle Shas a des représentants au Conseil d'administration), il faut des gens bien formés pour occuper ces postes, mais le parti n'encourage pas vraiment cela.* »²

Tableau 20 : Institutions scolaires dépendant du réseau 'Mahayan' 1993-2000³

	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Nombre d'élèves en primaire	4 400	5 200	7 416	8 417	9 448	11 516	12 818	16 642
Nombre d'élèves en Talmud Torah	4 000	4 200	2 800	2 681	2 579	2 888	2 888	3 400
Nombre d'enfants en crèche			11 354	11 354	8 220	10 280	12 000	10 923
Nombre total d'élèves de Mahayan ⁴	8 400	9 400	21 570	22 452	20 247	24 684	27 706	30 965
Nombre de classes	196	214	326	446	485	618	645	723
Nombre de classes spéciales						25	33	
Nombre total de classes	253	273	394	526	560	737	788	846
Nombre d'institutions	57	59	68	80	75	94	101	123
Nombre de professeurs	300	350	470	700	1 300	1 600	1 700	2 000

¹ Voir Goffman (E.), *Les rites d'interaction, ... Op. cit.*, pp. 9-17.

² Entretien réalisé le 26 avril 1999, à Petach Tikwa.

³ Chiffres tirés de Teisler (R.), *Le parti-mouvement comme organisation hybride...*, *Op. cit.*, pp. 281-2.

⁴ Ne sont pas pris en compte les étudiants en *kollelim*.

2.3.2) A L'ECOLE DE SHAS : L'EXCLUSIVITE DE LA NORME SEFARADISTE :

Du schéma intégratif imposé dès le plus jeune âge découle, en premier lieu, une distinction très grande entre les générations ayant subi l'influence de valeurs déjudaïsantes ou simplement traditionalistes, et les jeunes générations qui ne connaissent qu'un seul modèle de socialisation – celui offert par le mouvement Shas. Tandis que les associations érigées par Shas au début des années 1980 visaient essentiellement la « conversion » de générations adultes coupées de leur « racines » – la communauté partisane tentant de fournir une « structure de plausibilité »¹–, les « appareils idéologiques » du parti, créés à l'intention des enfants, tendent à inculquer une norme exclusive offrant ainsi un ensemble de clefs nécessaires pour décoder la réalité sociale. Le réseau éducatif du mouvement tend, par conséquent, à œuvrer comme un vecteur de « socialisation primaire » pour ces jeunes conditionnés à lire le monde à travers le corpus de normes ainsi véhiculé.

Distinguant socialisations primaire et secondaire, P. Berger et T. Luckmann notent que dans le cas de la première, « l'enfant n'appréhende pas ses autres significatifs comme des fonctionnaires institutionnels, mais comme des médiateurs de la réalité tout court. L'enfant intériorise le monde de ses parents comme le monde, et non comme un monde appartenant à un contexte institutionnel spécifique »². Les processus en œuvre lors de la socialisation primaire de l'individu sont donc bien plus puissants que les comportements acquis par la suite, et ce d'autant plus que « la socialisation primaire implique plus qu'un apprentissage cognitif. Elle prend place dans des circonstances qui sont fortement chargées émotionnellement »³. Les auteurs s'arrêtent notamment sur la dimension subjective des schèmes de raisonnement ainsi intériorisés, et soulignent que « le contenu de la connaissance acquise au cours de la socialisation secondaire est bien moins subjectif que le contenu de la connaissance acquise au cours de la socialisation primaire. (...) La réalité originelle de l'enfant (...) se pose en tant que telle, inévitablement et naturellement »⁴.

¹ Cette expression, employée par P. Berger et T. Luckmann, signifie que l'individu rompant avec son univers originel a besoin de s'appuyer sur un construit communautaire qui reconnaît et légitime le « nouvel être », à qui il offre une nouvelle identité. « La structure de plausibilité, nous disent les auteurs, doit devenir le monde de l'individu, déplaçant tous les autres mondes, particulièrement le monde que l'individu a « habité » avant son alternation », in *La construction sociale...*, *Op. cit.*, p. 216.

² Berger (P.)/Luckmann (T.), *La construction sociale...*, *Op. cit.*, p. 193.

³ *Ibid.*, p. 180.

⁴ *Ibid.*, pp. 195-6.

En dépit de la force émotionnelle que le mouvement développa pour créer un véritable projet civilisationnel au sein de la société israélienne, l'adhésion des séfarades au début des années 1980 ne procéda donc que d'une intériorisation d'un sous-monde institutionnel. Si celui-ci est accepté comme légitime, il n'en demeure pas moins en totale contradiction avec les schèmes de représentation acquis précédemment. Le processus de reconnaissance de la norme nécessite alors l'adoption de nouveaux automatismes, venant remettre en question la période précédente, et venant, du même coup, questionner la consistance de l'individu. En témoigne la réflexion de l'un de nos interlocuteurs pour qui « *avant, nous allions à la plage ou à la piscine, en famille et avec des amis...aujourd'hui nous ne pouvons plus le faire...Ce n'est pas que je regrette car nous vivons mieux maintenant, mais il faut bien dire que ça me manque un peu* »¹.

Parfois, certains dirigeants locaux ou certains militants sont devenus *haredi* en suivant leurs amis dans ce qui fut une démarche collective. Le manque de distance par rapport à une symbolique savamment orchestrée par les leaders spirituels fait d'eux des *haredim*, qui, malgré la succession des années, demeurent dans leur tête des « nouveaux religieux ». Ce même interlocuteur, avec qui nous passâmes une bonne partie de l'après-midi, nous surprit ainsi par ce qu'il considérait comme une occasion de raccrocher, l'espace d'un instant, un monde perdu. Lorsque nous le conduisîmes à Jérusalem pour visiter les locaux de Shas, il en profita pour fouiller dans les cassettes audio, tombant sur une vieille cassette du groupe Toto, il nous demanda s'il pouvait la mettre. Il nous dit ainsi : « *Bon, aujourd'hui, c'est exceptionnel, normalement, on n'écoute pas ce genre de musique...le rock, c'est interdit parce que ça trouble la concentration sur les choses importantes...sur la religion. C'est interdit parce qu'on dit que ce n'est pas bon pour l'esprit...c'est impur...mais aujourd'hui, puisque je t'accompagne et que nous sommes dans ta voiture, alors je peux écouter cette musique...mais il faut que ce soit toi qui la mettes...comme ça je n'aurais pas péché...Es-tu d'accord ?* »².

Témoignage étonnant d'auto-persuasion quant à sa vertu non entachée, notre interlocuteur sembla considérer ce moment comme privilégié, qui ne devait se produire qu'occasionnellement et fortuitement. Selon lui, la préméditation était en effet considérée comme portant atteinte au caractère sacré de ses convictions, mais aussi de son engagement politique. « *Si je péchais, je violerais non seulement la Torah mais aussi la confiance que mes dirigeants placent en nous...alors j'évite de mal faire, même si parfois ce n'est pas simple parce que tu ne sais pas ce*

¹ Entretien réalisé le 4 mai 1999, à Ganeï Tikwa.

² Conversation du 4 mai 1999.

qui est conforme à la Torah...mais ça ce n'est pas pécher parce que tu ne le fais pas volontairement ». Ainsi, les individus cherchent constamment à satisfaire aux règles de conduite fixées par l'organisation dans une perspective relationnelle, entretenant en permanence le lien unissant le militant à ses supérieurs hiérarchiques, rappelant ce qu'E. Goffman écrit à propos de la conformité aux normes sociales : « Un acte soumis à une règle de conduite constitue donc une forme de communication, car il représente une confirmation du moi, aussi bien de celui pour qui la règle est une obligation que pour celui pour qui elle correspond à une attente »¹.

Si la socialisation primaire est donc primordiale pour ancrer l'individu dans une démarche de fidélité et de dévotion à l'égard de la norme, la socialisation opérée dans le temps libre doit également être prise en charge par le parti – celui-ci tentant par divers moyens d'encadrer le jeune, au-delà du temps scolaire contraint. Les services rendus par le parti Shas recouvrent ainsi des secteurs d'interventions qui ont pour objet d'entourer les plus jeunes d'attentions particulières. Il va, par exemple, s'agir de mettre en place des structures d'accueil périscolaire, permettant aux personnes qui travaillent et qui n'ont pas les moyens de payer les services d'une gardienne, de récupérer leurs enfants tard dans la journée. Entre-temps, les enfants auront non seulement goûté et appris leurs leçons, mais auront également fait leur prière de l'après-midi. Le réseau éducatif de Shas met également en place des séances visant à préparer les jeunes garçons à une étape capitale de leur vie – la *bar mitzvah* (association *Bnei Rayal*). Mouvements de jeunesse, cercles d'études religieuses, organisations de séjours, cérémonies répondant à un rituel prédéterminé et reconnu par tous sont autant de moyens de conservation de la norme, qui permettent à la fois la réaffirmation et l'adaptation de celle-ci aux enjeux nouveaux.

On le voit donc, sous couvert de soutien matériel (garderie, loisirs et repas gratuits), Shas en profite pour occuper ce temps, durant lequel le jeune est « captif », pour l'imprégner d'une religiosité bien souvent défaillante ou considérée comme insuffisante par les pourvoyeurs de sens, dans le cercle familial. De manière sous-jacente, cet enfermement dans le réseau organisationnel de Shas s'explique également par la volonté d'orienter le jeune dans ses fréquentations, en perspective du renouvellement des générations. Dans l'optique *haredi*, les stratégies matrimoniales sont omniprésentes et débutent très tôt, par l'attitude des parents à l'égard des amitiés nouées par leurs enfants. La liberté des enfants est, en la matière, toute relative : chez les plus religieux, le mariage sera un arrangement entre deux familles, tandis que certains auront un choix plus large, mais parmi un échantillon pré-sélectionné par les parents, en fonction du mode

¹ Goffman (E.), *Les rites d'interaction...*, *Op. cit.*, p. 46.

de vie de la famille. Ces derniers veilleront en effet à ce que l'environnement global soit conforme au modèle *haredi*.

Il ressort de cet encadrement de l'individu une tendance à voir dans les enfants les pionniers du « nouveau monde » imaginé par Shas, les vecteurs de cette culture « préfigurative », pour reprendre l'expression de M. Mead¹. Contrairement à leurs parents, ceux-ci semblent se considérer davantage *haredi* que séfarades. Cependant, ce succès apparent pour le parti provoque parfois des effets pervers et contre-productifs non prévus. C'est ainsi qu'à l'orée de chaque campagne électorale, le Rav Ovadia Yossef doit rassurer les jeunes *bnei yeshivot* sur leur possibilité de militer pour Shas durant les campagnes électorales, sans entrer pour autant en contradiction avec la loi religieuse. Obnubilés par l'étude de la Torah, ils se soucient de la compatibilité d'une vie censée se centrer sur l'apprentissage des écrits religieux avec le militantisme électoral que les dirigeants de Shas leur demandent d'effectuer. Ainsi, la scolarisation des jeunes gens séfarades dans les écoles du réseau indépendant de Shas repose sur un double objectif : inculquer les valeurs que le mouvement représente, à travers cette politique de *techouva* évoquée plus haut, et fournir une source potentielle de futurs électeurs mais aussi de futurs militants – nécessité centrale pour un mouvement qui construit sa démarche autour d'un militantisme de masse. Ainsi, la jeune génération pousse le modèle de repentance tellement loin que les principes normatifs tendent à entrer parfois en contradiction avec la nécessité d'entretenir le réseau militant.

Autre exemple de ce phénomène de conformité excessive, les jeunes éduqués dans les écoles du mouvement sont majoritairement réfractaires au devoir militaire, affichant un rejet des institutions et de l'image de l'Etat aussi marqué que celui affiché par les *haredim* ashkénazes. L'un de nos interlocuteurs nous fit ainsi part de l'attitude de son fils à l'égard de l'armée. Relatant les propos de ce dernier, il nous dit : « *Mon fils, il ne connaît de l'Etat que ce qu'il apprend dans les écoles....nous, nous laissons faire parce que nous pensons qu'il suivra un chemin plus droit, même s'il ne fait pas son service militaire. Lui, il pense comme les orthodoxes, c'est-à-dire que pour lui, prier, c'est aussi important que protéger physiquement la Terre. Pourquoi ? Parce que*

¹ L'interprétation élaborée par M. Mead au début des années 1970 vise à démontrer le poids relatif de la transmission des connaissances, du savoir et de la culture des parents aux enfants et, rétroactivement, des enfants aux parents dans un contexte de changement technologique. Partant d'une analyse des modes de transmission culturelle, elle aboutit à l'élaboration de trois types de cultures : postfigurative, configurative et préfigurative. Tandis que dans la première, les changements sont si lents que les enfants sont avant tout instruits par leurs parents, dans la seconde, enfants et parents apprennent avant tout de leurs pairs. La culture préfigurative pose, quant à elle, en principe l'apprentissage mutuel entre parents et enfants. Comparant ces enfants de l'ère technologique à la « première génération née dans un pays nouveau », l'auteur leur assigne le rôle de pionnier et de tuteur vis-à-vis de l'ancienne génération, désormais dépassée par les bouleversements (cognitifs, technologiques, idéologiques...). Voir, *Le fossé des générations*, Paris, Denoël Gonthier, 1971.

la prière a une force bien plus puissante que les armes à feu....elle protège spirituellement mais aussi physiquement le pays, même si les laïques croient que les religieux ne servent à rien. Pour mon fils, réciter les prières et faire ses mitzvot tous les jours, c'est plus efficace qu'apprendre à tirer au fusil. Si chacun respectait les commandements, on n'aurait pas besoin de se protéger de l'ennemi parce que Dieu ne laisserait pas faire...Moi, je te dis ce qu'il pense....Tout ce qui arrive de mauvais à Israël, c'est la faute de ceux qui ont abandonné le devoir d'un bon Juif : prier pour la rédemption d'Israël...alors la génération de mon fils, ils considèrent que l'Etat des laïques a vendu l'armée comme un passeport israélien »¹.

Si les parents sont souvent dépassés dans leur connaissance de la Torah et contraints à durcir leur mode de vie pour ne pas être en décalage avec leur progéniture, il semble qu'une grande tolérance demeure entre les générations. L'une des raisons de ce phénomène est religieuse, car le monde *haredi* tient pour « son verset cardinal » : « Demande à ton père et il te l'apprendra, à ton grand père et il te le dira » (Deutéronome 32 : 7). Par conséquent, les enfants savent que rien n'est plus précieux que le respect des Anciens.

Ainsi, dans la majorité des cas, les enfants deviennent plus intransigeants par rapport au respect des commandements religieux que leurs parents. Deux parents nous confient ainsi : « Nous sommes revenus à la religion grâce à notre fils aîné. Il a commencé à aller dans un club quand il avait 10-11 ans et il s'est fait des amis qui étaient religieux...il nous a demandé de l'inscrire dans une école religieuse et s'est mis à s'habiller comme les *haredim*, avec des vêtements et une *kippa* noirs...au début c'était étrange et puis nous nous y sommes mis, nous nous sommes intéressés à la religion, nous avons pris des cours, nous avons enlevé la télévision et nous avons arrêté d'aller au cinéma et toutes ces activités qui rendent passifs et qui éloignent de la religion... et naturellement nos trois enfants les plus jeunes ont profité de la bonne influence qu'a joué *Chai* (le fils aîné) dans la famille...ils sont tous très religieux maintenant »².

Cependant, l'inverse est également vrai – certains parents ayant amorcé un processus de *tehouva* sans l'imposer à leurs enfants, en leur laissant le choix de leur modèle d'éducation et de leur mode de vie. Nous retrouvons d'ailleurs ici la liberté relative de l'individu dans son processus de socialisation qu'évoque A. Percheron – liberté facilitée par cette étonnante tolérance qui règne parfois dans les familles « revenues » à la religion. Lors d'un entretien avec une militante de Shas,

¹ Entretien réalisé le 27 avril 1999, à Ganeï Tikwa.

² Entretien réalisé le 26 avril, à Petach Tikwa.

nous avons assisté à une discussion entre celle-ci et sa fille, vêtue de jeans et d'un tee-shirt très ajusté, qui s'est de suite présentée à nous comme une laïque, étudiant à l'université de Haïfa. Pour la jeune fille, *« il était impensable pour moi d'étudier dans une école religieuse. C'est contraire à la liberté, on leur apprend des choses inutiles dans la vie de tous les jours. Moi, mon souhait, c'est de quitter ce quartier religieux, parce qu'ici, tu n'avances pas, il n'y a pas d'avenir...ils sont comme suspendus dans le temps »*¹.

En outre, le discours est sans concession lorsque cette jeune fille évoque les pratiques politiques de Shas. Demandant à sa mère : *« quel est le rapport entre la politique et la religion ? »*, Maïa (la jeune fille) se voit rétorquer que *« la voie de la politique vient de la Torah...et puis aujourd'hui, la discrimination est telle par rapport à la religion que le seul moyen de la défendre c'est bien de faire de la politique. Tu n'es pas d'accord, Maïa ? »*. S'adressant à sa mère, la jeune fille dit : *« Pour toi, un homme politique, c'est ça, quelqu'un qui donne à tout le monde, sans réfléchir aux implications que ça peut avoir vis-à-vis de la loi...en fait, tu sais aussi bien que moi que Shas choisit à qui il donne, en fonction de leur vote aux prochaines élections...ils sont exactement pareils que les autres... Tout le monde sait que Shas n'a pas d'idéologie. Ils sont dans la coalition à n'importe quel prix...on ne sait pas réellement ce qu'il pense. »*. Ce à quoi la mère lui répondit : *« Regarde, Benizri (alors ministre de la Santé) a dit que ce qui l'importe, c'est de donner le maximum aux gens et il a augmenté le nombre de médicaments remboursés. La plupart des hommes politiques prennent leur salaire et disent « salut ». C'est une chance qu'il y ait des hommes comme lui en Israël. C'est un petit pays, il faut beaucoup de force et beaucoup de solidarité...ça, c'est de l'idéologie ! »*.

Ce dialogue, duquel nous nous sommes volontairement abstraits pendant 10 minutes, nous a beaucoup appris sur ce combat des valeurs qui tend à devenir prégnant en Israël. En effet, les deux interlocutrices se situaient sur des registres fondamentalement opposés, sur une représentation de la politique qui se fonde, pour l'une sur la loi de l'Etat, sur la citoyenneté, sur un projet social global et sur l'intérêt général, et pour l'autre sur la prévalence de la Torah, à la fois comme pourvoyeur exclusif du sens politique, et comme un patrimoine mis en danger par les efforts de discrimination identifiés au sein de « l'establishment ». Au-delà de cette altercation, ce qui transparaît demeure une profonde tolérance les uns envers les autres – la jeune fille reconnaissant qu'il est pour elle important de passer le shabbat à la maison entourée de sa famille, même si elle admet ne pas comprendre les options politiques de ces parents. Qu'elle se fasse dans un sens ou dans un autre, cette distinction inter-

¹ Entretien réalisé le 24 avril 2000, à Or Yehouda.

générationnelle conduit donc à une attitude conciliante entre parents et enfants, expliquant également pourquoi Shas affiche, en apparence, une tolérance maximale à l'égard des laïques. Notre ancien militant de Shas à Bné Brak nous dit ainsi : « *Shas, avec son réseau scolaire, récupère tous les enfants difficiles (frères drogués, pères en prison), souvent ils sont laïques d'ailleurs. Shas ne regarde pas d'où ils viennent, il prend en charge l'ensemble des besoins des enfants issus de familles pauvres. C'est pour ça qu'il y a beaucoup d'enfants russes (issus des migrations d'ex-URSS) aujourd'hui scolarisés dans les écoles de Shas. Agouda sélectionne beaucoup plus les élèves. Shas travaille pour le Peuple, Agouda pour un certain public* »¹.

L'explication, inscrite dans le souvenir d'un passé laïc chez la plupart des militants et des dirigeants, ne suffit cependant pas à épuiser le débat sur le paradoxe d'un parti qui est à la fois une communauté close, une forteresse, et un mouvement dynamique ouvert sur le reste de la société. Comment expliquer les alliances fréquentes – au niveau local comme national – entre Shas et des partis foncièrement opposés aux *haredim* ? N'est-ce là que pur opportunisme ou pur pragmatisme ? En réalité, il semble que cette démarche fasse partie d'un projet global proposé par Shas, s'adressant non pas seulement aux *haredim* ou aux traditionalistes, mais à l'ensemble du Peuple juif (*Am Yisrael*) – entendu non plus au sens d'ensemble de citoyens régis par la loi de l'Etat, mais au sens de « communauté de croyants », alors semblable à la *umma* musulmane. Nous formulons l'hypothèse selon laquelle cette tolérance de façade répond à un objectif prioritaire : ramener tous les Juifs dans la juste voie, la voie sainte. En dépit d'une attitude explicite de repli, Shas serait donc un véritable parti prosélyte, porteur d'un nouveau nationalisme juif, et utilisant ces alliances contre-nature pour renforcer l'organisation qui doit permettre une conversion massive de *Am Yisrael*.

3) SHAS, UN NOUVEAU NATIONALISME JUIF EN VUE DE LA « REPENTANCE » DU PEUPLE D'ISRAËL :

La tendance à forger une communauté close séparée du reste de la société dénote, non pas seulement une volonté de se protéger des influences extérieures, mais une stratégie active, visant la conversion de la société tout entière. Comme le souligne S. Neumann, pour atteindre le degré maximum d'efficacité révolutionnaire, le parti s'efforce de créer une société fermée, imperméable aux influences du dehors, tout en restant dans un état de tension constant avec la société nationale la plus large qu'il envisage de détruire.

¹ Entretien réalisé le 15 avril 1999, à Bné Brak.

Ainsi, Shas ne limite pas sa stratégie à une action purement protestataire, comme ont pu le soutenir certains observateurs¹, mais en appelle à l'unité spirituelle du Peuple juif, par des allusions fréquentes à « *Am Yisrael* ». Ce faisant, nous en revenons une nouvelle fois à ce principe de responsabilité mutuelle (*arévim zé-lé-zé*) sur lequel Shas fonde l'ensemble de sa stratégie politique. La question n'est pas de savoir si cette démarche émane d'une volonté réelle d'unifier le Peuple d'Israël, entendu au sens religieux du terme, ou s'il ne s'agit là que d'une simple tactique électoraliste destinée à transformer Shas en un parti « attrape-tout » classique. L'honnêteté de la démarche pourrait sans doute être remise en question, ne serait-ce que parce que Shas est un véritable parti politique, dont les dirigeants demeurent conscients des mécanismes de mobilisation électorale. L'intérêt est, encore une fois, contenu dans l'utilisation de la tradition religieuse comme fondement à l'action, à la stratégie et au discours partisans.

Dès la campagne de 1984, le Rav Peretz déclara ne pas limiter le programme de la liste Shas aux séfarades ou aux *haredim*, prétendant œuvrer pour l'ensemble du Peuple d'Israël. Lors d'une interview télévisée, il dit ainsi : « *Il est vrai que le problème principal se situe au niveau de la génération séfarade dont beaucoup d'entre nous sommes tombés dans la drogue, dans la délinquance. Notre liste est séfarade car la partie la plus touchée du corps national, c'est la jeunesse séfarade, mais tout le corps national souffre* »². D'ailleurs, le Conseil des Grands de la Torah, tel qu'il fut créé à l'origine, était déjà censé représenter ce que tous avaient en commun et qui les unissait, à savoir la « généralité de la nation juive ». Il s'agissait alors d'incarner l'unité de l'identité juive, à travers toutes ses composantes religieuses. L'union de « *Am Yisrael* », portée par l'organisation partisane et ses institutions, devient dès lors le véritable objectif, la fonction latente du parti dans sa conquête de voix. Shas offre ainsi une forme nouvelle de nationalisme juif et l'aboutissement d'un processus oppositionnel nourri par le rapport conflictuel à « l'establishment », et, de manière subséquente, à la pensée nationale ashkénaze.

Ainsi, le portage de cette nouvelle idéologie nationale s'opère à travers une superposition de deux univers temporels – l'un se situant, ici et maintenant, en donnant une figure concrète à la catégorie weberienne d'ascèse intramondaine (*innerweltliche Askese*)³, tandis que l'horizon vers

¹ Nini (Y.), « La mémoire collective... », *Op. cit.*, p. 107.

² Raat (M.), *HaRouah véHaCoah...*, *Op. cit.*, p. 53.

³ Dans la pensée du sociologue, cette forme d'ascèse, opposée à l'ascèse qui refuse le monde, transforme le monde en devoir, en remodelant le monde à l'image de l'idéologie ascétique. Voir Weber (M.), *Sociologie des Religions*, (recueil de textes traduits par Grossein), Paris, Gallimard, 1996, pp. 194-5. La politisation de la mystique religieuse transforme, par conséquent, la traditionnelle mystique juive, que M. Weber définit comme une « possession contemplative du salut, (entendant) signifier un « avoir » et non un « agir » » (*Ibid.*, p. 414), en

lequel l'ensemble de l'action partisane est tendu se situe à l'orée des temps messianiques. L'attitude irréprochable de la communauté physique et émotionnelle doit ainsi permettre de hâter la venue du Messie, en ramenant la totalité des Juifs dans le chemin de la religion, tel qu'il est façonné par le parti Shas. Ceci explique deux choses, donnant une autre explication de l'échange clientéliste opéré par Shas. D'une part, le monde d'ici et maintenant ne détient qu'une importance pratique, en ce qu'il doit être le théâtre de la transformation sociale, mais il n'a qu'une importance secondaire par rapport à l'horizon messianique vers lequel se forment les espérances de l'organisation. D'autre part, l'importance spirituelle limitée de l'ici et maintenant légitime une instrumentalisation des ressources étatiques, destinées à renforcer l'organisation chargée de la conversion, et donne une validité pratique à la coopération temporaire avec les forces laïques – celles-ci devant souscrire, à terme, à l'idéologie religieuse dominante, en se sabordant. Cette attitude « semi-loyale », en apparence paradoxale dans le cadre d'un parti anti-système qu'identifie A. Schedler¹, trouve dès lors une explication dans cet entre-deux temporel. La contradiction qui devrait se produire entre plateforme de parti et concessions faites aux partenaires de la coalition² est résolue par cette hiérarchie des priorités qui est également une hiérarchie des temps partisans, impliquant une subordination du temps politique (présent) au temps religieux (messianisme).

La religion devient dès lors un support à la lutte des valeurs, prenant le contre-pied du rôle que lui attribuent traditionnellement E. Durkheim, les fonctionnalistes³ et, dans une certaine mesure, K. Marx, qui négligent les uns et les autres la fonction éventuellement désintégratrice de la religion, servant de ciment sociétal ou d'arme aux dominés pour renverser l'ordre établi. Consentant à voir dans la religion un support possible à la contestation sociétale et politique, nous

une conduite à la fois ascétique et mystique, dont la perspective s'ancre dans la volonté d'agir véritablement sur le monde immédiat.

¹ Schedler (A.), « Anti-political-establishment parties », *Op. cit.*, p. 303.

² Cette problématique a notamment été pointée par H. M. Narud, dans « Electoral competition and coalition bargaining in multiparty systems », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 8, n°4, 1996, pp. 499-525.

³ S'il convient de noter que E. Durkheim analyse le rapport de la religion à l'ordre social dans des sociétés primitives suffisamment homogènes pour rendre valide ce genre de théorie, R. K. Merton critique cette approche en trois points : 1) il est possible que plusieurs religions coexistent dans une même société, d'où des conflits hypothétiques entre les différents groupes confessionnels (quel rôle intégrateur pour la religion dans des sociétés pluriconfessionnelles ?) ; 2) il acquiesce quant à la proposition selon laquelle « la société humaine réalise son unité, essentiellement grâce à l'accord de ses membres sur certaines valeurs et certaines fins dernières ». Pour autant, des individus a-religieux ne peuvent-ils pas proposer des valeurs et des fins communes ? ; 3) question qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de notre recherche : dans quel sens la religion contribue-t-elle à l'intégration de la société globale, si le contenu de sa doctrine et ses valeurs sont en contradiction avec d'autres valeurs a-religieuses acceptées par nombre de membres de la même société ? *Les éléments...., Op. cit.*, p. 73.

entendons souligner de quelle manière Shas utilise la religion pour donner une direction à l'acte partisan, justifiant notamment une présence constante et permanente dans les coalitions locales et nationales. Nous verrons enfin comment le parti joue de cet entre-deux temporel pour légitimer cette absence apparente d'engagement idéologique, faisant de lui un partenaire obligé de toutes les coalitions.

3.1) UN PROSELYTISME DE PARTI NECESSITANT LA PRESENCE DANS CHAQUE COALITION :

La participation du parti à chaque coalition gouvernementale – locale ou nationale –, comme syndicale, est une stratégie qui peut surprendre si l'on considère les accords contre-nature qui en ressortent bien souvent, entre un parti faisant la promotion d'une identité ethno-religieuse, et des partis de gauche, forts d'un horizon laïque et intégrateur. Pourtant, dans leur grande majorité, les interlocuteurs rencontrés font état de ce souci de siéger dans les exécutifs, quel que soit l'état des rapports de force politique. En réalité, il semble que tous aient à cœur d'agir de l'intérieur, seul moyen identifié par certains de pouvoir accomplir véritablement leurs objectifs sociaux. L'un d'entre eux – leader du parti Shas à Lod et conseiller municipal adjoint – nous explique ainsi : « *Shas ne doit pas être dans l'opposition, Shas est né pour faire, pour agir, pas pour être sur une estrade. Shas a été créé pour être comme un homme qui travaille, pas comme un homme qui s'assoit et attend...Shas n'a pas intérêt à être dans l'opposition, le parti doit au contraire se situer dans l'action...nous ne sommes pas intéressés par la position « contre », nous sommes juste intéressés pour collaborer à l'action* »¹. Cependant, notre interlocuteur précise ses vues en faisant une distinction entre la nécessité absolue de siéger dans la coalition au niveau local, tandis que l'attitude à adopter au niveau national peut faire l'objet d'un arbitrage, la présence dans la coalition nécessitant davantage de réflexions, en fonction de la situation politique globale. « *Au niveau local, nous dit-il, nous devons nous efforcer d'être toujours dans la coalition, si tu es dans la coalition, tu as beaucoup de possibilités pour agir, si tu es dans l'opposition, il n'y a rien à faire...ce n'est pas comme au niveau gouvernemental où les choses sont souvent plus compliquées* ».

De fait, au niveau local, le principal souci des dirigeants de Shas semble se porter sur la recherche d'accords de coalition avec le parti victorieux. Souvent, les coalitions évoluent en cours de mandature ; il est ainsi arrivé que Shas n'entre dans la coalition qu'un ou deux ans après les

¹ Entretien réalisé le 16 février 2000, à Lod.

élections locales¹, le temps écoulé étant mis à profit pour faire la démonstration de la force du parti, afin de négocier le meilleur accord possible. C'est ce que nous confia le leader de Shas à Kiryat Malakhi lorsqu'il nous expliqua que malgré les deux mandats (sur 15) remporté par Shas aux dernières élections locales, le parti se situait dans l'opposition, sous-entendant que la porte n'était pas fermée et que les dirigeants (nationaux) cherchaient encore un accord pour faire entrer Shas dans la coalition locale. « *Etre dans l'opposition, bien sûr, ce n'est pas idéal, nous, ce que nous voulons, c'est entrer dans la coalition (menée par le fils de Moshé Katzav – Likoud) pour avoir des responsabilités...tu vois ici c'est la misère, alors être dans l'opposition n'aidera pas les gens. Shas n'est pas un parti comme les autres. Peu importe qui est au pouvoir...on veut avoir des postes pour pouvoir aider les gens, leur donner ce dont ils ont besoin, organiser des activités pour les jeunes...les ramener dans le droit chemin en leur donnant de vraies valeurs....* »².

Transparaît de ce témoignage l'idée selon laquelle l'accès aux responsabilités est gage d'action et de patronage, mais aussi de transmission de valeurs, le parti semblant trouver dans une participation active aux exécutifs locaux, un instrument efficace pour élargir la toile tissée par le parti. Au niveau gouvernemental, les choses sont en apparence moins acquises, car les négociations durent en général longtemps, volontairement dramatisées par le parti Shas. En juin 1999, l'un des représentants de l'équipe de négociation déclara ainsi : « *Dans la coalition ou dans l'opposition, nous lutterons pour nos missions et nos objectifs. Nous n'accepterons pas que le public séfarade soit humilié et que son statut soit dévalorisé* »³. Néanmoins, tous savent que les instruments de la lutte sont incomparables, que le parti soit dans l'opposition ou qu'il soit dans la coalition – la présence au gouvernement permettant d'institutionnaliser et de renforcer un peu plus les réseaux du parti Shas, afin d'élargir l'objectif ultime de diffusion du modèle normatif partisan à l'ensemble du corps social.

Le degré de prosélytisme du parti Shas est particulièrement élevé et peut être attribué à la jeunesse d'un parti rassemblant des militants et des dirigeants fraîchement revenus à la religion. En effet, une attitude prosélyte va souvent de pair avec une adhésion récente, car elle permet alors la consolidation cognitive à travers le consensus établi sur sa position minoritaire. Parfois aveuglé

¹ Ce fut le cas à Beit Shean en novembre 1999, lorsque Shimon Nagar devint conseiller municipal adjoint, un an après les élections locales de 1998 – le maire Pini Kablou (*Avodah*) ayant accepté de confier au parti séfarade la responsabilité des secteurs suivants : affaires sociales, infrastructures et santé, reprenant une partie des responsabilités détenues par Shas au niveau national. La municipalité s'était en outre engagée à aider les institutions d'éducation et les institutions religieuses gérées par Shas, dans la ville.

² Entretien réalisé le 29 avril 1999, à Kiryat Malakhi.

³ *Yom LéYom*, 24 juin 1999.

par la force de sa foi nouvelle, le prosélyte adopte une démarche qui n'est pas uniquement destinée à approfondir l'idéologie minoritaire mais à la diffuser. S'ils consentent souvent à souligner la vocation prosélyte de Shas, ils se défendent de fonder leur action sur ce simple objectif qui leur paraît artificiel, factice et sans doute cynique, prétendant que leur but est avant tout de subvenir aux besoins des gens. « *Oui, c'est vrai que Shas cherche à amener les parents à mettre leurs enfants dans nos écoles...parce que nous pensons qu'ils recevront une meilleure éducation mais si nous voulons agir, si nous cherchons à être présents, c'est surtout pour aider les gens qui nous entourent...faire face à la pauvreté* »¹.

Lorsque le Rav Mordechai Houry – directeur de l'antenne d'*El HaMahayan* à Ofakim – tente de décrire l'influence qu'ont les institutions d'*El HaMahayan* sur les jeunes séfarades, il dit que les clubs du parti agissent comme des aimants, attirant toutes sortes d'individus, la plupart du temps dépourvus de tradition *haredi*. Dans les écoles de Shas, les enfants se mettent à travailler et deviennent progressivement religieux, forçant leurs parents à évoluer vers un modèle de religiosité plus rigoriste². En outre, l'intervention de Shas en matière d'éducation ne se limite pas au secteur indépendant, puisque le parti cherche, depuis environ six ans, à entrer dans le réseau étatique, proposant d'organiser des cours de religion et de pensée religieuse, en espérant que cette tactique parviendra à convertir de jeunes gens élevés dans un milieu laïque ou traditionaliste. Régulièrement, les dirigeants du parti s'adressent volontiers aux jeunes issus des migrations venues de l'ex-URSS, voyant là une population massive susceptible d'être guidée dans le chemin de l'intégration sociale, via un modèle de religiosité auquel ils sont totalement étrangers.

3.2) L'HORIZON TEMPOREL DE SHAS : LA RENOVATION DU MESSIANISME POLITIQUE :

On ne peut, semble-t-il, comprendre l'inscription du mouvement Shas au sein du paysage politique israélien sans avoir préalablement pris en compte l'horizon temporel qui est le sien. En introduisant, ou plus précisément, en réintroduisant de manière plus marquée que ce n'était le cas précédemment l'horizon messianique comme objectif politique, Shas introduit simultanément une complexification du système. En désaccord sur la conception du temps politique, les groupes, et plus généralement les acteurs politiques, instaurent un système d'interrelations, biaisé dès le départ par cet écueil majeur. Les représentations politiques, les conceptions de l'Etat, et plus

¹ Entretien réalisé le 14 février 2000, à Or Yehouda.

² Interview parue dans *Yom LéYom*, 11 novembre 1999.

strictement d'un Etat juif, divergent, de sorte que le dialogue peut difficilement s'instaurer sans contre-sens.

Aussi, lors d'un voyage qualifié de « spirituel » en France et au Royaume-Uni¹, le Rav Ovadia Yossef se présenta comme le maître de tous les fils de la diaspora (*raban shel kol bnei hagoula*) ou encore comme le maître décisionnaire de la génération (*maran possek hador*), profitant de cette occasion pour rappeler que l'objectif de Shas restait de créer un monde du Talmud Torah aussi large que possible. En sous-jacent transparaît le souhait de transcender les clivages supposés désunir le Peuple d'Israël, faisant de Shas le médiateur naturel entre les différents segments. Le pragmatisme institutionnel et politique affiché par Shas est, par conséquent, justifié par la mission dont sont investis les religieux, veillant tels une « mère-poule sur ses œufs » : la métaphore employée par Y. Peretz en 1985 signifiait que « *les grands de la Torah ont pour unique fonction de protéger celle-ci, et donc l'ensemble du Peuple juif* »². Pour justifier son argument, le Rav utilisa une rhétorique empruntée aux écrits bibliques, puisant dans les propos de Maïmonide pour démontrer qu'il valait mieux commettre des erreurs plutôt que d'être divisé au sein de son propre camp. C'est en substance ce que nous rapportait l'une de nos interlocutrices : « *L'important pour Shas c'est de respecter tout le monde (lérabed kol adam)...même s'il a fait quelque chose de mal, ce n'est pas grave. Il est interdit de le mettre de côté, de l'abandonner. Il ne doit pas se sentir seul. Il faut aimer son prochain car tout vient du ciel (kol ma chéoussim, zé mi chamaïm). On dit qu'il n'y a rien entre le haut et le bas, pas d'obstacle, pas d'intermédiaire...et Shas c'est ça, il ne regarde pas qui vient chez lui...regarde les Russes, ils sont laïques mais s'ils sont juifs, c'est tout ce qui compte...parce que nous appartenons tous au même Peuple...même vous les Juifs de France* »³.

Témoignant d'une vision très unitaire du Peuple juif, mais aussi très totalitaire de la Torah, le Rav Yitzhak Peretz soulignait également, au début des années 1980, que si les sujets politiques divisaient le Peuple en plusieurs factions, la Torah l'unissait, concluant que la bataille politique était finalement contraire aux intérêts du Peuple d'Israël. Ainsi, s'érigeant en réconciliateur de la nation juive, Y. Peretz dénonçait la haine inutile qui entourait les débats à la Knesset en 1986 – haine qui prenait, selon lui, ses fondements dans le clivage persistant entre

¹ Le but du voyage consistait à créer un fonds mondial pour les élèves d'Israël (*keren holamit lémaan yaldei Yisrael*), les porte-parole de Shas s'empressant de préciser qu'il ne s'agissait pas là d'un voyage politique ou diplomatique.

² *Jerusalem Post*, 19 avril 1985.

³ Entretien réalisé le 20 février 2000, à Or Yehouda.

séculiers et religieux qui avait divisé, très tôt, le judaïsme ashkénaze – l’occasion de réaffirmer ici la sagesse du modèle séfarade¹ face à un judaïsme ashkénaze naturellement diviseur. Ses propos se présentaient ainsi : « *Nous ne disons pas qu’il ne faut discuter sur rien. Notre amour pour Eretz Yisrael ne peut pas être mis en doute, mais le pragmatisme est une chose importante. Nous devons nous asseoir, écouter et discuter. Toute la tradition séfarade est une tradition de tolérance, d’hospitalité et de compromis* »².

La stratégie du complot retenue à l’encontre de « l’establishment » est ainsi présentée comme mettant en danger l’unité de *Am Yisrael*. Ce faisant, elle n’est jamais théorisation de la nécessité de rompre avec le reste du Peuple. Il n’y a pas une once de séparatisme dans le discours et dans les stratégies discursives du parti. Ils permettent, au contraire, de faire le lien entre plusieurs groupes-cibles (médias, justice, classe politique) et, par conséquent, plusieurs thématiques sociales. La position marginale dans laquelle se complait Shas – se nourrissant à cet endroit des haines exprimées par les partis anti-*haredi* à son encontre – a pour objet une différenciation entre partis agressifs et mouvement vertueux. Shas se veut victime et réconciliateur, paré ici des habits de la sagesse et de la générosité. Prosélytisme et polémique sociale fonctionnent donc ensemble, pour assurer la force du parti. « Toute société minoritaire, nous dit A. Kriegel, pour ne pas s’étioler et abdiquer doit être capable de se refermer sur elle-même, d’interdire ainsi aux influences étrangères de la pénétrer et en même temps être suffisamment agressive pour puiser à l’extérieur ce qu’elle ne fabrique pas elle-même et poursuivre le rêve de devenir à son tour majoritaire »³. En outre, la prolixité des militants et des dirigeants, lors des entretiens, témoigne de leur certitude d’être dans le juste, tout autant que de la volonté de s’affirmer comme une force agissante. Ainsi, le discours partisan est un savant mélange entre stratégie de diabolisation des forces laïques et stratégie visant à afficher l’unification du Peuple d’Israël comme prioritaire. Cette combinaison, en apparence paradoxale, semble émaner de la volonté de changer le mode de relations sociales, tout en favorisant l’unité de la société.

Pour revenir à l’analyse de P. Ladrière évoquée plus haut, consistant à situer le judaïsme dans le procès de rationalisation des croyances, l’auteur prétend que pour le Juif pieux, « l’ultime fondement décisif n’est pas la *certitudo salutis* d’une conscience individuelle, mais l’appartenance

¹ Interview parue dans *Jerusalem Post*, 23 mars 1986.

² *Ibid.*

³ Kriegel (A.), *Les Communistes Français, Op. cit.*, pp. 10-1.

au Peuple élu, au Peuple de la Promesse, à un peuple à part, peuple « paria »¹. S'il est vrai que l'unité de *Am Yisrael* prévaut dans les discours des dirigeants de Shas, nous pensons cependant que leur esprit est animé de la croyance selon laquelle le monde peut être changé par l'action humaine, témoignant ici des influences positives du sionisme politique – messianisme politique et humain – sur la dynamique du parti ethno-religieux. Nous revenons dès lors à l'inflexion doctrinale dont nous parlions précédemment (chapitre 2), voyant là une concession importante faite au sionisme politique, dont la prise en main active du destin juif semble avoir également déteint sur l'attitude des partis religieux. En 1993, à la veille des élections locales, A. Deri défendit cette démarche prosélyte en soutenant que « *le Messie attend que Safed soit une ville pure et sacrée...et alors, il viendra pour nous libérer* »². Le dirigeant insista fortement sur le renforcement du caractère sacré de la ville, de telle manière qu'elle parvienne à représenter les sources du judaïsme, à savoir celles re-formulées par le parti. En effet, après qu'il ait donné sa bénédiction à la liste locale de Shas à Safed, le Rav Zvi Kook déclara que : « *rien ni personne n'arrêterait désormais la révolution...Safed sera tout entière 'shasnikit'* ».

Lorsque nous avons demandé à l'une de nos interlocutrices comment expliquer que certains *hassidim* du mouvement *Habad* avaient rejoint Shas – comme à Lod –, celle-ci exprima sa surprise, visiblement peu informée de ces passerelles existant entre les différents courants du judaïsme et nous dit avec émerveillement : « *Tu vois, c'est merveilleux, tout le monde vient à Shas parce qu'ils font l'union du Peuple d'Israël (em ossim hardout shel Am Yisrael)...et maintenant les médias commencent à aimer Shas parce qu'il y a des gens authentiques (anashim amitim) dans Shas...Si Dieu le veut, bientôt, même les laïques viendront chez nous...ils comprendront que notre seule chance d'être un Peuple uni se trouve dans Shas, parce que Shas n'exclut personne...au contraire* »³.

Ainsi, le messianisme de Shas est actif, partant de l'idée que l'homme doit avoir une part active dans la reconstruction du Temple, et exerce, simultanément, un effet déculpabilisant, rappelant ce que P. Ansart dit du « groupe messianique ». Selon l'auteur, celui-ci, « avec la dimension utopique qu'il comporte, réalise (...) une levée de la culpabilité. L'euphorie particulière du groupe se réalise dans cette espérance du futur qui fait de l'expérience du groupe la

¹ Ladrière (P.), *Pour une sociologie...*, *Op. cit.*, p. 185.

² *Yom LéYom*, 2 novembre 1993.

³ Entretien réalisé le 17 février 2000, à Or Yehouda.

réalisation immédiate du rêve ; le groupe vit son euphorie dans ce rêve qui répond au désir de chacun (...) »¹.

La projection dans cet univers temporel tend à reformuler une espérance profondément intériorisée par des militants en quête de repères. Le bénévolat devient vertueux, agrégeant des individus solitaires pour les associer à une tâche commune, dont ils retirent une immense fierté. Après le processus de dévalorisation et de « mésestime de soi », cette nouvelle phase dans laquelle les militants ont l'impression d'écrire l'histoire (messianique) les galvanise et catalyse leurs énergies. « Les logiques du volontarisme et celles de l'utopisme entendu au sens large, nous dit P. Braud, tendent à construire une légitimité en offrant aux citoyens des objectifs mobilisateurs d'espérances. A la limite, il s'agira de stimuler des rêves extrêmes en termes de puissance, de richesse ou de mission historique à accomplir. Avec l'utopie au sens strict, apparaît la promesse d'un homme nouveau, d'une société nouvelle qui résoudra toutes les frustrations et comblera toutes les espérances »². Chaque militant a désormais l'impression d'avoir une place dans l'œuvre collective et une unité sociale, tout en étant doctement incité à rester à sa place, conformément à la hiérarchie établie. Si ce mode de mobilisation semble aux antipodes de la modernité, renouant avec les fantasmagories messianiques, celles-ci sont inscrites à la fois dans le présent et dans le temps long, nécessitant donc une abnégation profonde. La dynamique repose, par conséquent, en grande partie sur des personnalités capables de donner un sens au combat présent, à des prophètes des temps modernes, parvenant « à dire ce qui est à dire, dans une de ces situations qui paraissent appeler et refuser le langage, parce qu'elles imposent la découverte de l'inadéquation de toutes les grilles de déchiffrement disponibles »³. On en arrive à une hiérarchisation entre l'ethnicité et la religiosité, en faveur de la seconde. Si l'élément ethnique, dans le référent identitaire partisan, justifie l'action dans le présent, les stratégies de bienfaisance et les rapports d'échange individualisés, l'élément religieux détermine l'orientation de long terme, visant à faire de ces populations séfarades les fers de lance du nationalisme messianique de Shas.

L'identité hybride construite par ces « prophètes » relève donc d'une construction nationaliste alternative, où l'appel séfarade n'est pas l'essentiel, s'effaçant derrière une volonté d'agglomérer des référents multiples autour d'une identité ayant vocation à incarner le nouveau nationalisme juif par la synthèse des différents apports culturels. O. Davidson proposait ainsi de

¹ Ansart (P.), *La gestion des passions...*, *Op. cit.*, p. 106.

² Braud (P.), *L'émotion en politique...*, *Op. cit.*, p. 212.

³ Bourdieu (P.), « Genèse et structure... », *Op. cit.*, p. 323.

qualifier le phénomène Shas de « parti post-sioniste »¹, entendant par-là un parti qui dépasse, par une critique empirique, les principes directeurs de la pensée sioniste. Melting-pot, rassemblement et fusion des exilés, laïcisation de l'Etat juif étaient hier les fondements premiers de la pensée sioniste, et sont aujourd'hui ébranlés, voire caduques. Par suite, la prise en compte du mal social des populations séfarades défavorisées n'est que la partie émergée d'une ambition plus vaste : unifier une société et un Peuple autour de valeurs réintégrant pleinement le référent religieux comme norme morale supérieure, et assumant l'histoire diasporique, à travers sa myriade d'histoires particulières. Mais avant de parvenir à la conversion massive du Peuple, le parti Shas doit lutter contre un Etat oppresseur, mu par une idéologie qui s'est avérée, selon les dirigeants de Shas, inégalitaire et génératrice d'exclusion. La prise de pouvoir est essentielle dans cette stratégie de long terme, les dirigeants expliquant leur pragmatisme par cette volonté de faire évoluer le système vers un modèle alternatif.

A l'échelle de l'organisation partisane, cette volonté unificatrice dessine les frontières d'un mouvement à vocation totalitariste, censé rendre inutile les oppositions considérées néfastes pour le Peuple d'Israël. Si l'on suit S. N. Eisenstadt dans sa définition des « mouvements fondamentalistes », Shas tend à s'y apparenter, de par la transformation radicale qu'il entend provoquer, à travers une lecture messianique de l'activité politique. « Les caractéristiques essentielles des mouvements fondamentalistes, nous dit l'auteur, représentent une transformation radicale, et typiquement moderne, de certaines orientations structurelles et idéologiques – en particulier le sectarisme utopique – caractérisant les mouvements proto-fondamentalistes qui se sont formés dans les différentes civilisations axiales. L'ontologie diffusée par ces mouvements (...) reposait, comme celle d'ailleurs de nombreux mouvements proto-fondamentalistes, sur une vision utopique du monde qui a déterminé leurs tentatives pour s'approprier et construire l'espace et le temps. Cet utopisme renfermait souvent des composantes eschatologiques extrêmes qui situaient celui-ci à la fin de l'histoire et prophétisaient une rédemption messianique succédant généralement à une catastrophe imminente : une ontologie qui s'est pleinement épanouie dans la culture d'enfermement propre à ces mouvements »². Cette vision du monde et cette certitude d'avoir à conduire un processus de purification du monde se manifestent, par conséquent, par un discours de l'élection, impliquant une simplification des rapports sociaux et politiques. Selon S. N. Eisenstadt, ces mouvements présentent comme trait fondamentaux « la certitude d'être « élu »

¹ Davidson (O.), « Du tribalisme à l'étatisation et vice-versa. Sionisme et post-sionisme en Israël », (Michevtyout léMamlachtiyout VéBérazara. Tzionout VéPostzionout BéYisrael), *Mifneh*, 28, novembre 1999.

² Eisenstadt (S.N.), « Le fondamentalisme entre modernité et utopie anti-moderniste : les antinomies d'un néo-jacobinisme », *Op. cit.*, pp. 298-199.

et la tendance à tracer des frontières très nettes entre la « pureté » de l'espace intérieur et la souillure exercée par le monde extérieur ; en même temps, ils n'ont cessé et ne cessent de propager l'image d'un ennemi, un ennemi ontologique : les Juifs favorables à l'assimilation et le monde séculier pour les fondamentalistes juifs, en particulier les Haredi (...) »¹.

Le clientélisme de Shas est donc à resituer dans une analyse plus vaste de la société israélienne et des conflits de valeurs qui l'ont générée et la régénèrent sans cesse depuis. En permettant l'inclusion de militants par le faisceau d'échanges matériels et symboliques rendus possible par la rationalité pragmatique de Shas à l'égard des institutions, ce dernier assure sa reproduction, en se dotant des moyens financiers de confirmer et d'exprimer sa volonté explicite de transformation de la société. Comme dans le cas du PCF étudié par A. Donneur et J. Padioleau, Shas ne déploie pas un clientélisme se réduisant à des échanges utilitaires ; il illustre, au contraire, l'importance des éléments normatifs dans des stratégies instrumentales souvent très rationnelles².

Néanmoins, si l'on croit pouvoir lire une démarche clairement fondée sur l'objectif de conversion massive du Peuple, impliquant le rejet premier du « goy », la survie de Shas ne semble pas assurée, car soumise encore au processus incertain d'institutionnalisation du mouvement. Qu'en sera-t-il de l'unité partisane, lorsque Shas clarifiera sa ligne politique en matière de concessions territoriales, et plus largement, de politique extérieure ? Comment les militants de Shas aborderont les futures élections législatives, privés, pour la première fois depuis vingt ans, d'Arieh Deri, qui demeure le véritable moteur du mouvement ? Si les défections qui semblent planer aujourd'hui sur le parti, suite aux tentatives répétées d'exclusion des proches d'Arieh Deri de la direction de Shas, seront sans doute contenues par la centralité spirituelle incarnée par le Rav Ovadia Yossef, qu'en sera-t-il, à terme, lorsque ce dernier viendra à quitter ses fonctions ? Shas aura-t-il les ressources suffisantes pour se régénérer et pour prolonger l'adhésion massive à son utopisme fondateur ?

¹ *Ibid*, p. 299.

² Donneur (A.P.)/Padioleau (J.), « Local clientelism... » ..., *Op. cit*, p. 81.

« Guerre aux disciples des Sages qui s'occupent seuls de la Torah, chacun de son côté. de plus, cela rend idiot... pire, ils se fourvoient. » Berachot 63b.

CONCLUSION

L'histoire de Shas, son ancrage au cœur de la société et son institutionnalisation dans le système politique sont avant tout révélateurs de la crise des légitimités sur lesquelles s'assirent l'Etat et les dynamiques sociétales, jusqu'au milieu des années 70.

Ce phénomène n'est certes pas propre à Israël puisque de façon générale, J. Lagroye rappelle que « dans tous les systèmes politiques, on perçoit la coexistence, sinon le conflit et l'évolution des modèles du pouvoir et des processus concrets qui établissent sa légitimité sociale. La nécessité et l'utilité du pouvoir, autant que son caractère sacré, ne peuvent être montrés que par référence à un système de représentations – système de compréhension du monde, système de

normes et de finalités hiérarchisées. Or, ce système de représentations, établi comme imaginaire collectif, et qui permet au groupe de se penser et de penser son devenir, n'est ni figé ni forcément cohérent »¹. Fruit de la complexité extrême du judaïsme et des imbrications savantes des référents identitaires juifs, l'absence de cohérence du système de représentations édifié par le sionisme politique n'est plus à démontrer. Dans cette propriété consubstantielle à l'idéologie nationale juive, Shas s'inscrit dans un processus plus global, universel si l'on considère les évolutions similaires qui animèrent les différents types de sociétés au cours des deux dernières décennies. En effet, en filigrane de cette étude transparait le fait que Shas appartient à cette dynamique partisane, qui, dans les sociétés sujettes aux mobilisations politico-religieuses, se structura autour du désenchantement né du triomphe de la rationalité moderne et de celle du sécularisme, luttant dès lors contre l'extranéité de l'Etat par rapport aux communautés traditionnelles. Renouveau religieux et ferveur fondamentaliste trouvèrent à se déployer au sein d'une société israélienne, contradictoire dans la place accordée à la loi religieuse.

Pour autant que l'interaction entre changement social, structures institutionnelles et cultures politiques semble transcender les spécificités nationales, Israël se trouva au cœur d'un processus d'accélération de l'histoire, conduit par une combinaison d'éléments propres à la société israélienne. Parmi eux, nous avons largement souligné, de façon plus ou moins implicite, la part capitale des évolutions démographiques qui affectèrent la structure sociologique et idéologique de la société au cours des deux décennies qui suivirent l'indépendance de l'Etat. L'arrivée des séfarades, leur intégration à marche forcée et leur « périphérisation » géographique, socio-économique, culturelle et politique – sans que soient réellement prises en considération leurs spécificités historiques et culturelles –, fabriquèrent un terreau propice à des formes de mobilisation collective, dont Shas est l'un des exemples les plus aboutis. Mouvement social issu d'une localisation très grande des populations séfarades dans les villes en développement et les quartiers des centres urbains, Shas est avant tout une organisation visant à construire une identité réactive, puisant dans les réseaux locaux les ressources militantes et idéologiques nécessaires à l'édification d'un véritable parti d'intégration.

Si le ressort ethnique est apparent, tant la composition sociologique de l'électorat et du leadership partisan révèle une très grande majorité d'individus issus des migrations séfarades, Shas se distingua dès sa création des mouvements ethniques précédents, en investissant prioritairement les thématiques défendues par les partis, donnant ainsi une dimension ethno-

¹ Lagroye (J.), « La légitimation », in Grawitz (M.)/Leca (J.) Dir., *Traité de Science Politique*, tome 1, PUF, 1985, p. 459.

religieuse tout à fait innovante à une identité séfarade traditionnellement tempérée. En outre, nous avons tenté de montrer que la reconnaissance des partis religieux par le système politico-institutionnel permit à Shas de trouver là une légitimité qui faisait défaut aux partis ou aux mouvements se limitant auparavant aux revendications ethniques, dans la perspective d'une amélioration de la qualité de vie des masses séfarades.

Tout comme son homologue ashkénaze – *Agoudat Yisrael* puis *Yahadout HaTorah* – Shas adopte une démarche à la fois pragmatique et protestataire vis-à-vis des institutions. D'un côté, le système politique israélien continue à fonctionner sur la base d'un accord qui entérina, dès 1947, le compromis originel entre religieux et laïques, laissant aux premiers la détermination du statut personnel de l'individu et, au-delà de cela, acceptant de faire du judaïsme l'un des déterminants majeurs de l'organisation sociale et politique. En dépit des évolutions récentes qui engendrèrent une bipolarisation et une fragmentation du système, renforçant l'influence de partis religieux passés maîtres dans l'art de la négociation coalitionnelle, le compromis fut maintenu et rénové, en grande partie sous l'impulsion du parti Shas. Indispensable à la constitution de coalitions du fait de sa « neutralité » en matière de politique extérieure, celui-ci occupa très rapidement le centre de l'échiquier politique, non plus dans une optique visant à préserver le statu quo sur les questions religieuses, mais avec une volonté affirmée de conquérir de nouveaux espaces au profit de la religion. Tout se passa comme si les attributs universels de la religion, résidant dans la recherche du « juste », de l'« équitable » et du « beau », et intervenant, par conséquent, dans le « domaine du relatif »¹, étaient désormais voués à incarner l'absolu, avec toutes les limites que cette démarche induit en terme de respect du caractère démocratique du régime. Aussi, les processus de légitimation des leaders sont fondamentaux pour comprendre l'attractivité du mouvement et l'influence qu'il exerce dans le système politico-institutionnel. Comme le note J. Lagroye, « la légitimité est aussi plus fondamentale que la légalité : elle sert de justification à des contestations du droit positif, au nom d'un droit supérieur fondé sur la justice, l'équité et les prescriptions irréfutables de la conscience. Elle tend, dans cette perspective, à se confondre avec les exigences mêmes de la justice, à s'assimiler au respect des règles morales essentielles d'une société »².

La « neutralité » de Shas demeure, par conséquent, toute relative, semblant lisible à partir du jeu des temporalités que nous avons identifié au cours du dernier chapitre. En somme, la neutralité actuelle est destinée à capter des financements publics, par le biais d'un système de

¹ Expression empruntée à F. Kentel dans « Turquie : les identités au pluriel. La recherche de l'unité dans un espace démocratique défini entre la modernité et les religiosités », in Michel (P.) Dir., *Religion et Démocratie...*, *Op. cit.*, p. 130.

² Lagroye (J.), « La légitimation » in Grawitz (M.)/Leca (J.) Dir., *Traité de Science Politique...*, *Op. cit.*, p. 397.

« clientélisme généralisé » qui, après avoir servi au renforcement des structures idéologiques et économiques travaillistes (*kibboutzim*), doit faciliter l'édification d'une société alternative, constituée d'organes multiples nécessaires à la vie sociale. Lieux de sociabilité (synagogues, *mikvot*) et instances de socialisation primaire (mouvements de jeunesse, écoles) sont, dès lors, tendus vers un seul objectif : construire une société conforme à la loi religieuse, telle qu'interprétée par les leaders spirituels du mouvement. Shas est donc bien un mouvement politique dont la revendication principale est l'éradication de la conception normalisée de l'Etat juif, telle qu'elle fut voulue par les pionniers sionistes. Vécus comme une atteinte intolérable à la supériorité de la *Halakha*, la normalisation de l'Etat Juif et le procès combiné de sécularisation-modernisation sont les dynamiques par rapport auxquelles Shas se positionne, ambitionnant d'enrayer la mécanique et de proposer une alternative, à travers la consolidation et l'unité de *Am Yisrael*, réalisées par l'affirmation de la *Halakha* comme unique source de droit. Les règles juridiques régissant l'organisation sociale doivent par conséquent résulter de la *Halakha* et en aucune manière d'un contrat social librement négocié entre les hommes et modifiable en fonction des évolutions sociétales ; la démocratie et ses organes vitaux – les partis politiques – sont proscrits en ce qu'ils portent atteinte à l'unité de *Am Yisrael*.

A travers la réticence des dirigeants à envisager Shas comme un parti « comme les autres » et à travers l'utilisation privilégiée du qualificatif « mouvement » transparait l'idée selon laquelle Shas doit laisser échapper des marques inaltérées d'authenticité. Dans l'esprit des leaders, relayés en cela par les militants, leur parti n'est pas une « entreprise » où prévaudraient des relations de concurrence et d'intérêts. Il est avant tout un espace de solidarité où la remise de soi à l'organisation côtoie la recherche de biens matériels et spirituels, un espace où la proximité à la communauté émotionnelle est source permanente de chaleur. Les liens conscients et inconscients qui fondent la relation parti-militants sont, en premier lieu, le résultat d'une confiance nourrie par l'omniprésence du réseau partisan. On touche là à un débat essentiel quant au caractère partiel, pour ne pas dire partial, des analyses conduites aujourd'hui en matière d'organisations partisans. Il nous semble, en effet, que les théories qui se succèdent depuis les années 1960 tendent à appréhender l'évolution des partis sous un angle étrangement évolutionniste, paradoxalement à partir du moment où surgirent des phénomènes inattendus tels que la prolifération des mouvements politico-religieux. Que les théories se limitent à l'analyse des sociétés occidentales peut être recevable, encore que certaines formes partisans s'apparentent également, dans ces sociétés, à des catégories traditionnelles de parti de masses voire de parti d'intégration. En tout état de cause, les thèses du « déclin »¹ voire de la « chute »¹ des partis ne sauraient détenir le

¹ Mair (P.), « The problem of party system change », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 1, 1989, pp. 251-76.

monopole de l'explication des évolutions contemporaines – certaines aires géographiques échappant aux ressorts évolutifs révélés dans ce type d'analyse. La présente recherche n'a que marginalement tenté une critique positive des théories contemporaines confrontées à l'exemple israélien et nécessiterait, sans doute, une étude plus systématique du positionnement d'un tel objet dans les grilles analytiques actuelles. Si Israël appartient bien au bloc des démocraties occidentales, le phénomène des partis religieux semble encore une fois marginal – au sens d'accidentel – et demeure ainsi difficilement analysable à partir des théories du « déclin » partisan. Il serait, par exemple, intéressant d'interroger ces dynamiques organisationnelles dans une critique plus générale à l'égard du processus de globalisation des sociétés industrielles. Au regard du discours partisan niant les vertus de la modernité, il y a matière à analyser les partis religieux, et plus généralement extrémistes, si l'on se réfère à la définition que donne H. Tincq² de l'extrémisme, comme le fruit d'une globalisation contestée car productrice d'exclusion autant que d'inclusion.

Plus globalement, la critique porte sur l'ambition universalisante de certains types de théories, étant entendu que la très grande variété des configurations sociétales impose plus de modestie quant aux inductions éventuelles. Comme le soulignait G. Lavau à propos de la typologie de M. Duverger, « ce n'est pas seulement l'étude de la doctrine et de la composition sociale des partis qui manquent (...), mais plus encore celle des types de société et de civilisation où se meuvent les partis, celle des conditions économiques et des circonstances historiques dans lesquelles ils évoluent. (...) La vie politique n'est pas une espèce spécifique : elle est une forme de la vie sociale d'un groupe national. Ses caractères propres sont dûs bien moins à des facteurs proprement politiques (institutions, partis, régime électoral) qu'au conditionnement historique et sociologique de ce groupe »³.

¹ Lawson (K.)/Merkl (H.) Ed., *When parties fail : emerging alternative organizations*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

² Même si l'utilisation du terme « extrémisme » est susceptible de conduire à des confusions fâcheuses, Shas correspond à la définition que H. Tincq en donne, sur la base de quatre critères qui sont : une réaction vigoureuse à la modernité ; une instrumentalisation de la religion pour un motif de revendication politique ou de protestation sociale ; le rejet d'un modèle laïque imposé ; l'affirmation d'une transcendance dans un monde désenchanté. In Tincq (H.), « Religion et modernité. La montée des extrémismes religieux dans le monde », *Cahiers Français*, n°273, octobre-décembre 1995, p. 20.

³ Lavau (G.), *Partis politiques et réalités sociales. Contribution à une étude réaliste des partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1953, p. 8.

En situant le processus de construction de l'identité ethnique en Israël dans une perspective historique, en croisant celui-ci aux déterminations institutionnelles, à la fois contraignantes et habilitantes, nous avons vu dans Shas la tentative de structurer une réponse complexe, se présentant sous la forme d'un parti d'intégration dont la dynamique fondamentale s'est déplacée vers la socialisation des individus. Dès le début, nous nous sommes positionnés non pas dans la perspective de nous interroger sur la question de l'authenticité de l'identité reconstruite, partant de l'hypothèse syncrétique proposée par C. Jaffrelot, mais bien sur les croyances suscitées, véhiculées et inculquées par l'organisation. Rappelons à cet endroit la façon dont M. De Certeau entendait la croyance, non pas « l'objet du croire (un dogme, un programme...), mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'acte de l'énoncer en la tenant pour vrai – autrement dit une modalité de l'affirmation et non pas son contenu »¹. L'optique compréhensive nous a dès lors permis de mesurer la force réelle du mouvement, les spécificités de ces stratégies clientélistes du point de vue de la teneur de la relation construite entre les patrons et les clients, mais également les fragilités d'une telle organisation reposant avant tout sur le lien charismatique au chef.

En tenant compte de ces éléments qui font de Shas un parti d'intégration ambitionnant de convertir la société israélienne et plus largement le peuple d'Israël – dans son acception religieuse –, à son corpus de normes, le clientélisme de Shas présente des similarités évidentes avec certaines théories développées autour des « stratégies de bienfaisance », faisant de l'échange le palliatif d'une action étatique déficiente. P. Tafani souligne que « la clientèle dévoile l'envers du théâtre démocratique », car elle sert avant tout à combler ou à supporter des écarts sociaux. Les clientèles sont dès lors « indicatrices de misère, distributrices de secours, intégratives d'immigrés, défenderesses sécuritaires (...), elles supportent la survie secrète d'une société hiérarchisée, implantée dans les structures démocratiques mêmes »². Au terme de cette étude, les stratégies clientélistes de Shas s'organisent autour d'une architecture à deux niveaux – le mouvement issu de la société civile refusant l'étiquette de « parti », implicitement synonyme de constitution d'une élite politique, et le système perçu comme élitiste et comme responsable de la persistance des inégalités ethniques. Si nous avons vu, à partir du processus de construction stato-nationale israélienne, que le traitement des populations séfarades avait été dicté par une démarche développementaliste visant à combler ce qui était appréhendé comme un ensemble de « retards » accumulés par les populations séfarades en diaspora, il semble que Shas ait utilisé le sentiment de rejet de « l'establishment » pour formuler une ligne programmatique systématisant et politisant ce

¹ De Certeau (M.), *L'invention du quotidien, t.1 : Arts de Faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 260.

² Tafani (P.), « Un Clientélisme de recours : Lille », papier non publié, p. 19.

ressentiment. Typique des modèles classiques du patronage politique, cette logique « sécuritaire », destinée à pallier la réelle prise en considération des inégalités ethniques censées se résorber d'elles-mêmes, n'épuise cependant pas le débat. En effet, l'action de Shas semble aller au-delà de l'assistance matérielle ; certes, l'échange procède de la volonté de secourir des populations en butte à une paupérisation persistante, mais il conduit également un processus de réhabilitation identitaire – les stratégies clientélistes visant avant tout à édifier une société autosuffisante qui préparerait les individus à des temps meilleurs ancrés dans la perspective messianique.

A partir des entretiens réalisés avec les militants et les dirigeants du parti, nous sommes ainsi parvenus à la conclusion selon laquelle le clientélisme de Shas conservait des spécificités que nous ne retrouvons pas dans la plupart des théories politologiques du clientélisme. Tout comme J-L. Briquet le notait avant nous, il semblerait que les conceptions dominantes du clientélisme servent uniquement à unifier sous un même terme des réalités très hétérogènes, obligeant par-là à les concevoir comme relevant d'une même logique explicative. Or, notre objet laisse apparaître un mécanisme de fidélisation au parti qui tend à faire prévaloir l'adhésion à la norme sur la dimension purement matérielle de l'échange. C'est ici qu'entrent en jeu les dynamiques d'intégration organisationnelle, destinées à rendre l'affiliation logique et naturelle, privant la relation d'échanges de sa fragilité intrinsèque. Dans l'optique des dirigeants, il s'agit de consolider les solidarités organisationnelles afin que l'échange ne soit plus qu'une modalité de captation devant permettre ensuite de modeler l'individu conformément aux attributs normatifs de la communauté partisane. Support à la concrétisation de l'édification d'une contre-société, l'échange doit laisser la place à une fidélité acquise sur la base de valeurs. Le clientélisme de Shas est donc mu par un ressort idéologique premier qui doit devenir, par la suite, prééminent. Cette démarche vaut au niveau de la relation micro-partisane, entre les dirigeants et les militants ou assimilés, mais également au niveau macro-politique, dans la relation que le parti entretient au système. A plusieurs reprises, Shas s'est trouvé dans une position malaisée, sommé de choisir entre une cohérence idéologique qui l'aurait conduit à refuser des alliances contre-nature – rappelons que l'alliance de 1992 avec le gouvernement Rabin suscita le départ des militants *haredi* les plus durs – et la nécessité d'assurer la survie des institutions scolaires et éducatives par une présence constante dans les coalitions nationales, mais aussi locales. En butte à un dilemme questionnant l'identité même du mouvement, les dirigeants de Shas ont cherché des sources de financement extérieures au gouvernement. En octobre 1999, Shas fit ainsi appel à des mécènes israéliens (familles Sassoun et Safra) qui lièrent leur aide financière au retrait de Shas de la coalition travailliste. Le bénéfice ne semblant pas suffisant au regard des inconvénients qu'une telle hypothèse représentait, les dirigeants de Shas préférèrent toutefois entrer dans la coalition,

suspendant ainsi un débat récurrent qui refit surface dès l'année suivante, lorsque le Rav Ovadia Yossef et Eli Yishaï firent un séjour à l'étranger destiné lui aussi à réduire la dépendance du parti à l'égard du gouvernement (appel de dons auprès des communautés juives britannique et française).

Le clientélisme de Shas est, par conséquent, pétri d'idéologie, rejoignant ici des modèles complexes d'échange transcendant la seule dynamique marchande. A ce titre, A. Garrigou soulignait récemment qu'« en définissant le clientélisme comme un échange participant d'une économie du calcul et de l'intérêt, conformément aux anciennes dénonciations du patronage, ces analyses ont occulté les mécanismes ambigus d'une économie du don et du contre-don qui fait que les participants ne perçoivent pas les rétributions et les loyautés dans les termes économicistes avec lesquels on les décrit et les explique. Elles en occultent par-là même le principe d'efficacité, et donc la longévité, quand l'économie du clientélisme ne repose pas sur le calcul rationnel de l'économie mais sur une « double vérité » d'échange nourri par l'opinion et d'opinion entretenue par l'échange »¹.

Cette évolution traduit en réalité plusieurs processus qui sont autant de questionnements sur l'avenir du mouvement. Aujourd'hui plus que jamais, Shas se trouve face à des interrogations quant à sa vocation première. D'un côté, depuis la condamnation et l'emprisonnement d'Arieh Deri, le parti subit une crise interne d'une acuité particulière, se traduisant par la cassure de plus en plus apparente du mouvement, non pas seulement au niveau du leadership mais également au niveau des militants. Sommés de choisir un camp, les leaders se déchirent – le Rav Asher Ohana, député proche d'Arieh Deri ayant annoncé, à la veille des élections législatives 2003, son retrait définitif et sans doute anticipé de la vie politique. Au-delà de cet affaiblissement comparable à celui d'autres partis politiques, la division en deux camps interroge la raison d'être de Shas, car elle est forcément préjudiciable à l'image d'un parti d'intégration se disant hostile aux conflits politiques et préoccupé, a contrario, par l'unité d'*Am Yisrael*. Attachés à l'idée d'un mouvement se situant au-dessus de l'arène politique et puisant avant tout sa force dans le combat incessant pour l'unité du Peuple et dans le secours aux plus démunis, certains militants pourraient ne pas comprendre cette évolution si commune à de nombreux partis politiques en voie d'institutionnalisation. Dès l'année 2000, après l'emprisonnement de leur chef charismatique, certains exprimaient déjà une lassitude et une profonde amertume à l'égard d'une nouvelle équipe dirigeante jugée déloyale à l'égard du véritable fondateur du mouvement. Au-delà de son rôle

¹ Garrigou (A.), « Clientélisme et vote sous la III^e République », in Briquet (J-L.)/Sawicki (F.), *Le clientélisme politique...*, *Op. cit.*, p. 74.

purement politique, Ariele Deri incarne la revanche et la fierté retrouvée de masses séfarades qui, après un processus de dépréciation identitaire retrouvèrent, au début des années 1980, ce que nous avons qualifié d'« estime du soi séfarade » – octroyant, par conséquent, à Ariele Deri une immense charge charismatique. Particularité du mouvement, le charisme bicéphale plaça longtemps Ariele Deri et le Rav Ovadia Yossef dans une relation de complémentarité qui voyait le Rav lancé les principaux mots d'ordre, soufflés en coulisse par son fidèle bras droit. Equipe politico-religieuse constituée à l'image du parti, le tandem Deri-Yossef était le moteur de la réussite partisane. Aujourd'hui, le Rav Ovadia Yossef détient le monopole organisationnel du charisme depuis le retrait de Deri, si bien que se pose la question traditionnelle des voies de la routinisation charismatique. Le charisme d'Ovadia Yossef suffira-t-il pour maintenir l'unité du mouvement ? Les militants attachés à la figure de Deri pardonneront-ils le sort qui lui est aujourd'hui fait ou quitteront-ils le mouvement dans l'hypothèse de la création d'un nouveau parti mené par Ariele Deri ? Récemment, des bruits coururent sur un hypothétique parti qui se serait posé en concurrent de Shas. Si ces rumeurs furent aussitôt démenties par Ariele Deri, il est à parier que l'ancien leader ne restera pas en dehors de la vie politique. A l'approche des élections législatives du 28 janvier 2003, Ariele Deri cause déjà du tort à Shas, en refusant clairement que les dirigeants du parti utilisent son nom et ses faits dans la campagne électorale, privant ainsi le parti de son aura originelle. L'attitude d'Ariele Deri sera ainsi primordiale pour l'avenir de Shas, dont la fragilité demeure évidente. Le mouvement ne pourra effectivement pas reposer éternellement sur le charisme du Rav Ovadia Yossef. Si l'on suit les hypothèses dressées par M. Weber sur les transformations du charisme, la succession du Rav Yossef pourrait prendre plusieurs formes. « Dans sa forme authentique, nous rappelle M. Weber, la domination charismatique est de caractère spécifiquement extraordinaire et elle présente une relation sociale strictement personnelle, liée à la valeur charismatique des qualités personnelles et à leur confirmation »¹. Or, la puissance de l'affiliation que cette domination fait naître est immédiatement relativisée par la fragilité des déterminants qu'elle suppose. Si l'expression de « routinisation du charisme » est intrinsèquement paradoxale, elle soulève une question essentielle quant à l'institutionnalisation des formes de domination, interpellant directement notre objet de recherche. Selon l'auteur, la routinisation peut prendre six aspects différents ; elle peut revêtir les traits d'un nouveau charisme, faire intervenir une révélation ; se traduire par la désignation du successeur par le porteur du charisme ; prendre une forme légale-rationnelle en faisant intervenir la direction administrative charismatiquement désignée dans la désignation du successeur ; prendre la forme d'une domination traditionnelle par l'intervention d'un charisme dit

¹ Weber (M.), *Economie et Société, t.1...*, Op. cit., p. 326.

« héréditaire » ; et enfin, mettre en scène un nouveau charisme transmis par des moyens rituels d'un porteur à d'autres¹. S'il semble trop tôt pour se prononcer sur la forme que prendra la succession du Rav Ovadia Yossef, il reste que la figure du charisme héréditaire, que nous avons pointé dans le cas de Baba Salé, est rendue difficile par la scission du mouvement – le Rav David Yossef, pressenti pour succéder à son père, appartenant désormais à la garde rapprochée d'Arieh Deri. S'il ne nous appartient certainement pas de trancher cette question, il nous revient de pointer cette faiblesse du mouvement Shas. En même temps, reconnaître que ce dernier reste suspendu à l'évolution des charismes revient à relativiser la réussite d'un parti d'intégration, censé pallier cette instabilité naturelle. En quadrillant esprits et corps, le mouvement devrait se mettre à l'abri de ces successions problématiques. Cependant, nous tenons à rappeler que l'organisation n'est intégrative que par la puissance des émotions et des affects qu'elle véhicule, et non pas par la puissance de l'« enserrement » physique qu'elle suscite. L'encadrement des corps vient en soutien à la communauté émotionnelle créée autour du leader charismatique, qui reste, par conséquent, centrale dans la reproduction de la mécanique communautaire. Commencant à poindre depuis trop peu de temps, ces dynamiques intrinsèques appelleront sans nul doute des études ultérieures intéressantes du point de vue de la traduction empirique de la théorie weberienne.

Un parti étant toujours intrinsèquement lié à son environnement – institutionnel et sociétal –, il convient de prendre en compte l'évolution de l'agenda politique, révélant là aussi des interrogations majeures quant à l'identité génétique de Shas. Depuis la reprise de l'Intifada en septembre 2000, les débats politiques sont irrémédiablement soumis au positionnement adopté à l'égard du processus de pacification israélo-palestinien, et plus globalement israélo-arabe. Ce qui octroya une place centrale au parti Shas pourrait l'exclure des débats politiques immédiats, favorisant par suite une bipolarisation qui relativiserait mécaniquement la place des partis religieux, et notamment de Shas. Ce phénomène sera d'autant plus prononcé que le clivage droite/gauche se reconstituera – éventualité tout à fait probable si l'on consent à voir dans l'élection d'Amram Mitzna à la tête du parti travailliste la volonté des militants de gauche de défendre un programme favorisant le rétablissement du dialogue sans condition avec l'Autorité Palestinienne.

Nous avons mentionné à de multiples reprises que la majorité des électeurs de Shas étaient des traditionalistes, attachés à l'Etat Juif en tant qu'entité politique abstraite et positionnés de manière privilégiée à droite de l'échiquier politique. Ceci signifie que les élections législatives de

¹ *Ibid*, p 327-329.

janvier 2003, se produisant dans un contexte d'incertitudes extrêmes quant à l'évolution des relations israélo-palestiniennes, risquent de marginaliser Shas s'il ne clarifie pas très rapidement sa ligne politique en la matière. L'ambiguïté de son attitude depuis le début des années 1980, alternant entre une position favorable au processus de paix, conformément au principe de « *pikouar nefesh* », et une position dure refusant une quelconque rétrocession territoriale (Golan en 2000), tend à devenir intenable. Certains électeurs « naturels » de Shas pourraient dès lors préférer se reporter sur des partis adoptant une position plus claire, en revenant dans le giron du *Likoud*.

SOMMAIRE

	PAGE
<u>REMERCIEMENTS</u>	1
<u>CARTES D'ISRAËL</u>	2
<u>INTRODUCTION</u>	3
<u>PREMIERE PARTIE :</u> <u>LA REVANCHE POLITIQUE SEFARADE :</u> <u>MOBILISATION COLLECTIVE ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE</u> <u>ETHNO-RELIGIEUSE</u>	60
<u>CHAPITRE 1 :</u> <u>CONSTRUCTION STATO-NATIONALE ET PROCESSUS DE PERIPHERISATION</u> <u>ETHNO-RELIGIEUSE</u>	69

SECTION 1) UNE « ISRAELITE ANTHROPOLOGIQUE » DEPOURVUE D'APPORTS SEFARADES : LE REJET DE LA VISION TRADITIONALISTE ET MESSIANIQUE DE LA NATION JUIVE 73

1) MONDES ASHKENAZE ET SEFARADE : LE FOSSE DE L'INCOMPREHENSION 74

1.1) LE SIONISME POLITIQUE : LA THEORISATION DE LA RUPTURE AVEC L'ORDRE ANCIEN 75

1.1.1) LE PROCESSUS DE SECULARISATION DU JUDAÏSME : UNE CRISE DE CIVILISATION RESOLUE DANS LE PARADIGME DES « LUMIERES JUIVES » (HASKALA) 75

1.1.1.a) LA DECOMPOSITION PROGRESSIVE DES COMMUNAUTES JUIVES D'EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE 76

1.1.1.b) UN UNIVERS CONCEPTUEL IMPREGNE D'UNE IDEOLOGIE MODERNISTE 80

1.1.2) UN MODE DE VIE ANCRE DANS LES REALITES TERRESTRES 81

1.2) ELOIGNEMENT CIVILISATIONNEL PROGRESSIF ET CHOC DES RETROUVAILLES 83

1.2.1) LA CONSTITUTION D'AIRES DE CIVILISATION JUIVE DISTINCTES 83

1.2.2) PERSISTANCE DU MODELE SIONISTE MESSIANIQUE ET MIGRATIONS SEFARADES 86

2) L'EXPERIENCE PIONNIERE, CIMENT DE LA NOUVELLE MYTHOLOGIE NATIONALE 89

2.1) ANCIEN ET NOUVEAU YICHOUV : LA RENCONTRE DES ANCIENS ET DES MODERNES ? 90

2.1.1) UNE ETATISATION PARTIELLE : LA SURVIE DES COMMUNAUTES LOCALES 90

2.1.2) STRATEGIES D'ADAPTATION A LA NORME SIONISTE : UN KULTURKAMPF A RELATIVISER 92

2.1.3) DEUXIEME ALIYA ET ETATISATION DE LA NORME SIONISTE 94

2.2) LE TRIOMPHE DU MYTHE NATIONAL SUR LE MYTHE COLLECTIVISTE : LA SACRALISATION DE LA NATION ISRAELIENNE ET L'INSTAURATION D'UN SYSTEME D'EXCLUSION 96

2.2.1) UN TERRITOIRE POLITIQUEMENT ET PHYSIQUEMENT OCCUPE : LE CATALYSEUR DE LA SOLIDARITE SIONISTE 97

2.2.1.a) LA LENTE AFFIRMATION DE LA SOUVERAINETE POLITIQUE JUIVE 98

2.2.1.b) LE CONFLIT ISRAELO-ARABE ENTRE CONQUETE MILITAIRE ET OCCUPATION DES TERRES 99

2.2.2) UN MODELE ECONOMIQUE AMBIVALENT, TIRAILLE ENTRE SOCIALISME ET NATIONALISME 103

2.2.2.a) L'INFLUENCE DES IDEES SOCIALISTES DANS LA STRATEGIE ECONOMIQUE DES SIONISTES : UN MYTHE MOBILISATEUR ? 103

2.2.2.b) LE SYSTEME ECONOMIQUE SIONISTE : DE LA « CLASSE A LA NATION » 105

SECTION 2) LE PROCESSUS DE « PERIPHERISATION » DES COMMUNAUTES SEFARADES 110

1) FRONTIERES INTERIEURES ET INVENTION D'UNE « CLASSE ETHNIQUE » SEFARADE 115

1.1) UNE POLITIQUE VOLONTARISTE D'ETHNICISATION SPATIALE 118

1.1.1) UNE TERRITORIALISATION NON CONCERTEE 120

1.1.2) UNE LOGIQUE D'ASSIGNATION A RESIDENCE DIFFERENCIEE 122

1.1.2.a) DES ESPACES D'HABITATION RAREMENT CHOISIS 122

1.1.2.b) DES TENSIONS INTER-CULTURELLES A L'INTERIEUR DU GROUPE SEFARADE 125

1.1.2.c) UNE MISE SOUS TUTELLE ADMINISTRATIVE 126

1.2) LE CUMUL DES INEGALITES : L'INVENTION D'UNE CLASSE ETHNIQUE

<u>SPATIALISEE</u>	128
<u>1.2.1) L'ENFERMEMENT DE LOCALITES ETHNIQUES PAUPERISEES</u>	128
<u>1.2.1.a) MOBILITE GEOGRAPHIQUE ET NIVELLEMENT PAR LE BAS</u>	129
<u>1.2.1.b) LA SAUVEGARDE D'UN MODE DE VIE TRADITIONNEL : DES VILLES « SUSPENDUES » DANS LE TEMPS</u>	135
<u>1.2.2) LES THEORIES SOCIOLOGIQUES DE L'ETHNICITE CONFRONTEES AU TEST EMPIRIQUE</u>	141
<u>1.2.2.a) SECONDE ET TROISIEME GENERATIONS : L'INVALIDATION DES THESES EVOLUTIONNISTES</u>	142
<u>1.2.2.b) LE TRAVAIL DE SUBJECTIVISATION DES INEGALITES ETHNIQUES PAR UN DISCOURS PARTISAN ANCRE DANS LA PRIORITE SOCIALE</u>	145
2) <u>ESTABLISHMENT SIONISTE-SOCIALISTE ET ALIENATION POLITIQUE DES SEFARADES</u>	151
<u>2.1) L'ALIENATION POLITIQUE DES SEFARADES DANS LE PRISME DU « PARTI DOMINANT » ISRAELIEN</u>	153
<u>2.1.1) LE <i>MAPAI</i>, UNE VOCATION A INCARNER LA SOCIETE</u>	154
<u>2.1.2) <i>MAPAI</i> ET MIGRATIONS SEFARADES : UN MODELE PATERNALISTE D'INTEGRATION SOCIETALE</u>	155
<u>2.1.2.a) UN MODELE PATERNALISTE FONDE SUR LA PRISE EN CHARGE MATERIELLE DES PERIPHERIES</u>	155
<u>2.1.2.b) UNE STRATEGIE DE COOPTATION VISANT A DISSUADER LA POLITISATION DE L'ETHNICITE</u>	161
<u>2.2) MECANISMES PSYCHOLOGIQUES ET AUTONOMISATION RELATIVE DE LA VARIABLE ETHNIQUE</u>	163
<u>2.2.1) ASSIGNATION IDENTITAIRE ET DISCRIMINATION : LES CHEMINS DE LA « MESESTIME DE SOI »</u>	163
<u>2.2.1.a) FUSION DES CLASSES AUTOUR D'UNE CONSCIENTISATION ETHNIQUE</u>	164
<u>2.2.1.b) TOUS UNIS CONTRE « L'ESTABLISHMENT » SIONISTE</u>	166
<u>2.2.2) IDENTITE REACTIONNELLE ET MOBILISATION ETHNIQUE (<i>ADATITE</i>)</u>	169
<u>CHAPITRE 2 :</u>	
<u>LA CONSTRUCTION DU « SEFARADISME » POLITIQUE COMME PROPOSITION IDENTITAIRE ALTERNATIVE</u>	173
<u>SECTION 1) DEGEL DES CLIVAGES ET EMERGENCE D'UNE ETHNICITE POLITIQUE INNOVANTE</u>	179
<u>1) LA REPRESENTATION POLITIQUE DE L'ETHNICITE : UNE REVOLUTION DE VELOURS</u>	184
<u>1.1) PERCEPTION GLOBALE DES COMPORTEMENTS DISCRIMINATOIRES ET FORMULATION RESTRICTIVE DE L'ENJEU ETHNIQUE L'ETHNICITE POLITIQUE. PRISE DANS UNE INCONGRUITE ORIGINELLE</u>	187
<u>L'ECHEC DES PREMIERS MOUVEMENTS ETHNIQUES</u>	
<u>1.1.1) DES MOUVEMENTS « FAUSSEMENT » ETHNIQUES</u>	188
<u>1.1.2) INSTABILITE ET FRAGILITE DES MOUVEMENTS</u>	190
<u>1.2) L'ERE GENETIQUE DES MINORITES ACTIVES SEFARADES</u>	192
<u>2) MINORITES ACTIVES SEFARADES ET EMANCIPATION DE L'ETHNICITE POLITIQUE</u>	194
<u>2.1) LES SEFARADES PRIS DANS UNE ALTERITE MOUVANTE :</u>	

<u>VERS UNE MOBILISATION « ANTI-ESTABLISHMENT »</u>	195
2.1.1) <u>L'ÉPUISEMENT DE LA DYNAMIQUE SIONISTE-SOCIALISTE</u>	195
2.1.2) <u>RUPTURE AVEC LE TRAVAILLISME ET BREVE ADHESION AU LIKOUD</u>	198
2.1.3) <u>L'AUTONOMISATION DE LA VARIABLE ETHNIQUE</u>	203
2.1.3.a) <u>PARTIS MINORITAIRES ET REPRODUCTION DE L'EXCLUSION ETHNIQUE</u>	204
2.1.3.b) <u>LA GENERALISATION DU PATERNALISME ETHNIQUE AUX CERCLES HAREDI</u>	206
<u>2.2) DE LA CRISE DE L'AVOIR A LA CRISE DE L'ÊTRE : SHAS ET LA REFORMULATION DES PRIORITES ETHNIQUES</u>	209
2.2.1) <u>LA REHABILITATION DU SOI SEFARADE « JE SUIS FIER D'ÊTRE DE LA POPULACE » (ANI GEA HASAFSOUF)</u>	209
2.2.2) <u>LE « NOUS » SEFARADE CONFRONTE AU « EUX » ASHKENAZE</u>	212

SECTION 2) LA REINTRODUCTION D'UN REFERENT RELIGIEUX DANS UNE CONSTRUCTION IDENTITAIRE SYNCRETIQUE 217

1) RELIGION ET ETAT : LES OPPORTUNITES SYSTEMIQUES D'UNE ELITE SEFARADE POLITIQUE DANS L'ORNIERE HAREDI 220

1.1) <u>SIONISME ET JUDAÏSME : UN LIEN AMBIVALENT, CONDITIONNANT LA STRUCTURATION INSTITUTIONNELLE D'ISRAËL</u>	221
1.1.1) <u>LE TERRITOIRE DANS LA PROBLEMATIQUE SIONISTE ET RELIGIEUX</u>	222
1.1.2) <u>LA GENERALISATION DE L'HEBREU COMME VECTEUR D'UNIFICATION TERRITORIALE ET NATIONALE</u>	224
1.1.3) <u>LA MYTHOLOGIE SIONISTE OU L'INSTITUTION D'UNE FOI LAÏQUE</u>	226
1.2) <u>REVALORISATION DU REFERENT RELIGIEUX ET STRATEGIES ELECTORALES CORRELATIVES</u>	229
1.2.1) <u>UNE RELIGION AU SECOURS D'UN SIONISME SOCIALISTE DEVITALISE</u>	229
1.2.2) <u>LE CALCUL DU RAV SCHACH, ENTRE MAXIMISATION DES GAINS ELECTORAUX ET REGLEMENTS DE COMPTE INTERNES</u>	231
1.2.2.a) <u>HASSIDIM CONTRE LITUANIENS : LES CONFLITS DE LA FAMILLE HAREDI</u>	232
1.2.2.b) <u>EN QUETE DE NOUVEAUX RESERVOIRS DE VOIX HAREDI</u>	238

2) LES EMPRUNTS DE SHAS A LA TRADITION HAREDI 241

2.1) <u>D'UNE NEGATION CATEGORIQUE DE L'ETAT A UNE PERCEPTION D'ISRAËL COMME UN « EXIL EN TERRE SAINTE »</u>	243
2.1.1) <u>PEUPLE DE PRETRES ET VOLONTE DIVINE AUX SOURCES DE LA CONCEPTION ETATIQUE HAREDI</u>	244
2.1.2) <u>L'INTEGRATION PROGRESSIVE AU MOUVEMENT DE TERRITORIALISATION</u>	247
2.2) <u>AGIR DANS LE SYSTEME POUR LA GLOIRE DE LA TORAH</u>	250
2.2.1) <u>LE DEPASSEMENT DU DEBAT ERETZ VERSUS MEDINA : L'INFLEXION DOCTRINALE D'AGOUDAT YISRAEL</u>	250
2.2.2) <u>LA CONSTRUCTION D'UN MONDE DE LA TORAH SEFARADE</u>	252

3) UNE IDENTITE SYNCRETIQUE-STRATEGIQUE SEFARADE : ELITES ET MILITANTS DANS UN ENTRE-DEUX IDEOLOGIQUE PORTEUR DE SENS POLITIQUE 255

3.1) <u>UNE LIGNE POLITIQUE HAREDI ENTRE MIMETISME ET DISTINCTION</u>	258
3.1.1) <u>LA TORAH, SUPPORT ORGANISATEUR DU TEMPS</u>	258
3.1.2) <u>LA DIVISION SEXUEE DU TRAVAIL SOCIAL</u>	262
3.1.3) <u>DES ATTITUDES VESTIMENTAIRES EMPRUNTEES</u>	264
3.2) <u>UNE ADHESION RECENTE ET LIMITEE A L'ATTITUDE A-SIONISTE</u>	265

<u>3.2.1) SHAS ET LA REPRESENTATION RELIGIEUSE OFFICIELLE</u>	265
<u>3.2.2) SHAS A L'ASSAUT D'UNE HISTADROUT SYNONYME DE POMPE A FINANCEMENTS COMMUNAUTAIRES</u>	271
<u>3.3) UNE SEFARADITE REVISITEE ET REINTRODUITE</u>	273

DEUXIEME PARTIE :

<u>REPRODUCTION ET IMPOSITION DE LA NORME ETHNO-RELIGIEUSE : DYNAMIQUES CONSOCIATIVES ET STRATEGIES CLIENTELISTES</u>	285
--	-----

CHAPITRE 3 :

<u>EVOLUTIONS DU COMPLEXE CLIENTELISTE GENERALISE ET RENOVATION DES RESSORTS CONSOCIATIFS DU SYSTEME SOUS L'ANGLE DE LA NORME POLITIQUE ETHNO-RELIGIEUSE</u>	297
---	-----

<u>SECTION 1) L'EVOLUTION DU SYSTEME CONSOCIATIF ISRAELIEN : FRAGMENTATION ET POLARISATION, LES DEUX FIGURES DE LA CENTRALITE DE SHAS</u>	301
--	-----

<u>1) RELIGION ET NATIONALISME : LA RADICALISATION DE CAMPS ENGAGES DANS UN PROCESSUS CONCURRENTIEL</u>	304
--	-----

<u>1.1) CENTRALITE DE LA QUESTION TERRITORIALE ET RADICALISATION DES PARTIS : UN CENTRE LAISSE A L'ABANDON PAR LE MAFDAL</u>	305
--	-----

<u>1.1.1) UN CONTEXTE D'EXACERBATION DES PASSIONS NATIONALISTES</u>	306
---	-----

<u>1.1.2) INFLUENCE DU GOUSH EMOUNIM : LA RADICALISATION PROGRESSIVE DU MAFDAL</u>	307
--	-----

<u>1.2) « HAREDIZATION » ET « SIONISATION » : RAPPROCHEMENT DOCTRINAL ET CONCURRENCE PARTISANE DANS LE CAMP RELIGIEUX</u>	309
---	-----

<u>1.3) LE MODE DE SCRUTIN COMME ACCELERATEUR DE LA FRAGMENTATION PARTISANE</u>	314
---	-----

<u>2) SOCIETE CONSOCIATIVE ET MODES DE REGULATION : LA CONSTRUCTION D'UNE INFLUENCE PARTISANE ETHNO-RELIGIEUSE</u>	320
---	-----

<u>2.1) UN MODE DE REGULATION FAVORISANT LA SEGMENTARISATION DE L'ACTION GOUVERNEMENTALE : LA FRAGILE RESOLUTION DU CONFLIT DE VALEURS ENTRE RELIGIEUX ET LAÏQUES</u>	323
---	-----

<u>2.1.1) LA LETTRE DE 'STATU QUO' COMME MODE DE RESOLUTION DU CLIVAGE RELIGIEUX/LAÏQUES</u>	323
--	-----

<u>2.1.1.a) LA SIGNATURE DE LA LETTRE SUR FOND DE CONSIDERATIONS STRATEGIQUES ET IDEOLOGIQUES</u>	323
---	-----

<u>2.1.1.b) L'ACTUALITE D'UN DOCUMENT EVOLUTIF</u>	326
--	-----

<u>2.1.1.c) LA SURVIE CONTESTEE DU MODELE CONSOCIATIF ISRAELIEN</u>	331
---	-----

<u>2.1.2) LA MISE EN PLACE D'UN MODELE DE « BARGAINING »</u>	334
--	-----

<u>2.1.2.a) LES INSTITUTIONS SIONISTES COMME LIEU D'APPRENTISSAGE DU CONSENSUS</u>	335
--	-----

<u>2.1.2.b) LE MODELE CONSENSUEL REINTRODUIT DANS LA SEQUENCE D'ETATISATION (MAMLACHTIYOUT)</u>	339
---	-----

<u>2.2) ESPACE MULTIDIMENSIONNEL ET PROCESSUS COALITIONNEL : UN MODELE IDIOSYNCRATIQUE ?</u>	342
--	-----

<u>2.2.1) FORMATION DE GRANDES COALITIONS, VERTICALITE ET ABSENCE DE SOLIDARITE INTER-PARTISANE</u>	342
---	-----

<u>2.2.2) PERMANENCE DES COALITIONS LARGES ET SUR-REPRESENTATION DES PETITS PARTIS</u>	347
<u>2.3) LOCALISATION DES POLITIQUES ET DEPOLITISATION DES CONFLITS</u>	351

**SECTION 2) UN SYSTEME CLIENTELISTE IMPLIQUANT UNE INTERCONNEXION ENTRE LES
ECHELONS LOCAL ET NATIONAL** 354

1) DES LOCALITES SOUS DEPENDANCE INSTITUTIONNELLE ET IDEOLOGIQUE 355

1.1) LA PLACE DU LOCAL DANS L'ARCHITECTURE ETATIQUE :
UNE TRADITION JUIVE FEDERALISTE INACHEVEE 357

1.1.1) UN POUVOIR LOCAL « SOUS-ENTREPRENEUR »
(KABLAN MESHANA – DAVID DERI) 357

1.1.2) UN PROCESSUS DE DECENTRALISATION LIMITEE 360

1.2) UNE TRADITION DE BASTIONS IDEOLOGIQUES LOCAUX PERPETUES PAR
L'IMPLANTATION DE SHAS DANS LES VILLES EN DEVELOPPEMENT 364

1.2.1) DES LOCALITES TRES VITE INVESTIES PAR LES GROUPES POLITIQUES 365

1.2.2) POLITISATION DE L'ESPACE ET IDEOLOGISATION TERRITORIALE :
L'EXEMPLE DE SHAS DANS LES VILLES EN DEVELOPPEMENT 369

**2) VERTICALISATION DE LA REDISTRIBUTION DES RESSOURCES :
UN MODELE PATERNALISTE SEGMENTE ET LOCALISE** 376

2.1) UNE TENDANCE MARQUEE A LA FEODALISATION DES SECTEURS MINISTERIELS 377

2.1.1) LE PROCESSUS DE FEODALISATION OU LA CAPTURE PARTISANE
DES MINISTERES 379

2.1.1.a) COURANT SIONISTE-RELIGIEUX ET MINISTERES PARTICULARISTES :
ORIGINES DU MODELE 380

2.1.1.b) UNE CONCURRENCE ENTRE PARTIS RELIGIEUX SE TRADUISANT
PAR UNE LUTTE POUR LES MINISTERES DE PREDILECTION 384

2.1.2) LE CAS DU 'PROJECT RENEWAL' COMME REVELATEUR DE LA
FEODALISATION DES MINISTERES 388

2.2) UN MODELE D'ECHANGE GENERALISE ORIGINAL :
« LA DISTRIBUTION DES CHAUSSONS AUX POMMES » 392

2.2.1) LE PARTI, SA CLIENTELE ET LE PIVOT IDEOLOGIQUE 393

2.2.2) LA VERTICALITE COMME INSTRUMENT DE LA REDISTRIBUTION
CLIENTELISTE 400

**QUATRIEME CHAPITRE :
CLIENTELISME SECURITAIRE ET CLIENTELISME IDENTITAIRE** 410

**SECTION 1) « STRATEGIES DE BIENFAISANCE » ET CLIENTELISME SECURITAIRE :
LA FIGURE DU MOUVEMENT SOCIAL (TNOUA RAVERTIT)** 424

**1) UN MOUVEMENT SOCIAL REFUTANT LES METHODES TRADITIONNELLES
DE L'ACTION POLITIQUE** 427

1.1) LE SOUTIEN AUX POPULATIONS NECESSITEUSES COMME FONCTION
MANIFESTE DU PARTI 427

1.2) UNE SENSIBILITE VARIABLE A LA CHOSE POLITIQUE 430

2) DES MODALITES DE L'ECHANGE REINVENTEES : PROXIMITE ET QUOTIDIENNETE 435

<u>2.1) LA PROXIMITE, CLEF D'UNE SOLIDARITE AUTHENTIQUE</u>	437
<u>2.1.1) RASSURER LES DEMUNIS : LA DIMENSION PSYCHOLOGIQUE DE L'ECHANGE</u>	437
<u>2.1.2) UNE PRESENCE PERMANENTE, GAGE DE LEGITIMATION</u>	440
<u>2.1.3) DES VIES LIEES AUX LOCALITES D'ELECTION</u>	443
<u>2.2) LES RESEAUX LOCAUX ENTRE DEFERENCE ET EGALITARISME</u>	446
<u>2.2.1) L'ABSENCE DE FORMALISME</u>	446
<u>2.2.2) LEGITIMATION DE LA HIERARCHIE PAR LA PROXIMITE ET RENFORCEMENT DE LA DEFERENCE</u>	451

SECTION 2) PASSIONS POLITIQUES ET ENCADREMENT ORGANISATIONNEL :
LA FIGURE DU PARTI D'INTEGRATION 454

1) L'IDEOLOGIE DE PARTI COMME LEGITIMATION DE L'ECHANGE 461

<u>1.1) ARRIERE-PLAN RELIGIEUX ET HISTORIQUE AU FONDEMENT DU PROCESSUS DE LEGITIMATION</u>	462
<u>1.1.1) SOLIDARITE COMMUNAUTAIRE ET PRINCIPE DE TSEDDAKA : LA LEGITIMATION DU PARTI-BIENFAITEUR</u>	463
<u>1.1.2) UNE TRADITION DE PARTAGE DES TACHES ENTRE RELIGIEUX ET LAÏQUES : LA LEGITIMATION DU PARTI-CLIENT</u>	468
<u>1.2) UNE PROPAGANDE ELECTORALE PUISEE DANS L'INTERPRETATION DE LA TORAH ET DANS L'UTILISATION DU RAPPORT AU RELIGIEUX</u>	470
<u>1.2.1) LA REINTERPRETATION DE LA RELIGION COMME MODE DE LEGITIMATION DE L'ACTION PARTISANE</u>	470
<u>1.2.2) UNE PROPAGANDE DIFFERENCIEE SELON LE PROFIL RELIGIEUX DE L'ELECTEUR POTENTIEL</u>	472

2) RECONSTRUIRE LA FORTERESSE DU JUDAÏSME 476

<u>2.1) LA PURETE DE L'ORDRE PARTISAN COMME REFLET DE LA FUTURE SOCIETE</u>	479
<u>2.1.1) LA SPATIALISATION RELIGIEUSE DANS UNE PRODUCTION IDENTITAIRE CONTRE-SOCIETALE</u>	480
<u>2.1.2) LA RECURRENCE DE CEREMONIES VECUES COLLECTIVEMENT COMME DES MARQUEURS SOCIAUX D'IDENTIFICATION</u>	484
<u>2.1.2.a) LA CONSTRUCTION D'UN UNIVERS CHARGE DE SENS</u>	485
<u>2.1.2.b) L'ORGANISATION SAVANTE DES MOMENTS DE CONVIVIALITE ET DES MARQUES D'AUTHEENTICITE</u>	487
<u>2.2) UN ORDRE METICULEUSEMENT HIERARCHISE</u>	491
<u>2.2.1) LA SUBORDINATION DU POLITIQUE AU RELIGIEUX</u>	492
<u>2.2.1.a) DES MECANISMES DECISIONNELS DOMINES PAR LA PREEMINENCE DES FIGURES SPIRITUELLES</u>	492
<u>2.2.1.b) LES ELUS POLITIQUES, BRAS ARME DES FIGURES SPIRITUELLES ?</u>	498
<u>2.2.1.c) LECTURE RELIGIEUSE DE LA SOCIETE ET MOTS D'ORDRE POLITIQUES APPELANT UN MODELE DE PURETE SOCIALE</u>	502
<u>2.2.2) LA MIXITE : UNE SITUATION EXCEPTIONNELLE</u>	509
<u>2.3) L'INTERIORISATION DE LA NORME PAR L'APPAREIL SCOLAIRE : LE PASSAGE DU CLIENT AU FIDELE</u>	514
<u>2.3.1) UNE SOCIALISATION PRIMAIRE DANS LE PRISME IDENTITAIRE SEFARADISTE : SHAS, L'ECOLE ET L'ETAT : LES RESSORTS DU COMPROMIS</u>	515

2.3.2) <u>A L'ECOLE DE SHAS : L'EXCLUSIVITE DE LA NORME SEFARADISTE</u>	518
3) <u>SHAS, UN NOUVEAU NATIONALISME JUIF EN VUE DE LA « REPENTANCE » DU PEUPLE D'ISRAËL</u>	525
3.1) <u>UN PROSELYTISME DE PARTI NECESSITANT LA PRESENCE DANS CHAQUE COALITION</u>	527
3.2) <u>L'HORIZON TEMPOREL DE SHAS : LA RENOVATION DU MESSIANISME POLITIQUE</u>	530
 <u>CONCLUSION</u>	 537
 <u>BIBLIOGRAPHIE</u>	 557
 <u>LISTE DES TABLEAUX :</u>	
<ul style="list-style-type: none"> • <u>Tableau 1</u> : Liste des Villes en Développement par région, nombre d'habitants et date d'établissement (chiffres 2001) 119 • <u>Tableau 2</u> : Revenu mensuel moyen (chiffres de 1997, en shekels) 131 • <u>Tableau 3</u> : Revenu mensuel moyen (en shekels), calculé sur une année 134 • <u>Tableau 4</u> : Pourcentage de personnes percevant un salaire minimum 136 • <u>Tableau 5</u> : Pourcentage des moins de 17 ans dans les villes en développement 136 • <u>Tableau 6</u> : Pourcentage des moins de 17 ans dans les autres villes juives et dans les villes arabes (chiffres de 1997) 137 • <u>Tableau 7</u> : Accroissement naturel selon le type de localité (chiffres de 1997) 138 • <u>Tableau 8</u> : Taille moyenne des foyers selon le type de localité 140 • <u>Tableau 9</u> : Programme du parti Shas aux élections législatives de 1999 255 • <u>Tableau 10</u> : Présentation des députés de Shas (15^{ème} Knesset juin 1999 – janvier 2003) 267 • <u>Tableau 11</u> : Présentation des députés de <i>Yahadout HaTorah</i> (juin 1999 – janvier 2003) 269 • <u>Tableau 12</u> : Présentation des députés du <i>Mafdal</i> (juin 1999 – janvier 2003) 270 • <u>Tableau 13</u> : Elections du Président de la 18^{ème} <i>Histadrout</i> (1998) 272 • <u>Tableau 14</u> : Résultats des élections à la <i>Histadrout</i>, par liste (1998) 272 • <u>Tableau 15</u> : Résultats de la liste « Am » aux élections de la 18^{ème} <i>Histadrout</i> – 1998 (pourcentage total de Shas 10,6%) 273 • <u>Tableau 16</u> : Evolution des formes de représentation minoritaire dans le système social et politique israélien 319 • <u>Tableau 17</u> : Résultats électoraux de Shas – Elections législatives 1992, 1996 et 1999 et Elections Locales 1983, 1989, 1993 et 1998 par localité 371 • <u>Tableau 18</u> : Hypothèses concernant l'ordre des ministères revendiqués par les différentes familles de partis 377 • <u>Tableau 19</u> : Le modèle de Y. Azmon : Evolution des modèles de relations 379 • <u>Tableau 20</u> : Institutions scolaires dépendant du réseau 'Mahayan' (1993-2000) 518 	

LISTE DES ANNEXES :

• Annexe 1 : Glossaire	583
• Annexe 2 : Or Yehouda en chiffres	587
• Annexes 3 : Evolution de la population des villes de plus de 5 000 habitants, de 1948 à 2001	588
• Annexe 4 : Densité de population (par km ²), selon les districts et sous-districts de 1948 à 2000	591
• Annexe 5 : Population par district, en pourcentage d'habitants, de 1948 à 2001	591
• Annexe 6 : Juifs et non-Juifs, par district et continent d'origine	592
• Annexe 7 : Sources de croissance de la population, par district, groupe de population et religion, en 2001	593
• Annexe 8 : Juifs et non-Juifs, par origine, lieu de naissance et période d'immigration	594
• Annexe 9 : Juifs et non-Juifs par pays d'origine, lieu de naissance et âge	595
• Annexe 10 : Juifs et non-Juifs, par continent d'origine, lieu de naissance, district et type de localité, en 2001	596
• Annexe 11 : Personnes âgées de 15 et plus, par durée de scolarisation, continent de naissance et période d'immigration, en 2001	597
• Annexe 12 : Personnes âgées de 15 ans et plus par religion, sexe, âge, continent de naissance et type d'orientation scolaire	598
• Annexe 13 : Scolarisation en université, parmi les 20-29 ans, par sexe, âge et continent de naissance, de 1964-65 à 2000-2001	599
• Annexe 14 : Evolution du système de partis israélien	600
• Annexe 15 : Composition des différentes Knesset (1948-janvier 2003)	604
• Annexe 16 : Composition des différents gouvernements (1948-1999)	611
• Annexe 17 : Orientation du vote en pourcentage selon le type de localité, lors des élections législatives de 1977 et 1981	629
• Annexe 18 : Résultats des élections législatives, mai 1999	630
• Annexe 19 : Résultats des élections législatives (janvier 2003)	642
• Annexe 20 : Tract réalisé par l'association Hassdeï Simha, à Or Yehouda, annonçant la venue de Yaffa Deri le 16 février 2000	655
• Annexe 21 : Extrait de tract distribué par le Shinouï pendant la campagne électorale, mai-juin 1999	656
• Annexe 22 : Les partis religieux dans la politique israélienne, vus par la caricature	657

PLANCHE DE PHOTOGRAPHIES :

- **photo 1** : Ancien quartier de Or Yehouda – février 2000. (source : Myriam Charbit).
- **photo 2** : Ancien quartier de Or Yehouda – février 2000. (source : Myriam Charbit).
- **photo 3** : Or Yehouda : grève de collégien devant la municipalité – février 2000. (source : Myriam Charbit).

- **photo 4** : Or Yehouda : panneaux de protestation devant un immeuble – février 2000. (source : Myriam Charbit).
- **photo 5** : Or Yehouda : synagogue « turque » – mars 2000. (source : Myriam Charbit).
- **photo 6** : Or Yehouda : synagogue « tripolitaine » – mars 2000. (source : Myriam Charbit).
- **photo 7** : Elus locaux de Shas, à Or Yehouda – février 2000. (source : Myriam Charbit).
- **photo 8** : Or Yehouda : crèche gérée par le mouvement *habad* – mars 2000 (source : Myriam Charbit).
- **photo 9** : Prière organisée par le parti Shas, en soutien aux 13 Iraniens juifs accusés d'espionnage – avril 1999. (source : journal *Jerusalem Post*).
- **photo 10** : Conversation entre le Rav Ovadia Yossef et Arie'el Deri, le 13 juillet 2000. (source : journal *Haaretz*).
- **photo 11** : Réunion de travail du Conseil des Sages de la Torah, le 23 juin 2000. (source : journal *Haaretz*).
- **photo 12** : Discussion à la Knesset entre Eli Yishai et un député Shas, en septembre 2000. (source : journal *Jerusalem Post*, version française).
- **photo 13** : Prière organisée par le parti Shas contre la guerre déclarée à ce dernier par le gouvernement Barak, le 11 août 2000. (source : journal *Yehidot Aharonot*).
- **photo 14** : Petites filles scolarisées dans les écoles de Shas priant pour la relaxe d'Arie'el Deri, le 15 mars 1999. (source : journal *Jerusalem Post*).
- **photo 15** : Prière organisée par Shas au Mur des Lamentations, après l'attaque cardiaque du Rav Ovadia Yossef. (source : Myriam Charbit).
- **photo 16** : Homme participant à la prière célébrée en l'honneur du Rav Yossef, le 14 avril 1999. (source : Myriam Charbit).
- **photo 17** : Vieux kabbaliste en pèlerinage à Meron, le 4 mai 1999. (source : Myriam Charbit).
- **photo 18** : Jeunes hommes *haredi* dansant lors du pèlerinage à Meron, le 4 mai 1999. (source : Myriam Charbit).
- **photo 19** : Homme appelant au devoir de charité, à Meron, le 4 mai 1999. (source : Myriam Charbit).
- **photo 20** : Caisse de bienfaisance, à Meron, le 4 mai 1999. (source : Myriam Charbit).
- **photo 21** : Manifestations de soutien à Arie'el Deri, le jour de son emprisonnement, le 3 septembre 2000 à Ramle. (source : Myriam Charbit).
- **photo 22** : Homme agitant un drapeau israélien noir et blanc, le 3 septembre 2000, à Ramle. (source : Myriam Charbit).
- **photo 23** : Embouteillage provoqué par les militants de Shas sur la route Jérusalem-Ramle, le jour de l'emprisonnement d'Arie'el Deri. (source : Myriam Charbit).
- **photo 24** : Voiture décorée de posters, en guise de soutien à Arie'el Deri, le 3 septembre 2000. (source : Myriam Charbit).

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE SOCIOLOGIE GENERALE :

Abélès (M.), *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1989.

Ansart (P.), *La gestion des passions politiques*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

Aron (R.), *Les désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

Aron (R.), *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard Tel, 1967.

Aron (R.), *L'opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1968.

- Badie (B.), *Culture et politique*, Paris, Economica, 1993.
- Badie (B.), *Le développement politique*, Paris, Economica, 1994.
- Badie (B.)/Smouts (M-C.), *Le retournement du monde Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 1999.
- Balandier (G.), *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1971.
- Balandier (G.), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992.
- Balandier (G.), *Anthropologie politique*, Paris, PUF, Quadrige, Réédition de 1995 (première édition, 1967).
- Bastide (R.), *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965.
- Berger (P.)/Luckmann (T.), *La construction de la réalité sociale*, Paris, Armand Colin, 1996.
- Birnbaum (P.)/Leca (J.), Dir., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.
- Boltanski (L.), *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982.
- Boudon (R.), *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, Quadrige, 1977.
- Boudon (R.), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, Points Essais, 1986.
- Bourdieu (P.), « La délégation et le fétichisme politique », *Archives de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 52/53, 1984.
- Bourdieu (P.), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- Braud (P.), *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Science Po, 1996.
- Durkheim (E.) ,*De la division du travail social*, Paris, PUF, 1926.
- Chebel (M.), *La formation de l'identité politique*, Paris, PUF, 1986.
- Collins (R.), *Weberian sociological theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Corcuff (P.), *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan Université, 1995.
- Geertz (C.), « Ideology as a cultural system », in Apter (D.), *Ideology and discontent*, Glencoe, The Free Press, 1964.
- Gerth (H.H.)/Millas (C.W.), Ed., *From Max Weber : Essays in sociology*, New York, Free Press, 1958.
- Giddens (A.), *La constitution de la société*, Paris, PUF, Sociologies, 1984.
- Girardet (R.), *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.
- Goffman (E.), *Stigmate*, Paris, Ed. de Minuit, 1975.
- Grafmeyer (Y.)/Joseph (I.), *L'Ecole de Chicago*, Paris, Aubier, Champs Urbains, 1979.

- Hirschman (A.O.), *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, Quadrige, 1980.
- Hirschman (A.O.), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995 (traduit de *Exit, Voice and Loyalty* 1970).
- Jodelet (D.), Dir., *Les Représentations Sociales*, Paris, PUF, Sociologie d'Aujourd'hui, 1993.
- Lagroye (J.), « La légitimation », in Grawitz (M.)/Leca (J.) Dir., *Traité de Science Politique*, t.1, PUF, 1985.
- Lahire (B.), « Variations autour des effets de légitimité dans les enquêtes sociologiques », *Critique Sociale*, n°8/9, juin 1996.
- Lipset (S.M.), *Political Man*, New York, Doubleday, 1960.
- Mannheim (K.), *Ideology and utopia*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954.
- Marx (K.), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par M. Simon, Paris, Aubier, 1971.
- Mead (G.), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963 (traduit, 1^{ère} édition, 1934).
- Morin (E.), *Communication et complexité*, Paris, ESF Editeurs, 1990.
- Moscovici (S.), *L'Age des foules*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1985.
- Neveu (E.), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, Coll. Repères, 2002.
- Nisbet (R.), *La tradition sociologique*, Paris, PUF Coll. Quadrige, 1984.
- Percheron (A.), *La socialisation politique*, Paris, Armand Colin, 1993.
- Pinçon (M.)/Pinçon-Charlot (M.), *Voyage en grande bourgeoisie*, Paris, PUF, 1998.
- Schütz (A.), *Eléments de sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, Coll. Logiques Sociales, 1998.
- Smelser (N.), « Mécanismes du changement et de l'adaptation au changement », in Hoselitz (B.)/Moore (W.), *Industrialisation et société*, UNESCO, Mouton, 1963.
- Weber (M.), *Economie et société. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, t.1 et t.2, Paris, Pocket, Agora, 1995.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE :

- Acquaviva (S.)/Pace (E.), *La Sociologie des Religions*, Paris, Cerf, 1994.
- Bellah (R.), « Religious evolution », *American Sociological Review*, n°29, juin 1964.
- Bellah (R.)/Hammond (P.), *Varieties of civil religion*, New York, Harper and Row, 1980.

Bourdieu (P.), « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, XII, n°1, 1971.

Caillois (R.), *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1950.

Carlier (O.), « De l'islamisme à l'islamisme : la thérapie politico-religieuse du FIS », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 126, 32-2, 1992.

Carlier (O.), *Entre Nation et Djihad. Histoire Sociale des Radicalismes Algériens*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1995.

Coleman (J.), « Civil religion », *Sociological Analysis*, 31 (2), 1970.

De Heusch (L.), « Pour une dialectique de la sacralité et du pouvoir », *Le pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Annales du Centre d'Etude des Religions, 1962.

Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Livre de poche, 1991.

Eliade (M.), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Folios Essais, 1965.

Gauchet (M.), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Hanf (T.), « The Sacred Marker : Religion, Communalism and Nationalism », *Social Compass*, vol. 41 (1), 1994.

Hervieu-Léger (D.), « De l'utopie à la tradition : retour sur une trajectoire de recherche », in Lambert (Y.)/Michelat (G.)/Piette (A.), Dir., *Le religieux des sociologues, Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Itcaina (X.), *Catholicisme et identités basques en France et en Espagne. La construction religieuse de la référence et de la compétence identitaires*, Thèse de doctorat de science politique, Université Montesquieu – Bordeaux IV, IEP, CERVL, 2000.

Kepel (G.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

Ladrière (P.), *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, Sociologie d'Aujourd'hui, 2001.

Lambert (Y.)/Michelat (G.)/Piette (A.), Dir., *Le Religieux des Sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Linton (R.), « Nativistic Movements », *American Anthropologist*, 45, 1930.

Marx (K.)/Engels (F.), *Sur la religion*, Paris, Editions Sociales, 1972.

Michel (P.), *La société retrouvée – Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard, 1988.

Michel (P.), Dir., *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.

Pace (E.), « Logos versus demos », in Michel (P.), *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.

Tschannen (O.), *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.

Wallace (A.) « Revitalization movements », *American Anthropologist*, 58, avril 1952.

Weber (M.), *Sociologie des Religions*, (recueil de textes traduits pas Grossein), Paris, Gallimard, 1996.

IDENTITE, ETHNICITE ET CULTURE :

Amselle (J-L.), *Logiques Métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.

Badie (B.)/Birnbaum (P.), *Sociologie de l'Etat*, Paris, Grasset, 1982.

Barth (F.), *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown & Company, 1969.

Bates (R.H.), « Ethnic competition and modernisation in contemporary Africa », *Comparative Political Studies*, 6, janvier 1974.

Brass (P.R.), « Ethnicity and nationality formation », *Ethnicity*, 3, septembre 1976.

Cohen (A.), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock Publications, 1974.

Cohen (A.P.), *The symbolic construction of the community*, Londres, Tavistock Publications, 1985.

Gans (H.), « Symbolic ethnicity : the future of ethnic groups and cultures in America », in Gans (H.)/Glazer (N.)/Gusfield (J.R.)/Jenks (C.), Dir., *On the making of Americans. Essays in honor of David Riesman*, University of Pennsylvania Press, 1979.

Gans (H.S.), « Symbolic ethnicity : the future of ethnic groups in America », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, n°1, 1979.

Gordon (M.), « Toward a general theory of racial and ethnic group relations », in Glazer (N.)/Moynihan (D.), *Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

Gurr (T.), *Minorities at risk : the global view of ethno-political conflict*, Arlington, Institute of Peace Press, 1993.

Hechter (M.), *Internal Colonialism*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1975.

Martin (D-C.), « Introduction : le choix d'identité », *Revue Française de Science Politique*, vol. 42, n° 4, août 1992.

Hobsbawm (E.), « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°99, septembre 1993.

Inglot (T.)/Pelissero (J.P.), « Ethnic political power in a machine city. Chicago's poles at Rainbow's end », *Urban Affairs Quarterly*, vol. 28, n°4, juin 1993.

Jaffrelot (C.), « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité hindouiste. L'identité comme produit de synthèse », *Revue Française de Science Politique*, vol. 42, n° 4, août 1992.

Jaffrelot (C.), *La démocratie en Inde – Religion, caste et politique*, Paris, Fayard, 1998.

Jaffrelot (C.), « Nationalisme hindou, territoire et société », *Hérodote*, n°71, octobre 1993.

Jaffrelot (C.), « Le multiculturalisme indien à l'épreuve. Le cas des débats constitutionnels », *L'Année Sociologique*, vol. 46, n°1, 1996.

Jaffrelot (C.), « La stratégie de bienfaisance des nationalistes hindous », *Critique Internationale*, n° 4, été 1999.

Martin (D-C.), Dir., *Cartes d'identité, Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris, PFNSP, 1994.

Martin (D-C.), « A la quête des OPNI. Comment traiter l'invention du politique ? », *Revue Française de Science Politique*, vol. 39, n° 6, décembre 1989.

Merton (R.K.), « Insiders and outsiders : a chapter in the sociology of knowledge », *The American Journal of Sociology*, vol. 78 n°1, juillet 1972.

Morin (F.), « Identité ethnique et ethnicité. Analyse critique des travaux anglo-saxons », in Tap (P.), Dir., *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1979.

Patterson (O.), *Ethnic chauvinism. The reactionary impulse*, New York, Stein & Day, 1977.

Pye (L.W.)/Verba (S.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

Poutignat (P.)/Streiff-Fenart (J.), *Théories de l'ethnicité* suivi de Barth (F.), *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, PUF Le Sociologue, 1995.

Schemeil (Y.), « Les cultures politiques », in Grawitz (M.)/Leca (J.), Dir., *Traité de Science politique*, t.3, Paris, PUF, 1985.

Schermerhorn (R.A.), *Comparative ethnic relations : a framework for theory and research*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

Schnapper (D.), *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, PUF Essais, 1998.

Smith (A.D.), « The problem of national identity : ancient, medieval and modern ? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, n°3, juillet 1994.

Van den Berghe (P.), « Ethnic pluralism in industrial societies », *Ethnicity*, 3, 1976.

Van den Berghe (P.L.), Race and ethnicity : a sociobiological perspective, *Ethnic and Racial Studies* vol. 1, n°4, octobre 1978.

Wallerstein (E.)/Balibar (I.), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

Weber (M.), « Ethnic Groups », in Sollors (W.) Ed., *Theories of ethnicity. A classical reader*, New York, New York University Press, 1996.

Wirth (L.), *Le Ghetto*, Paris, Ed. du Champ Urbain, 1980 (traduit de *The Ghetto*, 1928).

CONSTRUCTION DE L'ÉTAT-NATION : THEORIES CONSOCIATIVES, THEORIES DU NATIONALISME :

Anderson (P.), *L'Etat absolutiste. Ses origines et ses voies*, Paris, La Découverte, 1978.

Anderson (B.), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

Armstrong (J.A.), *Nations before nationalism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.

Axelrod (R.), *Conflict of interest : A theory of divergent goals with applications to politics*, Chicago, Markham, 1970.

Birnbaum (P.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997.

Browne (C.E.), « Testing theories of coalition formation in European context », *Comparative Political Studies*, n°3, janvier 1970.

Browne (E.C.)/Franklin (M.N.), « Aspects of coalition payoffs in European parliamentary democracies », *American Political Science Review*, n°67, 1973.

Budge (I.)/Keman (H.), *Parties and democracy. Coalition formation and government functioning in twenty States*, New York, Oxford University Press, 2001.

Connor (W.), « The politics of ethnonationalism », *Journal of International Affairs*, vol. 27, n°1, 1973.

Connor (W.), « The nation and its myth », *International Journal of Contemporary Sociology*, vol. 33, n°1/2, 1992.

Delannoi (G.), *Sociologie de la nation, fondements théoriques et expériences historiques*, Paris, Armand Colin, 1999.

De Swaan (A.), *Coalition theories and cabinet formation*, Amsterdam, Elsevier, 1973.

Eisenstadt (S.N.)/Rokkan (S.), *Building States and nations*, t.1, Beverly Hills, Sae Publications, 1973.

Geertz (C.), Ed., *Old societies and new States*, London, The Free Press of Glencoe, 1963.

Gellner (E.), *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, 1989 (traduit de l'anglais *Nations and Nationalisms*, Basic Blackwell, Oxford, 1983).

Girardet (R.), « Autour de l'idéologie nationaliste : perspectives de recherche », *Revue Française de Science Politique*, vol. 15, n°3, juin 1965.

Halpern (S.), « The disorderly universe of consociational democracy », *West European Politics*, vol. 9, 1986.

Hobsbawm (E.), *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Folio Histoire, 1990 (Titre original : *Nations and nationalism since 1780, programm, myth, reality*).

Hroch (M.), *Social preconditions of national revival in Europe. A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Jackson (P.)/Penrose (J.), Ed., *Constructions of race, place and nation*, Londres, University College London Press, 1993.

Jaffrelot (C.), « Quelques théories de la nation », in *Nations et nationalismes*, Paris, La Découverte, Dossiers sur l'état du monde, 1995.

Lawson (K.), *How political parties work*, Praeger, Westport, 1994.

LeDuc (L.)/Niemi (R.G.)/Norris (P.), *Comparing democracies. Elections and voting in global perspective*, Londres, Sage Publications, 1996.

Leiserson (M.), « Coalition government in Japan », in Groenings (S.)/Kelley (E.W.)/Leiserson (M.), Ed., *The study of coalition behavior : theoretical perspectives and cases from four continents*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.

Lijphart (A.), *The politics of accommodation, pluralism and democracy in the Netherlands*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1968.

Lijphart (A.), *Democracy in plural societies : A comparative exploration*, New Haven, Yale University Press, 1977.

Lijphart (A.), *Democracies. Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries*, New Haven, Yale University Press, 1984.

Lijphart (A.), « Changement et continuité dans la théorie consociative », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 4, n°3, 1997.

Luther (K.R.), « Des piliers et des voûtes de l'architecture politique autrichienne », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 4, n°3, 1997.

McRae (K.D.), Ed., *Consociational democracy : Political accomodation in segmented societies*, Toronto, McClelland and Stewart, 1974.

Narud (H.M.), « Electoral competition and coalition bargaining in multiparty systems », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 8, n°4, 1996.

Penrose (J.), « « Mon pays ce n'est pas un pays » Full Stop : The concept of nation as a challenge to the nationalist aspirations of the partie Qwebecois », *Political Geography*, vol. 13, 1994.

Pérès (H.), *Individus entre villages et nations, Une expérience identitaire dans la formation de la France républicaine*, Thèse pour le doctorat en Science Politique, t.1, Université de Bordeaux, IEP, 1993.

Quermonne (J-L.), *Les régimes politiques occidentaux*, Paris, Seuil, Points, 2000.

Riker (W.H.), *The theory of political coalitions*, New Haven, Yale University Press, 1962.

Roger (A.), *Les grandes théories du nationalisme*, Paris, Armand Colin, Compact, 2001.

Rokkan (S.)/Urwin (D.W.), *The politics of territorial identity*, London, Sage Publications, 1982.

Rokkan (S.)/Urwin (D.W.), *Economy, territory, identity*, Sage Publications, London, 1983.

Shils (E.), « Centre and periphery », in *The logic of personal knowledge : Essays in honor of Michael Polanyi*, Glencoe, Free Press, 1961.

Taguieff (P.A.)/Delannoi (G.), *Théories du nationalisme*, Paris, Ed Kimé, 1991.

Taylor (P.), « The State as a container : territoriality in the modern worldsystem », *Progress in Human Geography*, vol.18, n°2, 1994.

Tilly (C.), « Stein Rokkan et les identités politiques », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 2, n°1, avril 1995.

Touchard (J.), *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris, Hachette, 1960.

Turner (F.J.), *The frontier in American History*, New York, Holt Rinehart and Winston, 1962.

Watson (S.)/Gibson (K.), Ed., *Postmodern cities and spaces*, Oxford, Basil Blackwell, 1995.

PARTIS POLITIQUES :

Andrain (C.F.)/Apter (D.E.), *Political protest and social change*, Londres, MacMillan, 1995.

Badie (B.), « L'analyse des partis politiques en monde musulman. La crise des paradigmes universels », in Mény (Y.), *Idéologies, Partis Politiques et Groupes Sociaux*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Science Politique, 1989.

Blondel (J.), *Political Parties : a genuine case for discontent ?*, Wilwood House, 1978.

Bréchon (P.), *Les partis politiques*, Paris, Clef Montchrestien, 1999.

Charlot (J.), « Partis politiques. Pour une nouvelle synthèse théorique », in Mény (Y.), *Idéologies, partis politiques et groupes sociaux*, PFNSP, Paris.

Duverger (M.), *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin, 1967.

Harmel (R.)/Janda (K.), *Parties and their environment. Limits to reform ?*, New York, Longman, 1982.

Huntington (S.P.), « Post Industrial Politics : how benign will it be ? », *Comparative Politics*, n°6, 1974.

Inglehart (R.), *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Inglehart (R.), « Post-materialism in an environment of insecurity », *American Political Science Review*, n°75, 1981.

Inglehart (R.), « The changing structure of political cleavages in Western Society », in Dalton (R.J.), *Electoral change in advanced industrial democracies : Realignment or dealignment*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Keren (M.), « Political perfectionism and the anti-system party », *Political Parties*, n°6 :1, 2000.

Kriegel (A.), *Les communistes français 1920-1970*, Paris, Seuil, 1985.

Kriesi (H.), « The transformation of cleavage politics. The 1997 Stein Rokkan lecture », *European Journal of Political Research*, vol. 33, n°2, mars 1998.

Lavau (G.), « Partis et systèmes politiques : interactions et fonctions », *Revue Canadienne de Science Politique*, vol. 2, n°1, 1969.

Lavau (G.), *A quoi sert le Parti Communiste Français ?*, Paris, Fayard, 1981.

Mair (P.)/Katz (R.S.), « Changing models of party organization and party democracy », *Party Politics*, vol. 1, n°1, 1995.

Mair (P.)/Katz (R.S.), « Cadre, Catch-All or Cartel ? », *Party Politics*, vol. 2, n°4, 1996.

Michels (R.), *Les partis politiques*, Paris, Flammarion, 1971.

Neumann (S.), Dir., *Modern political parties*, Chicago, University of Chicago Press, 1954.

Orfalli (B.), *L'adhésion au Front National. De la minorité active au mouvement social*, Paris, Ed. Kimé, 1990.

Panbianco (A.), *Political parties : organization and power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Rose (R.)/Mackie (T.T.), « Do parties persist or fail ? The Big Trade-off Facing Organizations », in Lawson (K.)/Merkl (P.), Ed., *When Partis fail*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Sartori (G.), *Parties and party systems*, Londres, Cambridge University Press, 1976.

Sawicki (F.), *Les réseaux du Parti Socialiste : sociologie d'un milieu partisan*, Paris, Belin, 1997.

Seiler (D-L.), *Les Partis Politiques* (2° édition), Paris, Armand Colin, 2001.

Soucard (M.)/Wahnich (S.)/Cuminal (I.)/Wathier (V.), *Le Pen, les mots. Analyse d'un discours d'extrême droite*, Paris, La Découverte, 1998.

CLIENTELISME :

Allum (P.), « Le double visage de la Démocratie Chrétienne », *Politix*, n°30, janvier-avril 1995.

Banégas (R.), *La démocratie « à pas de caméléon ». Transition et consolidation démocratique au Bénin*, Thèse de doctorat, Institut d'Etudes Politiques de Paris, janvier 1998.

Banfield (E.C.), *Political Influence*, New York, Free Press, 1961.

Belloni (F.)/Caciagli (M.)/Mattina (M.), « The Mass Clientelism Party : The Christian Democratic Party in Catania and in Southern Italy », *European Journal of Political Research*, vol. 7, 1979.

Boissevain (J.), « Patronage in Sicily », *Man*, 1, 1966.

Boissevain (J.), « When the saints go marching out : Reflections on the decline of patronage in Malta », in Gellner (E.)/Waterbury (J.), *Patrons and clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckwoth, 1977.

Boissevain (J.), *Friends of friends. Networks, manipulators and coalitions*, Oxford, Basic Blackwell, 1984.

Briquet (J-L.), « Les pratiques politiques « officieuses ». Clientélisme et dualisme politique en Corse et en Italie du Sud », *Genèses*, vol. 20, septembre 1995.

Briquet (J-L.), *La tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse*, Paris, Belin, 1997.

Briquet (J-L.)/Sawicki (F.) Dir., *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF, Politique d'aujourd'hui, 1998.

Caillé (A.), *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989.

Caillé (A.) *Don, Intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994.

Callow (A.B.), *The City Boss in America. An interpretative reader*, New York, Oxford University Press, 1966.

Campbell (J.K.), *Honour, family and patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

Clark (T.N.)/Ferguson (L.C.), *L'argent des villes*, Paris, Economica, 1988 (traduit par V. Hoffmann-Martinot).

Clayes (P.H.)/Frogner (A.P.), Ed., *L'échange politique*, Bruxelles, Ed de l'ULB, 1995.

Dahl (R.A.), *Who governs ?* New Haven, Conn :Yale University Press, 1961, traduit en français, *Qui gouverne ?*, Paris, Armand Colin, 1971.

Danet (B.)/Hartman (H.), « On « Protekzia » », *Journal of Comparative Administration*, vol. 3, 1972.

Donneur (A.P.)/Padioleau (J.G.), « Local clientelism in Post-Industrial society : the exemple of the French Communist Party », *European Journal of Political Research*, n°10, 1982.

Eisenstadt (S.N.)/Roniger (L.), *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Gellner (E.), « Patrons and clients », in Gellner (E.)/Waterbury (J.), *Patrons and clients in mediterranean societies*, Londres, Dutchworth, 1977.

Godelier (M.), *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

Gouldner (A.), « The norm of reciprocity : A preliminary statement », *American Sociological Review*, vol. 25, avril 1960.

Graziano (L.), « Patron-client relationships in Southern Italy », *European Journal of Political Research*, n°1, 1973.

Graziano (L.), « A conceptual framework for the study of clientelistic behavior », *European Journal of Political Research*, n°4, 1976.

Jaffrelot (C.), « Les « bonnes œuvres » des extrémistes », *Critique Internationale*, n°4, été 1999.

Lacoste (Y.), *Géopolitique des Régions Françaises : la Corse*, Paris, Fayard, 1996.

Landé (C.), « Networks and groups in South-East Africa : some observations on the group theory of politics », *American Political Science Review*, vol. LXVII, juillet 1973.

Landé (C.H.), « Introduction. The dyadic bases of clientelism », in Schmidt (S.) Ed., *Friends, followers and factions*, Berkeley, University of California Press, 1977.

Lemarchand (R.), « Political clientelism and ethnicity in Africa », *American Political Science Review*, vol. LXVI, 1972.

Lemarchand (R.)/Legg (K.), « Political clientelism and development », *Comparative Politics*, n° 4, janvier 1972.

Lenclud (G.), « De bas en haut, de haut en bas . Le système des clans en Corse », *Etudes Rurales*, janvier-juin 1986.

Li Causi (L.L.), « Anthropolity and ideology : the care of patronage in mediterranean societies », *Critique of Anthropology*, vol. 4, n°5, 1975.

Mair (L.), « Clientship in East Africa », *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 2, juin 1961.

Martinez (L.), « Guerre civile et œuvres pies en Algérie », *Critique Internationale*, n°4, été 1999.

Mauss (M.), *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, extrait de l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924, t.1, réédité, Paris, PUF, Quadrige, 9^e édition, 2001.

Médard (J-F.), « Le rapport de clientèle, du phénomène sociale à l'analyse politique », *Revue Française de Science Politique*, n°1, février 1976.

Médard (J-F.), « Clientélisme politique et corruption », *Revue Tiers Monde*, vol. XLI, n° 161, janvier-mars 2000.

Namer (G.), « Clientélisme et Mafia », *L'homme et la Société*, n°119, 1996.

Padioleau (J.), *L'Etat au concret*, Paris, PUF Sociologies, 1982.

Polanyi (K.), *Primitive, Archaic and Modern Economies*, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, 1968.

Powell (J.D.), « Peasant society and clientelistic politics », *American Political Science Review*, vol. 64, n°2, 1970.

Roniger (L.), « Modern patron-client relations and historical clientelism : some clues from Ancient Republican Rome », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 24, 1983.

Roniger (L.)/ Günes-Ayata (A.), *Democracy, clientelism and civil society*, Londres et Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1994.

Scott (J.C.), « Corruption, machine politics and political change », *American Political Science Review*, n°63, 1969.

Silverman (S.T.), « Exploitation in rural central Italy : structure and stratification study », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 12, 1970.

Tafari (P.), « Le Midi, entre ségrégation et clientélisme », *Hérodote*, n°80, 1996.

Weingrod (A.), « Patrons, patronage and political parties », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, 1968.

Wolf (E.), « Aspects of group relations in a complex society : Mexico », in Heath (D.), *Contemporary cultures and societies of Latin America*, New York, Random House, 1965.

OUVRAGES GENERAUX SUR LA SOCIETE ET LE SYSTEME POLITIQUE ISRAELIENS :

Akzin (B.), « The Roles of parties in Israeli democracy », *Journal of Politics*, vol. 17, n°4, 1955.

Arian (A.), « Two reversals in Israeli Politics : why 1992 was not 1977 », *Electoral Studies*, vol. 12, n° 4, 1993.

Arian (A.), *Politics in Israel. The second generation*, Chatham, Chatham House Publishers, 1998.

Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel- 1988*, Boulder, San Fransisco & Oxford, Westview Press, 1990.

Aronoff (M.J.), *Power and ritual in the Israeli Labor Party*, (Edition révisée et complétée), New York, Comparative Politics series, M. E. Sharpe, 1993.

Auerbach (G.), « Project Renewal : un point de vue politico-géographique », (Proyekt Shikoum véhitradchout chrounot hametsouka beYisrael : haivtim politiiim-gegographim beram hahaartzit), *Medina, Memshal véYerassim beinléoumim*, vol. 45, septembre 1991.

Auerbach (G.), « Central-local government relations. The case of temporary housing for immigrants », *Floersheimer Institute*, n°1/43, 2001.

Avineri (S.), *The making of modern Zionism : the intellectual origins of the Jewish state*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1981.

Azmon (Y.), « The 1981 elections and the changing fortunes of the Israeli Labour Party », *Government and Opposition*, vol. 16, n°4, 1983.

Barzilai (G.)/Shain (Y.), « Israeli democracy at the crossroads : A crisis of non-governability », *Government and Opposition*, vol. 26, n°3, 1991.

Ben-Elia (N.), « Politique de décentralisation différentielle dans le pouvoir local », (Médiniout Bizour differantzialit BeShilton HaMakomi), Institut Floersheimer, 1995.

Ben-Elia (N.), « Towards strategic management in local government in Israel », Institut Floersheimer, 1996.

Ben-Zadok (E.), *Local Community and the Israeli Polity. Conflict of Values and Interests*, Albany, Sunny Press, 1993.

Blumer (M.), « Conceptualizing fractured societies : the case of Israel », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n°3, mai 1998.

Boim (L.), « The financing of elections », in Penniman (H.) Ed., *Israel at the polls. The Knesset elections of 1977*, Washington, D.C : American Entreprise Institute for Public Policy Research, 1979.

Brichta (A.), « The impact of an institutional reform on the emergence of new leaders. The Israeli experience », in Baldersheim (H.)/Balme (R.)/Hoffmann-Martinot (V.), *New Leaders, parties and groups : comparative tendencies in local leadership*, Bordeaux, Les Cahiers du CERVL, 1989.

Charte de l'OLP (articles 19 et 20), Genève, Editions de l'Avenir, 1981.

Deri (D.), « Elected mayors and de facto decentralisation, Israeli style », *Local Government Studies*, vol. 24, n°2, été 1998.

Dieckhoff (A.), *Les espaces d'Israël*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Science Politique, 2^{ème} édition, 1989.

Dieckhoff (A.), *L'invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard Essais, 1993.

Dowty (A.), *The Jewish State, a century later*, University of California Press, 1998.

Elazar (D.J.), « The local elections : sharpening the trend toward territorial democracy », in Arian (A.), Ed., *The Elections in Israel 1973*, Jérusalem, Jérusalem Academic Press, 1975.

Elazar (D.)/Kalchheim (C.) Dir., *Local Government in Israel*, Jerusalem, The Jerusalem Center for Public Affairs, 1985.

Elazar (D.J.), « How to achieve electoral reform in Israel », *Moment*, vol. 13, n°4, juin 1988.

Elazar (D.J.)/Sandler (S.), *Who's the boss in Israel. Israel at the polls, 1988-90*, Détroit, Wayne State University, 1989.

Elazar (D.J.)/Sandler (S.), « The 1992 Knesset elections revisited : implications for the future », *Israel Affairs*, vol. 1, n°2, hiver 1994.

Etzioni (A.), « Alternative ways to democracy : the example of Israel », *Political Science Quarterly*, vol. 74, juin 1958.

Felsenthal (D.S.), « Aspects of coalition payoffs. The case of Israel », *Comparative Political Studies*, vol. 12, n°2, juillet 1979.

Felsenstein (D.), « The enterprising city : promoting economic development at the local level », Institut Floersheimer, 1994.

Galnoor (I.), « The Israeli political system : A profile », in Kyle (K.)/Peters (J.) Ed., *Whither Israel ? The Domestic Challenges*, New York, Saint Martin's, 1994.

Gelber (N.M.) *Les Congrès Sionistes (Hacongressim Hazionim)*, Jérusalem, Exécutif de l'Organisation Sioniste, 1956 (hébreu).

Goldberg (G.), « The electoral fall of the Israeli left », in Elazar (D.J.)/Sandler (S.), *Israel at the polls 1996*, Londres, Frank Kass Publishers, 1998.

Greilsammer (I.), « Réflexions sur le système électoral israélien », *Pouvoirs*, n°72, 1995.

Goldsheider (C.), *Israel's changing society. Population, ethnicity and development*, Boulder, Westview, 1996.

Greilsammer (I.), *La Nouvelle Histoire d'Israël*, Paris, Gallimard, Essais, 1998.

Grinberg (L.L.), « The crisis of statehood. A weak State and strong institutions in Israel », *Journal of Theoretical Politics*, vol. 5, n°1, 1993.

Hasson (S.), « Le nouvel ordre urbain : coalitions de gouvernement dans les municipalités d'Israël » (HaSeder HaYroni Haradasha : Koalitziot Memchal BeYireï Israel), Institut Floersheimer, 1996.

Herzl (T.), *L'Etat des Juifs*, suivi de *Essai sur le sionisme* de Klein (C), Paris, La Découverte, 1989.

Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Origins of the Israeli polity. Palestine under the mandate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

Horowitz (D.)/Lissak (M.), *Trouble in Utopia. The overburdened polity in Israel*, New York, State University of New York Press, 1989.

Johnston (S.D.), « Party politics and coalition cabinets in the Knesset of Israel », *Middle Eastern Affairs*, vol. 13, 1962.

Kaniel (K.), *Continuité et changement. Ancien Yichouv et Nouveau Yichouv durant la première et la seconde alyiah*, Jérusalem, Yad Itzhak Ben Zvi, 1981 (hébreu).

Kellerman (A.), *Society and settlement. Jewish land of Israel in the twentieth century*, Albany, State University of New York Press, 1993.

Klein (C.), *La Démocratie d'Israël*, Paris, Seuil, 1997.

Laqueur (W.), *Histoire du sionisme*, t.2, Paris, Gallimard, Tel, 1972.

Lazin (F.A.), *Politics and policy implementation. Project Renewal in Israël*, State University of New York Press, 1994.

Le Mire (H.), *Tsahal : histoire de l'armée d'Israël 1946-1986*, Paris, Plon, 1986.

Luebbert (G.M.), *Policymaking and governing coalitions in Europe and Israel*, New York, Columbia University Press, 1986.

Medding (P.), *Mapai in Israel : Political organization and government in a New Society*, Londres, Cambridge University, 1972.

Mendilow (J.), « Public party funding and the schemes of mice and men », *Party Politics*, vol. 2, n°3, 1996.

Moscovici (S.), *Psychologie des Minorités Actives*, Paris, PUF, Quadrige, 1996 (1^{ère} édition : 1979).

Nachmias (D.), « Coalition politics in Israel », *Comparative Political Studies*, vol. 7, n°3, octobre 1974.

Paltiel (K.Z.), « The Israeli coalition system », *Government and Opposition*, n°10, 1975.

Pennings (P.), « Les Pays-Bas : déclin partiel de la démocratie consociative ? », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 4, n°3, 1997.

Peretz (D.)/Doron (G.), « Israel's 1996 Elections : A second political earthquake ? », *Middle East Journal*, vol. 50, n°4, automne 1996.

Razin (E.), « Fiscal disparities between small and large municipalities in Israel », Intitut Floersheimer, 1999.

Razin (E.)/Hazan (H.), *Halichim LeShinuoi Troumi Shifout munitzipalim : Demokratia Makomit Leoumat « Shlita Milemaala »*, Institut Florsheimer, 2000.

Saadia (E.), *Systèmes électoraux et territorialité en Israël*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Sager (S.), « The pre-influences on Israel's parliamentary system », *Parliamentary Affairs*, vol. 25, n°1, 1971.

Seliktar (O.), *New Zionism and the foreign policy system of Israel*, Londres, Croom Helm, 1986.

Shalev (M.), « The political economy of Labor-party dominance and decline in Israel », in Pempel (T.J.), *Uncommon democracies*, Ithaca, NY Cornell University Press, 1990.

Shamir (M.), « Realignment in the Israeli party system », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The elections in Israel – 1984*, Tel Aviv, Ramot, 1986.

Shapira (B.)/Koran (D.), *Coalitions politiques en Israël*, Tel Aviv, Zmora-Bitan, 1997 (hébreu).

Shapiro (Y.), *Sur le chemin du pouvoir du Herout – une interprétation socio-politique*, Tel Aviv, Am Oved, 1989 (hébreu).

Sorkin (D.), *Moïse Mendelssohn, Un penseur juif à l'ère des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1996.

Sprinzak (E.), « The emergence of the Israeli radical right », *Comparative Politics*, vol. 21, n°2, 1989.

Steiner (J.), « Does the consociational theory really hold for Switzerland ? », in *Ethnic Conflict in the Eastern World*, Cornell University, Ithaca, 1977.

Stellman (H.), « Electing a Prime Minister and a Parliament : the Israeli Election 1996 », *Parliamentary Affairs*, n°49, 1996.

Vital (D.), *The origins of zionism*, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Weissbrod (L.), « Protest and dissidence in Israel », in Aronoff (M.J.), *Cross-curents in Israeli culture and politics*, vol. 4, New York, Transaction Books, 1984.

Weller (L.), *Sociology in Israel*, Westport, Conn, 1974.

Wolf-Phillips (L.), « The Westminster Model in Israel », *Parliamentary Affairs*, n°26, 1973.

Yishai (Y.), « Factionalism in Israeli political parties », *The Jerusalem Quarterly*, n°20, été 1981.

Yishai (Y.), « Interest parties : the thin line between groups and parties in the Israeli electoral process », in Lawson (K.), *How political parties work*, Westport, Praeger, 1994.

ETHNICITÉ EN ISRAËL :

Arendt (H.), « Zionism reconsidered », *Menorah Journal*, octobre 1944.

Aronoff (M.J.), *Frontiertown : the politics of community building in Israel*, Manchester, Manchester University Press, 1973.

Baldwin (E.), *Differentiation and cooperation in an Israeli veteran moshav*, Manchester, Manchester University Press, 1971.

Beit-Hallahmi (B.), « Normes onomastiques et choix d'identité en Israël », *PARDES*, « Identités israéliennes, modernité et mémoire d'une nation », n°18, 1993.

Ben-David (J.), « Ethnic differences or social change ? », in Frankenstein (K.), Ed., *Between Past and Future*, Jérusalem, The Szold Foundation, 1953.

Ben-Rafael (E.), *The Emergence of Ethnicity. Cultural Groups and Social Conflict*, Greenwood Press, Westport, 1982.

Ben-Rafael (E.)/Weitman (S.), « Ethnicité : théorie et mythe », (Aditiout : tioria vémitos), *Megamot*, vol. 29, n°2, août 1985.

Bensimon (D.), *Immigrants d'Afrique du Nord en Israël*, Paris, Anthropos, 1970.

Bensimon (D.), *Religion et Etat en Israël*, Paris, L'Harmattan, 1992.

Benski (T.), « Testing melting-pot theories in the Jewish Israeli context », *Sociological Papers*, vol. 2, n°2, juillet 1993.

Ben-Zadok (E.)/Golberg (G.), « A sociopolitical change in the Israeli Development Towns : an analysis of voting patterns of Oriental Jews », *Plural Society*, vol. 14, n°1/2, 1983.

Berler (A.), *New Towns in Israel*, Jerusalem, Israel University Press, 1970.

Bernstein (D.), *The Black Panthers of Israel 1971-1972. Contradictions and Protest in the Process of Nation-Building*, University of Sussex, 1976.

Bernstein (J.)/Antonovsky (A.), « The integration of ethnic groups in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 23, 1985.

Bernstein (D.), « Participation Politique et Contestation. Les Juifs nord-africains et le système politique en Israël », in Nahon (G.), *Métropoles et Périphéries Séfarades d'Occident*, Paris, Editions du Cerf, 1993.

Bonacich (E.), « Class approaches of ethnicity and races », *The Insurgent Sociologist*, vol. 11, n° 2, 1981.

Charbit (M.), *La communauté juive de Bordeaux. 1950-1997*, Mémoire de DEA, CERVL, Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux, 1997.

Cohen (E.), *The city in zionist ideology*, Jérusalem, The Institute of Urban and Regional Studies, Université hébraïque de Jérusalem, 1970.

Cohen (E.), « The Black Panthers and Israeli society », *The Jewish Journal of Sociology*, juin 1972.

Cohen (E.), « Ethnicity and Legitimation in contemporary Israel », *Jerusalem Quarterly*, 28, 1983.

Cohen (Y.)/Haberfeld (Y.), « Second Generation Jewish immigrants in Israel : have the ethnic gaps schooling and earnings declined ? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 3, mai 1998.

Dahan-Kélev (H.), « Ethnicité comme ressource politique » (Edatiout KéMashaav Politi), *MiTzad Shéni*, 6-5, 1996.

Dahan-Kalev (H.), « You're so pretty – You don't look Moroccan », *Israel Studies*, vol. 6, n°1, printemps 2001.

Deschen (S.)/Shokeid (M.), *Distant Relations. Ethnicity and politics among Arabs and North African Jews in Israel*, New York, Praeger, 1982.

Deschen (S.), « La Religiosité des orientaux : public, rabbis et foi », (Datiout HaSfaradim : Kaal, rabanim veémouna), *Alpayim*, n°9, 1999.

Don-Yehiya (E.), « Religion et ethnicité dans la politique israélienne : les partis religieux et les élections à la 12^{ème} Knesset », (Datiout véaditiout bapolitika haisraélit : hamiflagot hadatiot véhabhirout leKnesset ha12), *Medina, Memchal VéHayerassim beinléoumim*, vol. 32, printemps 1990.

Eisenstadt (S.N.), *The absorption of immigrants*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954.

Eisenstadt (S.N.), *Israeli society*, New York, Basic Books, 1967.

Eisenstadt (S.N.)/Bar-Yossef (R.)/Adler (C.), *Integration and Development in Israel*, Jérusalem, Israel Universities Press, 1970.

Elazar (D.J.), *The Other Jews. The Sefardim Today*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1989.

Elazar (D.J.), « Toward a political history of the Sephardic diaspora », *Jewish Political Studies Review*, vol. 5, n°3/4, automne 1993.

Elkaïm (M.), « Panthères Noires d'Israël », Maspero, *Cahiers Libres*, n°245, 1972.

Elon (M.), « The contribution of Spanish jewry to the world of Jewish law », *Jewish Political Studies Review*, vol. 5, n°3/4, automne 1993.

Etzioni-Halevy (E.), *Political culture in Israel. Cleavage and integration among Israeli Jews*, New York, Praeger, 1977.

Fovin (A.), Ed., *Kibboutz Members and Development Towns Residents : Relations, Images and Willingness to Cooperate*, Tel Aviv, Sapir Center, Tel Aviv University, 1985.

Gellner (E.), « The acculturation of North African Jewry », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 32, n° 1, juin 1990.

Goldberg (H.), « Introduction : culture and ethnicity in the study of Israeli society », *Ethnic Groups*, vol. 1, n°3, 1977.

Gottschalk (S.), « Citizen participation in the development of New Towns : a cross national view », *Social Service Review*, 45, juin 1971.

Habib (J.)/Spilerman (S.), « Development Towns in Israel : the role of communities in creating ethnic disparities in labor force characteristics », *American Journal of Sociology*, 81, 1976.

Hasson (S.), *Urban Social Movements in Jerusalem. The Protest of the Second Generation*, Albany, State University of New York Press, 1993.

Hareven (S.), *Voisins ou Partenaires ? Les Relations entre les Villes en Développement et les Kibboutzim*, Jérusalem, Fondation Van Leer, 1981 (hébreu).

Herzog (H.), *Les listes ethniques à l'Assemblée des Délégués et à la Knesset (1920-1977)*, Ph-d dissertation, Tel Aviv University, 1981 (hébreu).

Herzog (H.), « The ethnic lists in election 1981 : an ethnic political identity ? », in Arian (A.), Ed., *The Elections in Israel – 1981*, Tel Aviv, Ramot Publishing Co., 1983.

Herzog (H.), « Ethnicity as a product of political negotiation : the case of Israel », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, n° 4, octobre 1984.

Herzog (H.), « Social construction of reality in ethnic terms : the case of political ethnicity in Israel », *International Review of Modern Sociology*, vol. 15, 1985.

Jiggetts (J.), *A study of absorption and integration of the Yemenite Jews in the state of Israel*, Londres, University Microfilms International, 1957.

Kellerman (A.), *Society and settlement : Jewish land of Israel in the twentieth century*, New York, State University of New York Press, 1993.

Kirschenbaum (A.), « The impact of new towns in rural regions on population redistribution in Israel », *Rural Sociology*, 47, 1982.

Kirschenbaum (A.), « Migration and Urbanization : patterns of population redistribution and urban growth », in Goldscheider (C.), Ed., *Population and social change in Israel*, Brown University of Studies in Population and development, Westview Press, 1992.

Krausz (E.), « Edah and « Ethnic Group » in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 28, n°1, juin 1986.

Lasry (J-C.)/Tapia (C.), *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1989.

Levy (G.), « Et merci aux Ashkénazes... » : *la politique de l'ethnicité orientale en Israël*, Mémoire (M.A.), Université de Tel Aviv, 1995.

Lewin-Epstein (N.)/Seymonov (M.), *The Arab minority in Israel's economy : patterns of ethnic inequality*, Boulder Colorado, Westview Press, 1993.

Lewin-Epstein (N.)/Spilerman (S.)/Seymonov (M.), « Wealth, Intergenerational Transfers and Life Chances », in Sorensen (A.)/Spilerman (S.), Ed., *Social theory and social polity*, New York, Praeger , 1993.

Lewin-Epstein (N.)/Seymonov (M.), « Ethnic group mobility in the Israeli labor market », *American Sociological Review*, vol. 51, 1992.

Lewin-Epstein (N.)/Seymonov (M.), « Local labor markets, ethnic segregation and income inequality », *Social Forces*, vol. 70, 1995.

Lewin-Epsetin (N.)/Seymonov (M.)/Spilerman (S.), « The material possessions of Israeli ethnic groups », *European Sociological Review*, vol. 12, n°3, 1996.

Lissak (L.), « Continuity and change in the voting patterns of Oriental Jews », in Arian (A.), Ed., *The Elections in Israel 1969*, Jerusalem Academic Press, 1972.

Marx (E.), *The bedouin of the Negev*, Manchester, Manchester University Press, 1967.

Matras (J.), « Israel's new frontier : the urban periphery », in Curtis (M.)/Chertoff (M.S.), Dir., *Israel : social structure and change*, New Brunswick, Transaction Books, Rutgers University, 1973.

Memmi (A.), *Portrait du colonisé*, Paris, J-J.Pauvert, 1966.

Morag-Talmon (P.), « The integration process of eastern Jews in Israeli society 1948-1988 », in *Israel : State and Society, 1948-1988*, Jérusalem, Studies in Contemporary Jewry, Institute of Contemporary Jewry, 1988.

Nini (Y.), *Cela a-t-il existé ou était-ce un rêve ? Les Yéménites de Kinneret, l'affaire de leur installation et de leur départ, 1912-1930* (hébreu), Tel Aviv, Am Oved, 1996.

Nini (Y.), « La mémoire collective des Juifs du Yémen », *PARDES*, n°28, 2000.

Parizot (C.), « Encadrement du vote et expression de la société civile dans la ville bédouine de Rahat. Une analyse technique du scrutin du 17 mai 1999 », papier non publié.

Parizot (C.), « Enjeux tribaux et élections nationales en Israël. Les élections du 29 mai 1996 chez les Bédouins du Néguev », *REMMM*, n°85-86, 1998.

Patai (R.), *Israel Between East and West*, Philadelphie, Jewish Publications Society, 1953.

Peled (Y.), « Ethnic exclusionism in the periphery : the case of Oriental Jews in Israel's development towns », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, n°3, juillet 1990.

Peres (Y.), *Identité communautaire et relations entre religieux, (Zehut Adatit VeYahassim Beïn HaDatim)*, Thèse de doctorat, Université hébraïque de Jérusalem, 1968 (hébreu).

Peres (Y.), « Ethnic relations in Israel », *American Journal of Sociology*, vol. 76, n°6, 1972.

Peretz (D.)/Smooha (S.), « Israel's tenth Knesset elections – ethnic upsurge and decline of ideology », *Middle East Journal*, vol. 35, n°4, 1982.

Podselver (L.), « Le mouvement Lubavitch : déracinement et réinsertion des séfarades », *Etudes Juives en France*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1990.

Poirier (V.), *Ashkénazes et Séfarades. Une étude comparée de leurs relations en France et en Israël (1950-1990)*, Paris, Cerf, 1998.

Richter (E.), « Potential year life lost from motor vehicle crashes in Israel : an epidemiological analysis », *International Journal of Epidemiology*, vol. 8, n°4, 1979.

Salmon (Y.), « Les émigrations traditionnelles vers la Palestine, 1740-1880 », Trigano (S.), Dir., *La société juive à travers l'Histoire*, t.4, Fayard, 1993.

Sartre (J-P.), *Réflexions sur la question juive*, Paris, Folio Essais, 1954.

Schmelz (U.O.)/Dellapergola (S.)/Avner (U.), *Ethnic differences among Israeli Jews : a new look*, Jérusalem, The Hartman Institute of Contemporary Jewry, 1991.

Schmelz (U.O.)/DellaPergola (S.), Ed., *Papers in Jewish Demography* : 1989, Jérusalem, The Hartman Institute of Contemporary Jewry, Université hébraïque de Jérusalem, 1993.

Seymonov (M.)/Spilerman (S.), « Ethnic inequality in Israel », *Social Forces*, vol. 75, n°4, juin 1997.

Shachar (A.S.), « Israel's development towns : evaluation of national urbanization policy », *Journal of American Institute of Planners*, 37, novembre 1971.

Shafir (G.)/Peled (Y.), « Citizenship and stratification in an ethnic democracy », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n°3, mai 1998.

Shalev (M.), « Jewish organized labor and the Palestinians : a study of state/society relations in Israel », in Kimmerling (B.), Ed., *The Israeli state and society : boundaries and frontiers*, Albany, State University of New York Press, 1989.

Shamir (M.)/Arian (A.), « The ethnic vote », in Gutmann (E.)/Caspi (D.)/Diskin (A.), Ed., *The 1981 Israeli Elections*, Croom Helm, 1983.

Shuval (J.), « Emerging patterns of ethnic strains in Israel », *Social Forces*, vol. 40, 1962.

Smooha (S.), *Israel : Pluralism and Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Smooha (S.), « Une critique de la formulation establishmentaliste de la perspective culturelle dans la sociologie des relations ethniques en Israël » (*Bikoret al girsa mimsadit edrachnit shel hagisha hatarboutit besozologia shel yerasset edot beYisrael*), *Megamot*, vol. 29, n° 1, février 1985.

Smooha (S.), « Three approaches to the sociology of ethnic relations in Israel », *The Jerusalem Quarterly*, n°40, 1986.

Smooha (S.), « Class, ethnic and national cleavages and democracy in Israel », in Sprinzak (E.)/Diamond (L.), Ed., *Israel democracy under stress*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 1993.

Spiegel (E.), *New Towns in Israel*, Stuttgart/Berne, Karl Kramer Verlag, 1966.

Swirski (S.), *Israel : the Oriental Majority*, Londres, Zed Books, Ltd., 1989.

Torgovnik (E.), « Ethnicity and organizational catchall politics », in Arian (A.)/Shamir (M.), *The Elections in Israel – 1984*, Transaction Books, Ramot Publishing Co., New Brunswick, 1986.

Trigano (S.), « La mémoire du peuple disparu », *PARDES*, « La Mémoire Séfarade », n°28, 2000.

Weintraub (D.)/Lissak (M.), « The absorption of North African immigrants in agricultural settlements in Israel », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 3, 1961.

Weintraub (D.)/Lissak (M.)/Azmon (Y.), *Moshava, Kibbutz and Moshav : patterns of Jewish rural settlement and development in Palestine*, New York, Ithaca Cornell University Press, 1969.

Weingrod (A.), Ed., *Studies in Israeli Ethnicity. After the Ingathering*, New York, Gordon and Breach Science Publishers, 1985.

Yancey (W.L.)/Ericksen (E.P.)/Juliani (R.N.), « Emergent ethnicity : a review and reformulation », *American Journal of Sociology*, vol. 41, n°3, 1976.

Yiftachel (O.)/Meir (A.), *Ethnic frontiers and peripheries. Landscape of development and inequality in Israel*, Oxford, Westview Press, 1998.

Yinon (Y.)/ Bend (A.)/Chirer (A.), « Prejudice towards Israelis of oriental origin among Israelis of western origin », *The Journal of Social Psychology*, vol. 99, 1976.

Yuchtman-Yaar (E.), « Différences dans les modèles ethniques de niveau socioéconomique en Israël : un aspect négligé de l'inégalité structurelle » (Yazmout partit kemasloul leniout sozio-kalkalit : hibat nossaf al haribout hahadati beYisrael), *Megamot*, vol. 29, n°4, septembre 1986.

Zameret (Z.), « The integration of Yemenites in Israeli Schools », *Israel Studies*, vol. 6, n°3, automne 2001.

Zenner (W.A.), « Sephardic Communal Organizations in Israel », *Middle East Journal*, vol. 21, 1967.

Religion et Partis Religieux en Israël :

Aronoff (M.J.), « Gush Emunim : the institutionalization of a charismatic, messianic, religious-political Revitalization Movement in Israel », *Political Anthropology*, vol. 3, 1984.

Bauer (J.), *Les Juifs Hassidiques*, Paris, PUF, Que Sais-Je ?, 1994.

Bauer (J.), *Les partis religieux en Israël*, PUF, Que sais-je ?, 1998.

Bilu (Y.)/Ben-Ari (E.), « Modernity and charisma in contemporary Israel : the case of Baba Sali and Baba Baruch », *Israel Affairs*, vol. 1, n°3, printemps 1995.

Bishara (M.), « Politisation de la religion et théologisation de l'Etat », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n°12, été 1997.

Blau (R.), *Les gardiens de la cité. Histoire d'une guerre sainte*, Paris, Flammarion, 1978.

Cohen (A.)/Susser (B.), « From accommodation to decision : the transformation of Israel's religious-political life », *Journal of Church and State*, vol. 38, n°4, 1996.

Cohen-Almagor (R.), *Thèmes fondamentaux dans la démocratie israélienne*, Tel Aviv, Sfarit Poalim, 1999 (hébreu).

Davidson (O.), « Du tribalisme à l'étatisation et vice-versa. Sionisme et Post-sionisme en Israël », (Michevtiyout léMamlachtiyout VéBérazara. Tzionout VéPosttzionout BéYisrael), *Mifneh*, 28, novembre 1999.

Don-Yehiya (E.), « Origins and development of the Aguda and Mafdal Parties », *Jerusalem Quarterly* 20, été 1981.

Don-Yehiya (E.), « Religion, ethnicity and electoral reform : the religious parties and the 1996 elections », *Israel Affairs*, vol. 4, n°1, automne 1997.

Don-Yehiya (E.), « Conflict management of religious issues : the Israeli case in a comparative perspective », *Israel Affairs*, vol. 6, n°2, décembre 1999.

Eisenberg (J.), *Le Judaïsme*, Paris, Jacques Grancher, 1989.

Elazar (D.J.), Ed., *Kinship and consent : The Jewish political tradition and its contemporary uses*, Ramat-Gan, Turtledove, 1981.

Elazar (D.J.)/Cohen (S.A.), *The Jewish polity*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

Etzioni-Halevy (E.), « The religious elite connection and some problems of Israeli democracy », *Government and Opposition*, vol. 29, n°4, 1994.

Freedman (R.), « Religion, politics and the Israeli elections of 1988 », *Middle East Journal*, vol. 43, n°3, 1989.

Friedman (M.), *Société et Religion. L'orthodoxie a-sioniste en Eretz Israel 1918-1936*, Jérusalem, Yad Ben Zvi, 1977 (hébreu).

Goldberg (S.A.) Dir., *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, 1996.

Greilsammer (I.), « Les groupes politiques marginaux en Israël. Caractéristiques et fonctions », *Revue Française de Science Politique*, octobre/décembre 1981.

Greilsammer (I.), « Fonctions interprétatives et représentatives des partis religieux en Israël », *Revue Française de Science Politique*, juin 1986.

Greilsammer (I.), « Campaign strategies of the Israeli religious parties, 1981-84 », in Arian (A.)/Shamir (M), *The Elections in Israel – 1984*, New Brunswick, Transaction Books, 1986.

Greilsammer (I.), *Israël. Les hommes en noir*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 1991.

Hasson (S.), « The struggle for hegemony in Jerusalem. Secular and Haredi in Urban Affairs », *The Floersheimer Institute*, n°4/12, 2001.

Haymann (E.), *Au cœur de l'intégrisme juif. France, Israël, Etats-Unis*, Paris, Albin Michel, 1996.

Hazan (R.), « Religion and politics in Israel : the rise and fall of the consociational model », *Israel Politics*, vol. 6, n°2, décembre 1999.

Heilman (S.C.)/Friedman (M.), « Religious Fundamentalism and Religious Jews : the Case of the Haredim », in Marty/Appleyby, Dir., *Fundamentalisms Observed*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

Hertzberg (A.), « Jewish fundamentalism », in Kaplan (L.), Ed., *Fundamentalism in Comparative Perspective*, University of Massachusetts Press, 1992.

Horkin (A.), *Mobilisation politique, ethnicité, religiosité et vote pour le mouvement Shas*, Mémoire (MA), Université de Tel Aviv, 1998.

Kepel (G.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

Klein (C.), « Etat et religion en Israël », *Pouvoirs*, n°72, 1995.

Krahotzin (A.R.)/Ben Dor (Z.), « Les partis religieux en Israël », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, n°9, automne 1996.

Lévi (A.), « The Haredi Press and Secular Society », in Liebman (C.S.), *Conflict and accommodation between Jews in Israel*, Jérusalem, Keter, 1990.

Lévy (S.)/Levinson (H.)/Katz (E.), *Beliefs, observance and social interaction among Israeli Jews*, Institut Louis Gutman de Recherche Sociale Appliquée, 1993.

Liebman (C.S.), « Religion and political integration in Israel », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 17, 1975.

Liebman (C.S.), *Religious and secular*, Jérusalem, Keter Publishing House/ Avi Shai, 1991.

Liebman (C.S.), « Judaïsme religieux et judaïté laïque dans la société israélienne », *PARDES*, n°25, 1998.

Liebman (C.S.)/Don-Yehiya (E.), « The dilemma of reconciling traditional culture and political needs. Civil religion in Israel », *Comparative Politics*, 1983, n°15 (2).

Liebman (C.S.)/Katz (E.), *The jewishness of Israelis*, Albany, University of New York Press, 1997.

Lissak (M.), « Pluralisme dans une société sectorielle et problèmes d'intégration » (*Pluralizm BeHavera Sektorialit VeBayat HaIntegratzia*), *Mifneh*, n°26, 1999.

Lupu (Y.), « Le « sauvetage du judaïsme marocain pour la Torah ». Ou comment les juifs marocains sont devenus lituaniens », *PARDES*, n°28, 2000.

Margalit (A.), « La montée des ultras-orthodoxes », *Le Débat*, n°58, janvier-février 1990.

Nadler (A.L.), « Piety and politics : the case of the Satmar Rebbe », *Judaism*, vol. 31, n°2, 1982.

Nahon (G.), *La Terre Sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, 1997.

Neuberger (B.), « La démocratie en Israël », *HaDemokratia beIsrael, Memchal VePolitika*, n°10406/ 2-2, 1998.

Nussbaum (C.), *The Essence of Teshuvah. A path to Repentance*, Londres, Jason Aronson Inc., 1993.

Ravitzky (A.), « Exile in the Holy Land : the dilemma of Haredi jewry », *Studies in Contemporary Jewry*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Reiser (S.), « The religious parties as a support system for the settler movement », in Reich (B.)/Kieval (G.R.), *Israeli Politics in the 1990's. Key Domestic and Foreign Policy Factors*, New York Westport, Greenwood Press, 1991.

Rubin (I.Z.), *Satmar : an Island in the City*, New York, Quadrangle, 1972.

Sandler (S.), « The religious parties », in Elazar (D.J.), Ed., *Israel's Odd Couple*, Détroit, Wayne State University Press, 1990.

Scholem (G.), *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, Paris, Payot, 1994 (1^{ère} édition : 1946).

Shapiro (Y.), « The end of a dominant party system », in Arian (A.) Ed., *The Elections in Israel – 1977*, Jérusalem, Academic Press, 1980.

Sharkansky (I.), « Religion and state in Begin's Israel », *The Jerusalem Quarterly*, n°31, printemps 1984.

Shiff (G.), *Tradition and politics. The religious parties of Israel*, Detroit, Wayne State University Press, 1977.

Shiffer (V.), « The haredi education in Israel. Allocation, regulation and control », *Institut Floersheimer*, 1998.

Shilhav (Y.), « Direction et gouvernance dans une ville haredi », *Minahel VeMemchal BeYre Haredit*, Jérusalem, Institut Floersheimer, 1997.

Shilhav (Y.), « La construction d'une direction du pouvoir local dans les nouvelles villes haredi » (*HaMavné HaMinahel chel shilton makomi beYirim Harediot hadashot*), Institut Floersheimer, 1999.

Timsit (M.), *Le nouveau militantisme religieux en Israël. L'analyse culturelle en questions*, Thèse de Sciences Politiques, Université Paris X, Nanterre, 1996.

Trigano (S.), « Guerre de religion ? Guerre culturelle ? ou reconstitution de la cité juive ? », *PARDES*, n°25, 1998.

Weiler (G.), *La tentation théocratique. Israël, la loi et le politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.

Weisbrod (L.), « Gush Emounim ideology : from religious doctrine to political action », *Middle Eastern Studies*, n°18, 1982.

Weksler (M.), « Mivran Bar Ilan : tarbout vehachahim » (le test de Bar Ilan : culture et valeurs), *Mitsad Cheni*, 6-5, 1996.

Yanai (N.)/ Aronson (S.), « Structural and behavioral aspects of the 1981 Elections and their implications », in Gutmann (E.)/Caspi (D.)/Diskin (A.), *The 1981 Israeli elections*, Londres, Croom Helm, 1983.

Yazar (O.), « Système partisan entre fragmentation et consolidation » (*HaMahachehet HaMiflagtit bein Pitzoul LeGivouch*), *Mifneh*, n°27, 1999.

Zelnicker (S.)/Kahan (M.), « Religion and nascent cleavages : the case of Israel's National Religious Party », *Comparative Politics*, n°9, octobre 1976.

OUVRAGES ET ARTICLES PARUS SUR SHAS :

Chetrit (S.S.), « Qu'est-ce que Shas. Un mouvement religieux-nationaliste, religieux révolutionnaire ou radical social ? », (*Ma Shas : tnoua datii-leoumi, datii-maafhani okitsoni-raverti ?*), Jérusalem, Université Hébraïque, 2001.

Dayan (A.), « Qu'apprends-tu chez Shas aujourd'hui ? », (*Ma ata lomed beShas hayom ?*), *Hed Hinouch*, juillet-août 1998.

Dayan (A.), *La source grandit. Histoire du mouvement Shas*, (*HaMahayan mitgaber. Sipour HaTnouat Shas*), Jérusalem, Keter Publishing House, 1999.

Peled (Y.), « Towards a redefinition of Jewish nationalism in Israel ? The enigma of Shas », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21 n°4, juillet 1998.

Pisher (S.), « Mouvement Shas » (*Tnouat Shas*), *Thioriya VéBikoret*, 13-12, 1999.

Raat (M.), *Shas, l'esprit et le pouvoir. Comment situer Shas dans la politique israélienne* (*Shas, HaRouach VeHaCoar. Heir Nitzeret Et Shas HaPolitika HaIsraelit*), Tel Aviv, Alfa Tikchoret, 1998.

Teisler (R.), *Le parti mouvement comme organisation hybride. Le cas du mouvement Shas* (*HaMiflaga HaTnouhatit KéIrgoun Klaiim. HaMikre Shel HaTnouhat Shas*), Thèse de Philosophie Politique, Université Hébraïque de Jérusalem, 2000.

Willis (A.), *Sephardic Torah Guardians : Ritual and the politics of piety*, Ph-D., Université de Princeton, 1993.

Yuchtman-Yaar (E.)/Hermann (T.), « Shas : the haredi-dovish image in a changing reality », *Israel Studies*, vol 5, n°2, automne 2000.

ANNEXES

ANNEXE 1 : GLOSSAIRE¹

Aliyah : en hébreu « montée », ce terme désigne l'immigration juive en Terre de Palestine, puis aujourd'hui en Israël. Cette terminologie reste très liée à la signification religieuse première qui correspondait au devoir de « pèlerinage » que doit remplir tout Juif vivant en dehors de la Terre Sainte.

Arvit : issu du terme hébreu « erev » (soir), arvit désigne l'office quotidien célébré après la tombée de la nuit.

Avodah Zarah : littéralement « culte des idoles », proscrit par le deuxième des dix commandements : « Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi. Tu ne te feras pas d'idole, ni de représentation quelconque de ce qui est en haut dans le ciel, de ce qui est bas sur la terre. Tu ne te prosterner pas devant elles, et tu ne leur rendras pas de culte ». Règle maintes fois transgressée par le Peuple Juif, à travers les épisodes du Veau d'Or et du culte accordé à Baal et à Astarté.

¹ Glossaire s'inspirant largement du *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* de S. A. Goldberg, ouvrage précité.

Baal Techouva : individu faisant repentance, c'est-à-dire revenant à la religion après s'en être écarté.

Bar Mitsvah : littéralement « fils du commandement », il s'agit de la cérémonie qui célèbre l'accès du jeune garçon (alors âgé de 13 ans) au statut d'adulte responsable, du point de vue de la religion.

Baroukh Ha Chem : expression signifiant « Béni soit Dieu », employée par les publics religieux pour remercier Dieu d'un heureux événement ou d'une satisfaction.

Bat Mitsvah : littéralement « fille du commandement », il s'agit de la cérémonie qui célèbre l'accès de la jeune fille (alors âgée de 12 ans et un jour) au statut d'adulte responsable. Aucune disposition de la *Halakha* fait de cette cérémonie une obligation, mais le père de la jeune fille doit la considérer comme une femme indépendante une fois atteint cet âge.

Bracha : bénédiction adressée ou reçue par Dieu ou par un individu dans différents types de circonstances.

Bet HaKnesset : terme hébreu signifiant « maison de l'assemblée » et désignant la synagogue.

Bet Din : tribunal rabbinique.

Bet Midrach : centre d'enseignement religieux souvent intégré dans l'architecture générale du lieu de culte – la synagogue.

Be Ezrat Ha Chem : expression signifiant « avec l'aide de Dieu » employée par les publics religieux servant à formuler un vœu pour l'avenir.

Birkat HaMazon : prière dite de la « nourriture », destinée à sanctifier les repas.

Brit : terme désignant l'Alliance conclue entre Dieu et son Peuple.

Brit Milah : littéralement « alliance de la circoncision », cette cérémonie consiste en l'ablation de tout ou partie du prépuce chez le nouveau-né (à son huitième jour). Elle marque l'Alliance entre Dieu et la descendance d'Abraham.

Casherout : système coordonnant les règles alimentaires.

Chaharit : office du matin.

Chema : littéralement « écoute », il s'agit du premier mot du verset où s'exprime et s'affirme la profession de foi fondamentale du judaïsme : « Ecoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un ». Elle constitue le noyau central des offices quotidiens du matin et du soir.

Cheritah : abattage rituel.

Choulkan Aroukh : littéralement « table dressée », cette appellation recouvre la codification classique de la loi religieuse juive rédigée par Joseph Karo à Safed, au 16^{ème} siècle ap. E.C.

Dibbouk : terme désignant le démon dans la religion juive.

Eretz Yisrael : Terre promise par Dieu à Abraham pour qu'il y installe sa descendance. Le pays prit le nom de terre d'Israël, en référence aux douze tribus d'Israël qui s'y trouvaient.

Galout : exil ou captivité, le terme fait allusion à l'exil de Babylone, mais a connu une extension dans le langage moderne. Il désigne à présent l'exil des Juifs en diaspore – terme grec dont il est devenu synonyme.

Gilgoul Néhamot : littéralement « transmigration des âmes », ce concept se trouve essentiellement dans les œuvres primitives de la kabbale, tandis que la plupart des rabbins le rejetait. Il s'agit par-là d'accepter le passage des âmes dans un nouveau corps après la mort. Cette réapparition de l'âme a été interprétée comme le moyen pour Dieu de donner à l'homme une nouvelle chance de racheter ses péchés.

Guématria : numérologie juive. Cette technique est censée permettre de découvrir la signification profonde des mots et des phrases.

Halakhah : jurisprudence rabbinique qui traite des obligations religieuses. Ce système de lois enseigne la voie que doit suivre le Peuple juif.

Haskala : mouvement juif des Lumières qui entretient un rapport direct avec le processus d'émancipation des Juifs en Europe, à la fin du 18^{ème} siècle et surtout tout au long du 19^{ème} siècle. Il s'agissait d'adopter une attitude plus ouverte à l'égard des valeurs profanes et du mode de vie des voisins non-juifs.

Hassidisme : mouvement populaire de renouveau religieux fondé au 18^{ème} siècle par Israël Ben Eliezer Baal Chem Tov (BECHT). Il s'agissait alors de petits groupes mystiques particulièrement attentifs aux exigences de la vie religieuse, et poursuivant l'idéal de sainteté (*hassidout*).

Havdalah : littéralement « séparation », cette prière marque la fin du shabbat et des fêtes en consacrant le passage d'un jour sacré à un jour profane.

Hilloula : mot araméen signifiant « fête », utilisé à l'origine pour un mariage. Pour les communautés juives des pays musulmans, le terme a fini par désigner les pèlerinages sur la tombe des saints juifs, dont l'âme est considérée comme unie avec son Créateur.

Kabbale : dans son acception la plus large, elle désigne les courants ésotériques qui se développèrent à partir de la période du Second Temple. Elle s'enracine dans le lien de l'intuition et de la tradition et s'attache à puiser dans la transcendance et l'immanence divines le sens de la vie religieuse.

Kehillah : terme désignant la communauté religieuse, dans son acception locale.

Kibboutz : implantation localisée principalement dans les zones rurales, reposant sur un système de production, de vente et de consommation collectif.

Kibboutz Gallouyot : « commandement » sioniste dictant le rassemblement des exilés dans le nouvel Etat d'Israël.

Kollel : littéralement « global », le terme désigne aujourd'hui des instituts supérieurs d'études talmudiques réservés aux hommes mariés qui reçoivent, en contrepartie, une allocation leur permettant de subvenir aux besoins de leur famille tout en poursuivant leurs études talmudiques.

(Ha)Kotel HaMaravi : vestige du Mur Occidental du Temple rénové par Hérode. Lieu saint des lieux saints pour les Juifs, il est également appelé « Mur des Lamentations ».

Mashiah : terme hébreu à partir duquel se construit le terme français de « messie ». Sauveur et rédempteur, le messie est censé apparaître à la fin des temps, lors de la grande restauration qui rendra le trône du royaume juif à la maison de David et ramènera tous les Juifs exilés sur la Terre d'Israël.

Michnah : loi orale.

Midrach : commentaire rabbinique de la Bible ayant pour but d'expliquer divers points juridiques ou de prodiguer un enseignement moral en recourant à différents genres littéraires.

Miniyan : assemblée de prière constituée, au minimum, de dix hommes ayant atteint leur majorité religieuse. Toute prière nécessite obligatoirement ce nombre minimal de fidèles.

Mikve : bain rituel. Il s'agit de l'une des institutions de base de la vie communautaire juive utilisée à de multiples occasions pour purifier le corps ou des ustensiles.

Mitzva : littéralement « commandement », le terme signifie à la fois un devoir religieux commandé par la Torah et, dans le langage courant, une bonne action.

Mizoug HaGalouyot : « commandement » sioniste dictant la fusion des exilés dans le nouvel Etat d'Israël.

Moshav : implantation agricole où l'achat et la vente sont collectifs, mais où la consommation et la production sont privées. Contrairement aux *kibboutzim*, ils n'ont pas été mus par une idéologie défendant la pureté de l'organisation collectiviste.

Parachah : section du Pentateuque.

Pentateuque : Il rassemble les cinq livres (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome) constituant la loi de Moïse.

Pikouah Néfesh : littéralement « égards pour la vie humaine », cette expression désigne le devoir suprême d'ignorer la plupart des lois religieuses, lorsque la vie de quelqu'un est en danger. Sert, par conséquent, de base aux arbitrages entre différents principes halakhiques en conflit.

Pilpoul : étude systématique des écrits talmudiques et rabbiniques qui vise à clarifier les textes particulièrement ardues. Méthode essentiellement employée dans le judaïsme ashkénaze, soucieux de développer la capacité à interpréter les textes.

Shabbat : septième jour de la semaine, jour de repos. Pour comprendre son importance, il doit être mis en relation avec la Création, la Révélation et la Rédemption, car les passages bibliques qui s'y rattachent sont essentiels pour la compréhension de l'observance du shabbat. L'une de ses principales caractéristiques est l'interdiction formelle de tout labeur ce jour-là. Seule l'étude de la Torah est autorisée.

Talit : châle de prière porté par les hommes.

Talmud : il s'agit des enseignements acquis par les disciples de leurs maîtres afin de les exposer et de les expliquer. D'une manière générale, le Talmud est le commentaire de la loi écrite, tirée d'une exégèse biblique systématique (commentaires et discussions).

Tanakh : appellation usuelle de la Bible.

Techouva : repentance, mais aussi retour vers Dieu et vers la religion.

Tsaddik : « juste » ou « charitable », ce terme désigne un homme exceptionnellement pieux et croyant. Les rabbins qualifiaient ainsi ceux dont la prière était réputée écarter les châtements divins. Les kabbalistes attribuaient au tsaddik des pouvoirs divins.

Tsedaka : « charité », dérivé de la racine qui désigne la « justice ». Il s'agit d'un commandement contenu dans la Torah affirmant le devoir de charité.

Yeshiva : école talmudique.

Zohar : « livre de la splendeur », il est l'ouvrage majeur de la mystique juive, texte fondamental de la Kabbale. Il est un commentaire herméneutique du Pentateuque.

ANNEXE 2 : OR YEHOUDA EN CHIFFRES

Origine géographique des habitants d'Or Yehouda (chiffres de 1995)

Pourcentage d'individus nés en Israël ¹	Pourcentage d'individus originaires d'Afrique	Pourcentage d'individus originaires d'Asie	Pourcentage d'individus originaires d'Europe-Amérique	Pourcentage d'individus originaires du Maroc	Pourcentage d'individus originaires d'Irak	Pourcentage d'individus originaires de Turquie	Pourcentage d'individus originaires de Libye	Pourcentage d'individus originaires d'ex-URSS	Pourcentage d'individus originaires d'Amérique du Nord
57,4	10,8	34,1	36,1	2,6	25	5	6,3	33,3	0,1

Niveau d'études des habitants d'Or Yehouda (chiffres de 1995)

¹ Les personnes nées en Israël peuvent se déclarer originaires de leur continent et de leur pays d'origine, ce qui tend à distinguer les pourcentages de personnes nées en Israël et celui des personnes originaires d'Israël, celui-ci étant naturellement inférieur au premier. Ainsi, le pourcentage d'habitants d'Or Yehouda nés en Israël est de 57,4 % tandis que le pourcentage des individus se déclarant originaires d'Israël n'est plus que de 19 %.

Chiffres de 1995	Entre 0 et 4 ans d'études	Entre 5 et 8 ans d'études	Entre 9 et 12 ans d'études	Entre 13 et 15 ans d'études	Plus de 16 ans d'études	Pourcentage de personnes n'ayant pas le baccalauréat	Pourcentage de personnes niveau baccalauréat	Pourcentage de personnes ayant une formation secondaire	Pourcentage de diplômés de l'université
Or Yehouda	10,6	20,6	58	7,5	3,4	76	13,9	5,9	4,2
Moyenne nationale (population juive)	5,4	11,5	51,4	18,5	13,1	53,3	18,6	12,4	15,8

Densité à l'intérieur des foyers

Chiffres de 1997	Nombre total de foyers (valeur absolue)	Pourcentage de foyers ayant moins de 2,5 pièces par logement	Pourcentage de foyers ayant plus de 4,5 pièces par logement	Pourcentage de foyers ayant moins d'une personne par pièce	Pourcentage de foyers ayant plus de deux personnes par pièce	Pourcentage total des 0-17 ans (1997)
Or Yehouda	6 095	18,1	13	33,5	5,1	35,9
Moyenne nationale dans les foyers juifs	1 353 085	26	15,4	48,3	2,9	31,5

Taux d'équipement

Chiffres de 1997	Pourcentage de foyers dotés d'une machine à laver	Pourcentage de foyers dotés d'un sèche-linge	Pourcentage de foyers dotés d'un climatiseur	Pourcentage de foyers dotés d'un ordinateur personnel	Pourcentage de foyers dotés d'une voiture	Pourcentage de foyers dotés de deux voitures et plus
Or Yehouda	93,9	15,7	17,8	19,9	46,9	5,8
Moyenne nationale dans les foyers juifs	90,7	23,6	28,4	30,1	58	13,6

TABLEAUX

ANNEXE 3 : **EVOLUTION DE LA POPULATION DES VILLES DE PLUS DE 5 000 HABITANTS, DE 1948 A 2001**

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

**Evolution de la population des villes de plus de 5 000 habitants,
de 1948 à 2001 (suite)**

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

**Evolution de la population des villes de plus de 5 000 habitants,
de 1948 à 2001 (fin)**

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 4 :
Densité de population (par km²), selon les districts et sous-districts,
de 1948 à 2001

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 5 :
Population par district, en pourcentage d'habitants, de 1948 à 2001

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 6 :
Juifs et non-Juifs¹ par district et continent d'origine

¹ Parmi les non-Juifs sont comptabilisés les chrétiens non-arabes ainsi que les individus se déclarant n'appartenir à aucune religion.

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 7 :
Sources de croissance de la population,
par district, groupe de population et religion, en 2001

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 8 :
Juifs et non-Juifs, par origine, lieu de naissance et période d'immigration

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 9 :
Juifs et non-Juifs par pays d'origine, lieu de naissance et âge

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 10 :
Juifs et non-Juifs, par continent d'origine, lieu de naissance, district et type
de localité, en 2001

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 11 :
Personnes âgées de 15 et plus, par durée de scolarisation, continent de naissance et période d'immigration, en 2001

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 12 :
Personnes âgées de 15 ans et plus
Par religion, sexe, âge, continent de naissance et type d'orientation scolaire

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 13 :
Scolarisation en université, parmi les 20-29 ans, par sexe, âge et continent
de naissance, de 1964-65 à 2000-2001

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

Annexe 15
Composition des Knesset de mars 1949 à aujourd'hui¹

Première Knesset : 24 janvier 1949 – 24 décembre 1952 (12 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Mapai	155 274	35,7	46
Mapam	64 018	14,7	19
Front Religieux Uni	52 982	12,2	16
Herout	49 782	11,5	12
Sionistes Généraux	22 661	5,2	7
Progressistes	17 786	4,1	5
Séfarades et	15 287	3,5	4

¹ Renseignements recueillis sur le site officiel de la Knesset, www.knesset.gov.il.

Communautés Orientales *			
Maki	15 148	3,5	4
Liste Démocratique de Nazareth *	7 387	1,7	2
WISO	5 363	1,2	1
Liste des Combattants	5 173	1,2	1
Union des Yéménites*	4 399	1	1
Député indépendant – Ari Jabotinsky			1
Député Indépendant – Hillel Kook			1

* : listes proches du *Mapaï*

Deuxième Knesset : 24 décembre 1952 – 3 novembre 1955 (14)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Mapaï	256 456	37,6	45
Sionistes Généraux	111 394	16,2	20
Mapam	86 095	12,5	15
HaPoel HaMizrahi	43 347	6,8	8
Herout	45 651	66,6	8
Maki	27 334	4	5
Progressistes	22 171	3,2	4
Liste Démocratique des Arabes d'Israël*	16 370	2,4	3
Agoudat Yisrael	13 799	2	3
Séfarades et Communautés Orientales	12 002	1,8	2
Poalei Agoudat Yisrael	11 194	1,6	2
Mizrahi	10 383	1,5	2
Progrès et Travail *	8 067	1,2	1
Union des Yéménites	7 965	1,2	1
Agriculture et Développement *	7 851	1,1	1

* : listes arabes proches du *Mapaï*.

Troisième Knesset : 3 novembre 1955 – 17 décembre 1959 (12 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Mapaï	274 735	32,2	40
Herout	107 190	12,6	15
Sionistes Généraux	87 099	10,2	13
Front Religieux National	77 936	9,1	11
Ahdout Avodah	69 475	8,2	10
Mapam **	62 401	7,3	9
Front Religieux de la Torah	39 836	4,7	6
Maki	38 492	4,5	6
Progressistes	37 661	4,4	5
Liste Démocratique des Arabes d'Israël*	15 475	1,8	2
Progrès et Travail *	12 511	1,5	2

Agriculture et Développement *	9 791	1,1	1
--------------------------------	-------	-----	---

* : listes proches du *Mapaï*.

** : *Mapam* se divise au cours de la seconde Knesset entre une faction demeurant *Mapam* et une faction se dénommant *Ahdout Avodah*.

Quatrième Knesset : 17 décembre 1959 – 2 novembre 1961 (12 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Mapaï	370 585	38,2	47
Herout	130 515	13,5	17
Mafdal	95 581	9,9	12
Mapam	69 468	7,2	9
Sionistes Généraux	59 700	6,2	8
Ahdout Avodah	58 043	6	7
Front Religieux de la Torah	45 569	4,7	6
Progressistes	44 889	4,6	6
Maki	27 374	2,8	3
Progrès et Développement *	12 347	1,3	2
Fraternité *	11 104	1,1	2
Agriculture et Développement *	10 902	1,1	1

* : listes arabes proches du *Mapaï*

Cinquième Knesset : 2 novembre 1961 – 12 janvier 1966 (11 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Mapaï	349 330	34,7	42
Herout	138 599	13,8	17
Libéraux	137 599	13,6	17
Mafdal	98 786	9,8	12
Mapam	75 654	7,5	9
Ahdout Avodah	66 170	6,6	8
Maki	42 111	4,2	5
Agoudat Yisrael	37 178	3,7	4
Poalei Agoudat Yisrael	19 428	1,9	2
Fraternité*	19 342	1,9	2
Progrès et Travail*	16 034	1,6	2

* : listes arabes proches du *Mapaï*

Sixième Knesset : 12 janvier 1966 – 15 décembre 1969 (13 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Maarach	443 379	36,7	45
Gahal	256 957	21,3	26
Mafdal	107 966	8,9	11
Rafi	95 328	7,9	10
Mapam	79 985	6,6	8
Libéraux Indépendants	45 299	3,8	5
Agoudat Yisrael	39 795	3,3	4
Rakach	27 413	2,3	3
Progrès et Développement *	23 430	1,9	2
Poalei Agoudat Yisrael	22 066	1,8	2
Fraternité *	16 034	1,3	2
Ce Monde-Force Nouvelle	14 124	1,2	1
Maki	13 167	1,1	1

* : listes arabes proches du *Maarach*

Septième Knesset : 15 décembre 1969 – 10 mars 1974 (13 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Maarach	623 035	46,2	56
Gahal	296 294	21,7	26
Mafdal	133 294	9,7	12
Agoudat Yisrael	44 002	3,2	4
Libéraux indépendants	43 933	3,2	4
Liste Gouvernementale	42 654	3,1	3
Rakach	38 827	2,8	3
Progrès et Développement *	28 046	2,1	2
Poalei Agoudat Yisrael	24 968	1,9	2
Fraternité *	19 943	1,4	2
Ce Monde-Force Nouvelle	16 853	1,2	2
Centre Libre	16 393	1,2	2
Maki **	15 712	1,1	1

* : listes arabes proches du *Marah*

** : change son nom en *Moked*

Huitième Knesset : 10 mars 1974 – 20 juin 1977 (10 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Maarach	621 183	39,6	51
Likoud	473 309	30,2	39
Mafdal	130 349	8,3	10
Front Religieux de la Torah	60 012	3,8	5
Libéraux indépendants	56 560	3,6	4
Rakah **	53 353	3,4	4
Ratz	35 023	2,2	3
Progrès et développement *	22 604	1,4	2
Moked	22 147	1,4	1
Liste Bédouine	16 408	1	1

* : listes proches du *Maarach*
 ** : change de nom pour *Hadash*

Neuvième Knesset : 20 juin 1977 – 5 août 1981 (13 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Likoud	583 968	33,4	43
Maarach	430 023	24,6	32
Mouvement Démocratique pour le Changement	202 265	11,6	15
Mafdal	160 787	9,2	12
Hadash	80 118	4,6	5
Agoudat Yisrael	58 652	3,3	4
Flato Sharon **	35 049	2	1
Shalom Tzion	33 947	1,9	22
Sheli	27 281	1,6	1
Lite Arabe Unie *	24 185	1,4	1
Poalei Agoudat Yisrael	23 571	1,3	1
Ratz	20 621	1,2	1
Libéraux indépendants	20 384	1,2	1

* : liste proche du *Maarach*
 ** : change le nom de sa faction en Développement et paix mais n'a pas la possibilité de faire siéger une personne supplémentaire

Dixième Knesset : 5 août 1981 – 13 septembre 1984 (10 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Likoud	718 941	37,1	48
Maarach	708 536	36,6	47
Mafdal	95 232	4,9	6
Agoudat Yisrael	72 312	3,7	4
Hadash	64 918	3,4	4
Tami	44 466	2,3	3
Tehiya	40 700	2,3	3
Telem	30 600	1,6	2
Shinouï	29 837	1,5	2
Ratz*	27 921	1,4	1

* : Shoulamit Aloni rejoint le *Maarach* juste après les élections et se sépare à nouveau de lui avant les nouvelles élections

Onzième Knesset : 13 septembre 1984 – 22 décembre 1988 (15 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Maarach	724 074	34,9	44
Likoud	661 302	31,9	41
Tehiya-Tzomet	83 037	4	5
Mafdal	73 530	3,5	4
Hadash-les nouvelles Panthères Noires	69 815	3,4	4
Shas	63 605	3,1	4
Shinouï	57 747	2,7	3
Ratz	49 698	2,4	3
Yarad	46 302	2,2	3
Liste pour la Paix	38 012	1,8	2
Agoudat Yisrael	36 079	1,7	2
Morasha-Poaleï Agoudat Yisrael	33 287	1,6	2
Tami	31 103	1,5	1
Kach	25 907	1,2	1
Ometz	23 845	1,2	1

Douzième Knesset : 22 décembre 1998 – 13 juillet 1992 (15 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Likoud	709 305	31,1	40
Maarach	685 363	30	39
Shas	107 709	4,7	6
Agoudat Yisrael	102 714	4,5	5
Ratz **	97 513	4,3	5
Mafdal	89 720	3,9	5
Hadash-Panthères Noires *	84 032	3,7	4
Tehiya	70 730	3,1	3
Mapam **	56 345	2,5	3
Tzomet	45 489	2	2
Moledet	44 174	1,9	2
Shinouï **	39 538	1,7	2
Deguel HaTorah	34 279	1,5	2
Liste pour la Paix	33 279	1,5	1
Parti arabe démocratique	27 012	1,2	1

* : après que Charlie Bitton quitte le groupe, celui-ci prend le nom de Hadash

** : listes formant le groupe Meretz juste après les élections

Nombre de listes se présentant au élections : 20

Treizième Knesset : 13 juillet 1992 – 18 juin 1996 (10 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
--------------	----------------	---------------------	-------------------

Avodah	906 810	34,7	44
Likoud	651 229	24,9	32
Meretz	250 667	9,6	12
Tzomet	166 366	6,4	8
Mafdal	129 663	5	6
Shas	129 347	4,9	6
Yahadout HaTorah	86 167	3,3	4
Hadash	62 545	2,4	3
Moledet	62 269	2,4	3
Parti arabe démocratique	40 788	1,6	2

Quatorzième Knesset : 18 juin 1996 – 6 juillet 1999 (11 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de voix	Voix en pourcentage	Nombre de mandats
Avodah	818 741	27,5	34
Likoud-Gesher-Tzomet	767 401	25,8	32
Shas	259 796	8,7	10
Mafdal	240 271	8,1	9
Meretz	226 275	7,5	9
Yisrael Bahaliya	174 994	5,8	7
Hadash	129 455	4,4	5
Yahadout HaTorah	98 657	3,3	4
Troisième Voie	96 474	3,2	4
Parti arabe démocratique	89 514	3	4
Moledet	72 002	2,4	2

Quinzième Knesset : 6 juillet 1999 - (15 listes élues)

Nom de Liste	Nombre de Voix	Voix en %	Nombre de Mandats
Israël-Un	670 484	20.2%	26
Likoud	468 103	14.1%	19
Shas	430 676	13%	17
Meretz-Israël Démocratique	253 525	7.6%	10
Yisrael Bahaliya	171 705	5.1%	6
Shinouï	167 748	5%	6
Parti du Centre	165 622	5%	6
Mafdal	140 307	4.2%	5
Yahadout HaTorah	125 741	3.7%	5
Liste Arabe Unie	114 810	3.4%	5
Unité Nationale	100 181	3%	4
Hadash	87 022	2.6%	3
Yisrael Notre Maison	86 153	2.6%	4

Balad	66 103	1.9%	2
Retraités et Travailleurs	64 143	1.9%	2
Pnina Rosenblum	44 953	1.3%	-
Pouvoir aux retraités	37 525	1.1%	-
Parti de la Feuille Verte	34 029	1%	-
Troisième Voie	26 290	0.7%	-
Verts	13 292	0.4%	-
Espoir	7 366	0.2%	-
Casino	6 540	0.1%	-
Immigrants pour Israël	6 311	0.1%	-
Parti du Néguev	4 324	0.1%	-
Tzomet	4 128	0.1%	-
Parti de la Loi Naturelle	2 924	*	-
Liste des Immigrants Roumains	2 797	*	-

Elections du Premier Ministre – mai 1999

Candidat	Nombre de Suffrages	Pourcentage
Ehoud Barak	1 791 020	56.08
Binyamin Netanyahou	1 402 474	43.92

Elections du Premier Ministre – février 2001

Candidat	Nombre de Suffrages	Pourcentage
Ariel Sharon	1 698 077	62.39
Ehoud Barak	1 023 944	37.61

Annexe 17 :
Orientation du vote en pourcentage
selon le type de localité, lors des élections législatives de 1977 et 1981

Bureau Central des Statistiques, Ministère de l'Intérieur d'Israël.

- a) coalition de droite
- b) coalition de gauche
- c) incluant le Mafdal et deux factions supplémentaires
- d) parti du centre disparaît en 1981
- e) mouvement religieux-séfarade, de A. Abouhatseira
- f) catégorie réunissant les extrêmes (Tehiya pour la droite ; les partis arabes et communistes pour la gauche)

Annexe 20 :
Tract réalisé par l'association Hassdei Simha, à Or Yehouda,
annonçant la venue de Yaffa Deri le 16 février 2000

Annexe 19 :
Extrait de tract distribué par le Shinouï pendant la campagne électorale,
mai-juin 1999

Annexe 20 :
Les partis religieux dans la politique israélienne, vus par la caricature

En bas à droite, est inscrit « Deri » en hébreu, *Maariv*, 1^{er} juin 1999.

Source : *Jerusalem Post*, 17 février 1999.