

## AVANT-PROPOS

Les modalités d'insertion des migrants dans les sociétés d'accueil suscitent dissensions et tensions tant dans le public que parmi les analystes. Alors que la globalisation du monde implique des mouvements migratoires massifs et que les conflits entraînent des déplacements de population toujours plus importants des pays du Sud vers ceux du Nord, les politiques migratoires sont marquées par un protectionnisme national souvent basé sur des considérations ethnoculturelles et religieuses.

Au Québec, on a vu ces dernières années ressurgir des débats sur la définition de valeurs dites communes qui devraient être adoptées par les immigrants à leur arrivée. Outre l'apprentissage de la langue française, les immigrants devraient s'intégrer à un « socle national commun ». C'est la définition de ce socle qui pose problème. Si le Canada s'affirme comme une société *multiculturelle*, le Québec avance une vision de l'*interculturalisme*. La langue française est devenue le critère de l'appartenance nationale québécoise, mais à la langue se greffent une culture et des valeurs québécoises d'origine canadiennes-françaises.

Ces débats suscitent d'intenses controverses où la réalité contredit souvent les principes. Plusieurs recherches ont montré les discriminations systémiques vécues par les immigrants, tant au niveau de l'emploi que des professions ou des conditions de vie. La langue n'est qu'un facteur de discrimination parmi d'autres.

Le cas des populations juives originaires du Maroc est particulièrement intéressant car, majoritairement francophones, elles se sont installées principalement au Québec et l'on peut suivre leur cheminement durant le dernier demi-siècle. C'est ce que nous nous proposons de faire dans ce livre, à la fois à partir des études qui leur sont consacrées et en nous interrogeant sur la perception qu'elles ont elles-mêmes de leur insertion à Montréal. Les questions de leur

identification comme Juifs au Maroc et comme Sépharades au Québec renvoient à des reconfigurations identitaires où l'attachement au français d'une part et à une identité juive diasporique sépharade d'autre part constituent des pôles de référence majeurs.

L'action combinée de l'Alliance israélite universelle et de la colonisation française a conduit à faire du français la langue de l'Occident et de la modernité, au détriment des autres langues parlées par les Juifs au Maroc au <sup>xx</sup>e siècle, en particulier le judéo-arabe, devenu langue de la tradition. Quant au judéo-espagnol, parlé surtout dans le Nord du Maroc, il devint aussi la langue d'un rapport mythique au séphardisme.

Comment alors expliquer que cette communauté, essentiellement issue des milieux francophones et, dans une moindre mesure, hispanophones, se réclame du séphardisme à Montréal? Si l'on revient à la Bible, le terme sépharade désigne le nom d'une colonie fondée par des exilés de Jérusalem qui correspond à la ville de Sardis en Asie mineure, et ce n'est qu'ultérieurement qu'il qualifie les Juifs d'Espagne et par la suite à l'ensemble des Juifs méditerranéens. Toutefois, le terme sépharade (aussi écrit *séfarade*) ne recouvre ni une unité de langue (on parle successivement, sinon concurremment, l'arabe ou le judéo-arabe, l'espagnol ou le judéo-espagnol et le français), ni une unité de lieu, puisqu'on trouve des Sépharades dans le monde arabo-musulman, l'Espagne chrétienne, l'Empire ottoman et l'Europe occidentale, sans compter le continent américain.

Shmuel Trigano suggère que le séphardisme pourrait fournir un substrat temporel unificateur à ce qu'il nomme « identité culturelle ». Or les Juifs sépharades d'Orient, chassés d'Espagne n'ont que peu de points communs avec les populations juives de la Méditerranée et au-delà, tout comme il y a peu de traits communs entre la vie menée à l'époque arabo-andalouse et à l'époque contemporaine. Il est donc difficile de parler « d'identité », autrement que celle perçue et projetée par ces différentes populations autour de ce terme, dont la polysémie est remarquable.

Dans cette étude, nous nous interrogeons sur l'usage qui en est fait par les personnes interrogées durant notre enquête. Ainsi d'originaires du Maroc, ces personnes s'identifient dans les années 1970 comme Sépharades, et donnent à leur regroupement le titre de Communauté sépharade du Québec. Voulant sans doute échapper aux discriminations subies par les Juifs du Maroc en Israël, on préfère le terme sépharade comme plus neutre et plus noble.

Ces questions d'identification sont fort complexes et nous les retrouvons dans l'analyse des recensements canadiens. L'étude minutieuse réalisée par Antoine Burgard sur les interprétations des recensements par des analystes de la communauté juive permet de souligner les difficultés à dénombrer un groupe longtemps demeuré invisible. Ce n'est qu'une fois bien établie au Québec que cette population apparaît dans leurs travaux de façon spécifique.

Pour rendre compte des perceptions des migrant.es, nous avons eu recours à des enquêtes qualitatives, établies sur des analyses de leurs récits de vie. Cette approche présente bien sûr des biais, liés en particulier à la mémoire d'événements passés souvent reconstruits et transformés par l'expérience même des départs, des migrations et des nouveaux ancrages dans les pays d'accueil.

Le cas des Juifs du Maroc est emblématique des questions suscitées par les processus migratoires. L'immigration au Canada commence à la fin des années 1950 grâce à l'initiative de la Jewish Immigrant Aid Society (JIAS), une agence de la communauté juive de Montréal, qui s'est donné pour mission de « sauver » les Juifs des pays arabo-musulmans. Ces personnes sont considérées, pour les fins de l'immigration, comme des « réfugiées ». Puis, avec l'ouverture des frontières et la recherche d'une immigration francophone, de nombreuses autres familles suivront dans le cadre d'une migration régulière, toujours sous le parrainage de la JIAS. Quelle différence existe-t-il entre celles qui sont arrivées dans les années 1950 et les autres ? Ces immigrants se considèrent-ils pour autant comme des réfugiés ?

Cette question est au cœur d'intenses débats politiques et historiographiques. Doit-on considérer les Juifs des pays arabo-musulmans

comme des réfugiés, ayant fui leur pays d'origine à cause des discriminations et de l'antisémitisme? C'est la position défendue par certains historiens, qui voient une possible symétrie entre les Palestiniens chassés d'Israël et les Juifs chassés des pays arabo-musulmans. Une journée de commémoration est d'ailleurs désormais consacrée à ces réfugiés en Israël et dans certains autres pays, comme le Canada, signataire d'une déclaration allant dans ce sens.

Or la question de l'exil forcé ou non est au cœur d'analyses historiques beaucoup plus nuancées. Pour nous, la démonstration n'est pas tranchée et reste à faire. L'étude minutieuse des données d'histoire orale doit être menée avec sérieux et respect des mémoires des personnes qui ont vécu cette période cruciale de l'histoire. Avec cet ouvrage, nous poursuivons notre contribution à l'étude d'une page complexe de l'histoire des Juifs, de l'histoire du Maroc et du Québec et de l'histoire des diasporas juives dans le monde. À l'intersection de plusieurs modes d'appréhension de cette histoire, les récits d'histoire orale et leur analyse par notre équipe de recherche, présentent des portraits et des interprétations différenciés.

Présenter des portraits de migrants juifs partis du Maroc pour venir s'établir à Montréal peut sembler un procédé narratif incomplet, voire superficiel, car cela suggère de laisser de côté une histoire plus exhaustive de ces migrations au profit d'une approche impressionniste du phénomène migratoire. Nous avons choisi ce mode d'analyse, car les entretiens que nous avons recueillis tout au long de ces quarante dernières années sont comme autant de points d'ancrage de notre réflexion sur ces migrations. Les reconstructions identitaires auxquelles les récits ont donné lieu ne peuvent être réduites à des analyses factuelles. Révélant une mémoire subjective des lieux et des événements, ces mémoires deviennent à leur tour des récits de « mythes fondateurs ». Comme le suggère Annie Benveniste dans son étude des récits de migrations de Juifs pendant l'entre-deux-guerres en Europe, ces récits traduisent la transformation morale des individus qui vivent ces déplacements et leur relocalisation dans leur nouveau pays d'accueil comme un moment de redéfinition de soi et des autres.

En ce sens, ces portraits illustrent des situations précises, convoquent des événements particuliers, et suggèrent une histoire imaginée/imaginaire. Les processus de déracinement sont évoqués, de façon souvent euphémique et se révèlent par une anecdote, en passant. Mais, plus encore que le passé nostalgique qui éclaire ces souvenirs, la volonté de s'adapter coûte que coûte à cette nouvelle société du Québec se traduit par la possibilité de créer une histoire neuve, fondatrice.

Pour les femmes interrogées, cette histoire est tissée au quotidien par mille et un événements qui ressurgissent au gré de la mémoire qu'il leur reste de leur vie passée. Les évocations d'une vie communautaire et familiale intense leur permettent de constater avec nostalgie la différence entre là-bas et ici. L'omniprésence des grands-parents dans la vie de ces femmes, est frappante. Leur appartenance à un clan formé par des familles nombreuses où trois générations se côtoient et s'entraident est soulignée comme une réalité qui appartient au passé et qui ne peut plus se reproduire ici. Une certaine distance est désormais établie avec des mœurs qui semblent d'un autre âge. L'une d'entre elles souligne en filigrane la question des rapports de domination patriarcale : elle évoque le souvenir de son père qui lui demande d'épouser son oncle maternel, beaucoup plus vieux qu'elle ; elle se rappelle sa gêne devant ce qu'elle voyait comme un mariage incestueux, mais auquel elle doit finalement s'astreindre, puisqu'elle finira par l'épouser et avoir des enfants avec lui.

Ce passé est intégré dans la mémoire de cette femme active au sein du Cercle de l'âge d'or à Montréal. Sa nouvelle vie n'est pas forcément en rupture avec la précédente, elle en procède par le récit qu'elle en fait et qui installe une continuité, peut-être factice, entre elles. D'autres femmes, arrivées à Montréal plus jeunes, avec des diplômes, ou en tout cas une bonne maîtrise de la langue française, n'expriment pas ce sentiment d'une rupture avec leur passé, mais plutôt une forme de déclassement dans les premiers temps de l'arrivée. Philippe Néméh-Nombré suggère une grille de lecture genrée pour mieux appréhender leurs trajectoires et sortir des stéréotypes.

Les stratégies mises en œuvre pour s'approprier leur passé sont autant de modalités pour elles de maîtriser leur présent.

Il est par ailleurs frappant de constater combien les hommes que nous avons interrogés sont avides de faire leur marque, de créer leurs propres repères dans la continuité de ce qu'ils considèrent leur héritage. Arrivés au Québec très tôt, à la fin des années 1960, ils se voient comme les bâtisseurs d'une communauté unique en Amérique du Nord, parce que francophone et sépharade. Dans les interstices de leur récit, se lisent leur attachement à des rituels et des façons de faire appris au Maroc, dans des écoles de l'Alliance ou des Talmud Torah, chez les scouts des Éclaireurs Israélites, dans des institutions largement marquées par le colonialisme juif et français. Leur attachement à la langue française témoigne de la persistance d'un lien à la langue du colonisateur mais qui est en même temps leur langue.

Comme le soulignait Albert Memmi, les Juifs du Maghreb colonisé par la France, vivaient déjà dans un état d'exil intérieur, avant même de quitter leur pays. Quand ils le quittent, ils emportent avec eux une mémoire de leur vie passée souvent glorifiée, qui cache souvent le souvenir traumatique d'un départ devenu inéluctable. Parvenus à une destination qu'ils ne connaissent souvent que de nom, et n'ayant qu'une vague idée de l'avenir qui les attend, ils mettent alors en place un ensemble de structures communautaires qui traduisent la rencontre improbable d'institutions qui les ont marqués au Maroc avec celles qu'ils côtoient désormais à Montréal.

Commence alors un processus d'invention de nouveaux mythes, dont celui de séphardisme, un terme peu utilisé au Maroc, pour se référer à des traditions juives multiples. Nous avons interrogé quelques-unes des personnes qui s'en sont fait les plus ardents défenseurs, et l'on constate dans leur discours la volonté de mêler les influences espagnoles auxquelles ils tiennent beaucoup, signe de leur distinction (et de leur occidentalisation ancienne) au Maroc. D'autres insistent plutôt sur le fait français comme élément de leur distinction, plus pertinente au Québec, par rapport aux

Juifs ashkénazes, plutôt anglophones et à la majorité francophone avec laquelle ils aspirent à échanger.

Les mentions concernant leur intégration, que ce soit à la communauté juive ashkénaze qui les a pourtant accueillis, ou à la société québécoise, sont moins présentes malgré quelques références. Leur modèle reste celui qui, selon eux, les a bien servis au Maroc, soit celui d'une communauté tissée serrée, (relativement) autonome, structurée autour de ses synagogues et ses rabbins, ses écoles et ses maîtres à penser, sans oublier la pratique quotidienne des plats et de la cuisine. Dans leur récit, finement analysé par Olivier Bérubé-Sasseville, on constate combien ils sont fiers d'avoir construit la Communauté sépharade du Québec en s'inscrivant dans les pratiques communautaires qu'ils ont connues au Maroc.

Comme au Maroc, les synagogues sont des lieux de référence identitaire particulièrement importantes. À l'arrivée, on se retrouve d'abord dans le quartier Côte-des-Neiges, à la synagogue espagnole et portugaise, où le hazzan est le grand chanteur Samy Amzallag, alias Samy El Maghribi (Samy le Maghrébin). Les traces d'un sépharadisme européen sont maintenues vivantes dans cette synagogue qui a traversé deux siècles et ancré une identité sépharade ancienne dans le paysage québécois. Ce n'est qu'après s'être installés dans d'autres quartiers de la ville qu'ils établissent de nouvelles synagogues « marocaines » à Ville Saint-Laurent et à Côte-Saint-Luc. Deux chefs communautaires éprouvent toutefois une certaine gêne à parler de leur échec à imposer un rabbin marocain qui aurait eu le même rôle que le grand rabbin au Maroc. Échec devant l'intransigeance des instances religieuses ashkénazes ; mais aussi échec par rapport au choix d'une personnalité dans laquelle ils ne se reconnaissent pas, comme le montre bien Steven Lapidus dans son chapitre.

Comme au Maroc encore, le contrôle de l'éducation donnée aux enfants est une préoccupation majeure. On se mobilise pour créer de toutes pièces une école francophone et juive, l'école Maïmonide. Christine Chevalier Caron montre tous les liens, implicites et explicites qui relient les fondateurs de cette école à

l'expérience des écoles de l'Alliance au Maroc, comme élèves mais aussi comme maîtres.

Si on connaît bien le rôle de l'Alliance dans la francisation et l'euro-péanisation des populations juives au Maroc et dans le bassin méditerranéen, nul doute qu'il se poursuit d'une autre façon au Québec. Être sépharade a été une façon de contourner la colonisation française. Pour autant, comment décoloniser les savoirs basés sur une culture et une langue françaises dans leur nouveau contexte québécois? Leur ancrage au Québec marque-t-il une autre phase de cette histoire multiséculaire? Il me semble que le processus de décolonisation passerait par leur attachement à une identité sépharade hybride et diasporique. En témoigne leur parcours migratoire, qui les fait circuler entre différents pôles identitaires forts, entre des langues et des cultures différentes et entre des lieux symboliques. L'attachement à un fonds culturel commun juif sépharade et francophone est sans doute là pour rester. Reste à savoir comment les nouvelles générations, nées au Canada, et qui sont maintenant majoritaires dans la communauté, vont négocier ces identités multiples.