

Congrès AFSP 2009

Section thématique 26 :

les ambiguïtés de l'action publique face aux inégalités socio-spatiales. Etat des travaux francophones au regard des "urban studies".

Axe 1

Pierre Renno (CRPS – Paris I)

pierrenno@hotmail.com

A l'ombre de la politique ethnonationale de judaïsation :

les pratiques de ségrégation sociale des implantations juives de Galilée

A la fin des années 1970, dans le cadre du programme de Judaïsation de la Galilée, une trentaine de petits villages résidentiels (appelés *mitzpim*) ont été construits sur le haut des collines galiléennes. 30 ans plus tard, ils comptent en moyenne une centaine de familles. Contrairement aux colonies que le gouvernement israélien créait, au même moment, dans les territoires occupés, ces nouvelles implantations situées à l'intérieur des frontières de 1967 ont attiré une population majoritairement laïque et proche de la gauche sioniste. Les *mitzpim*, créés dans le but de judaïser la Galilée, ont ainsi été utilisés par des familles de la classe moyenne qui étaient à la recherche d'un nouveau type de banlieues vertes. Ces nouveaux villages sont ainsi tout à la fois des implantations destinées à réaliser un programme territorial ethnonational et des Gated Communities prisées par les classes moyennes israéliennes. A ce titre, elles peuvent donner lieu à des analyses ethniques mettant en avant un projet colonial [Yiftachel, 2006 ; Tzfadia, 2005], ou plus classiquement sociales et portant alors sur la privatisation et la polarisation sociale de l'espace [Rosen et Razin, 2009]. Dans le cadre de notre travail de thèse, nous avons cherché à voir comment s'entrecroisent, sur le terrain, logiques ethniques et logiques de classe.

Parce que leurs murs semblent graver dans le paysage inégalités sociales et frontières de classe, les Gated Communities ont pu être perçues comme le phénomène où les logiques de domination et les hiérarchies sociales sont mises à nu. De la même manière, les « colonies juives » peuvent être approchées comme l'expression la moins euphémisée d'un projet ethnonational d'appropriation territoriale¹. Le risque de ce

¹ Il est d'ailleurs intéressant de noter comment les analyses classistes sont parfois tentées de recourir aux métaphores ethniques pour exprimer des mécanismes de ségrégation économique. Ainsi, le terme « ghetto », qui renvoie à la configuration spatiale d'une société ethniquement ségréguée est volontiers mobilisé pour désigner les Gated Communities – alors perçues comme des

type d'objet est alors de donner lieu à une lecture géographique, presque visuelle – à propos de l'Afrique du Sud, Michel Foucher expliquait que « l'appartheid se voit d'avion » [Foucher, 1986 : 111] – des logiques de domination sociale, et ainsi de faire l'économie d'une sociologie des acteurs impliqués dans la construction sociale de ces réalités géographiques. En les approchant comme l'expression de l'essence d'un système de domination (qui serait ethnique dans le cas des colonies et économique dans les cas des Gated Communities), on risque d'oublier que ces objets sont le fait d'une production sociale complexe impliquant une multiplicité d'acteurs aux objectifs divergents.

Notre analyse a dès lors tenté de se distancer de deux « grands récits » – l'un post-colonial, l'autre néolibéral – et des analyses assez monolithiques qu'ils ont tendance à produire pour privilégier plutôt une analyse intégrant les résidents et la manière dont ils ont contribué à façonner les nouvelles implantations galiléennes.

L'explication (post-)coloniale : le grand récit ethnocratique.

Parce qu'elle constitue le premier bassin de population arabe israélien, la Galilée est souvent approchée comme une région à judaïser – i.e. une région où l'affirmation et la consolidation de la souveraineté israélienne passent par des politiques territoriales permettant l'implantation de populations juives. Le programme d'implantation que nous étudions (le programme des *mitzpim*), a d'ailleurs été présenté, à la fin des années 1970, comme une politique de judaïsation de la Galilée (*yihoud haGalil*). Si on prête foi à ce discours, le nouveau programme d'implantation galiléen peut être vu comme la continuation de l'entreprise territoriale sioniste de rédemption (*geoula*) de la Terre d'Israël. Au début du XX^{ème} siècle, les idéologues sionistes expliquaient ainsi que la terre d'Israël avait cessé d'être mise en valeur depuis 2000 ans et l'expulsion du peuple juif. Le mouvement sioniste avait dès lors vocation à redonner à cette terre négligée son éclat passé. Cette « rédemption » passait par le retour sur sa terre du peuple juif mais aussi par sa reconversion rurale. Le travail de la terre devait permettre de forger le Juif nouveau, un paysan soldat qui serait l'antithèse du Juif diasporique [Sternhell, 1996].

Cette construction idéologique, qui a accompagné les premières vagues d'immigration sioniste, peut être mobilisée pour rendre compte des politiques territoriales menées par Israël dans les régions périphériques (Galilée et Néguev). L'approche systémique développée par Oren Yiftachel se fonde ainsi sur l'idée d'appropriation ethnique du territoire. Selon Oren Yiftachel, Israël est une ethnocratie, c'est-à-dire un régime dans lequel ce n'est pas la citoyenneté, mais l'ethnicité, qui détermine l'allocation des ressources étatiques. D'où ce terme d'ethnocratie, créé en substituant au préfixe démo- (du grec *demos*, le peuple) celui d'ethno-. Cependant, l'ethnocratie est plus qu'une nouvelle manière de labelliser le régime israélien. Derrière ce concept, Oren Yiftachel a développé une analyse de la structure sociale israélienne. Celle-ci est tout d'abord construite sur l'opposition entre les deux grands groupes nationaux : le groupe indigène palestinien et le groupe des migrants juifs. Il les qualifie d'ethnonations. Dans un second temps, il distingue, au sein de l'ethnonation juive, deux « ethnoclasses » : les primo-arrivants achkénazes (Juifs originaires d'Europe) et les immigrants tardifs orientaux (*mizrahim* – Juifs originaires d'« Orient »). Ces ethnoclasses relèvent d'une hypothèse qu'on pourrait qualifier de diffusionniste. Yiftachel explique en effet que l'affrontement ethnonational entre Juifs et Arabes a contribué à légitimer le recours à des critères ethniques favorisant sa propagation au sein du secteur juif israélien. Les ethnoclasses seraient ainsi le fruit de la diffusion d'une logique ethnique portée par le conflit ethnonational [Yiftachel, 2006].

« ghettos riches ». Cette ethnicisation sémantique d'un phénomène de classe permet d'exprimer les faibles perspectives de mobilité géographique mais aussi sociale.

A travers les politiques publiques (et notamment les politiques d'aménagement du territoire), ce système de domination (domination des Juifs sur les Arabes, mais aussi domination des Juifs achkénazes sur les Juifs orientaux) se reproduit et se renforce. Oren Yiftachel explique que les Achkénazes tirent parti de leur mainmise sur l'appareil étatique pour favoriser leur groupe, au détriment des Orientaux et des Palestiniens. L'exemple auquel il a le plus fréquemment recours pour illustrer cette discrimination dans l'allocation des ressources concerne la répartition des zones de juridiction entre les différentes collectivités locales. Ainsi, en Galilée, avec seulement 6 % de la population, les municipalités à majorité achkénaze couvrent 62,3 % de l'espace galiléen, les municipalités orientales 21,5 % (avec 24 % de la population) et les municipalités arabes seulement 16,1 % de l'espace pour 72 % de la population [Yiftachel, 1997]. De fait, les implantations que nous étudions sont majoritairement peuplées de Juifs achkénazes et leurs juridictions territoriales sont très étendues².

Théoriquement, O. Yiftachel s'appuie notamment sur un auteur français, Henri Lefebvre, dont l'ouvrage *La production de l'espace*, est couramment cité par les géographes américains se revendiquant de la théorie néo-gramscienne et des *cultural studies*. H. Lefebvre y explique que la production sociale de l'espace est le fait d'une classe sociale dominante qui utilise cet instrument pour asseoir sa domination. Si la hiérarchie sociale est ainsi marquée dans l'espace, elle peut faire l'objet d'une lecture géographique. En conséquence, l'analyse que construit Yiftachel et ses suivants est monolithique et ne fait que peu de cas des acteurs. Le seul « acteur » sur lequel ils daignent s'arrêter est l'appareil étatique israélien, un appareil qu'ils appréhendent comme un acteur unique, cohérent, et aux mains de l'ethnoclasse juive achkénaze. Erez Tzfadia, autre tenant de la théorie ethnocratique, explique ainsi que son analyse des nouveaux quartiers israéliens s'inscrit résolument dans une approche *top down* centrée sur le rôle des institutions gouvernementales. Il précise qu'il assume la rupture avec les approches qui perçoivent les « nouveaux quartiers » (*new neighborhoods*) comme le résultat d'une planification venue d'en bas et répondant aux logiques de marché [Tzfadia, 2005 : 141].

L'explication économique : le grand récit néo-libéral

La critique des politiques de *gentrification* portée par tout un courant des *Urban Studies* américaines est tout particulièrement vive lorsqu'elle se penche sur le phénomène des Gated Communities. Dans *Secession of the Successful*, Robert Reich revenait déjà sur le formidable effet polarisant des ces nouvelles configurations suburbaines [Reich, 1991]. De fait, s'il est éventuellement possible de défendre les politiques de réhabilitation urbaine en arguant qu'elles peuvent contribuer à créer une certaine mixité sociale dans des quartiers populaires, les communautés fermées ne peuvent avoir cette prétention. Celles-ci tendent à faire sortir les populations les mieux dotées économiquement des mécanismes de redistribution susceptibles d'exister au niveau local. Parce qu'elles assument elles-mêmes le financement de certains services (sécurité, entretien de la voirie et des espaces verts enclos, collecte des déchets...), les Gated Communities en viennent souvent à revendiquer une certaine autonomie fiscale. On peut dès lors les interpréter comme l'expression d'une tentative de se dégager des problèmes urbains et de la solidarité fiscale que leurs résolutions exigent [Atkinson et Blandy, 2005, p.180].

Ce second « grand récit » a lui aussi tendance à ramener le phénomène des Gated Communities à une explication unique, à savoir le moment néo-libéral. Dans cette perspective, l'apparition de ces communautés privées est indissociable du désengagement étatique. En matière de planification, les Gated

² A titre d'exemple, le Conseil Régional de Misgav, une collectivité territoriale qui regroupe une partie de ces nouvelles implantations rurales, comptait, en 2007, 21 900 habitants, pour une juridiction s'étendant sur quelques 180 km².

Communities seraient le fruit de l'affaiblissement des grandes agences de planification étatiques. Celles-ci auraient laissé la place à des collaborations entre secteur public et secteur privé sur lesquels les entrepreneurs immobiliers disposeraient d'un rapport de force favorable [Hackworth, 2007]. Les organisations non gouvernementales pourraient également y jouer un rôle [Rosen et Razin, 2009]. De même, le désengagement étatique rendrait plus attractives les Gated Communities. Robert Reich explique ainsi que les logiques combinées de décentralisation et de libéralisation, ont conduit les Etats occidentaux à transférer aux collectivités locales des compétences qu'ils n'étaient pas en mesure de financer. En conséquence, les impôts locaux ont augmenté et leur poids dans les finances publiques s'en est trouvé accru. La hausse de ce type de prélèvement a encouragé l'évasion fiscale « géographique » des foyers les mieux dotés. Ceux-ci ont été incités à quitter l'espace urbain – où une partie de leurs impôts profitaient à des quartiers défavorisés qu'ils ne fréquentaient pas – pour de petites communautés suburbaines dans lesquelles une part plus significative de leur contribution fiscale participerait à l'amélioration de la qualité des services à leur disposition [Reich, 1991]. Si les systèmes d'imposition étatiques ou régionaux permettent une redistribution entre des individus et des espaces de conditions diverses, l'autonomie fiscale permet à l'inverse aux foyers les plus aisés de se libérer de certaines contraintes de solidarité et de ne contribuer à améliorer que les services dont ils ont l'usage [Webster, 2002].

L'idée que le marché est seul responsable de l'apparition des Gated Communities, que celles-ci aient pu prospérer en marge de toute volonté politique, a cependant été remise en cause. Evan McKenzie ou Renaud Le Goix ont ainsi montré comment les autorités locales avaient activement promu le développement des Gated Communities dans la région de Las Vegas [McKenzie, 2005 ; Le Goix, 2005]. De même Glasze a suggéré que les analyses des communautés fermées ont tendance à sous-estimer la question du pouvoir, et tout particulièrement le rôle de l'acteur étatique au niveau national, régional et local [Glasze, 2005]. Comme nous l'avons vu avec Erez Tzfadia, c'est de cette perspective réhabilitant le politique que les tenants de l'ethnocratie se revendiquent également. Même si leur approche de l'acteur étatique diffère (Glasze perçoit l'Etat américain comme néo-libéral, Tzfadia décrit l'Etat israélien comme ethnocratique) ils partagent l'idée que les explications centrées autour du rôle du marché tendent à masquer des choix politiques³.

Dans le cadre de cet article, nous tenterons de voir dans quelle mesure il est possible de faire dialoguer récits ethnique et néolibéral, d'articuler des analyses relevant d'un conflit national à d'autres plus en rapport avec l'écologie urbaine. Pour cela, nous nous sommes détournés des acteurs les plus régulièrement investis par ces deux grands récits, à savoir l'Etat et les entrepreneurs privés, pour nous concentrer sur les résidents.

Les grands récits face aux acteurs locaux

Quelle que soit l'influence respective qu'ils attribuent aux acteurs publics et privés – à l'Etat et au marché –, ces deux grands récits tendent à voir dans la création des communautés fermées l'expression d'une certaine logique (ethnique ou néo-libérale), d'un certain sens, voire d'un « référentiel ». Si elles peuvent se révéler très utiles, ces approches sont également parfois simplificatrices. Elles ne permettent pas toujours d'intégrer ou de rendre compte des motivations et pratiques que révèlent, au niveau local, les

³ La perspective que partagent Tzfadia et Glasze sur les Gated Communities fait dans une certaine mesure écho au discours de Loïc Wacquant sur les politiques urbaines lorsqu'il explique « qu'il est grand temps que les études sur la gentrification reconnaissent que le principal moteur dans l'allocation des populations, des ressources et des institutions dans la ville est l'Etat. » [Wacquant, 2008, p.202]

enquêtes empiriques. Si ils sont diserts sur le rôle du marché (pour l'approche néo-libéral) ou de l'Etat (approches néo-libéral et ethnique), ces deux grands récits peinent parfois à intégrer le niveau « micro ».

Pour dépasser le simple « fear of crime » [Hope, 2000], certains analystes des Gated Communities ont eu recours à la théorie des clubs (*club good theory*) [Webster, 2002]. D'autres ont expliqué que les Gated Communities incarnaient un nouveau et séduisant type de gouvernance, un nouveau contrat social résultant de la reconfiguration des relations entre l'Etat, le marché et la société civile [Crawford, 2003, p.500]. Dans tous les cas, ils n'ont guère réussi à faire exister les résidents au-delà de la relation fournisseur-client et, d'un point de vue chronologique, au-delà de l'acte d'achat. Peu d'études se sont intéressées à la manière dont les résidents pouvaient être amenés à peser sur le projet de développement qu'ils rejoignaient⁴.

Du côté de la théorie ethnocratique, l'absence des résidents apparaît de manière encore plus criante. D'un point de vue théorique, O. Yiftachel s'inscrit dans la tradition néo-gramscienne et son concept d'hégémonie culturelle. Dans une approche inspirée des *cultural studies*, il cherche dès lors à dévoiler une culture hégémonique, un sens commun ethnique qui s'imposerait à l'ensemble de la société juive israélienne. Cette importation en Israël de la démarche développée au Royaume-Uni, puis aux Etats-Unis par les tenants des *cultural studies* n'est pas sans poser problème. Comme l'explique Stuart Hall, les *cultural studies* sont nées du moment post-colonial : elles se sont notamment attachées à dévoiler la persistance de stéréotypes raciaux dans des sociétés où « tout le monde est censé être égaux » [Alizart, 2007 : 53]. Cette démarche fut notamment utilisée dans les analyses littéraires et – plus généralement discursives – pour dévoiler un sens commun raciste ou – plus tard – sexiste. En Israël, l'importation de cette posture du dévoilement pose question. Dans son ouvrage *Ethocracy : Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, O. Yiftachel introduit son propos par le décodage d'un discours de Lieberman annonçant un épandage aérien de désherbant sur des terres étatiques du Néguev illégalement cultivées par des Bédouins et une relance de l'implantation juive dans la région [Yiftachel, 2006 : 3]. On peut se demander dans quelle mesure la logique ethnocratique de ce propos nécessite un quelconque dévoilement. Plus généralement, il n'est pas sûr qu'Israël ait atteint le degré d'égalité formelle décrit par Stuart Hall pour justifier le recours aux pratiques de dévoilement développées par les *cultural studies*.

La perspective gramscienne consistant à expliquer que la perpétuation de la domination est moins fondée sur la coercition que sur la production culturelle du consentement peut s'appliquer aux Juifs orientaux. Dominés des dominants, ceux-ci adhèrent en effet dans une certaine mesure à une hiérarchie ethnique qui contribue pourtant à les inférioriser⁵. Cependant, cette perspective ne semble guère pouvoir s'appliquer aux Palestiniens d'Israël. Oren Yiftachel admet d'ailleurs que, en la matière, l'ethnocratie ne produit pas de l'adhésion, mais de la tension⁶. La question se pose également si l'on s'intéresse à l'ethnoclasse achkénaze, i.e. celle qui a fourni la chaire démographique des programmes d'implantation rurale menés dans les frontières internes israéliennes (Néguev et Galilée). Si on suit le raisonnement d'Oren Yiftachel, les Juifs achkénazes devraient être les plus enclins à contribuer à la reproduction de l'ordre ethnique.

⁴ Cette piste de réflexion avait été déflorée dans *City of Quartz* par Mike Davis dans les pages qu'il consacrait aux mobilisations en faveur d'une croissance modérée (*slow growth*). [Davis, 1997, 157-160]

⁵ La plupart des études monographiques produites par les tenants de la théorie ethnocratique concernent ainsi en priorité les Juifs orientaux des espaces périphériques israéliens [Yacobi et Yiftachel, 2003].

⁶ Le travail de doctorat d'Oren Yiftachel traitait ainsi de la tension régionale provoquée par les politiques d'implantations juives développées dans le nord-ouest de la Galilée [Yiftachel, 1992].

Cependant, dans ses travaux, ce point n'est jamais clairement mis en avant⁷. La question de savoir si les citoyens juifs israéliens vont ou non s'approprier la politique ethnonationale d'implantation n'est pas abordée.

Dans le cas des nouvelles implantations galiléennes, le peu d'intérêt porté aux résidents est d'autant plus préjudiciable que ceux-ci disposent d'une grande autonomie. Alors que, aux Etats-Unis, les résidents peuvent être en position de faiblesse face aux entrepreneurs, les résidents des nouveaux villages galiléens disposent eux d'un certain nombre d'instruments leur permettant d'influer sur le devenir de leurs implantations. Au premier rang de ceux-ci figure le comité d'acceptation.

Ce comité d'acceptation est un groupe élu par les habitants d'une implantation donnée et qui a pour fonction d'étudier les dossiers des familles souhaitant intégrer le village. Il est ainsi chargé de se prononcer sur la « compatibilité sociale » des candidats à l'implantation⁸. Dès lors, la question est de savoir ce que les résidents font de cet instrument. L'utilisent-ils à des fins de ségrégations ethniques ou plus banalement sociales⁹. Là où Tzfadia explique que, sous couvert de faire jouer les mécanismes de marché, l'Etat israélien travaille au renforcement de la stratification ethnique, nous tenterons de voir si derrière la stratification ethnique ne se cache pas une stratification sociale et donc des mécanismes de polarisation spatiale qui ne seraient pas spécifiques au terrain israélien. Sur ce point, notre démarche suit en partie la prescription portée par Loïc Wacquant lorsqu'il explique que les *Urban Studies* ont aujourd'hui tendance à privilégier l'ethnique au détriment de la perspective de classe [Wacquant, 2008, p.200] ou encore les démarches statistiques soucieuses de démêler les effets polarisants sociaux et ethniques des Gated Communities [Le Goix, 2005 ; Vesselinov, 2008].

Dans un premier temps, nous allons essayer de présenter les critères sur lesquels les comités d'acceptation se prononcent et d'analyser leurs logiques sociales. Nous tenterons ensuite de voir dans quelle mesure ces logiques de classe s'entremêlent à des mécanismes plus ethniques.

I] Une analyse classiste des comités d'acceptation et de leurs critères de sélection

A) Tenir le village à l'abri des « comportements déviants »

Si on appréhende le travail des comités d'acceptation dans une perspective phénoménologique, ils semblent avoir vocation à protéger les villages de comportements déviants.

⁷ Les conclusions de la seule recherche spécifique qu'il a menée sur ces populations (en l'occurrence un travail statistique sur les représentations des habitants de sept implantations résidentielles galiléennes réalisé en collaboration avec Naomi Carmon) contournent habilement la question [Carmon et Yiftachel, 1997].

⁸ Suite aux pourvois de familles refusées, les procédures suivies ont été modifiées en août 2004, par une décision de l'Autorité Foncière Israélienne (la décision 1015). Les comités d'acceptation sont désormais censés avoir lieu au niveau des Conseils Régionaux. Cependant, les villages ont habilement contourné cette nouvelle réglementation en mettant en place des comités informels – comité de rencontre (*vaadat hekirout*) – qui, dans la pratique, leur permettent de conserver un droit de veto sur les nouveaux arrivants.

⁹ L'adjectif « social » est ici à comprendre dans le sens de « classiste ». Nous sommes par ailleurs conscients que l'opposition ici introduite entre l'ethnique et le social est problématique. De fait, les catégories ethniques (les ethnoclasses et, dans une moindre mesure, les ethnonations), mises en avant par Yiftachel et reprises ici sont socialement construites. Yiftachel renvoie la construction des groupes achkénaze et Oriental à la période d'arrivée en Israël/Palestine : c'est une distinction entre primo-arrivants et immigrants tardifs. Dès lors, Yiftachel admet que la position sociale des immigrants originaires de l'ex-Union Soviétique (qui, de par leur ascendance européenne, seraient à classer parmi les Achkénazes) arrivés dans le courant des années 1990 est plus proche de celle des Juifs orientaux que de celle des juifs achkénazes.

Le refus des familles monoparentales

Jusqu'à la décision 1015 de l'Autorité Foncière Israélienne interdisant cette pratique, la quasi-totalité des nouveaux villages galiléens¹⁰ avaient pour politique de ne pas accepter les demandes émanant de familles monoparentales. Ces demandes étant le plus souvent le fait de mères de famille divorcées, le sujet est inévitablement source de boutade. « C'est pour la paix des ménages », nous glissait, avec un clin d'œil appuyé, un habitant d'Atsmon. Au-delà de l'anecdote, les habitants des villages communautaires galiléens recourent volontiers à un discours sur l'intérêt même de ces familles monoparentales. Pour justifier sa décision de les écarter, R.F., un habitant de Yaad, nous expliquait ainsi :

Ce serait dur pour eux, nous sommes des family-oriented communities, les enfants qui n'auraient que leur maman se retrouveraient au milieu d'enfants ayant leurs deux parents, dans les fêtes de fin d'année, dans les réunions des comités sur l'éducation. Ils ressentiraient cette différence. C'est la même chose avec les familles avec un enfant handicapé. Il y a eu des cas de refus dans certains villages. Je peux le comprendre. Il est difficile d'être différent dans de si petites communautés.

On peut cependant légitimement se demander dans quelle mesure ce discours altruiste autour de la difficile acceptation de la différence ne gagnerait pas à être adressé aux habitants des villages communautaires eux-mêmes. De fait, la frilosité à accepter les familles monoparentales peut être comprise comme la crainte d'intégrer des éléments potentiellement perturbateurs. A Kamon, M.A. nous expliquait que, lorsque la question d'accepter les candidatures émanant de femmes divorcées s'était posée, les opposants avaient mis en avant le fait que les enfants de parents divorcés avaient de plus grande chance de présenter des troubles du comportement. Plus que les familles monoparentales, les habitants des villages craignaient en réalité les comportements « déviants » qui leur étaient associés.

Personnalités stables et couples solides

La promotion d'un cadre familial structuré s'exprime également dans l'attention toute particulière que les comités d'intégration portent à la stabilité des couples qui candidatent. A Ginegar, O.E., membre du comité d'acceptation, justifiait ainsi cette attention :

Vous savez, lorsqu'on accepte un couple, on parie aussi sur sa solidité, il ne s'agit pas que le couple divorce et revende sa maison quelques années plus tard. Du coup, on essaie de voir s'il y a des dissensions entre l'homme et la femme, s'ils ont l'air complice ou plutôt en froid, s'ils forment un couple stable. L'analyse graphologique est censée nous aider en cela.

¹⁰ Le village communautaire de Kamon faisait sur ce point figure d'exception. Comme nous l'a expliqué M.A., une habitante du village, il revendiquait même cette exceptionnalité :

Dès le milieu des années 1990, nous avons décidé de ne pas systématiquement rejeter les demandes émanant des familles monoparentales, comme c'était alors le cas dans les villages de la région. C'est un village qui s'est toujours perçu comme plus ouvert que ses voisins, et qui n'a pas hésité à innover. Nous en avons accueilli 5 ou 6. »

L'ensemble des entretiens cités ici ont été réalisés en hébreu en 2006 et 2007. Ce long séjour de terrain a été rendu possible par une bourse du Centre de Recherche Français de Jérusalem.

Pour E.M., du comité d'acceptation de Shkhanya, lorsque la stabilité du couple est mise en cause par les psychologues¹¹, le village préfère s'opposer :

Parfois, ils nous disent qu'il y a des problèmes de couple. Quand il y a ça, on évite. On n'a pas envie de commencer avec un couple qui a des problèmes.

R.F., à Yaad, justifiait ainsi le fait de privilégier les individus aux personnalités stables :

Vous prenez quelqu'un avec dans l'idée qu'il va passer 30, 40, 50 ans de sa vie ici, dans une petite communauté. Pour ça, il nous faut des personnalités extrêmement stables. Lorsque j'étais au comité, j'ai appris à me méfier des gens fantasques et hauts en couleur. Une fois, on s'est laissé séduire par un de ces types, un peu artiste, sa maison était à peine finie qu'il avait déjà divorcé. Il est devenu religieux, est parti vivre dans un village religieux. Aux dernières nouvelles, il était redevenu athée et vivait dans une communauté je ne sais plus dans quel pays. Avec l'expérience, je pense pouvoir dire que ces gens là ne sont pas faits pour nos villages. [...] C'est malheureux à dire, mais nous sommes des gens gris et il nous faut des gens gris, avec des vies familiales stables et bien rangées.

Tenir les villages à l'écart des problèmes sociaux

Au-delà des « problèmes » familiaux, les habitants des villages communautaires attendent des comités d'acceptation qu'ils les tiennent à l'abri des problèmes sociaux susceptibles d'exister au dehors. Une observation que nous avons menée dans le cadre d'un cours de formation des volontaires organisé par le Conseil Régional de Misgav peut nous permettre d'illustrer ce point. La consultante chargée du cours avait alors divisé les 40 participants présents en trois tables rondes, dans lesquelles devaient être échangées les expériences des nouvelles activités de volontariat menées dans les villages. La table ronde à laquelle je m'intégrais comportait cinq femmes et deux hommes originaires de différentes implantations. Trois des membres étaient de nouveaux arrivants (ils avaient entre 35 et 40 ans), alors que les quatre autres étaient parmi les fondateurs de leur village. Après un premier exposé, T.R., une femme d'environ 65 ans, habitante de Yuvalim, avec laquelle j'avais déjà eu l'occasion de m'entretenir, prit la parole pour expliquer le service communautaire d'accompagnement des familles endeuillées qu'elle avait mis en place dans sa communauté. Ce faisant, elle fut amenée à évoquer le cas « particulièrement horrible » auquel son groupe avait récemment dû faire face :

Nous avons cette famille de Russes, des gens à problèmes qui étaient venus à Yuvalim lorsque le camp d'Etdar¹² avait été démantelé. Lui, un jour, a perdu son emploi et n'a pas réussi à s'en remettre. Il s'est suicidé. Ça a été un choc dans le village. Il a laissé une femme et un enfant. Notre groupe a fait le maximum pour les soutenir.

T.R. conclut l'exposé de ce fait divers sordide d'un cinglant : « On n'aurait jamais dû les accepter [comme membre du village] ». Les six interlocuteurs acquiescèrent et nous cherchâmes vainement chez eux un signe ou une mimique gênée marquant la volonté de se distancer du propos qui venait d'être tenu.

¹¹ Les comités d'acceptation recourent généralement aux services de centres d'examen spécialisés censés sonder, sur une demi-journée et par une batterie de tests, la solidité psychologique des candidats et leur capacité à vivre en communauté.

¹² Etdar est un camp provisoire qui avait été mis en place dans la région pour accueillir des immigrants russes, au début des années 1990. La plupart des habitants du camp ont ensuite été relogés dans les villes de la région. Seule une dizaine de familles a intégré les villages du Conseil Régional de Misgav.

Il semble qu'ils s'accordent tous sur le fait qu'un comité d'intégration a vocation à tenir le village à l'abri de ce type d'évènements, et du coup, des familles « à problèmes » susceptibles de les importer¹³.

Comité d'intégration et déviances sociales : « les gens à problèmes »

Comme nous l'expliquait G.C., du comité d'acceptation de Ginegar, « il y a « des gens à problèmes, des gens qui peuvent à eux seuls pourrir la vie communautaire et mettre le village sens dessus dessous ». Lorsque nous l'avons interrogé sur la manière de repérer ces gens susceptibles de mettre en péril la vie communautaire, notre interlocuteur a rapidement glissé d'un discours sur la dynamique communautaire à un discours sur les qualités intrinsèques du candidat. Evoquant un candidat refusé par le comité, il nous avait ainsi expliqué : « je n'aimais pas comment il s'adressait à sa femme ». Puis : « *Le graphologue a confirmé qu'il s'agissait d'une personnalité problématique, et que si on voulait faire péricliter le village, il fallait le prendre.* » A travers ce témoignage, on comprend que, sous couvert de juger la « compatibilité sociale » d'une personne, sa capacité à s'intégrer à la vie communautaire, les comités d'intégration sont surtout amenés à juger si les candidats qui se présentent sont « des gens biens ». O.E. n'en faisait d'ailleurs pas mystère :

Derrière cette idée de compatibilité sociale, pour nous, il s'agit surtout de voir si ce sont des gens biens, des gens qu'on aimerait avoir comme voisins.

Nous avons tenté de mettre en évidence les ressorts sociologiques de cette cooptation à travers une analyse en termes de capitaux.

B) Une analyse en termes de capitaux économique et culturel

Depuis 2002, parmi les critères selon lesquels les comités d'acceptation sont légalement autorisés à juger de la recevabilité d'une candidature, figure la capacité financière du candidat. Dans les faits, ce point ne donne quasiment jamais lieu à contentieux. Comme nous l'expliquait O.E. :

Que voulez-vous qu'on regarde ? S'ils estiment qu'ils peuvent supporter le remboursement du prêt, on ne va pas faire le calcul à leur place. Ce n'est pas comme si on leur louait un appartement. Là, ils achètent une maison. Si pour une raison ou une autre, ils n'arrivent pas à la payer, ils la revendront.

En matière de capacité financière, le principe de l'auto-sélection joue à plein : les candidats ne tentent leur chance que dans les implantations qui sont financièrement à leur portée. Si, dans les années 80, le terrain et la maison étaient souvent offerts par l'Agence Juive – ou cédés à bas prix, ce n'est plus aujourd'hui le cas. Les seules aides dont peuvent aujourd'hui bénéficier les candidats concernent l'achat du terrain et se révèlent limitées. Kokhi Ostrowsky, chargée du développement des villages du Conseil Régional de Misgav, nous expliquait ainsi :

Aujourd'hui, les gens payent le terrain. Ils le paient même très cher. Nous sommes en zone de développement prioritaire B, ce qui veut dire que l'Etat ne prend en charge que 49 % du prix du terrain.

¹³ Le fait que T.R. précise que la « famille à problèmes » en question était russe constitue un élément intéressant. Comme nous l'avons noté plus haut, les Russes sont des immigrants récents auxquels sont parfois associés des stéréotypes négatifs.

Et le prix du terrain, lui, est proposé par l'Autorité Foncière Israélienne. Il a considérablement augmenté ces dernières années.

A cela s'ajoute le coût de la viabilisation du terrain, souvent élevé étant donnée la topographie des nouveaux quartiers, en général construits à flanc de colline. « Au final, il faut souvent compter 50 000 dollars, voire, dans certains villages 100 000 dollars avant même d'avoir posé la première pierre » nous précisait Kokhi Ostrowski.

Le prix de la maison n'est lui pas toujours compressible. En effet, si certaines implantations recourent au *Build yourself* (*bneh beitha*), la plupart d'entre elles choisissent de recourir à un promoteur vendant des maisons clés en main. Celui-ci laisse généralement le choix entre un nombre limité de modèles (*dgamim*) dont les moins onéreux sont souvent proches des 200 000 dollars¹⁴. D.B., un temps chargé du comité d'acceptation de Yaad, nous expliquait ainsi :

Le comité [...] a débattu. Nous étions conscients que pour apporter une certaine diversité sociale, il fallait laisser la possibilité de construire de petites maisons sur de petits terrains. Mais ce n'est pas joli. Ca fait trop banlieusard. Du coup, ce n'est pas ce qui a été décidé. Et ce n'est jamais ce qui est décidé dans la région. En fait, on interdit l'accès aux familles de la petite classe moyenne. Seuls les plus riches peuvent acheter ici.

Sous couvert de protéger l'esthétique rurale de leurs villages en maintenant une densité d'occupation aussi faible que possible, les comités d'intégration des villages contribuent donc à renforcer une sélection par l'argent des nouveaux membres. Comme nous l'avons vu dans les propos de D.B., les habitants des villages communautaires galiléens admettent parfois avoir conscience du biais social induit par leurs choix. Barukh Rozen, le vice-président du Conseil Régional de Misgav, nous révélait ainsi que certains villages appréciaient d'être des villages chers :

Pour nous [le Conseil Régional de Misgav], la cherté des villages pose problème. Parce qu'on a du mal à faire venir des jeunes. Mais je parlais l'autre jour à quelqu'un de Tel Al de la concurrence que leur font les villages plus au nord [à proximité de la frontière libanaise] qui sont situés en zone de développement prioritaire A. Là-bas [en zone A], les terrains sont vendus beaucoup moins cher¹⁵. Il m'a dit : « Pour être tout à fait honnête, je ne suis pas fâché d'être seulement en zone B. Là-bas, parce qu'ils sont moins chers, ils doivent accueillir un public que je n'aimerais pas avoir dans mon village. C'est une répartition qui me convient bien. »

La majeure partie des études consacrées à la ségrégation sociale dans les *Gated Communities* érigent cette sélection par l'argent en élément moteur. Même lorsqu'est constatée une très forte homogénéité en terme de capital culturel (diplôme ou catégorie socioprofessionnelle), celle-ci est volontiers perçue comme la

¹⁴ L'extension du kibboutz Ginegar offrait 3 modèles dont les prix allaient de 140 à 270 000 dollars. Le secrétaire général du kibboutz nous avait expliqué qu'il avait exigé du promoteur un modèle inférieur à 150 000 dollars, qu'il savait peu courant dans la région. De fait, à Misgav, les modèles les moins chers coûtent près de 200 000 dollars.

Entretien avec Kokhi Ostrowski.

¹⁵ En zone A, les acheteurs ne paient que 13 % du prix du terrain, contre 51 % en zone B. Par ailleurs, les habitants des implantations situées en zone A bénéficient d'une réduction de 13 % de leur impôt sur le revenu plafonnée à 198 880 shekels.

Sources tirées des sites internet du Centre d'information pour la Galilée et du ministère de l'Intérieur :

<http://eng.galil-net.org.il/HTMLs/Home.aspx>

<http://www.mfa.gov.il/MFAheb>

conséquence d'une sélection par le capital économique. Les remarques d'Eric Maurin, dans *le ghetto français*, font sur ce point exception à la règle. L'auteur y note que « le degré de concentration des personnes les mieux diplômées est plus intense encore que le degré de personnes les mieux rémunérées. [...] Le principe fondamental de la ségrégation territoriale n'est pas tant la richesse actuelle des familles, que les attributs les plus durables et les plus identitaires de cette richesse : ceux qui permettent de se projeter dans l'avenir, qui confèrent une forme de statut. » [Maurin, 2004, p.14].

Dans le cas des villages communautaires galiléens, le travail des comités d'acceptation nous amène à remettre en cause cette primauté accordée au capital économique. Le capital culturel ne peut, ici, être assimilé à une variable incidente.

L'argent ne suffit pas

Si les *Gated Communities* américaines sont généralement ouvertes à l'ensemble des individus ou familles ayant les moyens d'y devenir propriétaires, les comités d'acceptation complexifient le mécanisme. Les « nouveaux riches », ceux dont le capital culturel n'est pas à la hauteur du capital économique, ne sont pas bien reçus.

Aviv, un jeune jardinier spécialisé dans la création de parterres et habitant du kibboutz Ramat Rachel (en proche banlieue de Jérusalem), m'expliquait ainsi :

On sent la différence entre les quartiers créés par le kibboutz et les autres. Là où il y a une sélection [un comité d'acceptation], ce sont des gens qui ont beaucoup de goût, des gens qui ont une conscience écologique, qui privilégient les plantes de la région. [...] J'ai aussi travaillé dans un nouveau quartier du grand Jérusalem, sur de grandes terrasses. Là, les maisons sont aussi chères, les gens payent cash, en dollars, mais ils n'ont aucune culture : il y a beaucoup de russes qui parlent à peine l'hébreu et qui te demandent des trucs moches : des fontaines, des plantes en plastique. Ils ont les moyens de se payer de supers maisons, mais c'est tout, derrière, ça ne suit pas.

Les refus essayés par certaines familles orientales peuvent également être expliqués ainsi. Dans le cas de la famille Ben Hamo (Avi et Phoebe) relaté par Ezer Tzfadia [Tzfadia, 2005 : 146], plus encore qu'un Oriental, les membres du comité d'acceptation de Tel Adashim ont vraisemblablement refusé une famille de Migdal haEmek, sans diplôme universitaire, travaillant respectivement comme employé au ministère de la Défense (pour lui) et chef de rayon dans un supermarché (pour elle). Si elle disposait du capital économique pour construire dans le très cossu quartier érigé en bordure de l'implantation, on peut penser que, au regard des membres du comité d'acceptation, cette famille ne disposait pas du capital culturel correspondant.

C) Comité d'acceptation et capital social

Dans *the Forms of Capital* (les formes du capital), Pierre Bourdieu définit le capital social comme « l'agrégat des ressources potentielles ou actuelles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et de reconnaissance – en d'autre terme l'appartenance à un groupe qui fournit à l'ensemble de ses membres le soutien du capital possédé

collectivement, une « référence » qui ouvre à certains crédits, dans les deux sens du terme. »¹⁶ Pierre Bourdieu explique ensuite que « le volume de capital social que possède un agent donné dépend donc de la taille du réseau de connections qu'il peut mobiliser et du volume de capital (économique, culturel et social) possédé individuellement par chacun de ceux auxquels il est connecté » [Bourdieu, 1986].

Sur la base de cette définition, on peut se demander dans quelle mesure les pratiques d'acceptation mises en place dans les comités d'acceptation n'ont pas vocation à accroître le capital social dont disposent, individuellement, l'ensemble des membres de l'implantation. Le nouveau membre d'une implantation est en effet susceptible de devenir une personne ressource, un nouvel élément dans le réseau de relations sur lequel peut s'appuyer chacun des membres de l'implantation.

Lors d'une après-midi d'activité destinée à se faire rencontrer les anciens et nouveaux arrivants du kibboutz Ginegar, nous avons remarqué l'accueil chaleureux que G.C. avait réservé à l'un des nouveaux. En aparté, il nous avait expliqué, avec une évidente satisfaction : « *Ils sont tous les deux avocats. Lui a une certaine réputation dans la profession.* » Pour G.C., ces futurs membres de l'implantation et leur propre capital (notamment social) pouvaient indéniablement être utiles, d'un point de vue professionnel.

De fait, les familles qui intègrent une implantation deviennent plus que de nouveaux voisins, ils intègrent une communauté qui, à bien des égards, peut être assimilée à un « club sélectif ». Même si elles n'ont pas été délibérément conçues dans une perspective d'accumulation du capital social, les implantations fonctionnent comme tel. Au travers des fortes relations d'interconnaissance qu'ils créent avec les membres de leur communauté, les habitants se construisent en effet un capital social, un réseau susceptible d'être mis à contribution. Les membres de l'implantation ne sont pas seulement là pour dépanner une mère de famille à qui il manquerait un ingrédient¹⁷, ils peuvent à l'occasion fournir des biens autrement plus précieux. Ainsi, les membres créant leur entreprise sont « naturellement » enclins à embaucher les membres de leur communauté. A.L., qui, à l'époque où il a intégré le village de Yaad, était un moniteur d'auto-école dont le seul diplôme était d'avoir grandi dans un kibboutz, a ainsi été promu responsable de la sécurité dans une start-up de 150 employés créée par un membre de l'implantation. Il nous avait décrit son emploi et son embauche en ces termes :

[A.L.] L'entreprise est en pointe sur le marché de la sécurisation des jeux de hasard en ligne. Nous devons être à même de protéger notre technologie contre tout espionnage.

[P.R.] De la concurrence ?

[A.L.] Oui, mais pas seulement, c'est un canal technologique par lequel passe beaucoup d'argent. Ça intéresse donc aussi des escrocs, ou des groupes mafieux. [...]

[P.R.] Et comment en êtes-vous arrivé à ce poste, vous n'aviez aucune qualification dans le domaine ?

[A.L.] C'est un ami qui a créé cette entreprise, un habitant de Yaad. Il avait surtout besoin d'un homme de confiance.

Une certaine porosité entre réseaux communautaires et réseaux professionnels semble de fait avoir survécu au processus de décollectivisation des implantations rurales israéliennes. A Hararit, l'habitante

¹⁶ "Social capital is the aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition – or in other words, to membership in a group which provides each of its members with the backing of the collectivity-owned capital, a 'credential' which entitles them to credit, in the various senses of the word."

¹⁷ D.B. nous avait expliqué qu'un bon candidat était quelqu'un chez qui on se sentait autorisés à aller demander des œufs ou du sucre un soir, si on en manquait.

dont les affaires ont été fructueuses est H. D. Cette citoyenne anglaise passée par les universités parisiennes s'est convertie à la méditation transcendantale dans les années 1970, ce qui lui a valu de prendre part, avec son mari, à la création d'Hararit. Là, elle a développé une méthode d'apprentissage de l'anglais pour les jeunes enfants qui a, depuis, fait sa fortune. Près de 500 centres franchisés reprenant sa méthode existent aujourd'hui. N.L., qui vit dans le même village, nous a expliqué comment elle avait été associée à cette entreprise :

Le projet industriel d'H.D. a très bien marché. Quand elle a commencé à vendre ses cassettes – à l'époque c'était des cassettes – dans le monde entier, elle a eu besoin d'aide. Et elle a embauché les gens du village. Mon mari est musicien, c'est lui qui a fait la musique et les bruitages. Une autre habitante d'Hararit s'est chargée des illustrations dans le manuel.

Lorsque les comités d'acceptation étudient une candidature, ils ne peuvent être insensibles à la valeur ajoutée pour l'implantation que représentent certains candidats. I. C., chargée du comité d'acceptation de Manof, m'expliquait ainsi, avec une satisfaction évidente, que sa voisine, récemment installée à Manof, était membre du comité directeur de Strauss International¹⁸ :

[I.C.] Pendant la semaine, on ne la voit quasiment pas. Mais elle vient boire le café à la maison presque tous les samedis.

[P.R.] Ce sera bien quand vos enfants voudront faire des stages dans le management...

[I.C.] (sourire) C'est encore un peu tôt pour y penser, mais c'est sûr que c'est plutôt une bonne chose pour une implantation comme la nôtre d'avoir un de ses membres aussi bien placé.

Comme les métropoles occidentales [Florida, 2002], les villages communautaires de Galilée sont ainsi engagés dans une compétition pour attirer les élites économiques et sociales. Les comités d'acceptation mettent à contribution les résidents pour qu'ils travaillent à recruter de bons éléments et, lorsque cela ne suffit pas, les villages achètent des encarts dans les journaux nationaux dont le lectorat se recrute parmi les classes moyennes supérieures.

Après avoir mis en évidence la logique de classe sur laquelle se fonde le travail des comités d'acceptation, nous allons maintenant tenter de voir comment ces pratiques de sélection classistes interagissent avec la variable ethnique.

II] Comité d'acceptation et ségrégation ethnique

A) Mishtaknezim, appartenance ethnique et habitus de classe

Selon Yiftachel, les comités d'acceptation permettent une politique de discrimination des Juifs orientaux et construisent des communautés ethniquement ségréguées. Il note cependant la présence dans les implantations rurales, au côté des Achkénazes, d' « *upwardly mobile mizrahim* », d'Orientaux sur une trajectoire sociale ascendante [Yiftachel, 2006 : 114]. De fait, les habitants des villages communautaires semblent considérer que l'ascension sociale permet aux Orientaux de perdre leur caractère oriental.

¹⁸ Strauss, plus connue sous le nom de Strauss-Elite, est l'une des plus grosses entreprises agroalimentaires israéliennes.

Lorsque nos interlocuteurs ont évoqué la « question orientale »¹⁹, ils ont eu volontiers recours à un discours consistant à nier la pertinence de l'ethnicité. Cependant, les mêmes se faisaient fort, ensuite, de contester l'identité achkénaze de leur village en dénombrant les membres orientaux. Le discours de S.R., de Yuvalim, est sur ce point symptomatique :

Achkénazes, Orientaux, ce n'est plus comme ça aujourd'hui. Il y a eu beaucoup d'inter-mariages. On ne peut plus dire aujourd'hui qui est achkénaze et qui est oriental. [...] Et puis ce n'est pas comme s'il n'y avait pas d'Orientaux dans nos villages. Mon voisin, ses parents étaient venus d'Irak. Il y a aussi la femme d'Itsik, elle est d'une famille marocaine. Vous voyez, il y en a.

Lorsqu'ils évoquaient ainsi les quelques Orientaux du village, nos interlocuteurs éprouvaient cependant parfois une certaine gêne à apposer l'adjectif oriental à tel ou tel de leur voisin. Le terme auquel ils avaient dès lors souvent recours était celui de « *mishtaknez* »²⁰, qu'on peut traduire par « achkénazisé ». N.L., lui-aussi engagé dans un recensement sauvage des orientaux, avait ainsi critiqué la validité de son propre décompte :

Il y a aussi Uri. Bon c'est vrai, Uri, je ne sais pas à quel point on peut dire qu'il est oriental... (Il sourit) Ce n'est pas un vrai Oriental. [...] Ceux qui nous critiquent, et ils n'ont pas complètement tort, disent que tous les Orientaux qui sont ici, sont des mishtaknezim.

La plupart de nos interlocuteurs ont ainsi reconnu ce statut d'« achkénazisé » à l'ensemble des Orientaux du village, admettant ainsi incidemment que celui-ci ne comptait pas de « vrais » Orientaux. L'utilisation de ce terme est ambivalente. D'un côté, la présence dans les villages de *Mishtaknezim*, c'est-à-dire de Juifs qui peuvent, par filiation, être rattachés au groupe oriental, permet de nier l'existence d'une barrière ethnique. Cependant, de l'autre, en reconnaissant qu'il n'y a pas dans le village de « vrais Orientaux », le discours sur le *mishtaknez* laisse entrevoir une attitude peu accueillante à l'égard de la culture orientale.

Lorsqu'on se penche sur le contenu de cette « orientalité », on peut cependant se demander dans quelle mesure elle ne désigne pas un habitus de classe peu ethnicisé. En l'espèce, il nous semble pertinent de reprendre l'analyse marxiste des processus de racialisation que présentent Balibar et Wallerstein dans *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Dans l'article sur le racisme de classe, Balibar note ainsi que « la notion moderne de race, en tant qu'elle est investie dans un discours de mépris et de discrimination, qu'elle sert à scinder l'humanité en « sur-humanité » et « sous-humanité », n'a pas eu initialement une signification nationale (ou ethnique) mais une signification de classe, ou plutôt (puisqu'il s'agit de représenter l'inégalité des classes sociales comme une inégalité de nature) une signification de caste. » Se réalise ainsi « l'équation fantasmatique entre classe laborieuse et classe dangereuse, la fusion d'une catégorie socio-économique et d'une catégorie anthropologique et morale » [Balibar et Wallerstein, 1988]. Dans le cas des Juifs orientaux, cette fusion n'est pas totale : il reste possible, pour les membres du groupe oriental, en accumulant des capitaux économiques et culturels, de « s'achkénaiser ». Parce que l'ascension sociale du Juif oriental le rend socialement « fréquentable », il nous semble possible de postuler que leur politique de discrimination est moins ethnique que sociale.

¹⁹ Longtemps, la « question orientale » ne nous a pas semblé centrale et nous n'avons pas cherché à amener nos interlocuteurs sur ce terrain. Cependant, dès lors que nous évoquions le processus d'acceptation des nouveaux membres, nos interlocuteurs évoquaient de manière assez spontanée l'identité « ethnique » des villages.

²⁰ Ce terme est un néologisme formé par dérivation d'une racine quadrilitère extraite d'Achkénaze (Shin, kaf, nun, zain) au Hitpaël. Le substantif issu de ce verbe désigne dès lors : « celui qui devient (ou est devenu) Achkénaze ».

B) L'introuvable déségrégation ethnonationale : le cas des Arabes israéliens

Ce constat ne peut cependant être étendu aux cas des candidatures arabes israéliennes. Celles-ci ont jusqu'à aujourd'hui été systématiquement rejetées par les comités d'acceptation. Pourtant, ces candidatures sont souvent le fait de familles appartenant à la classe moyenne supérieure. Les comités d'acceptation peindraient-ils à valider l'existence de « *mishtaknezim* arabes israéliens » ? On pourrait poser l'hypothèse que ces candidats arabes n'arrivent pas à annihiler le stigmate social qui est associé à leur appartenance ethnique, que les membres de comités d'acceptation continuent à voir au-delà de leur ethos de classe moyenne, les membres d'un groupe différent et inférieur. Au cours des entretiens que nous avons réalisés, nous avons pourtant parfois rencontré des habitants qui n'étaient pas hostiles à l'intégration d'Arabes israéliens partageant l'ethos de classe du village. Ainsi, une habitante de Katzir nous avait abruptement déclaré : « je veux bien que mon voisin soit arabe dès lors que c'est un médecin et qu'il ne fait pas ses besoins dans son jardin ». De même, à Yaad, un vétérinaire nous avait confié que l'implantation pourrait intégrer quelques familles arabes « si ce sont des gens comme nous, qu'ils ne sont pas religieux ». À Lotem, l'implantation s'était divisée quant à la réponse à apporter à une famille arabe israélienne. Une habitante qui s'était opposée à la décision négative du comité d'intégration m'expliquait : « c'étaient des gens très gentils, avec des bons métiers, leurs enfants avaient été au jardin d'enfants ici, puis à l'école à Maale Tsvia [un autre village juif des environs]. Beaucoup de gens les connaissaient et les appréciaient. À côté de ça, le comité a accepté des familles qui ne se sont absolument pas impliquées dans la vie du village. »

En règle générale, les habitants juifs qui ont été au contact d'un candidat arabe reconnaissent en lui leur égal social et fondent moins leur refus sur la « qualité » du candidat que sur le problème de son appartenance ethnique. On pourrait penser, dès lors, que leur position se fonde sur des enjeux nationaux, politiques et identitaires, relatifs au statut des Arabes au sein de l'État juif. Derrière le refus des habitants des villages de voir les Arabes intégrer leur village, on pourrait alors voir poindre la crainte d'une remise en cause de la hiérarchie actuelle entre groupes ethniques.

En 1958, Herbert Blumer fut l'un des premiers à promouvoir une approche sociologique du racisme, contre les nombreuses théories psychologisantes qui avaient alors cours. Il théorisa ainsi le *Group Position Model*. Selon ce modèle, les discriminations raciales sont fondées sur une perception normative de la position sociale de groupes prédéfinis. Il décrit les quatre caractéristiques du groupe dominant : 1) un sentiment de supériorité à l'encontre des membres du groupe dominé, 2) la croyance que le groupe dominé est fondamentalement différent et étranger, 3) la revendication exclusive sur certains droits, statuts et ressources et 4) la perception d'une menace lorsque les membres d'un groupe inférieur expriment le désir de se voir attribuer une part des prérogatives jusqu'alors réservées au groupe dominant [Blumer, 1958]. L'idée du *Group Position* est ainsi celle d'une posture largement partagée au sein des membres du groupe dominant sur la place que devrait occuper leur propre groupe par rapport au groupe dominé. Dans un tel système, compatible avec la théorie sur l'ethnocratie développée par Yiftachel, l'ensemble des acteurs travailleraient donc plus ou moins consciemment à reproduire la domination ethnique.

Cependant, les entretiens que nous avons pu mener ne nous permettent pas d'affirmer que les habitants des villages juifs galiléens sont aussi explicitement impliqués dans la protection des avantages acquis de leur groupe ethnique. Il apparaît délicat d'attribuer aux populations juives des villages communautaires galiléens une pratique fondée sur l'idée de *Group Position*, d'en faire des acteurs consciemment impliqués dans la reproduction de l'ordre ethnique. Un des grands arguments évoqués par les habitants des anciens *mitzpim* lorsqu'ils refusent une candidature arabe est que l'intégration d'un Arabe israélien nuirait aux

politiques de recrutement de nouvelles familles menées par les villages. Barukh Rozen nous expliquait ainsi :

J'ai reçu ce jeune couple arabe, les diplômés de Betsalel [une prestigieuse école d'art à Jérusalem], je leur ai dit : vous êtes des gens très bien, vous avez toutes les qualités pour vivre ici, mais le fait que vous soyez arabes va poser problème. Raqefet [le village qu'ils désiraient intégrer] est appelé à accueillir 350 familles supplémentaires dans les décennies à venir. Si vous rentrez aujourd'hui, les gens ne voudront plus venir à Raqefet, ils iront ailleurs. Le problème est que vous êtes la 150^{ème} famille. Si vous étiez la 460^{ème}, il n'y aurait eu aucun problème ».

Il faut ici préciser, que, depuis la fin des années 1990, les villages communautaires de la région, qui, jusqu'alors n'avaient pas éprouvé de difficultés à trouver des familles désireuses de s'intégrer au village, manquent depuis lors de candidats. Cette baisse de la demande est parfois associée aux émeutes d'octobre 2000, une révolte arabe israélienne qui aurait inquiété les candidats potentiels quant à la sécurité de la région. Cependant, on peut également y trouver des causes économiques : le déclenchement de la seconde *Intifada* coïncide, chronologiquement, avec l'éclatement de la bulle internet. Nombre de sociétés *high tech* qui s'étaient développées dans la région dans les années 90 ont été durement touchées par ce renversement de tendance et l'attractivité de la région en a certainement été affectée. Enfin, les anciens *mitzpim*, qui ont longtemps bénéficié d'une quasi-exclusivité sur cette nouvelle forme de banlieue verte, ont du, à la fin des années 1990, faire face à l'arrivée sur le marché, des *kibboutzim* et des *mochavim*, c'est-à-dire d'anciennes implantations collectivistes qui ont construit, depuis près de dix ans, un grand nombre de quartiers résidentiels similaires à ceux que développaient les villages communautaires. Pour pouvoir tenir leurs ambitieux projets de développement, les villages tiennent ainsi à demeurer attractifs et craignent le déficit en terme d'image que pourrait causer l'intégration d'une famille arabe.

Les habitants des villages juifs communautaires évoquent également la crainte de créer un précédent, pas tant au niveau national, que pour le village communautaire lui-même. Y.R., un habitant de Kamon engagé dans *Sikkui ba Misgav*, une organisation juive qui lutte contre les discriminations dont les villages arabes sont victimes, m'expliquait ainsi :

Il a été question un moment d'attribuer aux Shrabe²¹ un statut de membres de l'implantation. Cela leur aurait permis d'être raccordés au réseau électrique et hydraulique de l'implantation, d'obtenir un éclairage public et une route asphaltée, mais le conseiller juridique de l'implantation, un avocat payé par le Conseil Régional est venu et a expliqué aux gens que, s'ils acceptaient les Shrabe comme des membres à part entière de la communauté, il n'y aurait aucun moyen de s'opposer à l'arrivée de nouvelles familles arabes et que l'implantation deviendrait un village mixte.

Derrière le refus d'accepter une famille arabe, on sent ainsi naître la peur du *tipping*. Dans la droite ligne de cette crainte, une habitante d'Hararit m'expliquait : « On a eu des demandes arabes, mais si on en accepte un, les autres suivront. En quelques années, avec de l'argent qui viendrait d'on ne sait où, ils pourraient racheter tout le village. » Si des Arabes s'installent dans un village communautaire, ils rendront le village plus attractif pour d'autres Arabes et moins attractif pour les Juifs. Le phénomène de *tipping* décrit par Thomas Schelling pourrait alors s'enclencher [Schelling, 1980].

²¹ Les Shrabe sont une petite famille bédouine dont le terrain – de quelque 1000 mètres carrés – est enclavé au sein du village communautaire de Kamon. L'Agence Juive n'ayant pas réussi à leur échanger ce terrain contre un autre situé dans le village bédouin voisin de Kamane, cette famille vit au milieu d'un village communautaire juif qui ne lui reconnaît aucun statut.

On peut s'interroger sur les ressorts de cette inquiétude. Indéniablement, la majorité des habitants juifs des villages communautaires apprécient leur cadre de vie socialement ségrégué. Mais pourquoi alors refuser des familles arabes qui, étant donné leur profil social, appartiennent à leur classe sociale. Pourquoi les habitants juifs des villages communautaires désirent-ils protéger leurs villages contre les difficultés de recrutement, ou la perspective du *tipping* ? Si on peut supposer que ces habitants sont attachés à l'avenir de leur implantation ou à sa croissance démographique, il conviendrait également de voir en quoi ils ne cherchent pas également, et plus banalement, à protéger un investissement immobilier. À Kamon, les deux maisons situées en face du terrain occupé par la famille bédouine des Shrade ont été récemment vendues – et mal vendues. La présence d'Arabes dans le voisinage a, selon Y.R. (l'un des acheteurs), grandement influencé le prix. On imagine bien dès lors que l'ensemble des villas appartenant à une implantation ayant intégré une famille arabe perdrait une partie de leur valeur. Au cœur de cette controverse ethnique, on retrouve ainsi un grand classique de l'analyse des Gated Communities [Reich, 1991 ; Davis, 1997] : une mobilisation pour la protection de la valeur des biens immobiliers.

- Alizart Mark, *Stuart Hall*, Editions Amsterdam, 2007
- Atkinson Rowland et Blandy Sarah ; “Introduction : International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities”, *Housing Studies*, 20 (2), p.177-186, 2005
- Balibar Etienne et Wallerstein Immanuel, *Race, Nation, Classe, les identités ambiguës*. La Découverte, 1988
- Blumer Herbert, “Race Prejudice as a sense of Group Position”, *The Pacific Sociological Review*, 1(1), p. 3-7, 1958
- Bourdieu Pierre, “The Forms of Capital” in John Richardson (dir.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, p. 241-258, 1986
- Carmon Naomi et Yiftachel Oren, “Socio-Spatial Mix and Inter-Ethnic Attitudes: Jewish Newcomers and Arab-Jewish Issues in the Galilee”, *European Planning Studies* 5 (2), p. 215-237, 1997.
- Davis Mike, *City of Quartz : Los Angeles, capital du futur*, La Découverte, 1997
- Florida Richard, *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life*, Basic Books, 2002
- Foucher Michel, *L'invention des frontières*, Fondation des études de défense nationale, 1986
- Glasze Georg, “Some Reflections on the Economic and Political Organisation of Private Neighbourhoods”, *Housing Studies*, 20 (2), p. 221-233, 2005
- Hackworth Jason, *The Neoliberal City*, Cornell University Press, 2007
- Hope Tim, “The Clubbing of Private Security: the Collective Efficacy problem for Rich and Poor”, in T. Hope (dir.), *Perspectives on Crime Reduction*, Ashgate, 2000
- Le Goix Renaud, “Sprawl and Social Segregation in Southern California”, *Housing Studies*, 20 (2), p. 323-343, 2005
- Lefebvre Henri, *The production of Space*, traduit du Français en 1991 par D. Nicholson-Smith, Basil Blackwell, 1991 – publiée en français, en 1974 : *La production de l'espace*, Anthropos.
- Maurin Eric, *Le Ghetto français : enquête sur la ségrégation urbaine*, Seuil, 2004
- McKenzie, Evan, “Constructing the Pomerium in Las Vegas : A Case Study of Emerging Trends in American Gated Communities”, *Housing Studies*, 20 (2), p. 187-203, 2005
- Reich, Robert, *Secession of the Successful*, New York Times Magazine, p.16-19, 1991
- Rosen Gillad et Razin Eran, “The rise of Gated Communities in Israel: Reflection on Changing Urban Governance in a Neo-Liberal Era”, *Urban Studies*, 46 (8), 2009
- Schelling Thomas, *La tyrannie des petites décisions*, PUF, 1980
- Sternhell Zeev, *Aux origines d'Israël : entre nationalisme et socialisme*, Fayard, 1996

Tzfadia Erez, "The Ethno-Class Trajectory of New Neighborhoods in Israel", *GeoJournal*, 64 (2), p.141-151, 2005

Vesselinov Elena, "Members Only: Gated Communities and Residential Segregation in the Metropolitan United States", *Sociological Forum*, 23 (3), 2008

Wacquant Loïc, "Relocating Gentrification: The Working Class, Science and the State in Recent Urban Research", *International Journal of Urban and Regional Research*, 32 (1), p.198-205, 2008

Webster Chris, "Property Rights and the Public Realm: Gates, Green Belts and Gemenshaft", *Environment and Planning B*, 29, p.397-412, 2002

Yacobi Haïm et Yiftachel Oren, "Urban Ethnocracy : Ethnicization and the production of Space in an Israeli 'Mixed City'", *Environment and Planning D: Society and Space*, 21, p. 673-693, 2003

Yiftachel Oren, *Planning a mixed region in Israel : the political geography of Arab-Jewish relations in the Galilee*, Aldershot: Brookfield, 1992

Yiftachel Oren, "Israel: Metropolitan Integration or 'Fractured Regions'? An Alternative Perspective", *Cities*, 14(6), p.371-380, 1997

Yiftachel Oren, *Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, 2006