



HAL
open science

Altérité "chez soi" : la migration et l'intégration des Juifs français en Israël cette dernière décennie

Noga Raviv

► **To cite this version:**

Noga Raviv. Altérité "chez soi" : la migration et l'intégration des Juifs français en Israël cette dernière décennie. *Frontières identitaires et Représentations de l'altérité*, Jan 2012, Paris, France. pp.1/12. halshs-00808804

HAL Id: halshs-00808804

<https://shs.hal.science/halshs-00808804>

Submitted on 7 Apr 2013

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.

ALTÉRITÉ « CHEZ SOI » : LA MIGRATION ET L'INTÉGRATION DES JUIFS FRANÇAIS EN ISRAËL CETTE DERNIÈRE DÉCENNIE

Noga RAVIV

Résumé

Malgré la conception du « *retour* » caractérisant l'installation des Juifs français en Israël, leur intégration requière une réelle adaptation. Leurs divergences avec la société d'accueil les ont même menés ces dernières années à rechercher un « *entre-soi* », qu'ils avaient pour la plupart déjà développé en France. Cette « *diaspora* » en Israël leur a permis de se rassembler autour d'une condition similaire, dans un attachement fort à leur double appartenance. Ils ont recréé ainsi une « *identité collective déterritorialisée* » (Martiniello, 2007), au croisement identitaire entre leur pays d'accueil et d'origine. Cette « *nationalité portable* » (Anderson, 1996) rompt en quelque sorte avec la vision traditionnelle reliant la diaspora et Israël dans l'imaginaire juif. Dans un contexte d'hyper-mobilité et de pluri-appartenance, la différence entre les Juifs d'Israël et ceux de la diaspora pourrait se révéler davantage par les références identitaires que par le lieu de résidence.

Mots clés

Altérité ; amalgame identitaire ; transnationalisme ; diaspora ; double résidence ; hyper-mobilité ; identité déterritorialisée ; mythe du retour ; pluri-appartenance ; quête identitaire.

Abstract

In spite of the “Return” conception characterising the settlement of French Jews in Israel, their integration requires a real adaptation. Their differences from the accommodating community have even brought them in the recent years to search a “between themselves” way of life, which most of them had already developed in France. This “diaspora” in Israel has allowed them to gather around a similar condition, with a strong attachment to their double sense of belonging. They have thus created a “deterritorialised collective identity” (Martiniello, 2007), at the crossroads of identities between their countries of accommodation and of origin. This “mobile nationality” (Anderson, 1996) breaks in a way with the traditional vision binding the Diaspora and Israel in the Jewish imagination. In a context of hyper-mobility and multi-sense of belonging, the difference between the Jews of Israel and those of the Diaspora could reveal itself rather by the references of identity than by the place of residence.

Key words

Otherness ; amalgam of identities ; transnationalism ; diaspora ; double residence ; hyper-mobility ; deterritorialised identity ; myth of return ; multi-sense of belonging ; search of identity.

Biographie

Noga Raviv est doctorante en troisième année à l'École des Hautes Études des Sciences Sociales en Sociologie des Religions, sous la direction de Madame Chantal Bordes-Benayoun (directrice de recherche au CNRS). Sa thèse porte sur les rapports des Juifs de France à Israël cette dernière décennie, en termes de voyages, de représentations, de migrations et d'intégrations.

Adresse postale : 14 rue de Guyenne 31700 Blagnac

Courriel : noga.raviv.recasens@gmail.com

Introduction

Le « *retour au pays* » peut-il s'accompagner d'un sentiment et d'une perception d'altérité ? Cette question, *a priori* contradictoire, relève essentiellement d'une confrontation du mythe à la réalité, d'une perception abstraite et finalement assez lointaine d'un territoire à une société bien concrète cette-fois ci, dont les codes, les valeurs et les pratiques peuvent être différents, voire opposés aux siens.

Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit de la diaspora juive, censée « *retourner à sa terre ancestrale* », terre sur laquelle elle n'est pas née, ni par ailleurs ses parents ou grands-parents. Or, dans un contexte d'ethnisation et de quête identitaire, ce « *mythe du retour* » mène à une « *confusion* » entre les Juifs de la diaspora et ceux d'Israël, que l'unité du peuple juif, composante essentielle du judaïsme, ne fait qu'amplifier.

Cette conception, puisant ses sources dans l'idéologie sioniste, ainsi que dans les écrits religieux, de l'Etat d'Israël comme « *foyer* » de l'ensemble du peuple juif, est donc vécue de manière symétrique, autant par les Juifs israéliens que par ceux de la diaspora. Ce sentiment d'y être chez soi est particulièrement cité par les Juifs français en Israël, qui y sont rattachés par des liens familiaux, touristiques, culturels et religieux. Or, une fois installés en Israël, un véritable fossé peut se révéler entre les migrants juifs français et la société israélienne.

Néanmoins, cette migration, considérée plutôt comme un retour, et l'intégration nécessaire des migrants, ne sont pas un phénomène récent. La nouveauté de cette dernière décennie se situe plutôt dans leur réponse face à la différence avec la société d'accueil : c'est-à-dire la recherche d'un « *entre-soi* » et la formation d'une sorte de « *diaspora* » en Israël, dans un attachement fort à leur identité nationale quittée.

Cet article pose ainsi la question de la transposition de l'« *identité diasporique* » d'un territoire à un autre, dans un contexte d'hypermobilité et de pluri-appartenance. Comment évoluent les références identitaires des migrants juifs français, dans la confrontation à l'autre, *i.e.* la société israélienne ? Quelles motivations entraînent cette recherche d'un « *entre-soi* » ? Cette nouvelle forme d'intégration est-elle acceptée par la société d'accueil ? Et enfin, comment cette dernière est-elle impactée par la

constitution de ce nouveau groupe en son sein, celui des « *Français* » ?

Ce sont à ces diverses questions que nous tendrons de répondre dans cet article. Celui-ci sera agencé en deux parties : la première traitera des différentes composantes du « *mythe du retour* » concernant la migration des Juifs vers Israël. La deuxième portera sur l'intégration des Juifs de France au sein de la société israélienne et la formation d'une sorte de « *diaspora française* », dans une transposition de leur identité d'un territoire à l'autre : celle de Juifs, de Français, mais aussi celle de membre d'une communauté, d'une minorité, dans une différence à la société majoritaire.

Un amalgame identitaire entre Juifs et Israéliens dans un contexte de forte ethnisation

Par la seule notion d'« *Etat juif* », ainsi que par ses implications concrètes, notamment dans le cadre de la loi du Retour¹, une réelle fusion entre l'identité juive israélienne et diasporique a été établie. En effet, cette notion contient l'idée d'un Etat israélien, qui se veut le défenseur de la nation juive majoritaire dans le pays, nation qui a pour religion le judaïsme. Cette confusion conduit à une anomalie, celle d'un Etat se percevant, non pas comme le pays de la nation israélienne, mais celui de la religion-nation juive dispersée dans le monde².

Cette « *illusion d'unité* » entre Juifs d'Israël et Juifs de la diaspora est renforcée par une référence identitaire essentielle, commune aux deux entités, celle de la mémoire de la Shoah. De plus, dans un contexte général d'ethnisation, la diaspora est perçue et se conçoit bien souvent comme une « *communauté transnationale* » (Kastoriano, 2006), dont le pays de référence constitue le centre d'intérêt principal.

En effet, avec l'affaiblissement de l'unité républicaine, l'identité française, à elle seule, ne fait plus toujours sens, requérant, pour un grand nombre, une affirmation identitaire supplémentaire, qu'elle soit régionale, religieuse,

¹ La Loi du Retour stipule que toute personne juive, désireuse de s'installer en Israël, a le droit d'y émigrer et d'en devenir citoyen. Depuis 1970, en est bénéficiaire, toute personne juive, ou encore celle dont l'un des parent ou grands-parents est Juif, ainsi que les membres de sa famille.

² J. Agassi (1993) *Between Faith and Nationality towards an Israeli National Identity*, Tel-Aviv, *Papirous*, p. 112-114 (*héb.*)

nationale étrangère, etc. Dans ce questionnement identitaire, l'attachement à Israël a permis à de nombreux Juifs de renforcer leur lien d'appartenance au peuple juif, sans que cela nécessite un engagement religieux et les contraintes l'accompagnant.

En cela, l'identification à Israël offre aux concernés une forme de réponse à leur « *angoisse de perte* » identitaire (Goldman, 2004), dans une réappropriation d'une « *identité imaginaire* » (Finkelkraut, 1980 : 215). Cela est d'autant plus marquant pour une religion, comme le judaïsme, qui porte en elle une confusion entre l'aspect national et religieux.

Cet amalgame identitaire se révèle d'autant plus fort face à un long conflit, dont les répercussions se font bien souvent sentir sur le sol français. En effet, au-delà de la seule identification d'un grand nombre de Juifs français à Israël, ces derniers sont souvent perçus de l'extérieur comme redevables, et donc responsables, des événements s'y déroulant.

Ainsi, l'amalgame identitaire entre Juifs et Israéliens ne relève pas uniquement des Juifs, en Israël ou en diaspora, mais également des autres Français, notamment dans un contexte de forte ethnicisation. Que cette identification de l'extérieur soit acceptée ou rejetée par la personne concernée, elle impose, d'une certaine manière, à cette dernière une spécificité et donc potentiellement, un sentiment d'altérité face aux non-Juifs, à la société française, à la République.

A titre d'exemple, je citerai les mots d'un des interviewés ayant migré en Israël, expliquant le détachement de son identité française, lors de la Seconde Intifada : « *Les Juifs étaient interdits de parole parce qu'ils étaient soupçonnés immédiatement de partis pris... Ils ne pourront jamais parler d'Israël, en tout cas, on leur dira toujours, dès qu'ils parlent d'Israël... [qu'ils] parlent parce qu'ils sont... A ce moment-là, il y a une cassure totale dans le lien social. On n'a plus de place de parole, plus de place d'existence, on n'a plus de légitimité aussi à être présents en France* »³.

Il est dès lors difficile pour un Juif français de ne pas se positionner face à ce conflit, que ce soit dans l'expression d'une solidarité forte, voire inconditionnelle avec l'Etat d'Israël ou encore

dans la critique et un sentiment de culpabilité⁴. En ce sens, les récentes campagnes de délégitimation d'Israël n'ont fait que renforcer le rapprochement identitaire, de par la situation de ce dernier « *au ban des nations* »⁵. Par cette exclusion, qui n'est pas sans rappeler leur propre représentation du vécu des Juifs, du moins dans le passé, l'Etat d'Israël est redevenu « *juif* » et en conséquent proche de l'expérience juive diasporique.

Enfin, le lien des Juifs de la diaspora envers l'Etat d'Israël, que celui-ci soit positif ou négatif, est presque inévitable, de par sa concentration de la majorité du peuple juif⁶. Du fait du déclin démographique de la diaspora juive ces dernières années, Israël peut paraître comme le lieu d'avenir du judaïsme et la garantie du maintien du peuple juif. En effet, au-delà de sa plus forte natalité, il constitue en soi une véritable réponse à la crainte d'assimilation et de contraction de mariages exogames, qui représente une source d'inquiétude majeure pour de nombreux juifs en diaspora, comme en Israël.

Or, ce lien à l'Etat d'Israël et cet amalgame identitaire s'appuient sur deux composantes fondamentales du judaïsme : l'unité du peuple juif et son attachement à sa terre ancestrale, la terre d'Israël.

L'idée d'un « retour » au pays source

Avant même sa création, l'approche sioniste, prenant appui sur les écrits religieux, considérait que l'Etat à venir devait constituer le « *foyer* » de l'ensemble du peuple juif. Ses membres, en migrant vers leur « *berceau naturel* », ne se délocalisaient donc pas vers un lieu étranger, mais « *retournaient chez eux* ». En est emblématique la loi du Retour, qui résume, par son seul nom, cette idéologie.

Cette conviction sioniste a été accompagnée d'une forme de « *négation de la diaspora* »⁷, selon

³ Entretien en octobre 2011 avec Emmanuel, un *ole* de France, devenu religieux avant son arrivée en Israël en 2007 et vivant à Jérusalem, avec sa femme et ses trois enfants.

⁴ Entretien avec I. Barouh-Simon (2010) *Les Juifs à Rennes : Etude ethnosociologique*, Paris, L'Harmattan, 604 p. - datant du 11.11.2010.

⁵ Entretien avec Martine Cohen, chercheuse au CNRS, le 09.11.2010.

⁶ S. Epstein (2009) *L'alya, un bouleversement* (32 mn), *Akadem*.

⁷ Ce terme, datant du 19^{ème} siècle, a été donné aux sionistes par les autonomistes, puisque pour ces tenants du « *sionisme catastrophique* », il était urgent de construire un lieu sûr sur la terre d'Israël, devant permettre l'« *auto-émancipation* » du peuple juif. In A. Shapira (2007) *Jews,*

laquelle la vie diasporique, jugée « *misérable* » et « *passive* », était vouée à disparaître, pour s'absorber dans l'Etat juif. Le Juif choisissant, dès lors, l'option diasporique était donc jugé comme inconséquent, voire amoral. En effet, au-delà de la confirmation de la justesse du chemin entrepris, il était crucial d'allonger les rangs de la société israélienne, que ce soit à l'armée ou dans ses infrastructures économiques du début.

Cette vision a été irrémédiablement remise en cause dans les années soixante, notamment avec le procès Eichmann, en entérinant une forte identification aux survivants de la Shoah. Cette perception hautaine vis-à-vis de la diaspora a été également fortement mise à mal pendant les semaines précédant la guerre des Six Jours, durant lesquelles les Juifs d'Israël ont craint la destruction et dans leur isolement, ont compté principalement sur le soutien de la diaspora.

Ce changement de perception s'est illustré, entre autres, dans les termes utilisés : la notion de « *diaspora* » (*Galout*) cédant la place à celle de « *distribution* » (*Tfouzot*). Ce nouveau terme, moins péjoratif⁸, donnait également un sens permanent à la vie diasporique, qui n'était plus destinée à disparaître pour s'absorber dans la population israélienne.

Or, malgré une plus grande identification avec les Juifs de la diaspora ces dernières années, s'accompagnant d'une légitimité « *rampante* » de l'émigration d'Israël⁹, l'incompréhension subsiste. Employant des termes moins virulents, la plupart des Juifs Israéliens persistent à penser que la réelle place des Juifs demeure en Israël, au sein de l'Etat juif.

De même, l'idée, selon laquelle l'Etat d'Israël constitue un véritable rempart contre l'antisémitisme, qui sévirait, de manière plus ou moins intense en diaspora, reste, pour un grand nombre d'Israéliens, d'actualité. En effet, une entière légitimation de la vie en diaspora poserait immédiatement la question du maintien de l'Etat d'Israël, malgré les problèmes sécuritaires auxquels sont confrontés les Israéliens dans leur quotidien.

Ainsi, chaque nouvel *ole*¹⁰ réaffirme la conception sioniste et maintient surtout une forte majorité

juive. En effet, cette migration juive est cruciale pour remédier au « *danger démographique* » et garantir la perpétuation de l'Etat « *juif et démocratique* ». Les divers gouvernements israéliens ont ainsi aspiré, depuis sa création, à inciter l'*alya*¹¹ des Juifs dans le monde afin de préserver la dominance juive, face à la croissance du poids démographique des Arabes Israéliens dans le pays.

Cette incitation à l'*alya* s'adresse, de nos jours, principalement aux Juifs des pays occidentaux, puisque les pays, jugés « *à risque* », ne comptent plus beaucoup de Juifs en leur sein. Pour ces Juifs provenant de « *pays riches* », la décision de migrer vers Israël est l'aboutissement d'un choix et non d'une fuite quelconque. Face à cette nouvelle donne, les diverses campagnes réalisées ces dernières années afin d'inciter les Juifs des pays occidentaux, dont les Juifs de France, à migrer vers Israël, traitent toutes de ce « *retour* » vers le véritable « *chez soi* ».

De même, toute évolution de la migration juive française fait objet de débats politiques, dans une tentative de fluctuer l'*alya* de France dans le sens attendu. Or, malgré les nombreuses aides accordées aux migrants, ainsi que les différentes formes d'incitation à l'*alya*, le départ des Juifs français et leur installation en Israël trouvent leurs sources davantage dans des raisons intrinsèques à la France et à la communauté juive en son sein, que dans les décisions et politiques israéliennes.

Toutefois, du fait de l'amalgame identitaire explicité plus haut, cette conception d'un « *retour chez soi* » en Israël, au sujet des Juifs de diaspora, n'est pas uniquement l'apanage des Juifs israéliens. Cela est d'autant plus vrai pour les Juifs de France, dont 60%¹² à 78%¹³ ont de la famille en Israël, renforçant leur lien et leur implication avec le pays. Cet attachement familial concerne essentiellement les Juifs originaires d'Afrique du Nord, dont la famille a migré en Israël dans les années soixante et soixante-dix, et

¹¹ *Alya* : terme désignant toute migration d'une personne juive vers Israël dans le cadre de la loi du Retour. Ce terme est avant tout idéologique puisqu'il signifie « monter » et dénote ainsi la démarche à suivre.

¹² D. Schnapper, C. Bordes-Benayoun, R. Freddy (2009) *La condition juive en France : La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 44.

¹³ E. Cohen (2007) *Heureux comme des Juifs en France ?*, Paris, Éditions Elkana et le site internet Akadem, cité par J. Sebbane (2008/2) Le début d'une grande *alyah* ? Les Juifs de France "montés" en Israël depuis 2000, *Archives juives*, p. 89.

Zionists and in Between, Tel Aviv, Am Oved Publishers, p. 64-65 (héb.)

⁸ A. Shapira, Jews, Zionists and in Between. Idem, p. 83.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰ *Ole, olim* : ce terme, qui signifie un migrant Juif en Israël, provient de la notion d'*alya*.

dont le lien avec l'Etat d'Israël constitue une source forte de leur identité juive.

De même, de par l'intégration communautaire, comme la pratique religieuse¹⁴, les liens avec Israël des Juifs français, faisant partie de la communauté juive, se trouvent renforcés, que ce soit du fait des prières vers Jérusalem¹⁵, des événements communautaires autour d'Israël, de la lecture et de l'écoute de médias communautaires, etc. Ainsi, une relation triangulaire entre l'attachement des Juifs de France à Israël, leur pratique religieuse et le lien communautaire peut être constatée (Schnapper, Bordes-Benayoun, Freddy, 2009 : 142).

Cette croyance et cette pratique religieuse, liées à une certaine instabilité identitaire dans leur attachement républicain et un repli sur soi, constituent des critères importants pour la réalisation de l'*alya*.

La migration des Juifs de France vers Israël : une intégration partielle

La migration française de cette dernière décennie

Depuis la deuxième Intifada, qui a éclaté en octobre 2000, la migration juive française en Israël s'est accrue, considérée dès lors comme une réelle « vague d'immigration ». Avec quelques milliers de migrants par an, atteignant en dix ans 20 170¹⁶ *olim*, les chiffres de l'*alya* en provenance de France dénotent une nette augmentation depuis les années 1970. Ils ne sont, en effet, point négligeables, comparés au total de 85 310 migrants de France depuis la création de l'Etat¹⁷.

Le nombre de migrants français de cette dernière décennie représente donc, par son nombre, une réelle nouveauté. A ces chiffres, faut-il rajouter les retraités s'installant dans le pays, sans toujours passer par les services israéliens d'immigration. De même, les conjoints qui pratiquent une *alya*

partielle, partageant leur temps entre leur vie professionnelle en France et leur vie familiale en Israël, ne sont pas systématiquement comptabilisés.

Enfin, d'autres *olim* français vivent en Israël de nombreuses années, voire des décennies, sans y acquérir la nationalité. Si pour certains, cela permet d'éviter d'y être imposés ou encore la perte de certains droits du pays d'origine, ce choix constitue le plus souvent une solution pour esquiver le service militaire, que ce soit pour soi-même ou encore pour ses enfants. Ainsi, selon le *Central Bureau of Statistics*, 72 % des migrants au début des années deux mille, sont des anciens « touristes »¹⁸. Ces « migrants fantômes » (Pupko, 2009) sont difficilement comptabilisables.

Néanmoins, à son plus haut point, la migration française n'a pas dépassé cette dernière décennie le nombre de 2 500 personnes par an, désespérant le gouvernement israélien, ainsi que les structures concernées. De même, et malgré les limites du comptage des *olim*, au vu des frontières de plus en plus floues entre les pratiques touristiques et les migrations, ces derniers ne constituent que 3 % de la population juive de France, estimée à 530 000 individus¹⁹.

Aussi, les retours en France sont-ils relativement nombreux, dus principalement aux difficultés d'insertion professionnelle²⁰ ou encore à l'échec scolaire des enfants²¹. Tout *ole* français connaît dès lors dans son entourage des personnes retournées en France, que ce soit pour des raisons personnelles ou encore du fait de difficultés d'intégration.

Par ailleurs, cette vague d'immigration voit son chiffre quelque peu baisser depuis 2008, puisque son nombre ne dépasse pas les 1 800 personnes. Certains l'expliquent par l'élection du président Nicolas Sarkozy, jugée comme une rupture pour de nombreux Juifs français, avec une politique considérée comme trop « *pro-arabe* » et laxiste par rapport aux actes antisémites. Néanmoins, il

¹⁴ L. Endelstein (2006/1) Religion, transformation des quartiers populaires et recomposition des identités diasporiques. Le renouveau du judaïsme orthodoxe à Paris, *Espace populations sociétés*, p. 83-94, *passim*.

¹⁵ Entretien avec Michel Bertrand Granat, Délégué général de l'Union Libérale Israélite de France, le 16 mai 2011.

¹⁶ Central bureau of Statistics (*héb.*)

¹⁷ Table 4.4, Statistical Abstract of Israel 2010, *Central bureau of Statistics (héb.)*. Ce chiffre prend en compte les migrants du Maroc et de Tunisie, qui n'ont fait que transiter par la France dans leur migration vers Israël dans les années 1960-1970. Ils sont estimés à 20 000 personnes environ.

¹⁸ F. Leibovich, Esquisse d'une histoire des Français en Israël, *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, n° 78, p. 9.

¹⁹ C. Zytnicki (2008) Introduction, *Archives juives*, n° 41, p. 6.

²⁰ G. Betan-Azriel (2006) Hayerida mi Israel shel aolim atzarfatim, Le départ d'Israël des migrants français, *École des Politiques Publiques, L'Université hébraïque de Jérusalem*, p. 4 (*héb.*)

²¹ Entretien avec Ephraïm Fino Edery, responsable du projet Naale France, le 25 janvier 2011 (*héb.*).

est possible de s'interroger si cette baisse de l'immigration n'est pas liée à un sentiment de « *dépassement de la crise* ».

En effet, depuis la création de l'Etat d'Israël, une corrélation peut être constatée entre l'escalade de l'*alya* des Juifs de France et les situations de crises en Israël. Ceci s'est particulièrement illustré à la suite de la guerre des Six Jours, lorsque les Juifs de France étaient convaincus que l'Etat d'Israël était en menace de destruction et qu'ils se sentaient, pour la première fois depuis sa création, en contre-courant avec leurs patriotes.

Toutefois, toute recrudescence du conflit israélo-arabe en Israël ne mène pas obligatoirement à la hausse de l'*alya*. La guerre de Kippour, au minima aussi critique que celle de 1967, n'enclencha pas une *alya* massive. C'est donc plutôt la nécessité de la communauté juive de se repositionner en France, face à ces événements, qui semble expliquer une éventuelle migration²². Le judaïsme étant porté dans un cadre national, la délégitimation de l'Etat d'Israël, ou encore de ses actes, retentit sur l'identité juive de tout un chacun.

Ainsi, dans une confusion entre antisémitisme et antisionisme²³, un réel sentiment de malaise anime un grand nombre de Juifs en France, qui considère qu'il est désormais nécessaire de se « *caler* » afin de pouvoir pratiquer sa religion et maintenir son identité. Jugeant que l'Europe est en cours d'« *islamisation* »²⁴, la France ne leur apparaît plus comme une terre d'avenir, du moins pour les Juifs. Dans ce contexte, le choix de l'« *entre-soi* » est privilégié, où l'Etat d'Israël détient une place essentielle. L'option de l'*alya* y est en quelque sorte omniprésente, pesant fort sur la conscience collective et individuelle.

Or, malgré l'importance accordée en Israël à l'*alya*, ainsi que la confusion identitaire explicitée plus haut, le « *retour à la terre ancestrale* » se révèle faire partie davantage d'un mythe que d'une réalité tangible. Cette notion de mythe est inspirée de la conception d'Edgar Morin, selon lequel, le sentiment d'appartenance filiale d'une

société est déterminé par la formation d'idées imaginaires et idéologiques, ayant valeur de réalité, et vécues comme telle, dans l'expérience individuelle²⁵.

En sont emblématiques les propos de Gabriel²⁶ à ce sujet : « *C'est la confrontation des olim avec Israël, c'est qu'on vient avec une image forcément idéalisée. Donc quelqu'un qui vient en Israël, c'est quelqu'un qui accepte de briser cette image qu'il a d'Israël, qu'il a souvent mit sur un pied d'estale, qui accepte de se confronter à la réalité israélienne, qui est une réalité difficile* ».

La confrontation du mythe à la réalité

Une fois installés en Israël, ces nouveaux *olim* restent des migrants, et sont perçus comme tels, par de nombreux Israéliens. Ainsi, un véritable fossé peut être constaté entre les Juifs français récemment installés sur le sol israélien, dont la plupart sont de classe sociale moyenne²⁷, et la société d'accueil.

En effet, au-delà des différences culturelles –la classe moyenne israélienne étant dans sa majorité anglophone et américanophile– une divergence religieuse, politique et même ethnoculturelle, c'est-à-dire *ashkénaze* ou *sépharade*²⁸, peut être notée²⁹. Contrairement à la classe moyenne israélienne, dont la majorité est laïque³⁰ et se positionne plutôt au centre-gauche au niveau

²⁵ E. Morin (1962) *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*. Paris, Grasset, 280 p. *passim*.

²⁶ Entretien en octobre 2011 avec Gabriel, un *ole* de France religieux, installé en Israël depuis 2002 et faisant des allers-retours pour des raisons professionnelles.

²⁷ E. Ben-Rafael, Y. Sternberg, J. Levy (2009) La communauté franco-israélienne : composition, disposition et structuration, *Services culturels de l'Ambassade de France en Israël, le Consulat général de France à Tel-Aviv et l'Université de Tel-Aviv*, mars 2009, p. 10. Néanmoins, cette étude comprend comme nouveaux migrants, également ceux ayant migré à partir des années 1990, c'est-à-dire installés depuis 20 ans en Israël.

²⁸ *Ashkénaze* : Juif originaire de l'Europe de l'Est et de l'Europe centrale. *Sépharade* : Juif originaire des pays du Maghreb ou encore du Moyen-Orient.

²⁹ Entretien avec E. Ben-Rafael, professeur émérite à l'Université de Tel-Aviv, le 26 janvier 2011 (*heb.*)

³⁰ La laïcité en Israël se définit bien différemment de la laïcité française. En effet, tout en se déclarant comme « non observants », la pratique de la religion des laïcs est très variable, puisque peu d'entre eux se définissent comme athées.

²² F. Leibovich, Esquisse d'une histoire des Français en Israël, *op. cit.*, p. 6.

²³ Cette confusion entre antisémitisme et antisionisme ne relève pas toujours de l'imaginaire, puisque l'antisionisme peut être un antisémitisme déguisé, n'étant pas banni de la société. Néanmoins, confondre chaque acte ou parole antisioniste avec de l'antisémitisme permet de taire toute critique envers Israël.

²⁴ Pour tous les interviewés, l'islamisation de l'Europe est un fait accompli, presque une évidence.

politique³¹ ; les *olim* français sont effectivement plutôt religieux, ou du moins traditionalistes³².

Ainsi, 97% à 100% des jeunes migrants français interviewés en 2010 déclarent une pratique plus ou moins forte de la tradition juive³³, pour eux-mêmes comme pour leur famille. De même, les migrants français se positionnent politiquement au centre-droit, voire même, pour certains, à l'extrême-droite. Aussi, la classe moyenne israélienne est-elle plutôt *ashkénaze* ou mixte ; alors qu'une grande majorité des *olim* français est sépharade, comme la plupart des Juifs de France.

Ces *olim* français sont confrontés à une autre différence essentielle dans leurs rencontres avec la société israélienne majoritaire, pour laquelle l'attache à l'identité juive, dans sa dimension religieuse ou sioniste, peut-être moindre, ou du moins bien plus floue. En effet, contrairement à l'identité israélienne, l'identité juive diasporique est volontaire, dans sa force et sa configuration, pouvant conférer un sens de l'appartenance bien plus aigu³⁴. En effet, au sein de cet environnement « juif » en Israël, il est plus aisé de se sentir « Juif », sans en faire l'effort.

Une grande partie des *olim* français a ainsi réalisé l'*alya*, principalement par « un lien indéfectible à la terre sainte »³⁵, ou encore afin de vivre pleinement ses convictions religieuses. Ces migrants recherchaient en conséquence une majorité juive, où la pratique de la religion est non seulement facilitée mais aussi affichée et publique³⁶, voire même célébrée. Or, si la pratique du judaïsme est plus aisée en Israël, cette quête

identitaire religieuse est bien moins souvent partagée avec les autres Israéliens.

Du reste, de nombreux Israéliens, notamment parmi les jeunes générations, sont quelque peu fascinés par l'Occident et le confort matériel supposé de ses citoyens. Dans un contexte de fin des idéologies, la réussite individuelle est en effet devenue une valeur suprême, menant vers une forme de post-sionisme. De ce fait, le départ des *olim* des pays occidentaux pour rejoindre la vie israélienne n'est pas toujours compris. Cette réaction des Israéliens étonne les nouveaux migrants, qui ont souvent fait le choix de quitter une vie confortable et la présence familiale afin de réaliser l'*alya*.

Nathan³⁷ utilisera ces termes : « ...il y a une chose qui est surprenante, c'est la réaction des Israéliens pour l'*alya*... beaucoup ne comprennent pas, ils te disent, pourquoi as-tu quitté la France, un bon salaire, une belle vie, pour venir ici... Toi, toute ta vie, tu es sioniste, tu apprends l'importance d'Israël, l'importance de vivre ici et les Israéliens, beaucoup d'entre eux, ne sont plus sionistes. Ils prennent le pays pour acquis... ils ne comprennent pas ce que c'est vivre en tant que Juif minoritaire dans un pays ».

De même, dans une conception idéologique, un grand nombre des *olim* de France considère avoir réalisé l'*alya* afin de contribuer au pays et de participer à son développement. Le sentiment d'y être désiré et nécessaire est en conséquent crucial pour les *olim* français, qui ont fait le choix d'abandonner leur vie en France. Or, la société israélienne n'est pas toujours sensible à ce besoin.

Aussi, les *olim* restent-ils perçus, du moins durant leurs premières années d'installation, comme des « Français », alors qu'ils avaient quitté la France, en partie, pour cesser d'être considérés comme une minorité³⁸ et dans une démarche de « retour ». En conséquence, 70 % des migrants nouvellement arrivés, interviewés dans le cadre de l'enquête réalisée en 2009, considéraient que leurs rapports avec les Israéliens sont peu ou relativement satisfaisants³⁹.

³¹ L'orientation politique « droite – gauche » concerne bien davantage en Israël la question sécuritaire et les positionnements face aux voisins arabes et aux Palestiniens, que les droits sociaux.

³² Ce terme désigne ceux qui ne se définissent ni comme religieux, ni comme laïcs. Ils pratiquent, de manière sélective, une partie des commandements, le plus souvent par respect des héritages familiaux ou communautaires.

³³ P. Kahan-Strawczynski, D. Levi, V. Konstantinov (2010) *Bne noar olim be Israël – tmounat matzav adkanit, Les jeunes migrants en Israël – la situation actuelle, L'Institut Myers-JDC-Brookdale centre Engelberg pour l'enfance et la jeunesse et le Ministère de l'intégration de l'Etat d'Israël*, p. 37 (héb.)

³⁴ Y. Mirsky (2000), *Peoplehood – Thin and Strong : Rethinking Israel – Diaspora Relations for a New Century, The Conference on the Future of the Jewish People 2010*, p. 39.

³⁵ Entretien avec Ephraïm Fino Edery, responsable du projet Naale France, le 25 janvier 2011 (héb.)

³⁶ I. Barouch-Simon (2010) Chapitre 14 : Israël, in I. Barouch-Simon, *Les Juifs à Rennes : Etude ethnosociologique*, op. cit., p. 490.

³⁷ Entretien en octobre 2011 avec Nathan, un *ole* de France traditionaliste arrivé en Israël en 1999 et marié avec une Israélienne.

³⁸ J. Sebbane (2008) *Le début d'une grande alyah ? Les Juifs de France 'montés' en Israël depuis 2000*, op. cit., p. 96

³⁹ E. Ben-Rafael, Y. Sternberg, J. Levy, *La communauté franco-israélienne : composition, disposition et structuration*, op. cit., p. 18.

Comme pour les autres vagues d'immigration, passées et actuelles, leur image auprès de la société israélienne n'est pas toujours avantageuse. En effet, dans ce pays d'immigration, la question des origines est très présente, avec tous les préjugés et apriori qui l'accompagnent. Ainsi, l'accent français peut être sujet de moqueries, ou encore leurs origines nord-africaines⁴⁰ qui, du moins en termes culturels, restent toujours peu valorisées en Israël.

Enfin, la France étant considérée en Israël comme un Etat où sévit un fort antisémitisme, les migrants peuvent, dès lors, être perçus, par certains, comme ayant effectué leur *alya* pour y échapper, et non pour des raisons idéologiques⁴¹. Les Juifs de France deviennent, dès lors, redevables de la société israélienne, pour l'accueil qui leur est assuré et la possibilité de s'y installer. Leur pays d'origine n'est, de ce fait, pas toujours sujet de fierté, puisqu'il est perçu comme opposé à Israël, voire au peuple juif, dans une confusion entre antisionisme et antisémitisme.

Ces divergences multiples avec la société israélienne ont mené de nombreux migrants français à rechercher un « *entre-soi* », que la plupart d'entre eux avait déjà développé en France.

Une « diaspora juive française » en Israël

Selon l'enquête réalisée en 2009, seuls 38 % des interviewés nouvellement arrivés en Israël ne résident pas à proximité d'autres *olim* français. Leur « *visibilité publique* » (Ben-Rafael, Sternberg, Levy, 2009) en Israël, s'expliquerait, en conséquent, bien davantage par leur concentration résidentielle et touristique, que par le nombre de migrants. En effet, les *olim* français ayant migré ces dernières années, se sont installés principalement sur certaines villes des côtes méditerranéennes et à Jérusalem. Aussi, certains quartiers sont-ils particulièrement privilégiés.

Cette proximité de résidence permet aux migrants de concilier le nouveau, l'installation dans un pays inconnu, avec le familier⁴². Ces Juifs français ont

en conséquence constitué une sorte de communauté française, de « *diaspora* » en Israël, permettant de se rassembler autour de pratiques, valeurs et idéologies communes. Celle-ci a pris une telle ampleur qu'il existe aujourd'hui des médias, journaux, magazines et sites Internet, qui lui sont destinés.

Ce rassemblement entre Français leur permet d'entretenir et développer des « *relations sociales multiples* » (Glick Schiller, Basch, Blanc-Lanzanton, 1992 : 259) avec leur pays d'origine, dans un attachement à une « *double résidence* » (concept de Dual Homeness, *Ibid.*). Ils ont une utilisation régulière de la langue française dans leur quotidien, que ce soit avec leur conjoint ou leurs enfants, ou encore dans leur consommation culturelle⁴³, et cela bien davantage que les migrants dispersés dans l'ensemble du pays.

Cet attachement au pays d'origine est d'autant plus effectif pour cette vague d'immigration, dont un grand nombre entretient une double résidence, voire une double activité professionnelle entre les deux pays. L'*alya* ne signifie donc pas toujours une rupture avec la vie menée en France et les allers-retours entre les pays restent fréquents. Cette communauté française s'est également créée ces dernières années un marché du travail alternatif, en langue et culture française, à destination de ses propres rangs.

Or, cet « *entre-soi* » maintient d'autres divergences avec l'environnement du pays d'accueil, qui ne sont pas uniquement nationales et culturelles. En effet, les migrants français résidant dans un quartier à forte concentration de Franco-israéliens, sont plutôt religieux, ou du moins traditionalistes, et leur sentiment d'appartenance à une identité ethnoculturelle spécifique⁴⁴, notamment sépharade, est affirmée et affichée. La confrontation à l'autre⁴⁵, c'est-à-dire à la société israélienne, n'a fait que renforcer ces aspects identitaires, qui étaient, pour la plupart des migrants, déjà présents en France.

Ce repli communautaire s'explique également par le souhait de partager une position et un vécu similaire, celui d'un entre-deux, dans une

⁴⁰ Entretien avec Avi Zana, directeur de l'association AMI, le 27 janvier 2011 (*heb.*)

⁴¹ *Ibid.*

⁴² E. Ben-Rafael (2010) *Diaspora*, *Sociopedia.isa*, Tel-Aviv University, p. 4.

⁴³ E. Ben-Rafael, Y. Sternberg, J. Levy, *La communauté franco-israélienne : composition, disposition et structuration*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 11 ; p. 36.

⁴⁵ G. Di Meo (2002) L'identité : une médiation essentielle du rapport espace / société, *Géocarrefour*, vol. 77 n° - 2, p. 178.

« culture du milieu » ou encore celle « du trait d'union » (Shapira, 2002 : 202). Cette situation n'est pas spécifique à l'Etat d'Israël. Néanmoins, dans un Etat qui dissocie la nation de la citoyenneté, valorisant son caractère juif, les migrants peuvent aisément continuer à disposer de leur identité diasporique de Juif français, tout en ayant un attachement plus ou moins fort au caractère juif de l'identité israélienne.

Habités au « code diasporique » (Ben-Rafael, 2010), ils recréent une « identité collective déterritorialisée » (Martiniello, 2007), mêlant l'ancienne identité nationale avec l'identité diasporique. Ainsi, l'identité personnelle et collective n'est point figée, mais évolue « au gré de l'expérience tant sociale que spatiale » (Di Meo, 2002) de l'individu ou du groupe, dans la rencontre et la confrontation avec l'autre.

Ces migrants tentent alors de donner sens au nouvel espace de vie, pour se l'approprier, en s'appuyant sur des références de leur pays d'origine⁴⁶. A titre d'exemple, nombreux sont les *olim* français en Israël à regarder les informations françaises, à la télévision ou sur Internet, afin de savoir « ce qui se dit en France » sur les événements se déroulant en Israël. Cette pratique « transnationale » par excellence n'est que le maintien d'une habitude déjà acquise en France.

Or, dans le contexte du multiculturalisme et de la globalisation, les « attentes » de la société d'accueil, en termes d'intégration des migrants, sont différentes.

Dans un contexte multiculturel

Le maintien de la culture d'origine, ou du moins de quelques uns de ces aspects, est davantage « accepté » de nos jours que dans le passé. Avec l'affaiblissement de l'Etat-nation, ainsi que des grandes idéologies, l'allégeance exigée de la part de ses résidents, notamment en termes d'exclusivité, est bien moindre.

Ceci est surtout vrai au sein de l'Etat d'Israël, où un quart de ses résidents est né à l'étranger⁴⁷, mais aussi du fait que le gouvernement ne souhaite pas reproduire les erreurs du passé. En effet, le « melting pot » à forte prégnance *ashkénaze*, a été vécu comme une expérience traumatisante par

bien d'Israéliens sépharades et a été payé au prix fort par le gouvernement de l'époque.

Cet « entre-soi » français est même, d'une certaine manière, encouragé par les structures israéliennes. Au-delà des *alya* de groupes⁴⁸, l'accompagnement des migrants se fait, en effet, dans le cadre d'associations françaises ou encore par des référents ou des parrains français. L'intégration en Israël n'est donc plus conditionnée par l'abandon de ses racines et de sa culture⁴⁹.

Au contraire, dans ce jeune pays, la société israélienne est façonnée par chaque nouvelle vague d'immigration, déjà en termes linguistiques. Ainsi, au-delà d'une connaissance plus répandue de certains rudiments du français, notamment au sein des secteurs touristiques, la popularité dont jouit cette langue ces dernières années a pu se retranscrire par la vulgarisation de certains mots et expressions au sein de la langue hébraïque.

De même, le paysage linguistique de certains quartiers de choix des migrants français s'est transformé ces dernières années. Au-delà de commerces créés à destination de ce public, la langue française s'impose de plus en plus, que ce soit dans les restaurants, les agences immobilières, les commerces, les panneaux commerciaux et fait nouveau, même dans les synagogues.

Cette communauté francophone en Israël a effectivement créé ses propres synagogues, où elle a pu, non seulement donner une place privilégiée à la langue de Molière, mais également recréer l'esprit communautaire des synagogues de France. Contrairement à leurs corollaires israéliens, ceux-ci ne sont pas uniquement le lieu des offices et des prières, mais concentrent en leur sein des activités sociales et religieuses, constituant, comme en France, un lieu de rencontre par excellence (cours de rabbins, excursions, organisations de shabbat collectives, etc.).

Ces changements ne trouvent pas leurs sources uniquement dans l'ascension du taux migratoire

⁴⁶ M. Bruneau (2011) Phénomène diasporique, transnationalisme, lieux et territoire, *Ceriscope Frontières*

⁴⁷ La Knesset, Le Comité de l'alya, de l'intégration et de la diaspora (2011) *Chaque quatrième Israélien est né à l'étranger* (héb.).

⁴⁸ L'*alya* en groupe, ou l'*alya* communautaire a été initiée au départ par des associations d'*olim* français, puis par les structures gouvernementales israéliennes, afin de recréer l'environnement diasporique sur le sol israélien. Au-delà d'un suivi personnalisé, cette nouvelle forme de migration doit permettre un moindre isolement des migrants, du moins pendant les premiers mois, et éviter, en conséquence, les échecs d'intégration et les retours au pays.

⁴⁹ C. Gabizon, J. Weisz (2006) *OPA sur les Juifs de France : Enquête sur un exode programmé 2000-2005*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, p. 208-209.

français. En effet, la pratique touristique s'est nettement renforcée ces dernières années, avec une moyenne depuis 2007 de 257 500 touristes français par an. Par ailleurs, depuis 2002, de plus en plus de Juifs français ont procédé à l'achat d'un bien immobilier pour en faire une résidence secondaire ou un investissement et servir, selon leurs termes, en tant que « *pied à terre* ».

Ces acquisitions se font principalement dans les villes, où les Franco-israéliens sont nombreux, confirmant la confusion entre les pratiques touristiques et les migrations. Cette présence française, temporaire ou permanente, de cette dernière décennie, a renforcé la communauté francophone dans le pays, qui a pris de plus en plus « *conscience d'elle-même* » (Leibovici, 2003), menant certains à espérer une future représentation politique, dans un pays déjà très communautarisé.

Conclusion

Une fois installés dans le pays, Israël cesse d'être, pour ces migrants français, une « *entité abstraite* » et un « *pôle identitaire* » (Leibovici, 2003), mais un Etat et une société bien réelle, différente de la société française, mais aussi de la communauté juive française. L'identité française, qui n'était qu'une composante de leur identité, vécue parfois presque inconsciemment, peut alors être mise en exergue, dans la confrontation à l'autre.

Or, l'enquête d'E. Ben-Rafael, Y. Sternberg et J. Levy démontre que la continuité du rapport avec le pays d'origine, et le maintien de l'identification à la nation quittée, ne sont pas antagonistes à une intégration réussie et un sentiment d'ancrage fort dans la société d'accueil⁵⁰. La concentration résidentielle et la vie communautaire permettent dès lors d'entretenir un lien fort à la France, à sa langue et sa culture, sans que cela signifie pour les concernés une exclusion de la société israélienne⁵¹.

Ainsi, la grande majorité des nouveaux migrants, interviewés en 2009 se déclarent satisfaits de leur qualité de vie en Israël et les trois quarts d'entre eux estiment faire réellement partie de la société israélienne⁵². Cela est d'autant plus vrai pour la

jeune génération, dont 95 % se déclarent satisfaits, en 2010, de leur intégration en Israël⁵³.

De même, toutes les personnes interviewées m'ont signalée qu'elles se sentaient en Israël chez elles, « *à la maison* », souvent bien davantage qu'en France. Cela concernait même celles qui ne répondaient pas aux critères répandus d'intégration, tels que la maîtrise de la langue, l'insertion sociale dans un milieu israélien, une insertion professionnelle ascendante ou encore la réussite scolaire des enfants. Cela démontre la force du mythe du « *retour* » dans le lien des Juifs à Israël, menant Stéphane⁵⁴ à déclarer : « *On est paradoxalement des étrangers qui reviennent à la maison...* ».

Néanmoins, ces nouvelles pratiques, en termes de mobilité et d'intégration, ne sont pas sans rompre, en quelque sorte, avec la vision traditionnelle reliant la diaspora et Israël dans l'imaginaire juif⁵⁵. Dans le contexte actuel d'hyper-mobilité et de pluri-appartenance, la différence entre les Juifs d'Israël et ceux de la diaspora, dont les liens avec Israël sont les plus forts, pourrait se révéler davantage par les références identitaires et les différences culturelles, que par l'espace actuel de résidence.

Cela contribue à saper les grandes idéologies, que ce soit le lien républicain ou le sionisme, qui ont régi pendant longtemps les Juifs de France dans leur rapport à la République, mais aussi à Israël. Cet affaiblissement des grandes idéologies, ainsi que de l'Etat-nation, explique également l'importance de la dimension ethnoculturelle, que l'identité soit *ashkénaze*, ou *sépharade*, a pour les migrants de ces dernières années.

Or, cet attachement ethnique et culturel n'interfère pas avec un lien fort à son identité juive, israélienne et française. En effet, le migrant fonde son identité sur le sentiment de partager une origine commune, qu'elle ait des bases réelles ou pas, à travers différentes échelles territoriales, sans qu'aucune d'entre elles ne soit exclusive⁵⁶. Une identité ne se développe pas nécessairement

⁵⁰ E. Ben-Rafael, Y. Sternberg, J. Levy, *La communauté franco-israélienne : composition, disposition et structuration*, op. cit., p. 46.

⁵¹ E. Ben-Rafael, Y. Sternberg, J. Levy, *La communauté franco-israélienne : composition, disposition et structuration*, op. cit., p. 44.

⁵² Ibid., p. 18.

⁵³ P. Kahan-Strawczynski, D. Levi, V. Konstantinov, *Bne noar olim be Israel – tmounat matzav adkanit*, Les jeunes migrants en Israël – la situation actuelle, op. cit., p. 15.

⁵⁴ Entretien en octobre 2011 avec Stéphane, *ole* de France religieux, installé en Israël depuis 1998.

⁵⁵ R. Azria (2008) L'Etat d'Israël et la diaspora : une relation complexe, in A. Dieckhoff Ed. *L'Etat d'Israël*, Paris, Editions Fayard, p. 346.

⁵⁶ E. Ma Mung (1999) La dispersion comme ressource, *Cultures & Conflits*, n°- 33-34, p. 91.

au dépend de l'autre⁵⁷, mais en parallèle ou encore de manière combinée.

Ces identités additionnées conduisent Angelika Bammer à considérer que « *la patrie... n'est ni ici ni là-bas... mais, étant plutôt hybride, est tout autant ici et là-bas... un amalgame, une pastiche, une performance* » (1992 : 192). Dans cette position entre deux territoires, entre deux identités, la notion de « *territoire migratoire* » (Simon, 2006), qui englobe le pays d'origine et le pays d'accueil, est la plus appropriée pour cerner la « *continuité* » affective et symbolique entre les deux pays, telle que vécue par les migrants, malgré leur distinction physique.

Benedict Anderson parlera dès lors d'une nationalité « *portable* » (1996), permise par l'« *ouverture des possibles* » (M. Cohen, 2000), en termes de mobilité, spatiale et technologique, alliée à un fort repli identitaire. Cette « *nation déterritorialisée* » (Kastoryano, 2006) s'approprie donc son lieu actuel de résidence, dans la circulation entre les pays d'idées, de pratiques, d'identités et d'autres composantes de son « *capital social* » (P. Levitt, 2001 : 281).

En effet, au-delà d'un marché professionnel alternatif et de l'essor de la langue française, cités plus haut, cette récente vague d'immigration française a permis une réelle expansion de la culture française en Israël. En quelques années, les événements culturels se sont multipliés et diversifiés. De plus, l'accessibilité des livres en français, comme de certains mets alimentaires, a fortement augmenté.

Enfin, il est possible de s'interroger sur la durabilité d'un tel accommodement. Cette double allégeance peut-elle se maintenir durablement dans le cadre d'une insertion sociale et professionnelle réussie ? Surtout, peut-elle s'entretenir sur plusieurs générations ? Cette référence identitaire n'est-elle pas destinée à devenir secondaire ?

Ainsi, les enfants des migrants, interviewés par E. Ben Rafael, Y. Sternberg et J. Levy en 2009, dont l'installation est relativement récente, parlent entre eux plutôt en hébreu. De même, les écarts importants démontrés dans cette étude entre les anciens et les nouveaux *olim*, déjà en termes de préférence linguistique, suggèrent quelque part les changements à venir. Néanmoins, dans le contexte

actuel, cette éventualité est quelque peu retardée, déjà par la création d'un marché du travail parallèle et par le maintien d'activités professionnelles dans le pays d'origine.

Ce cheminement intégrateur n'est, d'ailleurs, pas un processus linéaire et des allers-retours entre les références identitaires peuvent avoir lieu. De ce fait, le récent essor de la culture française trouve ses sources autant dans l'attrait des migrants nouvellement installés, que de ceux ayant migré précédemment de France ou d'un pays francophone, ou encore de leurs enfants, pourtant bien souvent éloignés de la culture française, du moins en termes linguistiques.

Une référence identitaire, devenue secondaire, après plusieurs années d'intégration ou encore par le fossé générationnel, peut donc se voir réanimée, face à une nouvelle vague de migrants ou de touristes du pays d'origine.

Bibliographie

Agassi, Joseph (1993). *Between Fait and Nationality towards an Israeli National Identity*, Tel-Aviv, Papirous, 129 p. (héb.)

Anderson, Benedict (1996). Introduction, in G. Balakrishnan Éd. *Mapping the Nation*, Londres, Verso, 321 p.

Azria, Régine (2008). L'Etat d'Israël et la diaspora : une relation complexe, in Alain Dieckhoff Éd. *L'Etat d'Israël*, Paris, Éditions Fayard, 602 p.

Bammer, Angelika (1992). *The Question of Home : New Formations*, London, Lawrence and Wishart Ltd, 192 p.

Barouh-Simon, Ida (2010). *Les Juifs à Rennes : Étude ethnologique*, Paris, L'Harmattan, 604p.

Ben-Rafael, Eliezer (2010). Diaspora, Sociopedia.isa, *Tel-Aviv University*, 1-10.

Ben-Rafael, Eliezer, Sternberg, Yitzhak, Levy, Joan (2009). La communauté franco-israélienne : composition, disposition et structuration, *Services culturels de l'Ambassade de France en Israël, le Consulat général de France à Tel-Aviv et l'Université de Tel-Aviv*, mars 2009, 1-51.

Betan-Azriel, Gaël (2006). Hayerida mi Israel shel aolim atzarfatim, Le départ d'Israël des migrants français, *Ecole des Politiques Publiques, L'Université hébraïque de Jérusalem*, 1-26 (héb.)

⁵⁷ I. Pupko (2009) Multi-local *Alyah* : Placing Two Feet in Two Places, *The Jewish People Policy Planning Institute*, p. 12.

- Bruneau, Michel (2011). Phénomène diasporique, transnationalisme, lieux et territoire, *Ceriscope Frontières*.
- Central bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel*, 2010 n° 61.
- Cohen, Martine (2000). Les juifs de France. Modernité et identité, Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, n°- 66, 91-106.
- Di Meo, Guy (2002). L'identité : une médiation essentielle du rapport espace / société, *Géocarrefour*, vol. 77 n° - 2, 175-184.
- Endelstein, Lucine (2006/1). Religion, transformation des quartiers populaires et recomposition des identités diasporiques. Le renouveau du judaïsme orthodoxe à Paris, *Espace populations sociétés*, 83-94.
- Epstein, Simon (2009). L'alya, un bouleversement (32 mn), *Akadem*.
- Finkelkraut, Alain (1980). *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 215 p.
- Gabizon, Cécilia, Weisz, Johan (2006). *OPA sur les Juifs de France : Enquête sur un exode programmé 2000-2005*, Paris, Bernard Grasset & Fasquelle, 264 p.
- Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C. (1992). *Towards a Transnational Perspective on Migration : Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences, 259 p.
- Goldman, Henri (2004). Sionisme : un étendard ou un épouvantail ?, *Mouvements*, n° 33-34, 23-29.
- Kahan-Strawczynski, P., Levi, D., Konstantinov, V. (2010). Bne noar olim be Israel – tmounat matzav adkanit, Les jeunes migrants en Israël – la situation actuelle, *L'Institut Myers-JDC-Brookdale centre Engelberg pour l'enfance et la jeunesse et le Ministère de l'intégration de l'Etat d'Israël*, 1-121 (héb.)
- Kastoryano, Riva (2006). Vers un nationalisme transnational : Redéfinir la nation, le nationalisme et le territoire, *Revue française de science politique*, Vol. 56, 533-553.
- La Knesset, Le Comité de l'alya, de l'intégration et de la diaspora (2011). Chaque quatrième Israélien est né à l'étranger (héb.)
- Leibovici, Franck (2003). Esquisse d'une histoire des Français en Israël, Vingtième siècle, *Revue d'histoire*, n° 78, 3-17.
- Levitt, Peggy (2001). *The Transnational Villagers*, Berkeley, The University of California Press, 281p.
- Ma Mung, Emmanuel (1999). La dispersion comme ressource, *Cultures & Conflits*, n°- 33-34, 89-103.
- Martiniello, Marco (2007). Transnationalisme et Immigration, *Les mots de l'immigration, Écarts d'identité*, n° 11, 76-79.
- Mirsky, Yehudah (2000). Peoplehood – Thin and Strong : Rethinking Israel – Diaspora Relations for a New Century, *The Conference on the Future of the Jewish People 2010*, 37-61.
- Morin, Edgar (1962). *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*. Paris, Grasset, 280 p.
- Pupko, Israël (2009). Multi-local Aliyah : Placing Two Feet in Two Places, *The Jewish People Policy Planning Institute*, 1-60
- Schnapper, Dominique, Bordes-Benayoun, Chantal, Freddy, Raphaël (2009). *La condition juive en France : La tentation de l'entre-soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 142 p.
- Sebbane (2008/2). Le début d'une grande alyah ? Les Juifs de France "montés" en Israël depuis 2000, *Archives juives*, 87-100.
- Shapira, Anita (2007). *Jews, Zionists and in Between*, Tel Aviv, Am Oved Publishers, 303 p. (héb.)
- Shapira, Anita (2002). *Judaism and Israeliness : an History Sight, in Neri Horowitz, Religion and Nationalism in Israel and the Middle East*, Tel-Aviv, Am Oved, 202 p. (héb.)
- Simon, Gildas (2006). Migrations, la spatialisation du regard, *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22 - n° 2, 9-21.
- Zytnicki, Colette (2008/2). Introduction, *Archives juives*, n° 41, 4-9.