



Cahiers de l'Urmis

4 | 1998

Dynamiques identitaires en France et au Québec

Ethnicité et société nationale au Québec

Les relations entre Juifs ashkénazes et Québécois francophones à Montréal

Ignaki Olazabal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/urmis/370>

DOI : 10.4000/urmis.370

ISSN : 1773-021X

Éditeur

Urmis

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 1998

ISSN : 1287-471X

Référence électronique

Ignaki Olazabal, « Ethnicité et société nationale au Québec », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], 4 | mars 1998, mis en ligne le 15 décembre 2002, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/urmis/370> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/urmis.370>



Les contenus des *Cahiers de l'Urmis* sont disponibles selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Ethnicité et société nationale au Québec. Les relations entre Juifs ashkénazes et Québécois francophones à Montréal

Par Ignaki Olazabal

Doctorant

Dép. d'anthropologie - Université de Montréal

La société québécoise et, plus particulièrement, la société montréalaise, connaissent un pluralisme conflictuel qui entrave la création d'un espace politique national transcendant les identités communautaires. Les membres des divers groupes ethniques et communautés linguistiques partagent difficilement, malgré une cohabitation souvent plus que séculaire, une identité nationale dans laquelle langue, origine ethnique ou confessionnelle seraient transcendées par une *politique de reconnaissance* (Taylor 1992) et une communauté de destin se traduisant dans un projet de nation québécoise transcommunautaire. Alors que cinq générations suffisent en général, dans la plupart des sociétés de droit, pour ancrer une communauté à un lieu et à une communauté politique plus large, ce pouvoir d'inscription semble, à Montréal, faire défaut. En effet, les membres de groupes ethniques minoritaires ne s'assimilent pas pleinement. Le multiculturalisme montréalais,

issu de l'idéologie multiculturaliste canadienne et d'un pluralisme conflictuel qu'accentue la dualité linguistique, se caractérise par une hypercommunalisation (un processus d'ethnisation) des rapports sociaux. Raymond Breton (1983) a nommé *institutional completeness* l'institutionnalisation politique des groupes ethniques, les communautés ethniques s'érigeant alors en "*mini politics*", formant un univers parallèle ou alternatif à l'organisation de l'État. Les sous-économies ethniques (Weinfeld 1993), d'une envergure impressionnante à Montréal, découlent de ce type de structure sociale.

La société québécoise n'a pas encore produit un discours sur le lieu du politique qui pourrait lier l'ensemble des citoyens, bien que Taylor (1993, 1992), et d'autres à la suite de lui, aient déjà avancé dans cette perspective. Ces auteurs sont d'avis que le projet national devrait obligatoirement comporter des mises en commun volontaristes se plaçant au-delà des allégeances communautaristes. La politique de reconnaissance de l'Autre culturel, soutenue par Taylor (1992), devrait être aussi déjà acquise, une fois acceptée la prépondérance exclusive de la langue française (seule langue de l'administration publique et de la représentation officielle de l'État)¹.

Or la nomenclature administrative de l'État québécois (inspirée de celle de l'État fédéral), qui a fait des citoyens des membres non seulement de "communautés culturelles" particulières, mais aussi de "minorités ethniques", "minorités visibles" et "communautés linguistiques", tend depuis peu à être révisée. Au Québec, de nombreuses "communautés culturelles", divisées à leur tour en "francophones", "anglophones" et "allophones", coexistent auprès de la "nation québécoise". Les individus qui se réfèrent à la langue

française et à la culture québécoise se nomment tout simplement "Québécois", et ils sont ainsi nommés par les membres des groupes ethniques minoritaires qui ne s'identifient pas à la nation québécoise². Certains parmi ceux qui se disent "Québécois" récusent plus ou moins l'ancienne désignation de "Canadien français", qu'ils jugent non conforme à la réalité du Québec contemporain et moderniste, tandis que d'autres considèrent les deux appellations comme des synonymes. Dans les faits, la catégorie de "Québécois" inclut ainsi ceux qui s'identifient à la "nation québécoise" (souverainistes), mais aussi ceux qui se réfèrent à la "nation canadienne-française"³ (fédéralistes), et regroupe majoritairement des descendants du groupe ethnique canadien-français⁴. Pour l'instant, une polarisation existe entre le discours social proposé par les souverainistes et celui des "nations autochtones", du "peuple fondateur" britannique, ainsi que d'une majorité des membres issus des "communautés culturelles", qui font obstacle par leur irrédentisme aux vellétés indépendantistes. Les Amérindiens du Québec s'opposent en masse à la reconnaissance du nouvel État, tandis que les résidents de certaines localités situées dans l'Ouest de l'Île de Montréal invoquent majoritairement un droit à la partition en cas de victoire des sécessionnistes lors d'un prochain référendum. Les *partitionnistes* sont généralement issus des "communautés culturelles" et de la communauté anglophone. En somme, le caractère ascriptif des catégories linguistiques et ethniques mine le projet de société politique fondé sur l'identification de l'ensemble des citoyens à la société nationale du Québec.

Nous montrons dans cet article comment ce pluralisme conflictuel très particulier découle de la logique des rap-

ports intercommunautaires institués par la culture et l'ordre social coloniaux. La politisation de l'ethnicité et l'intériorisation du rapport conflictuel entre groupes ethniques et linguistiques demeure, au Québec, le principal obstacle à la création d'un lieu du politique qui transcende les allégeances communautaristes. Nous prendrons comme exemple de cette situation, la place des Juifs ashkénazes dans la configuration communautaire de la ville de Montréal où ils sont présents depuis plus de cinq générations.

Notons enfin que c'est uniquement au niveau de la conception de la nation et du groupe ethnique que le pluralisme de Montréal peut être qualifié de conflictuel. Mais la société québécoise n'est pas régie selon une logique ethnonationale. Montréal se caractérise par une civilité qui fait l'envie des grandes métropoles américaines. La politique de reconnaissance semble être davantage l'apanage des nouvelles générations dont le cosmopolitisme est fondé sur un pluralisme porteur d'avenir. Ainsi, il y a lieu de croire à une transcendance à plus ou moins longue échéance des logiques communautaristes qui traversent le politique à Montréal.

1. Relations ethniques et société coloniale

La société coloniale mise en place par le conquérant anglo-écossais se caractérise par une structure sociale à stratification ethnique et confessionnelle, et instaure des clivages marqués aussi bien par la culture que par la langue ou l'espace assigné (Porter 1975). Furnivall (1948) avançait que dans les sociétés issues de la colonisation les groupes institués n'ont pas d'autres contacts que ceux établis par

les réalités économiques (la place du marché)⁵. Le modèle décrit par Furnivall s'applique encore aux relations communautaires ethniques qui avaient cours dans la métropole canadienne dans les années 1950. En effet, des rapports d'opposition divisent alors la population : une stratification ethnique fondée sur l'ancienneté et la domination au cours du peuplement, avec les Anglais et les Écossais au sommet, suivis des Canadiens-français, et puis des groupes d'implantation plus récente (Italiens, Juifs et Chinois notamment) ; une ségrégation confessionnelle fondée, comme aux États-Unis, sur un *triple melting pot* (Herberg 1961, Weintraub 1996) ; une dualité linguistique, et une situation de diglossie pour les membres des groupes ethniques minoritaires (Italiens, Juifs, Chinois...) ; une inscription territoriale assignée selon l'origine ethnique (les Anglais et les Écossais à l'Ouest, les Canadiens-français à l'Est, les minorités ethniques d'immigration plus récente au Centre). Le clivage spatial très marqué concédait aux immigrants un espace mitoyen, sis autour du Boulevard St-Laurent. Des interdits d'alliance et de résidence, ainsi que des rapports de pouvoir interethniques entravaient ainsi l'assimilation des individus à l'une ou à l'autre partie. Si des Franco-canadiens pouvaient s'assimiler aux Anglo-canadiens par un passage à l'ouest, le contraire était plus rare, bien que des catholiques anglophones (Irlandais) ou des Italiens aient fait ce choix. L'opposition Ouest/Est doit être perçue dans un sens à la fois réel et métaphorique. Le Boulevard St-Laurent établit alors la frontière identitaire sur la base de la confession. William Weintraub (1996), qui était journaliste à l'époque, voyait Montréal comme la ville des *trois solitudes* (Canadiens-anglais, Canadiens-français et Juifs). En effet, il était hors de

question pour un Juif ashkénaze des années 1950 de parvenir à une identification commune avec le WASP ou le Canadien-français catholique, bien que, comme le souligne Mordecai Richler, les Juifs et les Canadiens français aient eu à l'époque le WASP comme Autre commun :

"Comme nous, ils (les Canadiens-français) étaient pauvres et communs, ils avaient des familles nombreuses et parlaient mal l'anglais. Il est facile de comprendre, rétrospectivement, que la source réelle des difficultés, c'était le manque de dialogue entre nous et les Canadiens français. Nous nous repoussions des coudes ; c'était à qui gagnerait d'être accepté par les WASP." (Richler 1969 : 89)

La structure sociale montréalaise était alors façonnée suivant une ségrégation à géométrie variable, à la fois confessionnelle (trois religions), ethnique (une demi-douzaine de groupes vraiment significatifs), linguistique (autant de langues qu'il y avait de groupes ethniques) et spatiale. Jusqu'à la Révolution tranquille, la conjonction des diverses oppositions se fondaient sur les relations ethniques.

2. Le Québec contemporain

2.1. Société politico-culturelle et rétention identitaire

La société civile québécoise, telle qu'elle s'est constituée suite à la Révolution tranquille, demeure tributaire de l'ethnisation et de la confessionnalisation qui caractérisaient les rapports sociaux à Montréal jusque dans les années 1950⁶. La dualité linguistique et le pluralisme conflictuel⁷ qui marquent les mosaïques canadienne et québécoise ont eu comme effet, à travers les générations, d'amplifier la ré-

tention de l'identité ethnique et des traces mémorielles.

Montréal devient ainsi un lieu propice à la culture des identités ethniques pour des raisons qui émanent principalement du groupe énonciateur du discours social majoritaire. Jadis fixé par les Écossais et les Anglais, on pourrait dire qu'il l'est aujourd'hui par les "Québécois francophones". Ce sont en effet ces derniers qui, dans le Québec contemporain, définissent la norme en matière de rapports sociaux ethniques, de la même manière que les WASP le font dans le Canada anglais. Juteau et McAndrew écrivent justement :

"Si la nation canadienne-française a articulé une vision et un projet qui se rapprochent de la *Kulturation*, l'État canadien a développé et cherché à actualiser le modèle de la *Staatnation*, nation de type volontariste et politique, qui ressemble à certains égards à la nation française, où domine une vision assimilationniste. Les White Anglo-Saxons Protestants constituent le référent culturel central et l'anglo-conformité demeure l'idéologie dominante." (1992 : 165)

Le gouvernement du Parti Québécois promeut, par son interventionnisme⁸, la culture du groupe prépondérant. Depuis deux décennies, le vecteur identitaire est passé de la confessionnalité à la langue. Les nouvelles frontières identitaires sanctionnées par l'administration du Parti Québécois se sont construites autour de la question linguistique, avec comme principal cheval de bataille la lutte pour la survie du "fait français" (la langue et la culture des Québécois) dans l'océan anglo-américain. L'imposition par l'État québécois de la prépondérance absolue de ce "fait français", à travers notamment les lois linguistiques est toutefois vécue par des membres des groupes minoritaires comme une coer-

cition imposée par un groupe ethnique dominant (Richler 1992). C'est peut-être une des raisons du faible taux de francisation des immigrants⁹. Par ailleurs, au sein même de l'administration publique, la composition ethnique des employés reflète un haut degré de cloisonnement (Elbaz et al. 1993), montrant clairement qu'elle demeure l'apanage de la communauté "québécoise francophone".

Une fois la question identitaire placée sous la bannière de la langue, s'instaure de part et d'autre, dès les années 1970, une politique du ressentiment ; les uns se fondant sur l'humiliation de la défaite de 1759 sont désireux de prendre leur revanche sur l'histoire, et les autres se considérant comme les résistants à la "reconquête", souhaitent conserver la langue anglaise et un territoire - le West Island à Montréal et les Cantons de l'Est en Estrie - consacrés par une tradition vieille de 250 ans (Richler 1992). Ce n'est que depuis peu que le gouvernement du Parti Québécois a pris la décision de modifier sa plate-forme en matière de relations ethniques et concitoyennes, tentant un rapprochement qui tardait à se manifester.

Il subsiste pourtant deux difficultés majeures à la création d'une "nation-contrat" réunissant tous les membres de la société québécoise. La revendication des "Québécois francophones" pour une intervention de l'État dans la définition de ce qui devrait être la culture québécoise est jugée inadmissible par des minoritaires qui sont d'avis qu'un État moderne ne doit en aucune manière promouvoir une culture particulariste au rang de culture dominante. Cette désincarnation du lieu du politique imaginée par P.E. Trudeau (Trudeau 1967) mène à la promulgation, en 1971, de la loi sur le multiculturalisme (voir Thériault 1996). La culture devient une affaire privée. Autrement

dit, l'identité ethnique, qui relève de la sphère privée, vient compléter l'identité du citoyen membre d'une nation-contrat (le Canada). Cette identification à la nation-contrat est par définition constitutionnelle, c'est-à-dire qu'elle exclut formellement du lieu du politique toute culture ethnique, afin d'éviter que la nation ne prenne un visage culturel particulariste. La communalisation ethnique, qui doit être vécue à l'extérieur du lieu de l'État puisqu'elle relève des réseaux de socialité secondaire, a comme but de compenser la désincarnation culturelle du gouvernement de l'État fédéral. L'institutionnalisation politique des groupes ethniques est ainsi promue aussi bien par l'État (par le Secrétariat d'État au Multiculturalisme) que par les groupes ethniques eux-mêmes. On s'interroge toutefois, vingt-cinq ans après son application, sur les effets non désirés de cette politique officielle d'État, certains chercheurs étant d'avis qu'elle aurait provoqué un surinvestissement de l'identité ethnique au détriment d'un véritable sentiment d'unité nationale canadien (voir Helly 1996).

Au Québec, le même phénomène se produit, sauf que le repli communautaire naît de la volonté interventionniste et cloisonnante de l'État, et constitue une réaction de la part des minoritaires. Le but du gouvernement du Parti Québécois est, nous le rappelons, de sauvegarder une langue et une culture qu'il considère menacées. Toutefois, la politique en matière de relations ethniques au sein de la société québécoise est énoncée à partir de la définition de Gérald Godin et de Camil Laurin¹⁰. Ainsi, Gerald Godin établissait en 1981 que "la société québécoise se compose de la nation québécoise et des communautés culturelles" (M.C.C.I. 1981). Par ailleurs, et à l'instar du multiculturalisme canadien, "l'article 43 de la

Charte québécoise des droits et libertés de la personne (1975) reconnaît que "les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les membres de leur groupe". (Juteau et McAndrew 1992 : 166)

La conséquence directe de cette volonté d'intervention politico-culturaliste est le repli de tous ceux qui ne se reconnaissent pas dans les visées de la "nation québécoise" au sein de leurs organisations institutionnelles respectives. Si le discours de la "nation québécoise" que promeut le gouvernement de René Lévesque entraîne quelques membres des "communautés culturelles", il délimite aussi les frontières communautaires. Cette conception politique demeure en vigueur jusqu'au lendemain du référendum de 1995, suite au constat de la polarisation du vote sur une base ethnique et linguistique. Depuis, le ministère a changé d'appellation. Conscient du résultat provoqué par cette dichotomisation de la société, le gouvernement du Parti Québécois opte pour un Ministère des Relations avec les Citoyens et de l'Immigration, ce qui, espère-t-on, aura un plus grand impact rassembleur sur les membres des groupes minoritaires. Le discours politique est axé sur le volontarisme d'une nation fondée, tantôt sur l'intégration, tantôt sur la convergence interculturelle et rassemblant des citoyens plutôt qu'une diversité de communautés ethniques.

2.2. Société québécoise et quiproquos identitaires

Il demeure toutefois que de nombreux adhérents à la "nation québécoise", comme à la société canadienne-française du Québec, ont un discours qui se réduit à la *kulturation*, c'est-à-

dire à la portion ethnique dont les trois piliers sont la langue française, la culture du Québec, et la généalogie légitime. L'image du Québécois que véhicule la culture du télérroman reflète bien cette conception identitaire. Robin (1996), mais aussi Juteau et Fontaine (1996) posent de manière convaincante le problème de la représentation collective de l'Autre chez les "Canadiens-français"/"Québécois francophones" dans le Québec contemporain. Robin écrit ainsi :

"Ce que j'appelle des actes manqués, des lapsus, des gaffes, se rapporte à un discours de l'homogénéité, de la nostalgie d'une *Gemeinschaft* imaginaire, de la fusion dans la chaleur du préjugé aurait dit Herder, de tout ce qui rappelle la société canadienne française, du moins dans l'imaginaire le temps des Canadiens français" (Robin 1996 : 296).

Les tenants de la québécoité fondée sur la *kulturnation* défendent ce discours social qui met en avant toute l'imagerie se rapportant au temps de la colonie et à l'univers naturel-culturel : la "souche", le "tronc", la "pure laine", etc.

L'expérience de la traversée de la frontière se fait au risque de nombreux quiproquos ; nous n'en évoquerons ici qu'un seul, afin d'introduire la deuxième partie de cet article : Jeannette Bertrand, animatrice visiblement membre de la "nation québécoise", demande à Sonia Benezra, née à Montréal, elle aussi célèbre animatrice à la télévision franco-québécoise, si elle trouve gentils les Québécois, ce qui ne manque pas d'être ironique, puisque la première est d'origine canadienne-française, et donc *gentille* (catholique), tandis que la deuxième combine sans peine quatre cultures. Benezra est en fait juive, de langue maternelle espagnole, de culture anglo-montréalaise et

"québécoise d'expression française". En excluant Benezra de la "nation québécoise" — elle ne correspond pas à la bonne généalogie — Jeannette Bertrand parle sans le savoir un discours de la "nation québécoise". Sans vouloir être malicieuse, cette distinction Nous et les Autres maintient la frontière en intégrant l'Autre dans les "communautés culturelles".

Cette frontière, les membres des groupes ethniques minoritaires semblent l'accepter. Les Juifs ashkénazes, par exemple, utilisent souvent le terme *Quebecers* pour désigner l'Autre. Le terme *Quebecer* agit ici en tant qu'attribution catégorielle non inclusive. Il évoque un groupe ethnique plutôt qu'un citoyen du Québec. Que les Juifs aient voté en bloc contre le projet de souveraineté du Québec montre bien l'écart immense qui sépare les deux conceptions de la nation au Québec (la nation québécoise versus la nation canadienne).

Nous verrons maintenant comment de nombreuses antinomies, propres à l'histoire sociale du Québec, découlent d'un "rendez-vous manqué" (Ancill 1988) entre deux groupes qui ont toujours limité leur mise en commun, génération après génération. Alors que les jeunes générations auraient pu, dans d'autres circonstances, être gagnées à la cause nationaliste par l'adhésion à une communauté de destin forgée par plus de quatre générations de vie au Québec, dans le cas des Juifs, cette allégeance est pratiquement nulle. Nous nous fondons ici sur notre propre enquête ayant comme sujet la transmission de la mémoire sociale à travers quatre générations de Juifs ashkénazes à Montréal. Nous avons opté pour ce groupe dans la mesure où il est inscrit dans la ville de Montréal depuis presque un siècle et demi, ce qui nous autorise à parler de "longue durée".

C'est aussi le groupe le plus représenté au sein de la judaïcité montréalaise (autour de 70%).

3. Juifs et "Québécois francophones" à Montréal

3.1. La judaïcité montréalaise

Ce qu'il est convenu d'appeler, au Québec, la "communauté culturelle juive" est en fait une mosaïque constituée de plusieurs groupes, socialement et culturellement distincts et appartenant à diverses vagues migratoires. Il faut donc considérer, outre la diversité géo-culturelle, les différents ensembles générationnels ayant fait la judaïcité montréalaise. Ainsi, l'histoire de la communauté ashkénaze s'inscrit dans celle de l'histoire du peuplement juif de Montréal, qui va de la Conquête (1760) à nos jours et que nous pouvons diviser en cinq périodes.

Arrivent en premier lieu d'Angleterre des descendants de réfugiés espagnols et portugais établis à Londres depuis le XVI^e siècle¹¹. Représentants de la reine, ils sont considérés comme des Anglais, aussi bien par les Canadiens (les descendants des Français) que par les Anglais eux-mêmes. Les WASP considéraient les Juifs de Westmount comme des compatriotes, membres d'un même groupe national, de confession israélite. De cette cohorte fondatrice de la judaïcité montréalaise naîtront les leaders de la future communauté au début du XX^e siècle, qui prôneront l'assimilation des nouveaux venus à la société britannique canadienne (Anctil 1988). Ces Juifs de tradition britannique, résidant à Westmount, ont été nommés les *Uptowners*, en opposition avec les *Downtowners*, Juifs ashkénazes originaires de la zone de résidence russe et

de la Galicie austro-hongroise.

Débarquant en Amérique un siècle après les Anglais, les Juifs originaires de Pologne, d'Ukraine, de Russie, mais surtout de Lituanie (Anctil 1997) se constituent, à partir de la fin du XIX^e siècle¹², en opposition sociale et culturelle face à ces premiers (Anctil 1988). Le développement du capitalisme industriel correspondit à Montréal avec l'arrivée de dizaines de milliers de Juifs ashkénazes, ouvriers et colporteurs, tailleurs et petits détaillants. Politiquement, deux tendances s'opposent : un marxisme aux nombreuses ramifications et une orthodoxie de tradition misnagique (fidèle à la classe rabbinique traditionnelle et opposée au hassidisme). Si New York et Chicago attirent massivement les émigrants lituaniens, russes et ukrainiens, Montréal est déjà, dans les années 1920, un lieu diasporique singulier, simple espace transitionnel vers les États-Unis accédant progressivement au statut de destination choisie. Un poète juif, David Roskies, appelait Montréal et sa communauté juive la "Jérusalem du Canada et (le) Vilno du Nouveau Monde" (Rome et Langlais 1992 : 11) à cause de "l'esprit de sainteté judaïque" qui y prévalait.

La troisième vague se compose de survivants de l'Holocauste. Le Canada leur fut fermé durant la guerre, pour ne pas froisser les Canadiens-français (Weintraub 1996), selon les propos du premier ministre canadien MacKenzie King. Mais au début des années 1950, le Canada ayant besoin de tailleurs, le gouvernement fédéral autorise l'entrée de plusieurs milliers de réfugiés. C'est de cette vague migratoire que proviennent les *Hassidim*, qui recréent à Montréal les congrégations dispersées par l'Holocauste. Ils représentent aujourd'hui moins de 15% de la judaïcité montréalaise.

Au cours des années 1960, soit un

siècle après l'arrivée des premières vagues de Juifs d'Europe de l'Est, une quatrième vague, originaire d'Afrique du Nord, du Maroc surtout, d'expression française cette fois, s'installe à Montréal. Les remous provoqués au Maghreb par la constitution de l'État d'Israël sont à l'origine de l'exode de nombreux Juifs vers le Canada, la France et Israël. D'abord méprisés par leurs coreligionnaires ashkénazes, les Juifs marocains (Elbaz 1989) se sont, par la suite, fondus dans l'ensemble de la communauté.

Nous voyons donc que trois de ces quatre grandes vagues historiques correspondent à des ensembles géoculturels tout à fait étrangers les uns aux autres, mais aussi à des expériences historiques absolument différentes. Il faut ajouter aussi, depuis les années 1980, une cinquième migration constituée de population originaire de Russie et d'Israël, ce qui nous amène à constater que la souche juive est d'implantation ancienne au sein de la société québécoise, et qu'elle est perpétuellement renouvelée.

Bien qu'il subsiste encore quelques points de discordance entre Ashkénazes et Sépharades, ou entre orthodoxes et hassidim, ils sont de plus en plus aplanis par une institutionnalisation massive des ressources communautaires, lesquelles sont bien sûr allouées sur le seul critère de la judéité. Ces diverses communautés juives, se retrouvent aujourd'hui regroupées au sein d'une structure organisationnelle commune, la Fédération des Services Communautaires Juifs de Montréal, financée par l'Appel Juif Unifié.

La présence des Juifs ashkénazes à Montréal est marquée par de nombreux lieux de mémoire¹³ : des lieux matériels (cimetières, écoles, synagogues, hôpitaux, bibliothèque publique, institutions charitables, etc.), des personnalités

célébrées comme montréalaises (les poètes Irving Layton et Léonard Cohen, ou le magnat et philanthrope Samuel Bronfman), mais aussi par une mémoire longue datant de la colonisation, remontant à la famille d'Aaron Hart en 1760. On peut aussi souligner ces mémoires oubliées, tel le syndicalisme communiste qui caractérisait une fraction importante de la première génération. La communauté ashkénaze se distingue, dès la deuxième génération, par une mobilité sociale ascendante, qui implique une mobilité spatiale. Cette mobilité, qui correspond à différentes générations, assure du coup la multiplication des traces mémorielles, présentes dans plusieurs quartiers et municipalités¹⁴.

Or si l'attachement de ses membres à la ville et à la société de Montréal ne fait aucun doute, l'allégeance de la minorité juive à la nation québécoise est nulle à toutes fins pratiques. Nombreux sont les jeunes qui s'exilent depuis l'avènement du Parti Québécois en 1976. Cette tendance, qui ne semble pas se résorber, met en évidence une opposition irrédentiste entre deux groupes qui ont pourtant cohabité en concitoyens depuis plusieurs générations.

3.2. Juifs et "Québécois francophones"

On peut s'étonner de constater à quel point Juifs et "Québécois francophones" vivent des rapports de "concitadiné" généralement harmonieux, tout en demeurant soumis à de nombreux préjugés et stéréotypes. Des différends entre le milieu institutionnel juif et une partie de la presse québécoise font de nouveau surface sur la scène médiatique. Quelques événements récents en témoignent : les affaires Richler et Galganov¹⁵, ou la querelle entre le B'Nai Brith et la Fondation Lionel Groulx

sur le passé compromettant du nationalisme canadien-français au temps de Duplessis. Dernièrement, et suite à l'affaire Roux¹⁶, le Congrès Juif Canadien dénonce le journaliste Pierre Foglia à la Commission des droits de la personne¹⁷. Par ailleurs lorsque le journal *La Presse* (27-5-97) annonce à la une le démantèlement d'un important gang juif de Montréal, l'identification ethnique provoque l'ire du Congrès juif canadien, du B'Nai Brith et de la Communauté sépharade qui la jugent infâme. L'éditeur adjoint du journal rétorque que "le fonctionnement, la culture, la nature des actes criminels et les caractéristiques du travail policier sont affectés par l'origine ethnique des membres d'une organisation criminelle. L'ethnicité devient donc un élément d'information très pertinent" (Claude Masson, *La Presse*, 31/5/97). Le Congrès Juif rétorque en invoquant que "l'utilisation du critère d'identification ethno-culturel n'est légitimement valide que lorsque l'identité ethno-culturelle ainsi transmise constitue un élément important de l'information pertinente au dossier" (*La Presse*, 9/6/97), alors qu'elle ne l'est absolument pas dans le présent dossier.

Or parallèlement, la ligue des droits B'Nai Brith déclare que le Québec est l'une des régions les moins antisémites du Canada (seulement 12% des incidents antisémites au Canada). Le nombre de ces incidents passe de 53 à 30 au Québec entre 1995 et 1996 (*La Presse* 8/3/97), alors qu'il y a seulement quelques années, une enquête réalisée par Joseph Fletcher de l'Université de Toronto montrait que 70% des Québécois pouvaient être accusés d'antisémitisme¹⁸. Selon notre propre enquête, l'antisémitisme touche peu les Juifs dans leur expérience individuelle. Mais selon un sondage, réalisé par Morton Weinfeld, en 1984, « 64% des

Québécois francophones contre 37% des Québécois anglophones estimaient que les Juifs avaient "trop d'influence dans les affaires au Québec" » (Weinfeld 1984 : 74). Il subsisterait alors, dans la mémoire collective du Québec français, un antisémitisme atavique, produit des sociétés régies par un catholicisme autoritaire et qui se manifeste dans certaines vieilles croyances et expressions populaires (ainsi l'usage du concept même de *Juif*, ou l'expression : le *petit Juif* ! servant à désigner quelqu'un de rusé ou malintentionné). La croyance en une personnalité ethnique juive demeure encore largement répandue au sein de la population d'origine canadienne-française, alors que la figure du Juif dans l'imaginaire se transforme pour n'évoquer que les *Hassidim*, qui demeurent relativement peu nombreux, mais parfaitement visibles. Des enquêtes qualitatives sur ce sujet restent cependant à faire au Québec.

Certains auteurs très contestés (Richler 1992, Khouri 1995) voient dans cette persistance des stéréotypes une manifestation atavique du nationalisme goulxien, canadien-français et catholique. Il est vrai que la communauté juive ashkénaze fut longtemps définie en tant que groupe ethnique en opposition avec la société canadienne française. Comme le souligne Pierre Anctil, "dès l'abord, les Juifs furent perçus par les francophones comme porteurs d'une altérité irréductible, comme les héritiers de croyances et de pratiques inconciliables avec les fondements de la société canadienne, et particulièrement dans le domaine propre à la juridiction provinciale québécoise." (1988 : 24)

Il est pourtant faux de croire que les Canadiens-français diabolisaient systématiquement l'Autre, au point de ne pouvoir le rencontrer, se reconnaître en

lui. Des témoignages montrent comment les communautés juives excentrées vivaient souvent en très bonne entente avec les colons catholiques. Les Laurentides, situées au nord-ouest de Montréal, demeurent, encore dans les années 1950, un territoire en voie de colonisation. S'il s'agit essentiellement, bien entendu, de colonisation canadienne-française, il arrive, au début du siècle, que des fermiers juifs s'installent ci et là. On assiste parfois à une implantation plus importante, comme à St Sauveur ou à Ste Sophie. Aussi, et à partir des années 1920, les Laurentides deviennent le lieu de villégiature privilégié pour les membres des "trois solitudes", ce qui était susceptible de faire resurgir le modèle des relations communautaires ethniques de la ville. Entre villégiateurs WASP et Juifs, les frontières sont clairement délimitées par l'interdiction formelle d'accès aux Juifs dans les plages du groupe alors dominant ("No dogs nor Jews allowed"). Il en va autrement pour ce qui est des colons canadiens-français et juifs, unis par un destin commun. En fait, très souvent, le colon juif établi à Ste-Sophie, à Ste-Agathe ou à St-Sauveur, faisait partie d'une *gemeinschaft* commune.

"Mon père avait hérité de son père, c'était dans les années 30, d'une ferme à St-Sauveur. Une journée ils ont connu le désastre. Deux incendies provoqués par des court-circuits et qui avaient complètement détruit le poulailler. La ferme, c'était surtout un vivier de poussins. Ils ont tous été brûlés. Mon père a alors été voir le curé du village et lui raconta son drame. Le curé fit immédiatement lever une corvée et le lendemain tous les hommes du village s'affairaient à reconstruire la ferme. Il ne nous ont rien demandé. Et tout a été reconstruit en quelques jours, gratuitement (tout avait passé au feu). C'était tout simplement normal. Il n'y avait aucune

discrimination entre catholiques et juifs." (homme de 63 ans, quatrième génération)

Les colons catholiques, souvent encouragés par l'attitude oecuménique des prêtres, reconnaissent en général pleinement le Juif, qui était lui aussi colon, fermier et cultivateur. Des villages entiers ont complètement ignoré la propagande antisémite diffusée par une partie du haut clergé et par le gouvernement de Duplessis, refusant ainsi de diaboliser le voisin Juif.

Il faut en fait distinguer entre les différenciations formelles, souvent strictes, établies par un gouvernement de notables catholiques et le clergé, et l'attitude des acteurs en situation d'interaction. Lorsqu'en 1807, Ezéquier Hart, fils d'Aaron Hart, et natif de Trois-Rivières, se présenta comme candidat aux élections parlementaires du Bas Canada, il fut élu député par l'ensemble des électeurs canadiens-français, et ceci à deux reprises. Bien qu'il ne put siéger à l'Assemblée nationale puisque, en vertu du principe médiéval du *cujus regio, ejus religio*, le Canada ne pouvait être gouverné par des non chrétiens (Langlais et Rome 1986 : 22), son élection fit progresser significativement l'émancipation des Juifs du Bas Canada. C'est en 1832 que les Juifs du Bas Canada, soutenus par le gouvernement de Louis-Joseph Papineau, acquièrent les pleins droits civils. Le cas d'Ezéquier Hart montre déjà que les clivages ethno-confessionnels peuvent être ignorés au profit d'une identité concitoyenne. De nos jours, la famille Hart fait partie des grandes familles du Québec, ses membres ayant régulièrement pris part, depuis 1760, aux institutions sociales du Québec (Salomon 1992).

Il semble aussi que ce soit en milieu urbain que les relations ethniques aient été le plus sujettes aux stéréotypes, réci-

proques, en vigueur dans le monde de l'entre-deux-guerres. Retraçant le souvenir des Juifs de Montréal dans les années 1940-50, alors "confinés" dans le ghetto de Ville Saint-Louis, Richler écrit :

"Aux préjugés des Canadiens français, nous opposons nos propres préjugés. Si nombre d'entre eux étaient persuadés que les Juifs de la rue Saint-Urbain étaient secrètement riches, eh bien! le Canadien français typique était pour moi un mâcheur de gomme et faible d'esprit..." (Richler 1969 : 90).

Le paradoxe qui vient d'être évoqué (civilité rurale versus ségrégation urbaine) date de cette période que l'on appelle aujourd'hui la Grande noirceur et correspond avec le règne de Maurice Duplessis¹⁹. Les deux dernières citations récusent le stéréotype voulant que les sociétés urbaines soient plus policées que les zones rurales. À Montréal les relations et les perceptions entre Juifs et chrétiens sont davantage conflictuelles. Des clivages nombreux (confessionnel, linguistique — le yiddish était la langue vernaculaire —, et résidentiel) sont maintenus jusque dans les années 1960. Puis on assiste, à partir de la Révolution tranquille, à une transformation conceptuelle du lieu de l'altérité, variation caractérisée par le passage de la surdétermination de l'identité confessionnelle à celle de l'identité linguistique, ou plutôt de l'attribution catégorielle fondée sur l'appartenance religieuse à celle définie par la langue d'usage. Cette transformation du lieu de l'altérité mérite d'être soulignée.

À mesure qu'augmente la ferveur nationaliste qui fera des Canadiens-français des Québécois — avant même la Révolution tranquille —, les Juifs semblent de plus en plus s'identifier au monde anglo-saxon, parvenant à cette assimilation que prônaient, une génération plus tôt, les Juifs britanniques. Mais cette assimilation fut aussi

une conséquence directe de la Loi David de 1931²⁰, qui stipulait que les Juifs seraient pris en charge par la Commission des Écoles Protestantes. Par cette loi, presque aucun enfant juif ne se vit accorder en ce siècle à Montréal, et dans l'ensemble du Québec, l'accès aux écoles catholiques et donc francophones. Dirigées vers les institutions protestantes de l'île, les différentes vagues migratoires est-européennes s'anglicisèrent et canadienisèrent en l'absence de tout contact prolongé avec la majorité linguistique et ratèrent ce rendez-vous historique avec le Québec français que des impératifs géographiques leur avaient ménagé. (Ancill 1997 : 48).

Bien que relativement lente, l'anglicisation de la population juive se réalise grâce à l'école. Dès les années 1950, le Montréal juif est définitivement acquis à la langue anglaise, au détriment du yiddish — langue parlée jusqu'alors au quotidien par l'ensemble de la communauté (Robinson et al. 1990) —, qui cesse d'être transmis. À partir de ce moment, lorsque tombent définitivement les barrières directement discriminatoires imposées par le groupe anglo-écossais — notamment le *numerus clausus* à l'Université McGill, l'impossibilité d'accéder à des fonctions prestigieuses dans le secteur privé anglophone, ou l'interdiction de résidence dans certaines municipalités²¹ —, la nouvelle mobilité spatiale emmène les Juifs toujours vers l'Ouest, éloignant ainsi la communauté de la population francophone, concentrée dans l'Est. Tous les Juifs, ou presque, quittent le quartier de Ville Saint-Louis dans les années 1960, les plus nantis s'établissant à Westmount ou à Hampstead, tandis que d'autres se dirigent vers des secteurs multilingues comme l'île de Laval, au nord de l'île de Montréal, ou des régions excentrées comme les

Laurentides, devenues lieu privilégié de villégiature.

Bénéficiant du statut durement acquis d'individu citoyen muni des pleins droits civiques lui autorisant de choisir, l'individu membre de la communauté ashkénaze de troisième et de quatrième génération reconnaît en général le discours sur l'État fédéral que proposait Pierre E. Trudeau en pleine révolution tranquille (voir Trudeau 1967), et qui stipulait que le lieu du politique ne saurait être incarné par une culture particulière. Le multiculturalisme de Trudeau propose que les cultures ethniques et nationales dont le Canada est riche soient vécues sur le mode privé. La sphère publique, qu'incarne l'État, devient le lieu du citoyen, tandis que la communauté ethnique s'organise sur le mode privé, tout en bénéficiant de subventions de l'État. On pourrait voir, dans le soutien apporté par les Juifs au trudeauisme, l'héritage du *Bund*, qui postule l'inclusion d'un principe de personnalité inaliénable au sein de l'État-nation multiculturel. Jamais ces citoyens du Québec, de nationalité canadienne, farouchement trudeauistes, ne se sentiront appelés par la cause indépendantiste.

L'image populaire traditionnelle du Juif, en vigueur entre les années 1920 et 1960, transmettait une vision caricaturale où les figures du communiste et du capitaliste se superposaient à l'intérieur de la même personnalité ethnique. Cette image s'estompée sous le règne de Trudeau. Le Juif disparaît alors progressivement pour être assimilé par les "Québécois francophones à l'Anglais" ou à "l'Anglo-canadien". Le Juif est désormais confondu avec le WASP dans la représentation collective, car l'anglais est aussi sa langue maternelle, qu'il prête allégeance à la nation canadienne et jouit d'un statut socio-économique semblable aux Anglo-saxons. Quant au

Juif ashkénaze de troisième ou de quatrième génération, il se perçoit, à l'intérieur d'une catégorie à tiret (*hyphenated*), comme Canadien avant toute chose (Canadian-Jew), mais aussi comme Anglo-québécois, cette attribution catégorielle étant admise de part et d'autre. La catégorie ethnique de "Juif" existe toujours, mais l'image s'est, elle aussi, transformée. Ainsi, la majorité de la population québécoise francophone ne voit plus le Juif qu'à travers la figure du Juif hassid.

Conclusion

Les représentations sociales réciproques des Juifs ashkénazes et des Québécois d'origine canadienne-française ont été déterminées tantôt par la confessionnalité, tantôt par l'ethnicité, pour dépendre finalement de l'appartenance linguistique. "La question juive" cesse d'être un signifiant pour une majorité de "Québécois francophones". Si d'aucuns, des journalistes notamment, voudraient la raviver et l'insérer à nouveau dans le discours sur l'Autre, le Juif ashkénaze demeure solidement identifié à "l'Anglais"²². Ceci ne signifie nullement que les Juifs ashkénazes ne parlent pas le français, bien au contraire. Ils sont depuis la troisième génération, en général bilingues, sinon polyglottes (hébreu et yiddish). Il reste que l'anglais est leur langue maternelle, et c'est dans l'univers anglophone de Montréal qu'ils se situent.

Que dire par ailleurs du sentiment d'appartenance des Juifs montréalais à Israël? La double allégeance nationale n'est plus, au moment où la planète rétrécit, perçue négativement, la transnationalité étant devenue une composante identitaire normale de l'individu contemporain. Un paradoxe peut néanmoins être décelé dans le mode

de déploiement du sentiment d'appartenance à la nation juive suite à la création de l'État d'Israël, mais surtout depuis les guerres judéo-arabes. La revendication d'un État juif fut une préoccupation majeure parmi les Juifs ashkénazes de Montréal au cours des générations précédant la création de l'État d'Israël. Depuis, la communauté demeure une alliée presque inconditionnelle de l'État d'Israël, comme le montre le nombre impressionnant d'adhérents à l'Appel Juif Unifié²³. Sans mettre en cause une authentique allégeance à la nationalité canadienne, les Juifs de Montréal s'identifient massivement au destin d'Israël dans le sens décrit par le philosophe Schlegel alors qu'il imaginait la nation allemande²⁴. L'Appel Juif Unifié demeure d'importance capitale à l'heure de redéfinir la nouvelle identité juive post-1967, moment qui par hasard, correspond avec l'activisme du Front de Libération du Québec et le désir d'une plus grande autonomie chez les Canadiens-français.

Selon les plus jeunes de nos informateurs, l'idéologie nationaliste d'une partie des "Québécois francophones", tout comme les lois linguistiques que soutient l'État provincial, sont à l'origine de l'exode des jeunes vers d'autres villes du Canada et d'Amérique. Cet exode, entamé en 1976, coïncide avec l'avènement du Parti Québécois. Si la situation économique délicate de la métropole explique aussi cette désaffection, elle s'inscrit dans la généralisation des mouvements transnationaux (Hannerz 1996). La globalisation du marché et de la culture font des villes du Canada et des États-Unis des points proches et interchangeables. San Francisco ou Vancouver participent du même espace culturel que Montréal. La mobilité à l'échelle continentale devient normale dans un monde rationali-

sant l'alliage technologie et ressources humaines, au détriment de l'ethnicité, qui cède le pas à la qualification au moment de la sélection professionnelle.

Toutefois, ce départ de la population anglophone (juive, mais aussi anglo-écossaise) vers d'autres villes d'Amérique du Nord - notamment vers Toronto - fait de Montréal une ville aux attaches devenues plus floues. Cette mobilité spatiale concerne les jeunes de la communauté juive. Ceux qui décident de demeurer à Montréal peuvent plus facilement faire partie des institutions juives montréalaises, mais c'est au risque de maintenir la distance qui les sépare de la "nation québécoise". Ainsi, l'opposition politique qui s'est développée non plus entre les confessions, mais entre deux groupes linguistiques, est sans doute une cause importante de la consolidation du réseau institutionnel juif montréalais, lequel devient une alternative en quelque sorte au gouvernement nationaliste québécois.

Notes

1. Seule imposition, mais non la moindre, prévue dans une réalisation civile de la nation, susceptible de provoquer quelque ressentiment chez certains individus.
2. La catégorie de "Québécois" date d'une trentaine d'années, époque de la Révolution tranquille.
3. En fait, il existe diverses conceptions identitaires chez les "Québécois francophones" vis-à-vis du Québec et du Canada, allant de la nation identitaire à la nation civique, en passant par le groupe ethnique ou la revendication du statut privilégié au sein de la mosaïque canadienne qu'est celui de "peuple fondateur". Il faut dire que tous ces modes d'identification ne s'excluent pas forcément mutuellement.
4. Cette appellation recèle une difficulté, celle de saisir son contenu réel. Le Québec français (la société et la culture canadienne-française du Québec) a, de tout temps, intégré sur la base de la professionnalité

- (Italiens, Irlandais, Polonais). Aujourd'hui, dans les régions, Blackburn, Robinson, Saletti et bien d'autres, sont devenues des familles québécoises-francophones. L'identité ethnique canadienne-française demeure une identité volontariste dans la société contemporaine, non plus fondée sur la religion catholique, mais sur la langue et une mémoire sociale.
5. Comme le rapporte Barth en parlant de la société plurielle décrite par Furnival : "une société poly-ethnique intégrée dans l'espace marchand, sous le contrôle d'un système étatique dominé par l'un des groupes, mais laissant de vastes espaces à la diversité culturelle dans les secteurs d'activité religieuse et domestique." (1995:215)
 6. Jusqu'en 1997, les commissions scolaires publiques étaient toujours catholiques ou protestantes. Une nouvelle loi, entrée en vigueur en 1998, a transformé les commissions confessionnelles en commissions linguistiques.
 7. Conflictuel, parce que le multiculturalisme canadien, contrairement au jacobinisme, encourage le maintien de l'ethnicité. Les rapports sociaux ethniques font ainsi partie des structures sociales canadienne et québécoise (les programmes d'accès à l'égalité et la catégorisation des citoyens en *citoyens-ethniques* et en *citoyens-membres de minorités visibles* étant un exemple).
 8. La loi 101, qui fait du français la seule langue officielle du Québec et qui oblige les enfants des immigrants à se scolariser en français, contraint aussi à l'usage du français les entreprises de plus de 50 employés.
 9. Les Centres d'Orientation et de Formation pour Immigrants (COFI), fondés par le P.Q. furent perçus comme un outil efficace d'intégration des immigrants. Par des cours de sensibilisation à la langue et à la culture du Québec, ces centres devaient arrimer les membres des "communautés culturelles" à la "nation québécoise". Des coupures budgétaires ont largement interrompu ce programme
 10. Gérald Godin fut ministre et fondateur du ministère des Communautés culturelles et de l'immigration, tandis que Camil Laurin est le père de la Loi 101.
 11. Parmi eux, Aaron Hart est considéré comme l'ancêtre fondateur de la communauté juive du Québec (Rome et Langlais 1992, Solomon 1992)
 12. C'est entre l'avènement d'Alexandre III de Russie, en 1881, et la guerre civile et les pogromes meurtriers qui suivirent la Révolution bolchevique que les Juifs établis dans la zone de résidence émigrent par millions en Amérique.
 13. Les lieux de mémoire sont ces traces, matérielles, imaginaires ou symboliques, ces repères significatifs qui mettent en relief l'existence d'une communauté (Nora 1993).
 14. Nous pensons notamment au Mile End, l'ancien ghetto, avec son Boulevard Saint-Laurent, mais aussi à Snowdon, à l'ouest de l'île et, encore plus à l'ouest, à Hampstead et à Côté Saint-Luc, municipalités aujourd'hui majoritairement habitées par des Juifs
 15. Mordecai Richler et Howard Galganov sont des Anglo-québécois d'origine juive qui défendent les droits de la minorité anglophone au Québec. Ils sont en opposition avec les lois 101 et 178, qu'ils jugent restrictives dans leurs objectifs de maintenir l'hégémonie du français à Montréal.
 16. Jean-Louis Roux est un acteur de théâtre québécois qui fut nommé Lieutenant Gouverneur Général du Canada par le Premier ministre Chrétien en 1996, et qui démissionna la même année après avoir été accusé d'avoir arboré la croix gammée au cours de la deuxième guerre mondiale, alors qu'il était universitaire. L'accusation fut portée par le Bloc Québécois, parti souverainiste siégeant à Ottawa. Roux, au cours d'une allocution publique tenue devant le Congrès Juif Canadien, démissionna après avoir présenté des excuses à la communauté juive.
 17. Pour avoir publié le propos suivant : "... nos compatriotes juifs (...) n'avaient pas à attendre des excuses (de Roux). Ils auraient dû se lever. Imposer la modération aux plus excités d'entre eux. Dire c'est assez. Ça va faire le Grand Tribunal Permanent de l'Antisémitisme. À convoquer et révoquer n'importe qui à ce tribunal, vous montrez, certes, votre toute-puissance. À n'y prendre jamais en compte d'autres offenses que les offenses faites aux juifs, vous laissez. Et le résultat est une sorte d'exaspération aux conséquences désastreuses (...)" (*La Presse* 7-11-96). Signalons que la Commission des droits de la personne débouta le Congrès Juif, qualifiant l'article de Foglia de "philosémite" (*La Presse* 11-3-97).
 18. "The survey, based on interviews with 3,500 Canadians, the work of University of

- Toronto professor Joseph Fletcher, confirmed that anti-Semitism was far more prevalent in Quebec than elsewhere in Canada, some 70 percent of his respondents in la belle province falling into that category" (Richler 1992:76-77).
19. La *Grande Noirceur* est le terme par lequel on désigne — depuis la Révolution tranquille des années 1960 — l'ère précédente, celle de Maurice Duplessis, qui débute en 1927 et s'achève en 1959. Elle se caractérisait par son gouvernement de notables, l'emprise de l'Église dans l'encadrement des citoyens canadiens-français, et un rôle périphérique de la communauté des Canadiens-français au sein de la structure sociale canadienne. Pour une description de cette époque, voir Ancilil 1997, chap. 6 ; Weintraub 1996 ; Porter 1975.
20. Du nom d'Athanase David, alors ministre provincial de l'éducation.
21. Les limites à l'acquisition de la propriété dans certaines municipalités de la Communauté urbaine de Montréal, comme à Ville Mont-Royal, amenèrent à l'établissement de la municipalité de Hampstead, et au développement de Côte-Saint-Luc.
22. Ainsi, un personnage comme Howard Galganov, militant montréalais pour le droit des individus à l'utilisation, dans le secteur commercial, de la langue de leur choix, n'est pas perçu autrement que comme anglophone. Galganov tente de montrer au monde entier que les anglophones du Québec sont maltraités par les lois de la majorité francophone du Québec. Les francophones ne voient pas Galganov comme un Juif, mais comme un anglo-canadien extrémiste.
23. Les collaborateurs au financement de l'Appel Juif Unifié représentent plus des deux tiers des Juifs de Montréal.
24. Schlegel prônait que "le concept de nation requiert que tous ses membres se réunissent pour ne former qu'une seule individualité".
- l'histoire juive montréalaise*, Montréal, Septentrion.
- BARTH, Fredrik
1995 "Les groupes ethniques et leurs frontières" in Ph.Poutignat et J. Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F.
- BRETON, Raymond
1983 "La communauté ethnique, communauté politique", *Sociologie et sociétés*, vol.XV, n°2 (octobre), pp.23-37.
- ELBAZ, Mikhaël
1989 "D'immigrants à ethniques: analyse comparée des pratiques sociales et identitaires des Sépharades et Ashkénazes à Montréal": 80-101, in J-C. Lasry et C. Tapia (éds.), *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*, Montréal, PUM, Paris, L'Harmattan.
- ELBAZ, Mikhaël, Ruth Murbach et Ignaki Olazabal
1993 "Minorités visibles et action positive au Canada : une affaire de générations", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3, pp 119-145.
- FOGLIA, Pierre
1997 "Je suis un philosémite, mon vieux", *La Presse*, 13-3-97.
- FONTAINE, Louise et Danielle Juteau
1996 "Appartenance à la nation et droits de la citoyenneté" in M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Québec, PUL, Paris, L'Harmattan, pp. 191-205.
- FURNIVALL, John S.
1948 *Colonial Policy and Practice*, London, Cambridge University Press.
- GOTTHEIL, Allan
1988 *Les Juifs progressistes au Québec*, Montréal, Éditions Par Ailleurs.
- HANNERZ, Ulf
1996 *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London, Routledge.
- HELLY, Denise
1996 "Le multiculturalisme canadien", *Hommes et Migrations*, 1200, pp. 25-34.
- HERBERG, William
1960 *Protestant, Catholic and Jew*, New York, Anchor Books.

Bibliographie

- ANCILIL, Pierre
1988 *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux guerres*, Montréal, I.Q.R.C.
1997 *Tur Malka. Flâneries sur les cimes de*

- JUTEAU, Danielle et Marie McAndrew
1992 "Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain", *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n°2, pp. 161-180.
- KHOURY, Nadia
1995 *Qui a peur de Mordecai Richler*, Montréal, Éditions de Balzac
- LA PRESSE
1997 "L'antisémitisme en forte baisse au Québec", 8-3-97.
1997 "Une quinzaine de gangs juifs actifs au Québec", 27-5-97.
1997 "La communauté juive insultée et choquée", 31-5-97
- MICONE, Marco
1997 "Un pays de citoyens ou un pays d'ethnies?", *La Presse*, 12-3-97.
- MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION
1981 Comité d'implantation d'un Plan d'Action à l'intention des Communautés Culturelles
- NORA, Pierre
1992 "L'ère de la commémoration" in P. Nora (ed), *Les lieux de mémoire*, vol.3 (Les France), III, Paris, Gallimard, pp. 977-1012.
- PORTER, J.
1975 "Ethnic Pluralism in Canadian Perspective" in N. Glazer and D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity : Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 267-304.
- RICHLER, Mordecai
1992 *Oh Canada! Oh Quebec! Requiem for a Divided Country*, London, Pinguin.
1969 *The Street*, Toronto, McLelland.
- ROBIN, Régine
1996 "L'impossible Québec pluriel: la fascination de "la souche" in M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Québec, PUL, Paris, L'Harmattan, pp. 295-310.
- ROBINSON, Ira, Pierre Anctil et Mervin Butovsky
1990 *An Everyday Miracle. Yiddish Culture in Montreal*, Toronto, Véhicule Press.
- ROME, David et Jacques Langlais
1992 *Les pierres qui parlent. Stones that*
Speak, Montréal, Septentrion.
- 1986 *Juifs et Québécois français. 200 ans d'histoire commune*, Montréal, Fides.
- SALOMON, Michel
1992 *Aaron Hart, Sieur de Bécancour. La vie mouvementée du premier Juif établi au Québec au XVIIIe siècle*, Montréal, Humanitas.
- TAYLOR, Charles
1993 *Rapprocher les deux solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval.
- 1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press
- THÉRIAULT, J-Yvon
1996 *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie.
- TRUDEAU, Pierre-Elliot
1967 *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH
- WEINFELD, Morton
1984 "Le milieu juif contemporain du Québec, in P. Anctil et G. Caldwell, *Juifs et réalités juives au Québec*, Montréal, I.Q.R.C., pp. 53-79
- WEINTRAUB, William
1996 *City Unique. Montreal Days and Nights in the 1940's and 50's*, Toronto, MacLelland and Stewart.