

Éléments d'une négritude mondialisée : le hip-hop et la conscience raciale chez de jeunes Israéliens d'origine éthiopienne

Traces of globalized blackness : Hip-hop and racial consciousness among young Israelis of Ethiopian origin

El hip-hop y conciencia racial entre jóvenes Israelíes de origen Eíope

Gabriella Djerrahian

Numéro 49, hiver 2010

Dilemmes hip-hop

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1001410ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1001410ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Athéna éditions

ISSN

0831-1048 (imprimé)

1923-5771 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Djerrahian, G. (2010). Éléments d'une négritude mondialisée : le hip-hop et la conscience raciale chez de jeunes Israéliens d'origine éthiopienne. *Cahiers de recherche sociologique*, (49), 17–45. <https://doi.org/10.7202/1001410ar>

Résumé de l'article

Cet article cherche à élucider comment la référence globalisée de la notion de *blackness*, telle qu'elle est véhiculée par le courant hip-hop américain, offre un certain ancrage dans le paysage israélien pour plusieurs adolescents juifs d'origine éthiopienne. J'aborde la façon dont ces dynamiques identitaires prennent forme à travers des constructions proprement israéliennes et éthiopiennes de la race et de l'ethnicité. J'explore plus précisément une des stratégies déployées par ces jeunes pour prendre leur place dans la société israélienne, à savoir la revendication du statut de Juifs noirs. Cette étiquette raciale est assumée par plusieurs adolescents à travers leur identification avec la culture hip-hop. Je propose ici de décrire comment le discours de ces jeunes s'articule à l'histoire et aux expériences des Afro-Américains, tout en tenant compte à la fois des constants changements qu'a connus leur communauté depuis le début du XIX^e siècle, et de la distance socioculturelle, politique et religieuse qui différencie Israël des États-Unis.

Éléments d'une négritude mondialisée : le hip-hop et la conscience raciale chez de jeunes Israéliens d'origine éthiopienne¹

GABRIELLA DJERRAHIAN

Le 6.1.1985 est né un « nigger » avec un microphone, un rappeur

De Gondar je suis [...] « soldier », je suis né là et je n'oublierai pas d'où je

Viens de Zion, Éthiopie, je suis un lion fait de fer

Comme « Iron Lion Zion »

De Bob [Marley], c'est la version hip-hop, alors la prise est sans fin

Chaque entrée est une attaque, le microphone est le chemin

Je fais du rap, depuis toujours, pour moi c'est le passé, le présent, le futur

[...]

Jérusalem 4000 [personnes] sont mortes pour toi, [le trajet] de l'Éthiopie
jusqu'au Soudan [en chemin vers Israël]

A lieu pour toi

Alors comment marcher [sans rien faire] ? Comment rester silencieux ? Comment
ne pas lutter ?

C'est ma place [Israël], ça le sera toujours, aussi longtemps que je respire, aussi
longtemps que je l'écris, dans mon cahier de notes...

« Kalkidan », écrit par Kalkidan²

.....

1. L'auteure aimerait remercier Marie Nathalie LeBlanc et Setrag Manoukian pour leurs commentaires précieux au cours de la rédaction de cet article, ainsi que les évaluateurs externes. Merci également à Marie-Pierre Gadoua et Géraldine Mossière pour leur attention relativement à l'édition de ce texte.
2. Voir les paroles sur son site Web personnel : <http://kalkidan.110mb.com/lirica.html#%D7%A7%D7%9C%D7%A7%D7%99%D7%93%D7%9F>. Sauf indications contraires, toutes les traductions de l'hébreu et de l'anglais sont de l'auteure.

L'EXTRAIT DE CETTE CHANSON RAP écrite par Kalkidan, jeune rappeur éthiopien-israélien dans la vingtaine, illustre bien la trajectoire transnationale, migratoire et symbolique de plusieurs membres de sa communauté. Son témoignage décrit le sentiment d'appartenance collective qui a déclenché son cheminement depuis l'Éthiopie jusqu'en Israël, où il revendique sa place, en passant par la Jamaïque et la culture du hip-hop américain. La symbolique attribuée à ces lieux, en lien avec les événements actuels de sa vie, m'amène à repenser les hypothèses de résistance généralement introduites par les débats sur la culture hip-hop, à l'instar de la popularité internationale de ce mouvement musical.

Les premiers artistes du hip-hop américain développèrent en effet une « culture d'opposition³ » ou « de résistance », faisant référence à la pauvreté dans les ghettos noirs et à la logique de la discrimination raciale⁴. Cependant, contrairement à ces dynamiques de résistance⁵, je propose que le hip-hop, une culture populaire globalisée, constitue une des ressources les plus puissantes par laquelle une partie de la population de jeunes Israéliens d'origine éthiopienne, qui se considèrent aliénés, revendique sa place en Israël.

Cet article cherche à savoir comment la référence globalisée de la notion de *blackness*, telle qu'elle est véhiculée par le courant hip-hop américain, offre un certain ancrage dans le paysage israélien pour plusieurs adolescents juifs d'origine éthiopienne⁶ qui atteignent aujourd'hui leur pleine maturité au sein de cet État-nation complexe. J'aborde la façon dont ces dynamiques identitaires prennent forme à travers des constructions proprement israéliennes et éthiopiennes de la race et de l'ethnicité. Entre autres, j'explore plus précisément une des stratégies déployées par ces jeunes pour prendre leur place dans la société israélienne, à savoir la revendication du statut de Juifs noirs. Cette étiquette raciale, attribuée par la société israélienne, est assumée par plusieurs adolescents à travers leur identification à la culture hip-hop américaine et leur vénération du rappeur Tupac Shakur. Je propose ici de décrire comment le discours de ces jeunes s'articule à l'histoire et aux expé-

3. Theresa A. Martinez, « Popular Culture as Oppositional Culture: Rap as Resistance », *Sociological Perspectives*, vol. 10, n° 2, 1997, p. 265.

4. Michael E. Dyson, « Performance, Protest, and Prophecy in the Culture of Hip-Hop », *Black Sacred Music: A Journal of Theomusicology*, vol. 1, 1991, p. 17.

5. Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Hanover, Wesleyan University Press, 1994; Halifu Osumare, *The Africanist Aesthetic in Global Hip-Hop: Power Moves*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

6. Lisa Anteby-Yemini, *Les Juifs éthiopiens en Israël: Les paradoxes du paradis*, CRFJ, série « Hommes et Sociétés », vol. 8, Paris, CNRS, 2004. Je reconnais à cet égard l'apport rafraîchissant sur les sujets de l'identité noire, de la mondialisation et de la culture hip-hop de l'anthropologue Lisa Anteby-Yemini ainsi que le travail de Hagar Salamon et de Steven Kaplan sur la race et l'esclavagisme quant aux Éthiopiens israéliens. Plusieurs idées présentées dans cet article découlent de leurs approches; je me considère néanmoins entièrement responsable des propos présentés ici.

riences des Afro-Américains, tout en tenant compte, à la fois des constants changements qu'a connus leur communauté depuis le début du XIX^e siècle, et de la distance socioculturelle, politique et religieuse qui différencie Israël des États-Unis.

Les adolescents éthiopiens israéliens, qui se conçoivent comme des « Noirs » d'Israël, font ainsi appel à l'usage de la rhétorique raciale noire/blanche issue de la société américaine⁷. Les rencontres virtuelles (par Internet, YouTube, etc.), ainsi que la similarité perçue entre eux et les Noirs des États-Unis, du moins dans l'imaginaire des jeunes avec qui je me suis entretenue, s'insèrent dans les processus de mondialisation de la musique noire, et particulièrement du hip-hop.

Lors de ma première visite en Israël en 1999, l'obsession manifeste pour le rappeur américain Tupac Shakur s'exprimait clairement par les dessins et discours des enfants éthiopiens avec qui j'ai travaillé⁸. Dix ans plus tard, dans le cadre de la mondialisation du rap, le hip-hop israélien a gagné en popularité, notamment avec l'émergence de rappeurs locaux, incluant les Juifs éthiopiens. Toutefois, la popularité de la production locale reste largement inférieure à celle du hip-hop du courant dominant américain diffusé par, entre autres, MTV et YouTube, du moins parmi ces jeunes Israéliens. Tupac reste toujours à la tête de la hiérarchie des artistes mythiques et occupe une position sans précédent, aux côtés de Bob Marley.

La mondialisation actuelle de la culture hip-hop américaine a transformé l'image de la négritude, ainsi devenue un emblème de la modernité afro-américaine, de l'émancipation et de la richesse matérielle. Une telle popularité *mainstream* provient de sa capacité à rassembler les idéologies romancées de la résistance et de l'émancipation des Afro-Américains, par le biais de la culture du consumérisme et par le rêve capitaliste d'une suraccumulation de biens, comme l'exposent les vidéos rap en circulation.

En m'appuyant sur les résultats d'entrevues et d'observations réalisées en Israël entre 2007 et 2009 auprès d'Éthiopiens israéliens de 15-25 ans⁹,

7. Lisa Anteby-Yemini, « Juifs d'Éthiopie: Nouveaux modèles migratoires en Israël et études diasporiques », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, n° 15, 2004, p. 60-71.

8. Une question récurrente qui m'a été posée était: « Est-ce que tu as rencontré Tupac? » Dans l'imaginaire des enfants, l'« Amérique » d'où venait Tupac se confondait avec le Canada pour occuper un espace idéalisé de puissance où les Noirs sont riches et populaires. Une image dessinée fréquemment représentait une face avec un bandeau sur le front, la signature typique du style vestimentaire de Shakur.

9. Le projet de recherche consistait initialement en une étude des adolescents et du phénomène du mouvement hip-hop. Or plusieurs heures d'observation participante ont été effectuées dans les centres culturels juifs éthiopiens qui ont offert des activités parascolaires aux jeunes pour la durée de mon terrain ethnographique, et où j'ai travaillé comme bénévole. En raison de certains défis logistiques et d'un intérêt personnel pour élargir mon investigation liée à la race et à la façon dont elle est négociée parmi les Éthiopiens israéliens adultes, j'ai inclus davantage le discours des jeunes adultes de 20 à 30 ans, tout en continuant à effectuer des observations et des entretiens avec les adolescents. Les observations effectuées parmi les adolescents ont eu lieu de prime

je propose des pistes de réflexion pour démontrer que le hip-hop constitue pour eux un outil d'intégration au sein de la société israélienne juive et dans le contexte global plus large, et non de résistance, tel qu'on l'entend souvent pour expliquer le lien entre le hip-hop et les groupes minoritaires, incluant les « Arabes israéliens » (ou les Palestiniens vivant en Israël)¹⁰. Je suggère ici que leur engagement au sein du mouvement hip-hop représente une pratique symbolique qui leur assure une connexion directe au réseau global de la jeunesse et de la modernité¹¹, tout en contournant la réalité de leur position actuelle en Israël¹² où ils se sentent déclassés tant au niveau racial, ethnique et religieux que socio-économique. Les analyses présentées renforcent l'argument selon lequel le hip-hop permet également de négocier la perception de leur différence la plus frappante et la plus visible – la couleur de leur peau – vis-à-vis de la société juive « blanche » israélienne¹³.

Comme d'autres groupes en Israël¹⁴, les jeunes interlocuteurs éthiopiens israéliens participent activement à un échange culturel transnational pour donner sens à leurs expériences de vie locales. Dans ce contexte, les médias et autres technologies de télécommunication facilitent le dialogue et une certaine hybridation entre diverses idées, cultures et informations permettant aux individus de « s'extérioriser en dehors du local » (« leap out of the local¹⁵ ») et de s'associer avec des cultures étrangères sans se déplacer physiquement. Dans la même trame d'échanges culturels, les références contemporaines au *blackness*, issues des circuits transnationaux de la musique populaire contemporaine, connaissent des appropriations provenant de groupes géographiquement et culturellement éloignés des diasporas africaines des Amériques dont elles émanent. Ces échanges s'actualisent à travers la mondialisation de la musique et de la culture hip-hop qui a permis la diffusion transnationale du discours américain sur l'identité raciale « noire », et des références esthétiques et artistiques contemporaines qui l'accompagnent. Aujourd'hui, la production originale du style musical qu'est devenu le hip-

abond dans les centres culturels, pendant les activités parascolaires et d'autres événements (par exemple, les cérémonies officielles au niveau municipal et gouvernemental, qui rendaient hommage à la communauté juive éthiopienne et à leur migration, les services de commémoration pour ceux et celles qui ont péri au cours du chemin vers Israël, etc.). J'ai également effectué plusieurs heures d'observation dans les clubs de danse et les commerces qui visent de prime abord une clientèle juive éthiopienne. En tout, une trentaine d'entrevues ont été enregistrées avec de jeunes adultes et des adolescents, complétées par des discussions notées textuellement et des notes d'observation basées sur ma participation constante.

10. Yael Korat, « Israeli Hip-hop as Democratic Platform: Zionism, Anti-Zionism and Post-Zionism », *Anamesa, The Democracy Issue*, printemps 2007, p. 43-58.

11. L. Anteby-Yemini, *Les Juifs éthiopiens...*, op. cit.; L. Anteby-Yemini, « Juifs d'Éthiopie... », op. cit.

12. Hagar Salamon, « Blackness in Transition: Decoding Racial Constructs through Stories of Ethiopian Jews », *Journal of Folklore Research*, vol. 40, n° 1, 2003, p. 3-32.

13. Lisa Anteby, « Post-sionisme et Aliyah: Regards sur l'immigration d'Éthiopie et de l'ex-Union soviétique en Israël », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem*, n° 3, automne 1998, p. 19-31.

14. Y. Korat, op. cit.

15. Ulf Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Londres et New York, Routledge, 1996, p. 19.

hop s'est transformée en une industrie commerciale qui contrôle le courant dominant de la musique populaire¹⁶.

« Hip-hop *still don't stop* ... » (le hip-hop ne s'arrête toujours pas)

La popularité transnationale de la musique reggae de Bob Marley, diffuseur principal du discours populaire sur la négritude postcoloniale, a vite cédé la place à un nouveau phénomène artistique provenant du sud du Bronx à New York. À la fin des années 1970, les changements structurels engendrés par la *Reaganomie*¹⁷ ainsi que la dégénérescence postindustrielle ont détérioré la situation économique du sud du Bronx¹⁸. Dans ce contexte, le hip-hop est issu des interactions culturelles et artistiques entre diverses communautés afro, latino et caribéenne américaines¹⁹ ayant en commun une relative marginalisation socio-économique liée aux politiques gouvernementales et à la discrimination raciale. En fait, la culture hip-hop a pris forme au cours de rassemblements festifs de quartiers (« block parties ») qui ont permis un contact direct entre des expressions musicales et corporelles innovatrices (*Dj-ing*, *b-boying*, graffiti et ainsi de suite²⁰) et un public grandissant. Ces performances ont par la suite été regroupées sous la dénomination de la « culture hip-hop », devenue pour plusieurs de ces protagonistes un mode de vie.

Il s'agissait d'un mouvement créatif doublé d'un cadre sociopolitique. Pour toute une génération privée de son patrimoine culturel, le hip-hop représentait ainsi une forme d'expression culturelle révolutionnaire²¹. Le succès commercial massif de deux sous-genres de rap dans les années 1990, soit le *gansta rap* (plutôt misogyne, hypercapitaliste et matérialiste) et le rap conscient de la nation (*nation-conscious rap*) promouvant le nationalisme noir et la prise de conscience politique, furent à l'origine de controverses et de débats publics intenses. Mais les images associées au hip-hop commercialisé sont rarement évoquées dans l'ensemble des activités positives, à caractère émancipateur, auxquelles la culture hip-hop prête sa voix. Par exemple, dans le cas du hip-hop activiste, son instrumentalisation vise la création d'un espace qui fournit un moyen efficace pour conscientiser et mobiliser les

16. Comme d'autres formes de culture populaire provenant des communautés marginalisées des États-Unis, la panique morale induite par la popularité croissante du hip-hop devint un focus racisé de l'anxiété sociale du grand public (John Springhall, *Youth, Popular Culture and Moral Panics: Penny Cuffs to Gangsta-Rap, 1830-1996*, Houndmills, Basingstoke, Macmillan, 1998).

17. Composé du nom de famille de l'ex-président américain Ronald Reagan et du mot « économie », la *Reaganomie* décrit l'ensemble des politiques économiques qu'il a mises en place au cours de son mandat.

18. T. A. Martinez, *op. cit.*; H. Osumare, *op. cit.*

19. Nelson George, *Hip-hop America*, New York, Penguin Books, 1999.

20. Hugues Bazin, *La culture hip-hop*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

21. Marie Nathalie LeBlanc et Gabriella Djerrahian, « Du hip-Hop dans un Montréal mondialisé: Source de division ou force unificatrice? », dans Étienne Berthold (dir.), *Mondialisation et cultures: Regards croisés de la relève sur le Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, p. 31-56.

masses de jeunes à travers le monde, et promouvoir des projets d'éducation et de développement aux niveaux communautaire²² et international²³. Or, le caractère contestataire du hip-hop a facilité le développement de processus d'appropriation par des groupes de jeunes qui se trouvent le plus éloigné des circuits de domination politique et économique, aux niveaux local et international.

Au cours des années 1990, la musique rap, composante la plus populaire du hip-hop, a lentement pris sa place au cœur du *mainstream* américain pour dominer son paysage culturel populaire. Grâce à son succès massif et à son industrialisation croissante, le lieu de création du rap s'est déplacé des *streets* new-yorkaises vers les studios d'enregistrement²⁴. Le ghetto, réel ou imaginé, reste néanmoins le site de production par excellence du hip-hop, et continue à fournir aux discours des rappeurs un gage d'authenticité.

La capacité qu'ont la musique et la performance rap à dénoncer, en les extériorisant, la frustration sociale et le malaise urbain des Afro-Américains a propulsé la culture hip-hop en dehors des frontières américaines, vers une mondialisation massive. Peu à peu, les groupes minoritaires, vivant dans des contextes très éloignés de la réalité des États-Unis, se sont intéressés à l'histoire et aux luttes noires américaines afin de prendre en main leurs propres conditions d'existence. En ce sens, l'appropriation du *blackness* acquiert une dimension performative et discursive hautement symbolique, adaptée selon les marqueurs nationaux, ethniques et raciaux des lieux où le hip-hop s'est exporté. Ainsi, la référence identitaire *black* prend sens non seulement pour les « Noirs », mais également pour les Britanniques blancs de la classe ouvrière du nord-est de l'Angleterre tel que le décrit Bennett²⁵, les Américains blancs de classe supérieure²⁶, les Japonais²⁷, les Juifs israéliens²⁸, les Québécois de multiples origines ethniques²⁹, les enfants d'immigrants turcs

22. Par exemple, voir le site Web de l'organisme américain « Hip-Hop Summit Action Network (HSAN) », www.hsan.org/Content/Home.aspx?pageId=241.

23. Voir, par exemple, l'article « Senegalese Hip-hop artist D J Awadi made UN-HABITAT "Messenger of Truth" », www.unhabitat.org/content.asp?cid=6547&catid=531&typeid=59&submenuId=0.

24. Cheryl L. Keyes, *Rap Music and Street Consciousness*, Urbana, University of Illinois Press, 2002.

25. Andy Bennett, « "Rappin'" on the Tyne: White Hip-hop Culture in Northeast England - an Ethnographic Study », *The Sociological Review*, vol. 47, n° 1, 1999, p. 1-24.

26. Cecilia A. Cutler, « Yorkville Crossing: White Teens, Hip-hop and African American English », *Journal of Sociolinguistics*, vol. 3, n° 4, 1999, p. 428-442.

27. Nina Cornyeet, « Fetishized Blackness: Hip-hop and Racial Desire in Contemporary Japan », *Social Text*, n° 41, 1994, p. 113-139; Ian Condry, *Hip-Hop Japan: Rap and the Paths of Cultural Globalization*, Durham, Duke University Press, 2006.

28. Uri Dorchin, « "Real Time": The Making of Hip-hop in Israel and the Making of Israeliness in Hip-hop » (en hébreu). Thèse de doctorat, Ben-Gurion University of the Negev, 2009.

29. Gabriella Djerrahian, « Montreal's Global Culture: An Invitation to the Study of Hip Hop », Montréal, Groupe de recherche ethnicité et société, Université de Montréal, 2003; Marie Natalie LeBlanc, Alexandrine Boudreault-Fournier et Gabriella Djerrahian, « Les jeunes et la marginalisation à Montréal: La culture hip-hop francophone et les enjeux de l'intégration », *Diversité Urbaine*, vol. 7, n° 1, 2007, p. 9-30.

en Allemagne³⁰, les Palestiniens vivant en Israël³¹, les « Blacks, Blancs, *Beurs* » en France³², pour ne citer que quelques exemples recensés dans la littérature.

Grâce à sa flexibilité et à son appropriation dans divers espaces, la force culturelle du hip-hop, inscrite en son état embryonnaire au sein d'une pratique de résistance narrée et performée, a pris son essor pour devenir aujourd'hui un bien de consommation en demande accrue parmi les adolescents et les jeunes adultes à l'échelle globale. Aujourd'hui le hip-hop et son étalon musical, le rap, mènent une industrie qui génère plusieurs millions de dollars annuellement. Son expansion internationale est, entre autres, facilitée par la mondialisation du marché économique et la place qu'y occupent les forces capitalistes américaines dans le champ de la production culturelle³³.

En dépit du courant dominant du hip-hop américain commercialisé, et de son succès financier inattendu, la musique rap conserve sa capacité à s'enraciner et à s'adapter à divers contextes linguistiques, culturels et religieux, ainsi que son attrait pour ceux et celles qui sont en marges, ou même exclus, des domaines du pouvoir, et qui cherchent à donner voix à leurs inquiétudes³⁴. Qu'il soit commercial ou non, le hip-hop représente un outil toujours flexible et pertinent, et fournit d'emblée une source d'émancipation, imaginée ou réelle, pour des milliers de jeunes qui s'inspirent des modes d'expression de la négritude moderne.

L'histoire des Noirs aux États-Unis, considérés comme la Mecque du rap, nourrit l'inspiration et l'émancipation continuelles des consommateurs et des producteurs du hip-hop³⁵. Évoquant le mouvement hip-hop au Cap, en Afrique du Sud, Watkins affirme que « les hip-hoppeurs sont des agents qui participent au mouvement parce qu'ils éprouvent un désir de changer leurs sentiments face à eux-mêmes et face au monde dans lequel ils vivent³⁶ ». Comme pour d'autres types de productions culturelles, l'appropriation et l'indigénisation du hip-hop en dehors des frontières de son lieu d'origine

30. Ayhan Kaya, *Sicher in Kreuzberg. Constructing diasporas; Turkish Hip Hop Youth in Berlin*, Piscataway, Transaction Publishers, 2001; Ayhan Kaya, « Aesthetics of Diaspora: Contemporary Minstrels in Turkish Berlin », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, n° 1, 2002, p. 43-62.

31. Y. Korat, *op. cit.*

32. Joan Gross, David McMurray et Ted Swedenburg, « Arab Noise and Ramadam Nights: Rai, Rap, and Franco-Maghrebi Identities », dans Jonathan Xavier Inda et Renato Rosaldo (dir.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, p. 198-230; Tony Mitchell, « Doin' Damage in My Native Language: The Use of "Resistance Vernaculars" in Hip-hop in Europe and Aotearoa/New Zealand », dans Sheila Whiteley, Andy Bennet et Stan Hawkins (dir.), *Music, Space and Place: Popular Music and Cultural Identity*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2004; H. Osumare, *op. cit.*

33. R. Rose, Tricia, *op. cit.*; H. Osumare, *op. cit.*

34. Lee Watkins, « Rapp'in' the Cape: Style and Memory, Power in Community », dans Sheila Whiteley, Andy Bennet et Stan Hawkins (dir.), *op. cit.*, p. 124-145.

35. Russell A. Potter, *Spectacular Vernaculars: Hip-Hop and the Politics of Postmodernism*, Albany, State University of New York Press, 1995; A. Bennett, *op. cit.*

36. L. Watkins, *op. cit.*, p. 125.

ne représentent guère un processus linéaire. Selon Maxwell, l'érosion de la discontinuité irréductible entre la perception d'un hip-hop afro-américain et les expériences locales constitue un travail culturel colossal qui dépend de la fabrication d'une idée que l'on peut rendre abstraite (« abstractable »), et d'une essence réifiée du hip-hop³⁷.

Pour l'auditoire et les consommateurs de la musique américaine médiatisée, la rencontre avec le contexte américain et sa culture dérive précisément de cette circulation transnationale du hip-hop³⁸. Les médias sont d'ailleurs les principaux agents d'échanges de ces textes culturels³⁹ dans les endroits où le hip-hop n'existait pas auparavant. Comme l'indique Osumare, « la mondialisation de la culture hip-hop promeut un *cool* américain (noir) intensément commercial, et aussi une culture de résistance de la rue, orientée vers les jeunes⁴⁰ ».

Quant au hip-hop israélien, il se démarque par sa mixité souvent volatile entre diverses factions ethniques, religieuses et politiques. Il se veut un espace où s'exprime, de façon démocratique, l'éventail de ces appartenances parfois contradictoires, manifestées par les conflits sociétaux internes, et évoque en particulier les aspirations nationales juives et palestiniennes. Avant d'aborder le contexte national dans lequel il s'enracine, il importe d'esquisser une brève histoire du hip-hop en Israël.

Le hip-hop en Israël

Le hip-hop est un des styles musicaux les plus consommés à travers le monde, y compris en Israël⁴¹. Le rap en hébreu a été introduit dans le courant populaire israélien dans les années 1990, grâce à une programmation émise sur les ondes de la station de musique populaire des forces de défenses israéliennes (« Galgalatz »), et au succès d'une chanson du groupe rock « Shabak Samech », le premier à rapper en hébreu⁴².

Au cours de la décennie suivante, le hip-hop est devenu un véritable émissaire des préoccupations exprimées par divers groupes nationaux, ethniques, religieux et politiques, souvent opposés, qui constituent l'espace national israélien. La culture hip-hop en Israël donne autant une voix à

37. Ian Maxwell. *Phat Beats, Dope Rhymes: Hip-hop Down under Comin' Upper*, Middletown, Wesleyan University Press, 2003, p. 47.

38. Emmett G. Price, *Hip-hop Culture*, Californie, ABC-CLIO, 2006. La circulation du hip-hop reste généralement unidirectionnelle, émanant des États-Unis vers l'extérieur: très peu de production hip-hop non américaine est importée et consommée aux États-Unis.

39. Stuart Hall, « Introduction. Who needs "identity"? », dans Stuart Hall et Paul du Gay (dir.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage Publications, 1996.

40. H. Osumare, *op. cit.*, p. 100.

41. U. Dorchin, *op. cit.*

42. Y. Korat, *op. cit.*

l'idéologie sioniste, qu'à l'antisionisme et au post-sionisme ; elle permet le renforcement de l'identité nationale, tout en la remettant en question et en participant aux débats sociaux qui la mettent au défi⁴³.

Au cours des cinq dernières années, l'exportation du hip-hop la plus médiatisée en provenance d'Israël fut la production culturelle des Palestiniens qui y vivent (ou les « Arabes israéliens »), particulièrement par la formation DAM⁴⁴. Ce groupe instrumentalise le discours de racialisation, de résistance et d'injustice prôné par les rappeurs afro-américains pour exprimer son angoisse profonde en arabe, en hébreu et en anglais, relativement à la situation des Palestiniens en Israël et dans les territoires occupés⁴⁵.

Dans son étude portant sur le paysage hip-hop israélien, Korat⁴⁶ distingue le *mainstream* des minorités, et les différentes façons dont celles-ci soulèvent des questions reliées à l'identité nationale : le premier groupe représente la classe moyenne laïque de la société juive israélienne, tandis que le hip-hop issu des groupes minoritaires évoque plutôt l'oppression institutionnelle ou sociale, tout en soulignant l'appartenance ethnique ou régionale au détriment de l'identification nationale israélienne. En dénonçant le racisme qu'ils perçoivent, ces groupes minoritaires offrent une critique d'Israël et représentent « une résistance contre-hégémonique en exprimant leur identité ethnique à travers la langue et la musique⁴⁷ ».

Au cours de mon enquête ethnographique en Israël, il est apparu que la distinction binaire majorité/minorité proposée par Korat⁴⁸ pour catégoriser le spectre des productions hip-hop n'est pas représentative de la vision des jeunes Israéliens d'origine éthiopienne avec lesquels je me suis entretenue. D'ailleurs, tous les participants traçaient une démarcation raciale, religieuse, sociale et culturelle entre les groupements « Aravim » (les « Arabes ») et « Éthiopim » (les Juifs « éthiopiens »), ou « Shkhorim » (les « Noirs », c'est-à-dire éthiopiens). Contrairement à la logique de catégorisation proposée par Korat et à mes attentes initiales appréhendant la possibilité d'une collaboration activiste entre les Juifs éthiopiens et les « Arabes » d'Israël pour dénoncer la discrimination, par l'entremise du langage du hip-hop, il n'existe aucune

43. *Ibid.*

44. DAM apparaît dans deux documentaires sur le hip-hop en Israël et en Palestine : *Slingshot Hip-hop* de Jackie Salloom (80 min, États-Unis, 2008) et *Channels of Rage* d'Anat Halachmi (72 min, Israël, 2003). Voir aussi « Levantine Hip-Hop 101: Who's who in the Middle East rap game », par Neil Ungerleuder, 2006. www.slate.com/id/2147822/

45. Dans une autre veine, le projet « Hip-hop Sulha » présente une série de concerts intitulée « Jewish and Muslim Hip-hop concert series » qui se déroulent en Israël, en Europe et aux États-Unis, et qui rassemblent des artistes juifs, palestiniens musulmans, ainsi qu'un duo américain (Mazzi et Sneakas) constitué d'un MC israélien juif et d'un « Perse musulman » (<http://hiphopsulha.com/index.html>).

46. Y. Korat, *op. cit.*

47. *Ibid.*, p. 45.

48. *Ibid.*

continuité dans l’imaginaire des adolescents participant à l’étude entre eux et les « Arabes » – ni en termes de sentiment victimaire (de la racialisation ou d’autres dynamiques d’exclusion) ni en termes de revendication du statut de marginaux et de minorités⁴⁹. Au cours des entrevues, mes questions touchant à une éventuelle similarité entre les « Arabes » et les « Éthiopiens » entraînaient des réponses qui montraient clairement l’existence de frontières entre ces deux groupes⁵⁰.

Les Éthiopiens israéliens vivent leurs expériences, aussi difficiles qu’elles soient, particulièrement en ce qui concerne les suspicions quant à leur judaïcité (« Jewishness⁵¹ »), en tant que citoyens reconnus comme étant Juifs et privilégiés par l’État. Après un long combat pour se faire reconnaître par le rabbinat et par le gouvernement, combat qui a d’ailleurs pris une tournure influente à la suite de l’arrivée de la première grande cohorte en Israël, ils partagent avec les dirigeants les mêmes *sphères* religieuse et identitaire (et non la même identité), bien que leurs relations s’inscrivent dans une dynamique de tensions entre la communauté, le rabbinat et les diverses branches étatiques.

Quoique la « pureté religieuse » des Éthiopiens israéliens voulant se marier selon les préceptes du judaïsme doive être déterminée au cas par cas, une procédure bureaucratique encombrante⁵², c’est néanmoins dans le contexte d’un « favoritisme institutionnalisé », si l’on peut dire, que les dynamiques complexes liées aux sentiments d’aliénation ressentis par une population de jeunes Éthiopiens israéliens se donnent à voir. Plusieurs mesures de discrimination positive mises en place par le gouvernement et d’autres institutions⁵³ démarquent significativement leur trajectoire des autres immigrants juifs ayant fait *aliyah*⁵⁴ avant eux. Ces efforts se traduisent cependant, lente-

49. Après avoir été offensée du fait que j’aie qualifié les Éthiopiens israéliens de « groupe minoritaire », une amie proche a rétorqué qu’en tant que Juifs, sa communauté ne peut être considérée minoritaire car elle fait partie du groupe religieux dominant.

50. Dans la même idée, les Éthiopiens israéliens n’ont pas de lien avec les Hébreux noirs, un groupe d’Afro-Américains qui se considère comme les vrais descendants des Israélites, ou avec les migrants africains qui vivent en Israël. (L. Anteby-Yemini, « Being an *Oleh* in a Global World: From Local Ethnic Community to Transnational Community », *HAGAR: International Social Science Review*, n° 4, 2003, p. 151.)

51. À leur arrivée en Israël, les doutes émis sur la judaïcité des Juifs de l’Éthiopie de la part du rabbinat et leur exigence de conversion formelle religieuse pour faire dissiper les incertitudes du point de vue de la halakha, soit les lois religieuses juives, sont vite devenus, au courant des années 1980 et 1990, une source de conflit central au sein de leur parcours d’acceptation et d’intégration.

52. L’authentification, quant à la pureté religieuse, est une procédure bureaucratique répandue parmi les couples Juifs éthiopiens voulant se marier, mais cette pratique n’est pas réservée uniquement à ce groupe. Voir l’article: « How do you prove you’re a Jew? », *New York Times*, 2 mars 2008 www.nytimes.com/2008/03/02/magazine/02jewishness-t.html

53. Shalva Weil, « Religion, Blood and the Equality of Rights The Case of Ethiopian Jews in Israel », *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 3/4, 1997, p. 397-412.

54. *Aliyah*, ou « la montée » est un concept religio-culturel en hébreu qui signifie le retour ou l’immigration des Juifs vers la terre d’Israël.

ment, par des changements touchant particulièrement deux domaines qui confrontent les Éthiopiens israéliens à des expériences de discrimination : le logement⁵⁵ et le marché du travail. Pour mieux situer les discours raciaux des jeunes Éthiopiens israéliens adeptes du hip-hop, la prochaine section retrace les grandes lignes des enjeux des rapports interethniques dans l'État d'Israël.

« Race » et classification ethnique en Israël

Depuis sa création, Israël a connu des transformations internes à plusieurs niveaux⁵⁶. Aujourd'hui, son projet national peine à créer un espace social et politique qui incorpore de façon plus équilibrée les divers segments religieux et ethniques que compte sa population⁵⁷ de sorte qu'elle constitue plutôt une « démocratie ethnique⁵⁸ ». Le grand nombre d'immigrants qui se sont rendus en Palestine mandataire, et plus tard en Israël, a donné lieu à une société multiethnique et multilingue, composée de groupes juifs détenant la majorité politique, divisés eux-mêmes selon les regroupements de classe, d'idéologie politique, de niveau de religiosité et d'identification ethnoculturelle⁵⁹. Autour du groupe dominant gravitent des minorités religieuses et ethniques, indigènes ou migrantes (musulmanes, chrétiennes, druzes, bédouins, arabes, travailleurs migrants non juifs, etc.). Les relations de ces groupes avec les membres de la majorité et du gouvernement sont du reste souvent tendues.

Pour mieux comprendre le sentiment de marginalisation et de discrimination qui façonne le discours de certains jeunes Israéliens d'origine éthiopienne et son lien avec le hip-hop, il importe de placer l'arrivée des Juifs éthiopiens au sein du continuum des relations, et des classifications ethniques et raciales déjà en place. En Israël, les concepts de race et d'ethnicité s'articulent, d'une part, au projet national sioniste, mené par les idéaux modernisant

55. En ce qui concerne la discrimination et le logement, ils ne s'articulent pas en termes de ségrégation spatiale imposée par le gouvernement qui, au contraire, a mis en œuvre des politiques d'action affirmative leur permettant de faire l'achat d'un appartement (*Ibid.*). Ils reflètent plutôt l'acheminement de ce groupe et leur concentration géographique dans les zones économiquement dépourvues, ou le « cluster effect » c'est-à-dire l'effet de regroupement, dû à leur statut socio-économique et à leur choix de rester proche l'un de l'autre. Cela a donné lieu pour la première fois en Israël au phénomène du « white flight », c'est-à-dire à la migration des populations « blanches » (ou dans ce cas-ci, des Juifs israéliens non éthiopiens) dans certaines villes où les immigrants juifs de l'Éthiopie se sont regroupés. (Voir David Holt, « The Cultural Cluster: A Comparative Perspective on Ethiopian Jewish Problems in Israel », *Israel Social Science Research*, vol. 10, n° 2, 1995, p. 97-116.)

56. Uri Ram, « The State of the Nation: Contemporary Challenges to Zionism in Israel », dans Adriana Kemp, David Newman, Uri Ram et Oren Yiftachel (dir.), *Israelis in Conflict: Hegemonies, Identities and Challenges*, Brighton, Sussex Academic Press, 2004, p. 305-320.

57. Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006.

58. Sammy Smooha, « The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State », *Nations and Nationalism*, vol. 8, n° 4, 2002, p. 475-503. Bien que la « démocratie ethnique satisfasse la définition minimale et procédurale de la démocratie, remarque Smooha, elle souffre d'une contradiction inhérente entre l'ascendance ethnique et l'égalité civique. » (*ibid.*, p. 478).

59. Eliezer Ben Rafael et Yohanan Peres, *Is Israel One?: Religion, Nationalism, and Multiculturalism Confounded*, Jewish Identities in a Changing World, Leiden, Brill, 2005.

occidentaux et, d'autre part, à l'expérience de racialisation des Juifs en Europe et des diverses populations « arabes » *in situ*. En conséquence, les catégories construites socialement, visant à classer et à étiqueter les divers groupements religio-culturels en Israël, s'élaborent par opposition à l'« autre » essentialisé, dont l'Arabe, son archétype⁶⁰, représente l'antithèse de la figure de l'occidentale, considéré comme cultivée, avant-gardiste et supérieure⁶¹.

À l'origine de l'État-nation juif, la diversité culturelle de la population israélienne fut gérée et organisée vis-à-vis de sa population hégémonique traditionnelle, soient les Juifs Ashkénazes⁶² d'origine européenne, et mue par l'idéologie de la modernité laïque, du progrès et du développement, c'est-à-dire les idées fondamentales du sionisme. Pour parvenir aux valeurs du « nouveau juif », les dirigeants Ashkénazes des grandes institutions responsables de l'Israélisation et de l'« absorption » rapide des Mizrahim⁶³ ont lancé un ensemble de politiques « d'absorption à travers la modernisation⁶⁴ » à partir des années 1950⁶⁵. Ainsi, divers moyens furent employés par l'État pour moderniser et occidentaliser les cohortes juives considérées comme une menace culturelle pour les idéaux sionistes progressistes intériorisés par les groupes au pouvoir⁶⁶.

60. Ismael Abu-Saad, « Epilogue: Reflections on Race and Racism in Contemporary Israeli Society: "Wishing the Barbarian Away" », *Social Identities*, vol. 10, n° 2, 2004, p. 293-299; Dan Rabinowitz, « Oriental Othering and National Identity: A Review of Early Israeli Anthropological Studies of Palestinians », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 9, n° 3, 2002, p. 305-325.

61. Edward Said, *Orientalism*, États-Unis, Londres, Vintage Books, 1978.

62. Baruch Kimmerling (*The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military*, Berkeley, Londres, University of California Press, 2001) explique que les Ashkénazes ont constitué l'élite hégémonique d'Israël de sa naissance jusqu'à la fin des années 1970. Cela a créé des clivages importants au sein de la société israélienne, car une partie importante de sa population juive provenait des pays arabes ou musulmans. De 1948 à 1968, l'Afrique et l'Asie ont fourni le plus grand nombre d'immigrants juifs vers Israël. La population a par conséquent connu un important changement dans sa composition ethnique et culturelle (Sergio DellaPergola, « The Global Context of Migration to Israel », dans Daniel J. Elazar et Morton Weinfeld (dir.), *Still Moving: Jewish Migration in Comparative Perspective*, Nouveau Brunswick, Transaction Publishers, 2000, p. 13-59). Entre 1961 et le début des années 1990, les descendants de ses immigrants surpassèrent les Ashkénazes en nombre (Clare Louise Ducker, « Jews, Arabs and Arab Jews: The Politics of Identity and Reproduction in Israel », n° 58, La Haye, Institute of Social Studies, 2006). Le statut de majorité démographique des Mizrahim a changé avec l'arrivée de 800 000 immigrants en provenance de l'ex-Union soviétique, la plus grande cohorte migratoire accueillie en terre israélienne (Natalia Damiani et Yehudit Rosenbaum-Tamari, « The Current Wave of Former Soviet Union Immigrants: Their Absorption Process in Israel - an On-Going Survey (1990-1995) », dans Daniel J. Elazar et Morton Weinfeld (dir.), *op. cit.*, p. 141-176, et de l'Éthiopie (Daniel J. Elazar et Morton Weinfeld « Israel, the Jewish People, and the New World of Migration, dans *ibid.*, p. 3-12).

63. « Orientaux » en hébreu, désigne les Juifs venant du Proche et du Moyen-Orient.

64. Avi Shoshana, « The Phenomenology of a New Social Category: The Case of the Gifted Disadvantaged in Israel », *Poetics*, vol. 35, n° 6, 2007, p. 352-367.

65. Alti Rodal, « Comparing Recent Multi-Ethnic Immigration to Canada and to Israel: Impact on Social Cohesion and Approaches to Integration », dans Daniel J. Elazar et Morton Weinfeld (dir.), *op. cit.*, p. 93-130; voir aussi Meyrav Wurmser, « The Post-Zionist Critique: Post-Zionism and the Sephardi Question », *Middle East Quarterly*, vol. 12, n° 2, 2005, p. 21-10.

66. A. Shoshana, *op. cit.*; Ella Shohat, « Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19/20, 1988, p. 1-35. Ce fut seulement au cours des années 1980, durant une période d'accalmie de l'immigration vers Israël, que les Mizrahim commencèrent à participer aux sphères politiques, économiques et culturelles du pays (A. Rodal, *op. cit.*). La culture populaire israélienne a également traversé une « révolution culturelle » où une grande partie des références provient de la musique, des traditions et des coutumes Mizra-

Selon la logique de l'absorption, dans le cas des Juifs éthiopiens, ces pratiques exigeaient, par exemple, le remplacement de leurs prénoms traditionnels par une désignation à saveur hébraïque dès leur arrivée en Israël. Parce que ces réfugiés étaient perçus comme ayant des besoins d'absorption spéciaux qui les distinguent des autres populations immigrantes juives, une intervention institutionnalisée plus totalisante que la normale leur a été prescrite⁶⁷. Tous les Juifs éthiopiens ont ainsi été acheminés vers les «centres d'absorption» où ils vécurent un an ou plus. Or, la période d'acculturation initiale s'est déroulée dans une institution hautement bureaucratisée, contrôlée et contrôlante⁶⁸, imbue dans les dynamiques de pouvoir inégales entre les réfugiés et les agents déployant des pratiques et des attitudes qui s'inspirèrent par moments du «paternalisme colonialiste⁶⁹».

L'arrivée des Juifs éthiopiens en Israël

La population juive éthiopienne, que les non-Juifs en Éthiopie nomment péjorativement «Falasha» (ou «Beta Israël» [maison d'Israël] utilisé par les membres du groupe⁷⁰) a connu des transformations massives au cours des cent dernières années, des changements qui ont culminé avec l'invention de l'ethnonyme moderne «Éthiopiens israéliens». Originaires du nord de l'Éthiopie, ils vivaient traditionnellement éparpillés et souvent isolés d'une communauté à l'autre dans les régions rurales du plateau éthiopien, où ils

him (Meyrav Wurmser, «The Post-Zionist Critique: Post-Zionism and the Sephardi Question», *Middle East Quarterly*, vol. 12, n° 2, 2005, p. 21-10). Mais il reste encore de nos jours des disparités notables entre les deux grands pôles identitaires de la société juive israélienne malgré la mobilité sociale vécue par plusieurs d'entre eux (B. Kimmerling, *op. cit.*).

67. Esther Hertzog, *Immigrants and Bureaucrats: Ethiopians in an Israeli Absorption Center*, New York, Berghahn Books, 1999.

68. *Ibid.*

69. Hagar Salamon, «Blackness in Transition: Decoding Racial Constructs through Stories of Ethiopian Jews», *Journal of Folklore Research*, vol. 40, n° 1, 2003, p. 3-32.

70. «Falasha», le terme le plus répandu en Éthiopie, mais dérogatoire pour nommer les «Juifs éthiopiens», est un ethnonyme associé à leur expérience de marginalisation. De nos jours, plusieurs Éthiopiens israéliens le trouvent vexant. L'auto-désignation «Beta Israël», auparavant utilisée par les membres de la communauté, est vue comme le terme le plus neutre pour parler du groupe dans son contexte africain (Shalva Weil, «Collective Designations and Collective Identity among Ethiopian Jews», *Israel Social Science Research*, n° 2, 1995, p. 25-40). Le terme «Juifs éthiopiens» rappelle leur émigration de l'Éthiopie et connote une transition culturelle, religieuse, linguistique et géographique marquée par l'adaptation à d'autres groupes Juifs contemporains en Israël et ailleurs (Esther Grunau, «Ethiopian Jews in Canada: A Process of Constructing an Identity», Mémoire de maîtrise, McGill University, 1995). Don Seeman («One People, One Blood: Religious Conversion, Public Health, and Immigration as Social Experience for Ethiopian-Israelis», Thèse de doctorat, Harvard University, 1997) propose «Éthiopiens israéliens» (*Ethiopian Israelis*) pour faire référence à tous les Éthiopiens vivant en Israël, incluant les Falash Mura (les Beta Israël qui se sont convertis au christianisme à cause de la pression sociale en Éthiopie et qui ont retrouvé leur judaïsme aujourd'hui, et la très petite minorité de Beta Israël qui se sont tournés vers le Pentecôtisme). La dénomination «Éthiopiens israéliens» est associée spécifiquement aux immigrants et à leurs descendants qui ont un lien quelconque avec le judaïsme, elle ne s'applique pas aux travailleurs migrants non juifs en provenance d'Éthiopie et de l'Érythrée qui vivent en Israël aujourd'hui.

constituaient une petite minorité qui fut la cible de haine, de peur et de discriminations⁷¹.

Sans trop détailler les événements qui ont marqué le début du XX^e siècle, il importe néanmoins de souligner certains épisodes historiques. Des rencontres importantes ont eu lieu à la fin du XIX^e et début XX^e siècle entre quelques communautés Beta Israël et les Juifs européens qui travaillaient en Éthiopie dans le but de contrer les activités missionnaires protestantes déployées parmi les Beta Israël. Les campagnes « pro-Falasha » entamées par les premiers Juifs européens ont finalement entraîné l'arrivée d'autres activistes de l'Europe et de l'Amérique du Nord au cours des années 1970 et 1980. Ces derniers voulaient rendre compte de la situation précaire de ces communautés et conscientiser les Juifs en Europe et en Amérique du Nord quant à leur existence et à leur détresse, il s'agissait alors d'organiser des projets de sortie de l'Éthiopie vers Israël. Historiquement, l'élément central de la vision diasporique des Beta Israël reposait sur le retour à Jérusalem⁷², « la terre du lait et du miel », le lieu portant la charge religieuse et spirituelle suprême pour la communauté. Sans avoir pourtant toujours eu conscience de l'existence de Juifs « blancs » dans le monde, les rencontres avec les Européens et, plus tard, avec les Américains ont élargi d'emblée le sentiment d'appartenance diasporique des Juifs éthiopiens, lequel s'est progressivement inscrit dans le cadre nationaliste contemporain de leur groupe religieux. En conséquence, ils revendiquèrent avec succès leur place dans l'ensemble de la nation juive. Comme le note Grunau, « contrairement à la notion de communauté de la Diaspora, soit d'un peuple en exil ayant préservé et évolué une identité collective, les Juifs éthiopiens sont le produit de la Diaspora juive elle-même⁷³ ».

Diverses forces⁷⁴ ont finalement convergé pour provoquer, en 1984, l'arrivée massive de la première grande cohorte de 7500 réfugiés Juifs éthio-

71. Leur mauvais traitement résulte d'une double discrimination basée sur l'occupation professionnelle traditionnellement pratiquée par les Beta Israël, soit le métier de forgeron qui, dans le contexte éthiopien est associé au pouvoir surnaturel, mais aussi du respect parfois rigoureux de l'isolement religieux basé sur les préceptes de la pureté (Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century*, New York, New York University Press, 1992; James Quirin, *The Evolution of the Ethiopian Jews: A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920*, États-Unis, University of Pennsylvania Press, 1992.). Il importe de noter que plusieurs Éthiopiens israéliens attestent avoir eu des relations presque familiales et très serrées avec leurs voisins musulmans ou chrétiens, un phénomène également documenté par Hagar Salamon (*The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia*, Berkeley, University of California Press, 1999) mais qui reste néanmoins méconnu par le public israélien et les Éthiopiens israéliens de la deuxième génération.

72. Les premières tentatives recensées de migration des Beta Israël vers Jérusalem (à pied) sont apparues au XIX^e siècle (1862, 1874, 1879) au cours d'une période d'intenses activités missionnaires protestantes dans leurs villages (S. Kaplan, *op. cit.*).

73. E. Grunau, *op. cit.*, p. 2.

74. Plusieurs préalables se sont concrétisés au début de l'année 1980 et ont rendu possible l'émigration des Beta Israël : l'établissement de l'État d'Israël en 1948; l'acceptation officielle de leur identité juive par les plus grandes autorités religieuses juives en 1973 et 1975; l'aggravation de la situation économique et politique en Éthiopie

piens en Israël, coordonnée par le gouvernement israélien⁷⁵. La plupart de ces immigrants étaient analphabètes et originaires de zones rurales, sans expérience des milieux urbains ni de la société industrialisée. Les agents israéliens responsables de leur réception et de la gestion des centres d'absorption ont rencontré une population de prime abord traumatisée par le trajet migratoire et par leur séjour dans les camps de réfugiés transitoires au Soudan.

Aujourd'hui, on estime à 120 000 la population éthiopienne israélienne⁷⁶, dans un pays de 7 millions d'habitants⁷⁷. Sur le plan intracommunautaire, il existe des facteurs de démarcation, certains plus déterminants que d'autres, structurés autour de divers marqueurs : la région ethnique d'origine en Éthiopie (soit Amhara ou Tigré) et la langue (amharique ou tigrinya) ; les origines ethnoreligieuses et les croyances actuelles (Beta Israël, Falash Mura⁷⁸ et une très petite minorité chrétienne pentecôtiste⁷⁹) ; le lignage, évoquant la distinction entre les Juifs éthiopiens descendants d'esclaves, péjorativement nommés *barya*, et les *chewa*, les anciens maîtres⁸⁰ ; la distinction entre les immigrants qui ont accepté de se « reconverter » au judaïsme pour éliminer les doutes quant à la « pureté » de leur descendance juive et ceux qui ont refusé ; et les vagues migratoires, à savoir les *vatikim*, c'est-à-dire les individus établis depuis des vagues antérieures, et les *olim khadashim*, ceux qui ont fait *aliyah* récemment⁸¹.

Après presque trente ans d'immigration, les Israéliens d'origine éthiopienne occupent un des niveaux socio-économiques les plus bas en Israël⁸². Plusieurs facteurs ont contribué à ce phénomène, notamment le niveau de

dans les années 1970 et 1980 ; l'ouverture de la « Route du Soudan » comme alternative pour fuir l'Éthiopie clandestinement, à pied, au début de l'année 1980 ; le succès des groupes « pro-Falasha » et de leurs pressions sur le gouvernement israélien pour organiser une mission de sauvetage ; et finalement, les contrats de coopération et d'échange militaires entre Israël et l'ancien gouvernement dictatorial éthiopien de Mengistu.

75. D'autres missions de sauvetage privées se sont déroulées avant le pont aérien « Opération Moïse » organisé par le gouvernement israélien en 1984 pour sortir les Juifs éthiopiens des camps de réfugiés du Soudan. Après 1985, les opérations de secours ont eu lieu directement à partir du territoire éthiopien.

76. 20 % d'entre eux ont immigré dans les années 1980 ; 47 % entre 1990 et 1999 ; et 34 % entre 2000 et 2008 (Le bureau central des statistiques israélien, 2009).

77. Ministère d'Affaires étrangères, Israël, www.mfa.gov.il/MFAFR/Facts%20About%20Israel/ISRAEL%20EN%20BREF.

78. Comme nous l'avons vu, les Falash Mura sont reconnus comme étant des Beta Israël dont les ancêtres se sont convertis du judaïsme au christianisme à cause de la pression sociale en Éthiopie, et qui ont désiré se reconverter au judaïsme et faire *aliyah*. Il existe parfois des tensions entre eux et les premiers groupes des Beta Israël arrivés en Israël.

79. D. Seeman, *op. cit.*

80. Hagar Salamon, « Slavery among the "Beta-Israel" in Ethiopia », *Slavery and Abolition. A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, vol. 15, n° 1, avril 1994, p. 72-88.

81. Les cohortes récentes venues de l'Éthiopie sont constituées de Falash Mura.

82. Shira Offer, « The Ethiopian community in Israel: Segregation and the creation of a racial cleavage », *Ethnic et Racial Studies*, vol. 3, 2007, p. 461-480. Quelques stratégies d'entraide financière sont déployées au sein de la communauté, elles sont basées entre autres sur une économie ethnique souterraine qui génère parfois des profits. Il importe de noter que les données statistiques quant au statut socio-économique des Éthiopiens israéliens ne laissent pas transparaître certaines pratiques qui démontrent clairement leur capacité d'agir dans ce contexte (Hagar Salamon, Steven Kaplan et Harvey Goldberg, « What Goes around, Comes Around: Rotating Credit Associations among Ethiopian Women in Israel », *African Identities*, vol. 7, n° 3, 2009, p. 399-415).

scolarité au moment de l'immigration, les politiques d'éducation postmigratoire, les difficultés d'apprentissage linguistique, la transition d'une économie de subsistance vers une économie postindustrielle, les expériences de discrimination et de marginalisation, et le rassemblement géographique qu'ils ont privilégié afin de rester proches les uns des autres. Néanmoins, les efforts qui visent leur intégration ne sont pas un échec total comme le suggèrent certains.

Les Juifs éthiopiens se sont en effet rapidement adaptés au mode de vie urbain, se sont insérés dans les structures économiques et politiques du pays et se sont construits une citoyenneté et une identité israéliennes, parfois au prix de judaïsation de certaines de leurs pratiques plus traditionnelles. Durant des générations ils avaient rêvé d'atteindre la Terre promise, et quand le rêve se réalise, ils sont prêts à tout pour devenir Israélien et s'intégrer dans leur nouvelle société. Aussi peut-on parler d'une intégration « matérielle » à la société israélienne à travers l'habitat, l'école, le service militaire, l'emploi et la dépendance à l'État-providence, l'organisation communautaire et la politique⁸³.

La double transformation d'une subjectivité racialisée

Avant l'arrivée des Juifs éthiopiens, l'ethnisation des Mizrahim⁸⁴ comportait une dimension racialisée, car ils appartenaient à la catégorie des individus considérés « noirs » ou *kushi*⁸⁵, une identification à connotation péjorative qui renvoie à leur teint de peau plus foncé comparativement aux populations en provenance de l'Europe.

Parmi les jeunes Mizrahim élevés dans les villes de développement en périphérie de la frontière israélienne, une crise identitaire, renforcée par l'aliénation sociale et la discrimination, a donné lieu à une mobilisation politique et culturelle⁸⁶. Vers la fin des années 1950, certains immigrants se sont mobilisés pour organiser des actes de résistance contre la discrimination et leur exclusion sociale des domaines du pouvoir israélien⁸⁷. L'expression de leur

83. L. Anteby-Yérmini, *Les Juifs éthiopiens...*, op. cit., p. 491.

84. Avi Shoshana, op. cit.

85. Étymologiquement, le terme dérive de la référence biblique à la terre de Kush et à son peuple (les Kushites) en Éthiopie ancienne (Abebe Zegeye, « The Light of Origins. Beta Israel and the Return to Yerusalem », *Religion et Theology*, vol. 11, n° 1, 2004, p. 50-70; Steven Kaplan, « Can the Ethiopian Change His Skin? The Beta Israel (Ethiopian Jews) and Racial Discourse », *African Affairs*, vol. 98, n° 393, 1999, p. 535-550.). Ma traduction exacte de *kushi* reste ambiguë, car en Israël, cette dénomination peut faire référence aux personnes racialisées « noires » qui occupent une classe sociale inférieure comparativement au groupe hégémonique. Elle peut évoquer la double connotation de « noire » (*black*) et de « nègre » (*nigger*) pour parler de certaines populations qui occupent, en parallèle, un niveau de classe sociale plus bas, mais peut aussi faire appel à la couleur noire (par exemple, *ouga kushit*, ou gâteau au chocolat). Par contre dans son application populaire, *kushi* trouve sa correspondance anglaise dans le terme *nigger*.

86. Chaim Adler et Reuven Kahane, « Introduction: Israeli Youth in Search of an Identity », *Youth and Society*, vol. 16, n° 2, décembre 1984, p. 115-127.

87. Mark Iris et Avraham Shama, « Black Panthers: The Movement. Israel and its Third World Jews », *Society*, vol. 9, n° 7, mai 1972, p. 37-39. L'identité raciale « noire » a été appropriée au début des années 1970 par un groupe de jeunes Mizrahim originaires des bas quartiers de Jérusalem. Afin d'attirer l'attention du public sur leurs griefs sociaux, ils ont nommé leur groupe les « Panthères noires » (inspiration du mouvement afro-américain de libération du même nom [*Black Panthers*] et ont développé une rhétorique raciale, politique et provocante (S.

malaise fut interprétée comme un « problème ethnique » par les autorités, et perçue comme une conséquence directe d'une assimilation ratée. Leurs actes de résistance, accompagnés de leur statut socio-économique précaire, ont été associés aux attributs raciaux, ethniques et culturels, et identifiés comme des obstacles à leur israélisation⁸⁸.

Dans le contexte postmigratoire, la diversité interne des Beta Israël a fait l'objet d'une homogénéisation autour de la catégorie racialisée de « noire » par la société israélienne ; de fait, le représentant par excellence de l'individu *kushi* s'est déplacé des Mizrahim vers la dernière cohorte juive africaine originaire de l'Éthiopie⁸⁹. À travers ce processus, les populations historiquement associées à l'identité raciale « noire » en Israël ont, quant à elles, été « blanchies ». Symboliquement parlant, les Mizrahim ont avancé dans la hiérarchie de la société israélienne⁹⁰ et une nouvelle représentation de la catégorie « noire » est apparue, issue de l'interaction entre les Éthiopiens israéliens et le reste de la population. Aux yeux des Éthiopiens israéliens interrogés et rencontrés au cours de nos enquêtes, les « Arabes », quant à eux, restent « Arabes », toujours un groupe à part et nettement distinct des autres groupes juifs, en dépit de la grande diversification de la société d'accueil majoritaire. Comme le démontre Kaplan, les Éthiopiens israéliens se réfèrent au même système de classification dans lequel ils veulent être inclus, sans perturber la division fondamentale entre « Juifs » et « Arabes » :

Qui, alors, dans le contexte israélien, sont les Noirs et qui sont les Blancs ? Il est difficile de nier que les Éthiopiens israéliens sont (du moins au niveau symbolique) au moins plus « blancs » que les Arabes israéliens⁹¹.

Le système de classification sociale et raciale interne, propre aux immigrants juifs éthiopiens, ainsi que les normes régissant leurs pratiques de séparation entre les « inférieurs » et les « supérieurs », se sont également transformés. En Éthiopie, traditionnellement, les esclaves en provenance des raids et d'autres activités militaires furent incorporés dans le tissu social plus large, adoptés par les familles et convertis à la religion spécifique des maîtres, qu'il s'agisse de l'islam, du christianisme ou du judaïsme⁹². L'esclavagisme était

Smoocha, « Black Panthers: The Ethnic Dilemma. Israel and Its Third World Jews », *Society* vol. 9, n° 7, mai 1972, p. 31-36; Shalom Cohen et Kokhavi Shemesh, « The Origin and Development of the Israeli Black Panther Movement », *MERIP Reports*, n° 49, juillet 1976, p. 19-22).

88. Yossi Yonah, « Israel's Immigration Policies: The Twofold Face of the "Demographic Threat" », *Social Identities*, vol. 10, n° 2, 2004, p. 195-218.

89. Ella Shohat, « Rupture and Return: A Mizrahi Perspective on the Zionist Discourse », *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, vol. 1, mai 2001, p. 58-71.

90. Moshe Semyonov et Tamar Lerenthal, « Country of origin, gender, and the attainment of socio-economic status: a study of stratification in the Jewish population of Israel », *Research in Social Stratification and Mobility*, vol. 10, 1991, p. 325-343.

91. S. Kaplan, « Can the Ethiopian... », *op. cit.*, p. 548.

92. Hagar Salamon, « Blackness in Transition: Decoding Racial Constructs through Stories of Ethiopian Jews », *Journal of Folklore Research*, vol. 40, n° 1, 2003, p. 3-32.

alors une pratique acceptée et répandue parmi les Beta Israël⁹³ qui, aujourd'hui, n'en font toutefois pas la publicité auprès des Israéliens. Or, tout comme les autres populations éthiopiennes environnantes, les propriétaires (*chewa* en amharique⁹⁴) Beta Israël⁹⁵ se distinguaient de leurs esclaves (*barya*) en termes d'origine, de lignage, de système de croyance et de phénotype, bien que ces derniers furent également ultimement convertis au judaïsme, assimilés par l'unité familiale et par la communauté ethnoreligieuse plus large. Dans la gamme de couleurs attribuées aux individus, les *chewa* associés au groupe hégémonique éthiopien se considéraient « brun rougeâtre⁹⁶ », tandis que les esclaves furent racialisés « noirs », conformément à la construction sociale des différences phénotypiques entre les deux populations⁹⁷. Le terme *barya* est donc une insulte méprisée et réservée à la classe la plus inférieure de la société éthiopienne.

À la suite de leur immigration vers Israël, la catégorisation et les dynamiques sociales entre les Juifs éthiopiens *chewa* et *barya* qui ont fait *aliyah* ont été réordonnées à la lumière de la nouvelle relation de pouvoir entre les « Éthiopiens », soit les « Noirs », et la société « blanche » israélienne. Dans ce processus, la diversité interne propre à chaque groupe est donc réduite et homogénéisée à l'intérieur d'une catégorie raciale et culturelle particulière. Aux deux grandes divisions ethniques de l'identité israélienne s'ajoute en fait un discours de bipolarité raciale noire/blanche adopté par les Éthiopiens israéliens pour traiter aujourd'hui de l'ethnicité⁹⁸. De surcroît, la société israélienne aurait aussi vécu un processus de reformulation des catégories raciales semblable à celui qu'ont connu les nouveaux immigrants africains⁹⁹.

L'arrivée des Beta Israël marque un tournant – et non l'inauguration – dans le discours racial en Israël ; en effet, cette immigration a « posé un sérieux défi à l'hégémonie de l'« ethnicité » comme paramètre clé pour évoquer l'altérité en Israël¹⁰⁰ ». Dans l'espace israélien, le discours racial, rendu public par les accusations de racisme, n'est pas apparu dans un contexte sans dynamiques ethnique et raciale. En fait, l'expérience de l'« absorption » des Éthiopiens

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

95. Il n'y a aucune distinction phénotypique entre les Beta Israël et le groupe hégémonique éthiopien, les Amharas.

96. S. Kaplan, « Can the Ethiopian... », *op. cit.*

97. Hagar Salamon, « Slavery... », *op. cit.*

98. L. Anteby, « Post-sionisme ... », *op. cit.*, p. 19-31.

99. Pour les descendants d'immigrants Juifs éthiopiens s'identifiant comme *barya*, l'analyse des discours des interlocuteurs présentés dans la recherche de H. Salamon (« Blackness... », *op. cit.*) décrit bien la double discrimination qu'ils vivent, soit de l'interne (de la communauté juive éthiopienne) et de l'externe (du point de vue de la société israélienne).

100. Hagar Salamon, « In Search of Self and Other: A Few Remarks on Ethnicity, Race, and Ethiopian Jews », dans Lisa Tessman et Bat-Ami Bar On (dir.), *Jewish Locations: Traversing Racialized Landscapes*, Lanham, Oxford, Rowman et Littlefield, 2001, p. 79.

israéliens découle directement des politiques, pratiques et attitudes paternalistes et ethnicisantes employées à l'endroit des groupes Juifs racisés « autres » et *kushi* en Israël, de sorte que l'arrivée de la cohorte éthiopienne juive représente un chapitre singulier dans l'ensemble de l'évolution de ces pratiques, entamées bien avant leur migration.

Par ailleurs, « l'affaire du sang » en 1996 a propulsé le thème latent et honni de « race » à l'avant-plan de la sphère publique israélienne¹⁰¹, en exposant la frustration accumulée des Éthiopiens israéliens relativement à l'ensemble de leurs expériences postmigratoires. En effet, un article paru dans un journal israélien rapportait que le sang donné par les Éthiopiens israéliens, lors de campagnes de collecte de sang, avait été secrètement jeté par les institutions de santé, de crainte qu'il soit contaminé par le virus VIH/sida¹⁰². Malgré les débats entourant l'exactitude de certains détails, cet événement marque le début de la mobilisation politique et collective des Éthiopiens israéliens, afin d'exprimer de façon claire et visible les griefs subis, la frustration et la peine ressenties par ces derniers. Pendant une entrevue, quand je demande à Ilan, un homme de 30 ans arrivé avec la cohorte de 1984, son opinion sur « l'affaire du sang », il la situe dans une perspective plus large pour parler des conséquences sur l'intégration de sa communauté :

oui le (l'affaire) sang et ça ... encore, la perte était la leur pas la mienne. Moi je n'ai rien perdu dans ça, tu vois, ils peuvent faire n'importe quoi mais la perte, plus que je me fais distancer d'eux plus qu'ils perdent en termes de (ma) coopération, dans la pratique [...] C'est leur perte qu'ils aliènent cette communauté (juive éthiopienne) de, eh, la société¹⁰³.

Si « l'affaire du sang » a été interprétée par les adultes et les aînés de la communauté comme un affront lié aux questions de pureté et de souillure religieuses, les plus jeunes le vécurent de prime abord d'un point de vue racial¹⁰⁴. Pour eux, la « race » est davantage devenue la rhétorique mobilisée pour s'autocontextualiser et revendiquer leur présence dans le paysage des relations ethniques israéliennes¹⁰⁵. Tandis qu'en Éthiopie, les Beta Israël étaient assujettis à l'ethnonyme « Falasha », le contexte postmigratoire israélien les a « transformés » en « Éthiopiens » et en « Noirs » ce qui, du moins

101. Hagar Salamon, « Ethiopian Jewry and New Self-Concepts », dans Harvey E. Goldberg (dir.), *The Life of Judaism*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 2001, p. 227-240.

102. Voir D. Seeman *op. cit.* ; Don Seeman, « One People, One Blood: Public Health, Political Violence, and HIV in an Ethiopian-Israeli Setting », *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 23, 1999, p. 159-195 ; Hagar Salamon, Steven Kaplan et Harvey Goldberg, « What Goes around, Comes Around: Rotating Credit Associations among Ethiopian Women in Israel », *African Identities* vol. 7, n° 3, 2009, p. 399-415.

103. Entrevue 22 février 2009.

104. L. Anteby-Yemini, *Les Juifs éthiopiens...*, *op. cit.*

105. L. Anteby-Yemini, « Juifs d'Éthiopie... », *op. cit.*

chez certains jeunes, reflète le processus de leur marginalisation dans une société dite « blanche ».

Les propos de David, un jeune rappeur de 19 ans né en Israël et engagé dans sa communauté, illustrent ce sentiment :

Je vais te dire la vérité. Je ne vois pas l'intégration jusqu'à maintenant dans la société. [...] Je suis né ici et je ne me sens pas intégré ici dans la société israélienne, alors c'est pour ça que je me sens plus connecté avec mon côté éthiopien qui est plus fort que, et plus dominant, que le côté israélien. Mais oui, avec tout ce que ça implique, je suis aussi israélien¹⁰⁶.

En Israël, les écrits scientifiques et populaires¹⁰⁷ inscrivent souvent l'intégration des Éthiopiens israéliens dans le cadre d'un problème social¹⁰⁸ quelconque, que ce soit le taux de suicide, d'homicide, de décrochage scolaire, les problèmes de drogue, de criminalité, d'alcoolisme, de sida, etc. Ces phénomènes qui concernent pourtant de nombreux citoyens israéliens reçoivent une attention ciblée dans le cas des « Éthiopiens » ; faisant l'objet d'une grande attention, leurs succès (ou échecs) sont perçus comme des questions d'intérêt national – pas tant en termes de sécurité que de réalisation du rêve diasporique visant à sauver et à rassembler les membres exilés qui, selon le mythe national, ont été récupérés par le tout-puissant État-nation israélien.

À cet égard, les efforts déployés par le gouvernement israélien pour accueillir les « Juifs noirs de l'Afrique » comme coreligionnaires et non comme esclaves¹⁰⁹, tel que ce fut le cas pour l'esclavagisme transatlantique, sont présentés comme une forme de neutralisation de l'adage voulant que « le sionisme, c'est du racisme¹¹⁰ ». Dans le cadre des tensions entre Juifs et Noirs aux États-Unis, l'exemple des Juifs éthiopiens démontre que la race ne détermine pas l'inclusion dans le peuple juif¹¹¹.

De la même façon, l'engagement d'une partie des jeunes Israéliens d'origine éthiopienne dans la culture hip-hop et le reggae est présenté comme une tendance culturelle et identitaire exclusive à ce groupe qui démontre la formation d'une contre-culture pour protester contre leur situation¹¹². En ce sens, elle est considérée comme une stratégie d'exclusion culturelle afin

106. Entrevue 27 mai 2009.

107. La littérature scientifique générale (non seulement issue des sciences sociales) recensée est en anglais et en français. Les articles des médias sont tirés de journaux en hébreu, en anglais et en français.

108. L'inverse est aussi vrai. Les médias et le public israéliens, comme la communauté israélienne éthiopienne, sont friands d'histoires « des premiers » – les premiers pilotes « éthiopiens », les premiers « Éthiopiens » à occuper des postes clés dans l'armée, les premiers médecins, avocats, etc.

109. S. Kaplan, « Can the Ethiopian... », *op. cit.*

110. H. Salamon, « Blackness... », *op. cit.*

111. H. Salamon, « Ethiopian Jewry... », *op. cit.*, p. 234.

112. Uri Ben-Eliezer, « Becoming a Black Jew: Cultural Racism and Anti-Racism in Contemporary Israel », *Social Identities*, n° 10, 2004, p. 245-266; B. Kimmerling, *op. cit.*

de faire face à une aliénation¹¹³ interprétée comme racialisée. Contrairement à cette hypothèse, je montrerai dans la discussion qui suit que la conscientisation raciale et son expression dans le discours du hip-hop américain ne peuvent être interprétées exclusivement en termes de protestation contre-culturelle répondant à la marginalisation.

Quoique cette explication trouve sa place dans le cadre des dynamiques d'intégration, la conscientisation raciale des Éthiopiens israéliens est motivée par divers facteurs et prend une variété de formes. Celle que je propose dans cet article reprend l'activation d'un lien transnational avec la diaspora noire globale (par la culture hip-hop américaine et le reggae), et leur permet de déployer diverses stratégies pour composer et négocier avec les conditions locales dans lesquelles ils évoluent.

Les adolescents éthiopiens israéliens et le hip-hop américain commercialisé

Pour les jeunes, le fait de se situer et de se construire une niche par l'entremise du racial passe entre autres par la culture de la « musique noire » hip-hop et reggae. Cela dit, le lien entre les Éthiopiens israéliens et la musique noire doit être nuancé, car il renvoie davantage à l'imaginaire et au symbolique dont parlait Maxwell¹¹⁴, qu'à une continuité historique ininterrompue entre les deux groupes. Il importe de replacer l'appropriation du hip-hop par les jeunes Éthiopiens israéliens dans le cadre de la popularité mondialisée de la culture africaine américaine et de son attrait, en tant que bien culturel *cool*. Les références de la culture hip-hop afro-américaines et le tricolore du drapeau éthiopien, soit la représentation par excellence de l'identité noire post-coloniale et mondialisée, s'affichent par l'entremise des modes vestimentaires de plusieurs adolescents qui portent des pantalons *baggy* et des vêtements et accessoires avec l'image d'artistes noirs populaires. Dans les clubs de danse pour clientèle éthiopienne comme dans les chambres de plusieurs jeunes, les posters de ces artistes abondent. Il s'agirait alors d'une sorte de fierté d'une négritude moderne et réussie aux niveaux symbolique et financier, dans un contexte où la presque totalité des références identitaires éthiopiennes ont été dévalorisées au point de devenir source de honte pour plusieurs jeunes¹¹⁵ qui les considèrent comme « archaïques » et « primitives ».

113. Malka Shabtay, « RaGap: Music and identity among young Ethiopians in Israel », *Critical Arts: A South-North Journal of Cultural et Media Studies*, n° 17, 2003, p. 93-105.

114. Ian Maxwell, *Phat Beats, Dope Rhymes: Hip-hop Down under Comin' Upper*, Middletown, Wesleyan University Press, 2003.

115. L'expérience de dévalorisation culturelle n'est certes pas propre aux Juifs éthiopiens, il s'agit d'un phénomène répandu et bien documenté parmi d'autres groupes qui migrent des pays moins développés vers l'Europe ou l'Amérique du Nord.

Une conversation avec deux adolescents, Ari et Sarah (14 et 15 ans) qui s'est déroulée dans un centre culturel juif éthiopien au cours d'une observation illustre ce phénomène. J'amorçais alors un dialogue en demandant à Ari s'il parlait la langue maternelle de ses parents :

Gabriella : Ari, est-ce que tu parles l'amharique ou le tigrinya ?

Ari : Non rien. Je n'aime pas ces langues.

Gabriella : Tu ne parles pas du tout ?

Ari : Non, je n'aime pas, c'est quoi ça de toute façon [il fait des bruits avec sa bouche pour se moquer des langues éthiopiennes – en même temps Sarah lui fait des regards méchants pour montrer son désaccord], pour moi c'est juste l'hébreu et l'anglais, et j'aime le français.

Gabriella : Sarah, est-ce que tu parles (l'amharique) ?

Sarah : Un peu.

Ari : C'est une *olah khadasha* (une nouvelle immigrante juive¹¹⁶)!! Ha ha, je te niaise !

Gabriella : Ari, comment ça tu ne parles pas ces langues ?

Ari : Je n'aime pas ça, je n'aime pas ça, moi, je suis 100 % israélien.

Gabriella : Est-ce que t'écoutes la musique éthiopienne ?

Ari : NON ! Seulement du rap¹¹⁷.

Sarah, quant à elle, répondit qu'elle aimait aussi la musique rap, tout en préférant le reggae et la musique pop éthiopienne. Cet échange démontre le penchant d'Ari vers la culture noire américaine *cool* intégrée ici dans l'identité israélienne et dans l'écoute de la musique rap, par opposition à la musique et à la langue éthiopiennes. Ilan, qui travaille dans un centre de jeunesse semblable à celui où j'ai rencontré Ari, explique que « le lien des jeunes à la musique noire, c'est le succès, chaque rappeur a une belle maison, une voiture, des voitures, et tout [...]. Les femmes, les aspirations. » Plus tard il rajoute : « Il y a une influence aussi en termes de couleur, ils s'identifient avec la question de la couleur, ils voient une personne noire qui a du succès à l'étranger, mais eh, je ne pense pas qu'ils comprennent la plupart des mots¹¹⁸... »

Quant à lui, David, le rappeur, m'explique comment ce lien s'est construit :

Je fais souvent ce parallèle, c'est pas connecté, mais, tu sais, c'est la même histoire [...] qui se déroule, tu sais, on peut apprendre de ce qui leur est arrivé. Par exemple, mais dans leur cas c'est devenu extrême. Disons les esclaves et tout ça.

.....

116. *Olah khadasha* évoque l'idée d'immigrante juive qui a fait *aliyah* récemment – dans ce contexte, il y a une connotation péjorative, quelqu'un qui n'est pas socialisé encore comme israélien.

117. Observation 2 novembre 2008.

118. Entrevue 22 février 2009.

On n'était pas esclaves. On n'était pas esclaves. [...] Mais par exemple le fait tu sais, qu'ils ont vécu le racisme et que nous on a vécu le racisme, ils font face à ça d'une certaine façon, nous on sait pas encore comment faire face. Probablement parce que c'est encore frais, tu sais, on a besoin d'une ou deux générations fortes. [...] pour qu'on puisse apprendre à faire face au racisme, et on saura comment y faire face, unis. Mais je crois qu'il y a une connexion¹¹⁹.

Inspiré de la capacité des Afro-Américains à formuler une réponse et un modèle pour faire face au racisme, David trouve un soutien en portant son regard vers l'extérieur d'Israël, vers les États-Unis. La direction de sa quête n'est pas un hasard, elle est facilitée par l'expansion mondiale du hip-hop, par la diffusion du message des artistes comme Tupac Shakur, et par ses expériences de vie dans son univers israélien. David poursuit :

Dans ses chansons Tupac parle de racisme. Ehhh... de quoi il parle. Il capte des segments de la vie quotidienne, de la vie du quartier tu sais, et il le met dans une chanson donc quand t'entends la chanson tu sais tu dis «ohhhh – ce sont les choses qui se passent dans mon quartier même si elles ne sont pas bonnes», ce n'est pas très loin, même ici on a ces affaires-là, donc ça nous le rend plus proche et je sens qu'il s'approche de moi, c'est comme s'il vit ici en Israël et il me parle du racisme, eh, l'amour pour une fille malgré la pauvreté et toutes ces affaires-là et à quel point il veut être romantique avec elle et des choses comme ça. C'est ça qui me lie à lui... Parce qu'ils sont déjà passés par là, ils ont surpassé le racisme, ils ont tout surpassé. [...] Aujourd'hui ils sont comme, tu sais, la musique qui domine le monde c'est le hip-hop¹²⁰.

Combinés aux ressources financières limitées dont disposent les adolescents éthiopiens israéliens dans une société axée sur la culture de consommation, les liens symboliques tissés entre ces jeunes et les Noirs aux États-Unis se projettent au niveau identitaire. Dans ce contexte, l'«Amérique» prend une allure mythique comme site de vie d'une négritude idéalisée¹²¹. Au cours de mes observations participantes parmi les jeunes Éthiopiens israéliens, ma présence en tant qu'«Américaine¹²²» suscitait des questions et un intérêt automatiques de la part des adolescents. Ceux qui connaissaient assez la langue me parlaient en «anglais MTV», en utilisant de façon libérale le mot *niggah*¹²³ (le mot anglais *nigger* prononcé avec un accent populaire) pour

119. Entrevue 27 mai 2009.

120. *Id.*

121. Voir aussi H. Salamon, «Blackness...», *op. cit.*

122. Je suis en fait canadienne québécoise.

123. Au cours de mon terrain, j'étais moi-même réduite à une identité de «blanche» entre autres, ce qui m'a placée dans une position assez curieuse: il me fallait nuancer l'utilisation de *niggah* pour expliquer que quand je me faisais appeler *niggah*, je ne pouvais leur rendre la pareille avec le même mot pour les interpeller. Selon mon expérience de terrain, ces jeunes évoquaient *niggah* dans le même sens que *man*. Par exemple, au lieu de dire *what's up man?* certains me disaient *what's up niggah?* Pour la société israélienne en général, l'anglais représente un statut symbolique important (Eliezer Ben Rafael et Yohanan Peres, *Is Israel One?: Religion, Nationalism, and Multiculturalism Confounded, Jewish Identities in a Changing World*, Leiden, Brill, 2005.). Cela est d'emblée plus vrai pour les jeunes Israéliens éthiopiens qui trouvent, avec la connaissance de l'anglais, un capital culturel accru et un lien plus direct au monde de la musique et de la culture américaines.

s'adresser à moi. Pour ces adolescents, l'« Amérique », soit un espace imaginé et idéalisé mais certes méconnu, constitue la zone par excellence de production culturelle du *cool* et de richesses matérielles, où le fait d'être noir semble, au moins dans l'imaginaire de ces jeunes consommateurs, entraîner un capital culturel et financier significatif. Cette constatation est validée par les propos d'un jeune qui, au cours d'une observation effectuée dans un centre culturel, reconstruisait sa propre histoire familiale, soutenant qu'il était originaire de Compton¹²⁴, à Los Angeles, et que son père était en réalité afro-américain¹²⁵.

Au cours d'un entretien, Ainat, Éthiopienne israélienne de 26 ans, précise la continuité culturelle perçue par les plus jeunes membres de sa communauté avec les Afro-Américains :

Ainat : Tu sais, il n'y pas de connexion en ce moment entre les origines, je veux dire [avec la musique noire] il y a un rythme qui est très attrayant avec qui les gens deviennent connectés, je ne pense pas seulement les Noirs, mais disons que les Éthiopiens je pense qu'ils ont découvert dans cette musique de prime abord une sorte de similarité, après tout les Noirs, malgré qu'il me semble qu'à quelque part ils font une différenciation que nous on est des Éthiopiens et eux ils sont quelque chose d'autres, mais oui ça c'est plus proche d'eux, tu sais je pense qu'ils se rapportent à la couleur de la peau [...] ils représentent une sorte de *underdogs* [mot dit en anglais] que tu sais, avec les chars et [...]

Gabriella : Les adolescents avec qui j'ai travaillé ne connaissent pas beaucoup l'histoire des Afro-Américains, par contre.

Ainat : À propos des Noirs aux États-Unis et la connaissance qu'ils ont des *underdogs* c'est pas à cause de ça [de l'histoire]... Parce qu'ils sont, tu sais, noirs, et tu sais, ils savent après tout que les Noirs vivent peut-être une forme de racisme et soudainement ils se voient dans ce monde, cet encadrement, tu sais par l'entremise des clips [vidéos], comme si c'est quelque chose, [lié à la] richesse. Oui, ça leur donne un certain espoir¹²⁶.

Le travail symbolique d'association entre le hip-hop et les Afro-Américains entrepris par certains jeunes Israéliens d'origine éthiopienne n'est pas unique à ce groupe, il s'agit d'un processus culturel répandu à travers le monde. À ce sujet, la recherche de Dorchin¹²⁷ explore l'appropriation de la négritude en Israël par les rappeurs locaux « blancs ».

Le recours manifeste à l'identification aux rappeurs américains célèbres noirs se fait par l'entremise d'un dialogue hautement symbolique avec une collectivité perçue comme victorieuse qui a transformé son statut d'esclave

.....

124. La ville de Compton est un comté de Los Angeles, en Californie avec une large concentration d'Afro-Américains, popularisée par les rappeurs *gangsta* issues de cette ville. Elle est associée à la violence urbaine générée par la guerre entre les gangs de rues, notamment les Crips et les Bloods.

125. Notes d'observations, 9 novembre 2008.

126. Entrevue 12 mai 2009.

127. U. Dorchin, *op. cit.*

et propulsé sa condition de négritude vers une gloire culturelle à l'échelle mondiale. L'anthropologue Anteby-Yemini affirme que :

[...] ces jeunes rêvent d'être inclus dans cette société, comme le montre leur motivation élevée pour servir dans l'armée, y compris dans des unités de combat [...] Aussi, l'adoption d'un style « black » devrait être analysé non comme moyen de s'exclure de la société d'accueil, mais plutôt de s'inclure dans une culture occidentale de jeunesse globale, dominée certes par des Noirs, *mais qui diffère peu de celles des autres jeunes Israéliens qui l'adoptent eux aussi*¹²⁸.

Cependant, contrairement aux Israéliens non éthiopiens qui s'intéressent à la musique rap, le succès musical associé aux Afro-Américains et la négritude célébrée par la culture hip-hop deviennent pour les Éthiopiens israéliens sources de fierté raciale. Alors que je demande à Baruch, un chanteur R&B dans la mi-vingtaine d'explicitier le lien entre la « musique noire » et les jeunes de sa communauté, il répond :

Baruch : ... à quelque part tu sais ça leur donne un sentiment d'appartenance, de sentir la fierté aussi avec la couleur de leur peau, tu sais, je pense que oui. Tu sais quand je vois un Noir faire de la musique, quand j'étais enfant je me disais « whooo » moi aussi je peux arriver là, là où il est. Tu sais, une sorte d'exemple.

Gabriella : Est-ce qu'il y a un modèle plus local, israélien, qui peut faire la même chose ?

Baruch : D'un chanteur israélien blanc ? Ils ne peuvent pas communiquer avec lui, ils ne se sentent pas liés à lui¹²⁹.

De façon similaire, une jeune chanteuse de 25 ans m'explique que :

Je pense que, quand tu viens dans un nouveau groupe tu ne veux pas être différent, Éthiopien, tu veux être israélien. Donc tu parles en hébreu et t'oublies l'amharique¹³⁰.

Au milieu des années 2000, la communauté juive éthiopienne a engendré quelques rappeurs et groupes de musique hip-hop, notamment Jeremy Cool Habash, Kalkidan, Café Shakhor Khazak (Café Noir Corsé), KGC (Kyriat Gat City), Tzevet Ha-Bunker (L'équipe bunker), Meser Ha-Brinks (Message de bord) et Blackout¹³¹. Leur production musicale, accompagnée de la prolifération de sites Internet éthiopiens israéliens¹³² offrant un forum de diffusion et de discussions, constituent des sites d'échanges importants qui méritent de figurer au programme de recherches futures. Il convient également de souligner que plusieurs groupes hip-hop composés d'adolescents

128. Lisa Anteby-Yemini, *Les juifs éthiopiens...*, op. cit., note de bas de page n° 11, p. 502. Nos italiques.

129. Entrevue 5 mai 2009.

130. Entrevue 6 mai 2009.

131. Certaines de ces formations n'existent plus aujourd'hui.

132. Au cours de mon terrain ethnographique, j'ai recensé plusieurs sites Web, dont certains qui n'existent plus : www.yopi.co.il/; www.zazpo.colil/; www.2all.co.il/Web/Sites/ethiopsite/FORUM.asp; www.ethiostruggle.com/; www.ethstud.com; <http://youngethiopianstudents.wordpress.com/>; www.beteisrael.colil.

et de jeunes adultes apparaissent dans les grandes villes démontrant une large concentration démographique d'Israéliens d'origine éthiopienne¹³³.

Conclusion

Comme le suggère son actuelle mondialisation, l'articulation contemporaine du phénomène décrit dans cet article ne peut plus être interprétée exclusivement en termes d'une « culture noire de résistance ». En effet, il s'agit également d'une culture « des jeunes » à la mode, issue de l'expérience de groupes minoritaires, racialisés aux États-Unis¹³⁴, et devenue la norme du *mainstream* culturel à travers le monde. C'est à partir de ce même courant que certains Israéliens « blancs » construisent un récit qui leur permet de se rapprocher, d'une façon ou d'une autre, de la négritude popularisée par la culture et de la musique afro-américaines modernes¹³⁵.

Pour les Éthiopiens israéliens, comme pour d'autres adolescents dans les pays industrialisés, le hip-hop représente une culture qui leur permet de se brancher directement à un réseau transnational qui leur rend accessible une gamme de références symboliques *cool*, populaires et reconnues. Il permet également d'instrumentaliser leur marqueur distinctif – leur couleur de peau – qui représente le thème central de leur discours mobilisé pour négocier la différence et l'inégalité perçues entre eux et les autres Juifs, et les transformer en « capital racial » qui les associe, d'une façon plus personnalisée, à l'expérience des « Noirs » afro-américains au sein d'une société « blanche »¹³⁶.

La culture hip-hop américaine leur fournit également des ressources pour se situer et s'intégrer – et non se distancer ou s'opposer – à l'actualité israélienne, en leur donnant une marge de manœuvre issue de l'externe et du global pour composer avec leur condition locale. Si, dans le cas des Éthiopiens israéliens, l'attrait pour le hip-hop s'inscrit dans le cadre de la popularité globale de cette tendance musicale, elle se combine à une instrumentalisation du phénomène qui les distingue des autres Israéliens en insistant sur la construction sociale d'une expérience « noire » partagée avec les Afro-Américains.

133. En 2008, un centre communautaire pour jeunes dans une ville proche de Tel-Aviv avait mis sur pied un projet d'ateliers de musique hip-hop, organisé avec un rappeur juif éthiopien avec qui les adolescents écrivaient et enregistraient leurs chansons. La majorité des productions sont enregistrées par ordinateur et faites à domicile, souvent chez un ami propriétaire de l'équipement de base nécessaire, soit un ordinateur et un logiciel d'enregistrement. Ces jeunes artistes trouvent un réseau où diffuser leur musique et leur message par l'entremise des vidéos postées sur YouTube et sur les divers sites Internet éthiopiens israéliens. Pour voir quelques vidéos de rap éthiopien-israélien, voir : www.youtube.com/watch?v=bflrcACd8U; www.youtube.com/watch?v=7W4CzcNkzv *wetfeature=related*; www.youtube.com/watch?v=_3Z6VAElxAM; www.youtube.com/watch?v=1tmwtOUIbM0etfeature=related

134. A. Bennett, *op. cit.*

135. L. Anteby-Yemini, « Being an *Oleh*... », *op. cit.*; U. Dorchin, *op. cit.*

136. Malka Shabtay, « "RaCap"... », *op. cit.*

Il importe cependant d'identifier les limites du lien entre le hip-hop et les jeunes Éthiopiens israéliens afin de ne pas exclure de l'analyse leurs recours à d'autres répertoires culturels plus proches, éthiopien et israélien, et les zones sur lesquelles ils se chevauchent. Par exemple, la musique pop éthiopienne vit, depuis au moins quelques années, un succès significatif en Israël, ce dont témoignent son rythme de diffusion dans les clubs éthiopiens, l'enthousiasme qu'elle suscite parmi son jeune public et l'organisation de concerts de chanteurs et chanteuses populaires éthiopiens provenant d'Afrique et des États-Unis. Grâce au discours de la diaspora noire rendu populaire par Bob Marley, qui met l'accent sur le rastafarianisme et célèbre l'Éthiopie et l'ancien empereur Haïlé Sélassié comme des symboles clés de l'émancipation noire, la musique reggae, la musique pop éthiopienne et le hip-hop afro-américain coexistent paisiblement au carrefour de courants transnationaux qui donnent de la substance à l'expérience «noire» des Éthiopiens israéliens.

Comme cet article l'a démontré, pour plusieurs adolescents israéliens d'origine éthiopienne, l'emprunt d'un discours afro-américain globalisé et commercialisé, ainsi que leur connaissance limitée, et parfois très erronée, de l'«Amérique» fournissent des références culturelles reconnues et établies sur le plan global, qui leur permettent de se situer et de participer dans leur environnement immédiat. Leur marginalisation au sein de la population juive d'Israël, ainsi que les difficultés liées aux expériences postmigratoires (difficultés qui, d'ailleurs, ne sont pas exclusives aux immigrants juifs éthiopiens) portent une teneur racialisée dans le cadre des rapports ethniques de la société d'accueil, elle-même devenue «blanche».

Il n'est donc pas surprenant que l'expression de leur malaise, quant à leur intégration dans la société israélienne, s'exprime à travers des idiomes de race et du racisme. Comparé aux Mizrahim, qui, avec l'avènement des Panthères noires des années 1970, avaient adopté un discours racial plus radical, l'arrivée des immigrants juifs éthiopiens fut marquée par une réception exceptionnellement chaleureuse de la part du public, du gouvernement et des institutions israéliennes. Malgré la discrimination vécue par ces deux groupes, il semble exister aujourd'hui des différences quant à leur capital symbolique aux yeux de l'État au moment de la migration, et leur trajectoire d'intégration en Israël en ce qui concerne la remise en question des modes de discrimination et leur discours pour exprimer leurs griefs. Dans les deux cas, l'histoire des Afro-Américains a fourni un exemple original pour conceptualiser et formuler les idées entourant la discrimination; par contre, pour les jeunes participants d'origine éthiopienne, le discours emprunté de la culture *mainstream* hip-hop reste, du moins pour l'instant, beaucoup moins radical

et se tourne vers le commercial représenté par un produit commodifié (le rap américain dominant) comparé au langage provocateur et politique adopté par les anciens militants Mizrahim.

C'est par le biais de négociations postmigratoires ambitieuses que la modernisation et « l'israélisation » (voire l'occidentalisation) des immigrants ont entraîné l'identification collective des plus jeunes membres de la communauté israélienne d'origine éthiopienne à la catégorie des « Noirs », telle qu'elle est définie par la culture populaire contemporaine des jeunes et par le contexte israélien.

Malgré leur position socio-économique marginale dans la société juive et en dépit de leur sentiment d'aliénation, la lutte des jeunes Éthiopiens israéliens se réalise au sein d'un projet national qui distingue néanmoins leur situation des conditions qui ont donné lieu à « la lutte et l'identité noire diasporique¹³⁷ ». L'intégration des Éthiopiens israéliens mobilise en effet beaucoup l'attention des médias locaux et internationaux, du public israélien et international, ainsi que du gouvernement et des institutions communautaires. En outre, les revendications des Juifs éthiopiens visent notamment leur acceptation sincère de la part de leurs coreligionnaires, sans pour autant prévoir transférer ce discours de droits et d'égalité aux populations qui se situent à l'extérieur de la sphère juive d'Israël¹³⁸.

Si, dans le contexte israélien, quelques jeunes commentateurs éthiopiens considèrent les normes de séparation toujours imposées entre *barya* et *chewa* comme une forme d'hypocrisie de la part d'une communauté qui se plaint d'être elle-même victime et non initiatrice de phénomènes de discrimination raciale¹³⁹, cette pratique introduit également des tensions dans les relations intergénérationnelles déjà fragilisées par l'expérience de migration et d'intégration. Pour les immigrants adultes en effet, se faire attribuer la place de *knushi*, symboliquement parlant dans la hiérarchie sociale israélienne, juste aux côtés des *barya* « noirs », constitua un vrai choc culturel au début de leur parcours d'intégration¹⁴⁰. Quant aux plus jeunes, l'attribution et l'adoption de l'identité racialisée « noire » leur fournissent une plateforme de rapprochement

.....
137. *Ibid.*

138. D'ailleurs, malgré certaines exceptions, mes expériences sur le terrain avec les adolescents valident l'idée de Kaplan : « [...] Quoique les demandes des Éthiopiens israéliens sont exprimées dans l'idiome d'autres mouvements pour les droits civils et humains, un examen plus profond révèle qu'ils ne sont pas nécessairement concernés par l'égalité dans le sens universel du terme, mais par la jouissance du privilège en tant que Juifs dans un État juif » (S. Kaplan, « Can the Ethiopian... », *op. cit.*, p. 549).

139. Voir par exemple, un article (en hébreu) intitulé « Ensemble ou seul, telle est la question » à www.beteisrael.co.il/printme.asp?type=infoetid=907 ; www.haaretz.co.il/hasite/pages/arch/ArchSearchResults.jhtml?_DARCS=%2Farch%2Fobjects%2Ffunctions%2FSearchInArchion.jhtml, Top of Form

140. H. Salamon, « Blackness... », *op. cit.*

et d'identification collective qui leur permettent de se faire une place au sein de la société juive israélienne et de la modernité globale¹⁴¹.

À une échelle plus large, quoique la présence des Juifs éthiopiens dans la collectivité israélienne ait modifié les paramètres de la définition du peuple juif, les Éthiopiens israéliens, motivés entre autres par leur engagement profond envers le judaïsme, l'idéologie sioniste et l'État-nation israélien, cherchent à élargir le cercle du groupe hégémonique juif, et non à créer un mouvement pour le contrer, malgré la sévérité des accusations qu'ils peuvent adresser à leurs dirigeants et concitoyens. Dans le cadre de leur migration récente et de la structure hiérarchique israélienne, laquelle est fondée non seulement sur les relations ethnique ou religieuse mais aussi sur les réseaux de connaissances, le fait d'être (juif) noir éthiopien ne se traduit pas facilement par des «avantages» immédiats. Le succès du projet de reconnaissance du groupe comme membre du peuple juif et la citoyenneté israélienne qu'ils ont reçue en conséquence ne diminuent aucunement l'importance des dynamiques plus larges qui affectent leurs conditions de vie en Israël et l'avenir de la communauté¹⁴². Dans ce contexte la culture américaine du hip-hop fournit une plateforme indirecte pour s'engager de façon active au carrefour des notions délicates de «race», de nation et de religion juive.

.....
141. L. Anteby-Yemini, «Juifs d'Éthiopie...», *op. cit.*

142. L'appropriation de la culture hip-hop et reggae est certes un ancrage culturel plus facilement repérable, mais il importe de la placer dans le continuum d'autres pratiques, attitudes et comportements, peut-être moins visibles au premier abord, déployés pour mieux appréhender leur citoyenneté israélienne.