

La langue française chez les Sépharades du Québec : une stratégie de préservation culturelle et d'intégration sociale (1960–1980)

Christine Chevalier-Caron

Université du Québec à Montréal

Yolande Cohen

Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ

Dans les années 1960, le profil sociodémographique du Québec s'est transformé par l'ouverture des frontières à une immigration non européenne. De nouvelles questions identitaires et relatives à l'intégration de migrants émergent. Parallèlement à l'intervention étatique sur ces enjeux, les dirigeants communautaires se mobilisent afin d'améliorer leurs conditions d'existence, et assurer l'intégration de leurs membres à la société d'accueil, tout en conservant leurs spécificités culturelles. La Communauté sépharade du Québec (CSQ) n'échappe pas à ce processus. Elle cherche à s'intégrer à la société et à maintenir une identité spécifique face à la communauté juive ashkénaze montréalaise. L'affirmation du fait français au Québec lui permet de fonder ses propres institutions, et de mettre en place des programmes valorisant le français et la culture juive sépharade. Dans cet article, nous analysons les différentes dimensions du discours identitaire à travers deux projets initiés par les dirigeants communautaires : l'École Maïmonide et le programme de formation des cadres. Analyser les discours des dirigeants de la CSQ permet de mieux identifier comment la langue française a permis d'ancrer leur communauté au Québec.

ABSTRACT

The overall socio-demographic profile of Québec was radically transformed in the sixties by the opening of its frontiers to a non-European migration. New identity questions were raised concerning how to integrate those migrants. As the Provincial State emerged as a key player on these questions, migrant community organizations were concerned to keep their own cultural identities as well as to find ways to better integrate within Québec society. The Communauté Sépharade du Québec (CSQ) is one such organization, which aim is to blend into Québec's francophone majority, as well as keep its autonomy within the larger mainly Ashkenazi Jewish Community. Its claim to French language for its organizations and programs allowed for a particular combination of a Sephardic cultural hybridity. In this article, we will analyze the expressions of this specific identity in two major domains, the Ecole Maimonide and CSQ leadership program. We will show that CSQ's clear objective was to reclaim a Sephardic identity using French language as a tool to better integrate in Québec society.

<https://doi.org/10.32316/hse-rhe.v31i1.4585>

Au printemps 1979, le président de la Communauté sépharade du Québec¹ (CSQ), Michel Chokron, soutenait que l'assimilation menaçait l'ensemble de sa communauté, et proposait à ses coreligionnaires juifs d'origine marocaine récemment installés à Montréal d'adopter un programme d'action qui allait permettre de freiner ce processus tout en contribuant à préserver le culte et la culture sépharades. Une dizaine d'années plus tard, la CSQ se donnait toujours la même mission, alors que ses représentants considéraient que la communauté devait assurer « la préservation et la promotion du culte, de la culture et de leur identité juive et sépharade² », par peur de s'assimiler. Pourquoi vouloir préserver une communauté sépharade distincte quand existe à Montréal une importante communauté juive? Comment la communauté sépharade du Québec a-t-elle procédé pour protéger son identité, y compris au sein de la grande communauté juive?

Le point focal du processus d'affirmation et de transmission de l'identité sépharade à Montréal a été la création d'une école juive francophone, l'École Maïmonide, en 1969. Nous nous intéresserons ici aux modalités qui ont été à l'origine de l'établissement de cette école, témoignage de la volonté des dirigeants communautaires de préserver et de valoriser le culte et la culture sépharade. Établie sur le modèle des écoles de l'Alliance israélite universelle, fréquentée par la majorité d'entre eux au Maroc, cette école vise à préserver une identité sépharade et à résister à la menace de l'assimilation.³ L'école doit aussi assurer la formation d'une relève pour les institutions sépharades, avec le programme de formation des cadres. Ces deux projets, concomitants, sont initiés par un petit groupe d'individus déterminés à se doter de structures communautaires autonomes face à une communauté juive montréalaise voulant les assimiler en son sein. En interrogeant les propos des principaux acteurs de ces projets, nous chercherons à montrer comment pour eux, cette école devient le vecteur de préservation culturelle, et de lutte à l'assimilation face à la communauté juive anglophone et à la majorité des québécois francophones. Nous avons procédé au dépouillement systématique de l'organe de presse de la CSQ, *La Voix Sépharade*, entre 1976 et 1992, et de façon plus sélective entre 1993 et 2016. L'analyse de contenu de *La Voix Sépharade* permet d'identifier les principaux ressorts des stratégies communautaires pour construire une culture et un culte sépharade de leur arrivée au début des années 1960 jusqu'au tournant des années 1990.

Mise en contexte

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'ouverture des frontières canadiennes à une immigration plus diversifiée a eu pour conséquence de transformer le profil sociodémographique du Québec. De plus en plus d'immigrants proviennent « des Antilles, de l'Amérique latine, du Maghreb, du Proche-Orient et de l'Asie du Sud-Est⁴ », alors que l'immigration au Québec était jusque-là principalement de souche européenne. Face à cette diversification de la population, l'État provincial s'est également doté d'un ministère de l'Immigration et de politiques qui visaient à réguler les rapports avec les communautés constituées par les migrants. Les questions identitaires et d'intégration des immigrants deviennent dès lors des enjeux sociopolitiques

importants, et trop souvent polémiques, surtout dans le contexte québécois où se déploient des sous-groupes avec des identités linguistiques, ethniques, et religieuses multiples, qui tendent à susciter des dissensions au sein de la majorité québécoise francophone, elle-même inquiète de son avenir dans un monde majoritairement anglophone.

L'État est loin d'être le seul acteur intervenant sur les modalités d'intégration et d'exclusion des nouveaux arrivants; nombre d'entre eux se sont mobilisés, et se mobilisent toujours, en ce sens. Soucieux d'améliorer leurs conditions d'existence, ces groupes mettent en place des organisations communautaires à caractère social, politique et culturel qui deviennent ainsi de véritables lieux de reconstruction identitaire. Dans ce processus, les fondateurs de ces institutions communautaires en deviennent les *leaders* qui, en quelque sorte, servent de « courtiers⁵ », ou des représentants de la communauté à l'égard de la société d'accueil. Dans le cas de la communauté sépharade, les dirigeants communautaires deviennent les courtiers d'une identité sépharade nouvelle, unique dans la diaspora judéo-marocaine par sa référence presque essentialisée à la langue française; une langue qu'ils ont adoptée à la suite de la colonisation française du Maghreb.

C'est en effet seulement au Québec que l'identité sépharade ainsi reconstruite s'appuie sur le français, langue parlée par la plupart des Juifs en Afrique du Nord, et qui devient leur façon d'annoncer leur volonté de partager une langue commune avec la majorité francophone. Leur volonté de créer une école juive francophone se heurte aux contraintes légales qui les obligent à fréquenter des écoles anglophones en vertu de la loi scolaire. Ils doivent alors justifier la fondation de leur école par leur désir de transmission de l'identité sépharade en français. Vecteur d'intégration de ses membres à la société québécoise, la fondation de l'École Maïmonide par la CSQ est un des premiers jalons de cet engagement, et apparaît comme telle dans le principal organe de presse dont s'est dotée la communauté avec la publication de *La Voix Sépharade*.

La communauté judéo-marocaine du Québec : Une minorité au sein d'une minorité

Quittant massivement le Maroc au lendemain de l'indépendance en 1956, quelques milliers de Juifs marocains s'établissaient au Canada, surtout à Montréal, où se trouvait une importante communauté juive multiséculaire — majoritairement ashkénaze et anglophone. À cette époque, les frontières canadiennes n'étant pas ouvertes aux populations de nombreux pays non occidentaux, dont le Maroc, des institutions communautaires ashkénazes nord-américaines, principalement la *Jewish Immigrant Aid Services of Canada* (JIAS), ont multiplié les interventions auprès des instances gouvernementales afin que les communautés juives vivant dans des pays à majorité musulmane puissent émigrer au Canada. Une fois cet objectif réalisé, la JIAS a joué un rôle important dans l'accueil des Marocains⁶, notamment en leur fournissant des logements et en leur apportant de l'aide pour trouver du travail. Toutefois, comme c'est souvent le cas, les aidés se heurtent à une certaine

incompréhension des services sociaux communautaires insensibles à leurs besoins spécifiques. Ils n'entrevoyaient pas leur avenir et leur affirmation identitaire de la même manière, ce qui a contribué à établir des liens complexes et ambigus entre eux. Pour les *leaders* ashkénazes, ces nouveaux immigrants devaient simplement s'intégrer à la grande communauté juive; alors que ces derniers tenaient ardemment à conserver et maintenir vivantes leur culture, leurs façons de faire et de pratiquer leur culte judéo-marocain multiséculaire.

Très rapidement, des membres de la communauté judéo-marocaine montréalaise ont pris conscience qu'ils se retrouvaient dans une double position de minorité. Minorité au sein d'une minorité, comme francophones et de culture sépharade, ils formaient une minorité au sein de la communauté juive canadienne, principalement anglophone et ashkénaze, et qui souhaitait les intégrer dans une communauté juive unifiée. Issus de l'immigration, ils se trouvaient contraints à un statut de minorité, à un moment où les migrations non occidentales étaient un phénomène relativement nouveau pour la population majoritaire de la province. Le fait francophone se trouvant être un important marqueur identitaire de la société québécoise, on aurait pu croire que l'attachement commun à la langue et à la culture française allait brouiller certaines distinctions entre ces deux groupes. Cependant, l'appartenance au catholicisme, et d'autant plus dans les années 1960, avait un rôle identitaire important qui a eu pour effet de créer une distinction entre la majorité franco-catholique et la minorité juive. Même l'accent des Juifs marocains était perçu par des Québécois comme un accent français⁷ : il était révélateur du fait que ces personnes étaient issues de l'immigration, ce qui avait pour effet de susciter un sentiment d'altérité entre ces deux groupes appartenant à la francophonie.

Ces questions identitaires se posent dans un contexte marqué par l'émergence et la consolidation du mouvement nationaliste québécois, où la majorité québécoise d'origine canadienne-française influencée par les idéologies et les luttes anticolonialistes se percevait elle-même comme une minorité dominée, colonisée.⁸ Ce discours identitaire a eu un effet de perméabilité qui a condamné les populations issues de l'immigration à un statut de citoyens de seconde zone. Cependant, dans le cas des populations juives d'Afrique du Nord, anciennement colonisées, le discours nationaliste a été repris par des leaders communautaires afin de développer un discours sur le destin commun des Québécois francophones de descendance catholique et la communauté judéo-marocaine du Québec.

Les enjeux identitaires impulsés par ce double statut de minorité ont fortement influencé la mise en place d'une structure communautaire spécifiquement sépharade et francophone avec des représentants qui se sont engagés à fonder des institutions scolaires, des programmes de formation assurant la relève communautaire, des manifestations culturelles, un club de l'âge d'or, des projets de rapprochement avec la communauté ashkénaze et les Québécois d'origine canadienne-française. Un bref historique des processus qui ont conduit à l'organisation de la communauté judéo-marocaine au sein de la Communauté sépharade unifiée du Québec (CSUQ) permet de mieux comprendre comment s'expriment leurs préoccupations identitaires.

Du groupement juif nord-africain à la Communauté sépharade du Québec : établir des ponts avec les francophones et lutter contre l'assimilation

La première entité ayant comme mission de représenter la communauté judéo-marocaine, qui au fil du temps vient à s'identifier comme sépharade, est l'Association Juive nord-africaine. Fondée en 1959, l'Association devenait le Groupement juif nord-africain en 1961, reprenant l'appellation coloniale pour s'identifier.⁹ Principalement axée sur des activités sociocréatives¹⁰ (bals, escapades hors de la ville et distributions de jouets), l'Association rassemble ainsi les quelques centaines de personnes juives nord-africaines vivant alors à Montréal, construisant sa spécificité identitaire. Notons ses interventions auprès du Congrès juif canadien (CJC) et de la JIAS afin de remédier au problème que posait l'accès limité à une éducation juive et à une éducation laïque francophone.¹¹ Alors qu'en 1962, des membres du Groupement dénonçaient, à l'occasion de l'Assemblée annuelle du CJC, le fait que les enfants étaient contraints de fréquenter des établissements scolaires anglophones, ils écrivaient à Joseph Kage de la JIAS la même année pour lui faire part de leurs inquiétudes quant à l'accessibilité à une éducation juive et francophone. Pour ce groupement, l'accès à une éducation francophone, difficilement accessible pour les non-catholiques, contribuerait à établir des ponts entre les Québécois francophones et la communauté juive montréalaise. Cette ambition de rapprochement entre les communautés anglophones et francophones, dont les Juifs marocains se disaient porteurs, n'est pas sans rappeler l'idée alors avancée par quelques progressistes marocains selon laquelle les Juifs du Maroc pourraient être les médiateurs de la paix avec les populations arabes en Israël.¹²

Le Groupement a cessé ses activités vers 1963–1964, et a repris forme en 1965 sous le toponyme Fédération des Sépharades de langue française, qui devenait l'année suivante l'Association sépharade francophone (ASF). La référence à la langue française s'inscrit dans une perspective de rapprochement avec la population majoritaire francophone de la province, tandis qu'est délaissée l'origine nord-africaine de l'association au profit de son caractère sépharade.

L'Association sépharade francophone — prédécesseur de la CSQ — réitère son attachement à la langue française, comme modalité de son appartenance à la culture et au judaïsme sépharade. Ses fondateurs font ce choix, sachant que cela les mettrait en porte-à-faux avec les institutions ashkénazes, sur le plan de la langue et de l'organisation. Leaders autoproclamés de la communauté judéo-marocaine, ils veulent se doter d'une organisation autonome, et comme le souligne le président de l'ASF, André Amiel, de méthodes nord-américaines d'organisation communautaire.¹³ S'il est difficile de savoir ce que cela signifie vraiment, une chose est sûre, c'est qu'ils veulent se distancer des organisations communautaires juives existantes. L'association procède ainsi à la fondation en 1969 de l'École Maïmonide, qui devait permettre de contrer la menace — réelle ou perçue — de l'assimilation. Ce discours sur la menace de l'assimilation est en tous points semblable à celui que tenait l'Alliance au Maroc; il permet de justifier l'importance accordée à la transmission de l'identité et des traditions sépharades par le biais d'une école à soi. Le Comité de l'éducation de l'Association

s'exprimait d'ailleurs au sujet de l'impact de l'éducation sur l'identité juive, quatre ans après la fondation de l'École Maïmonide :

Une école Juive est d'abord et avant tout la garantie du processus d'identification de nos jeunes, à notre peuple par l'esprit communautaire qu'elle éveille et cultive en eux, par la formation d'une conscience juive militante.

L'éducation juive aide à rejeter l'attrait de l'assimilation ce fléau sournois, mais combien dangereux, qui a toujours atteint notre peuple depuis l'hellénisme et jusqu'à nos jours.¹⁴

Ces propos sont éloquentes : la communauté doit lutter contre l'assimilation comme elle l'a toujours fait, et la création d'une école juive francophone est l'un des meilleurs moyens d'assurer la survivance de la communauté. Les leaders de l'ASF étaient toutefois conscients que leur communauté ne vivait pas isolée, et ne souhaitaient pas vivre en marge du reste de la société. Ainsi, la commission de l'éducation, dans ce même document, ajoutait que l'École Maïmonide, conjuguant éducation juive en langue française à un enseignement profond de l'anglais, devait permettre à la jeunesse sépharade de s'adapter à la vie moderne propre à la société dans laquelle elle se trouvait. La création de cette école, encore aujourd'hui considérée comme un des piliers de la communauté sépharade, a incontestablement initié des projets éducatifs qui ont soutenu l'affirmation de l'identité sépharade et la lutte à l'assimilation.¹⁵

L'ASF, qui en 1974 se décrivait comme étant le « point central dans une tentative de renaissance originale de la spécificité Séphardie¹⁶ », est devenu en 1976 la Communauté sépharade du Québec (CSQ). Partageant les mêmes préoccupations, objectifs, et dirigeants que l'ASF, la CSQ plaçait la question de l'assimilation au centre de ses préoccupations. Ce discours de renforcement identitaire pour contrer la menace de l'assimilation, et d'affirmation du français pour établir des ponts avec la société d'accueil est celui d'une communauté habituée de longue date à négocier le maintien de son statut de minorité dans un environnement souvent hostile. Derrière l'apparence lisse de l'intégration d'une communauté en phase avec la majorité francophone se profile l'inquiétude multiséculaire des Juifs de perdre leur identité comme Juifs et/ou Sépharades en s'assimilant au groupe majoritaire.

Crise identitaire et lutte à l'assimilation à la fin des années 1970

Le discours du premier président de la CSQ Michel Chokron témoigne de manière éloquente des préoccupations identitaires portées par l'organisation. Entamant son discours en soulignant que la Semaine sépharade s'inscrit parfaitement dans le projet de « récupération culturelle¹⁷ », il affirmait que l'identité sépharade était en crise, et se trouvait menacée « d'extinction¹⁸ ». Ce terme n'est pas anodin : il est également utilisé par les souverainistes québécois pour faire avancer la cause nationaliste. Chokron présentait la situation comme urgente et proposait, à partir d'un

bilan historique de la présence de sa communauté au Québec, un plan d'action devant freiner cette menace.

En 1979, la CSQ disait considérer que parmi les Sépharades issus de la première vague d'immigration judéo-marocaine, certains auraient tenté de s'assimiler soit à la communauté juive ashkénaze, soit à la majorité québécoise d'origine « Canadienne-française ». Alors que l'assimilation à la communauté juive montréalaise était perçue comme menaçante pour la culture francophone et sépharade, l'assimilation à la majorité québécoise représentait l'abandon des traditions religieuses. On peut se demander si ce phénomène est réel ou perçu, et s'il est amplifié par la CSQ, qui veut mobiliser la communauté en brandissant le spectre de l'assimilation. Dans notre étude sur les mariages des judéo-marocains à la Synagogue espagnole et portugaise (SPS) et à Or Hahayim, nous avons démontré qu'en effet le phénomène du mariage mixte entre hommes juifs et femmes catholiques francophones témoigne d'un mouvement en faveur de l'assimilation à la société d'accueil, largement tempéré par le fait que ces femmes se sont converties au judaïsme en grand nombre. Ce qui témoigne à la fois d'une tendance au mariage exogamique entre la fin des années 1960 aux années 1980, ainsi que du maintien et du renforcement des traditions religieuses par la conversion.¹⁹ Ce phénomène de conversion des femmes, qui touchait plus du tiers des mariages, est net durant la période d'arrivée et d'installation, puis recule à partir des années 1990. Si l'on connaît exactement le nombre de femmes converties pour ces synagogues, on ne sait toutefois pas quelle est la proportion de mariages interreligieux qui ne se font pas à la synagogue et qui n'impliquent pas de conversion. Dans tous les cas, l'inquiétude d'une assimilation des jeunes hommes est réelle au sein de la communauté, entraînant une série de mesures conservatoires doublée d'un discours alarmiste sur les dangers de l'assimilation.

Selon la CSQ, l'assimilation a pour conséquence l'émergence de problèmes sociaux, dont des retards scolaires et des décalages générationnels au sein des familles. Face à ces constats, la communauté aurait pris les choses en main en optant pour ce que la CSQ qualifie d'intégration sociale, qu'elle définissait comme suit : « La voix de l'adaptation sociale proposée à la communauté devenait celle de l'intégration sociale, c'est-à-dire l'affirmation de l'identité et de l'établissement subséquent des liens avec les communautés environnantes ». La lutte à l'assimilation passait alors par ce double processus : affirmation identitaire et établissement de relations intercommunautaires. Ce qui est particulier dans le cas des Sépharades, c'est qu'ils entretenaient des liens principalement avec trois communautés environnantes : la communauté juive ashkénaze montréalaise, la société d'accueil québécoise et canadienne, et un lien historique avec Israël, malgré son extraterritorialité. En conséquence, les projets communautaires envisagés s'appuyaient généralement sur ce même axe, et s'ajustaient en fonction des rapports intercommunautaires du moment.

Chokron résumait donc la manière dont la communauté devait aborder ses relations avec ces groupes, en commençant par les Ashkénazes. Reconnaissant l'aide apportée par la communauté juive montréalaise lors de l'arrivée de la première

vague d'immigration judéo-marocaine, et la remerciant pour son soutien, il affirmait l'unité de la communauté juive, tout en soulignant que :

Si les Sépharades ont toujours trouvé une réponse favorable à leurs besoins individuels auprès des organisations de la communauté juive [ashkénaze], nous avons trouvé beaucoup de résistance dès qu'il a fallu nous reconnaître et reconnaître nos besoins en tant que communauté culturelle distincte. Or, à cause de nos problèmes d'identité, c'est là que nos besoins devenaient essentiels : le désir de regroupement, le besoin de reconnaissance, le besoin de s'affirmer se réalisent par le regroupement communautaire.

C'est pourquoi nous tenons à agir au sein de la communauté juive comme une entité culturelle organisée. Et nous voulons être reconnus comme tels. Nous sommes parties entières du judaïsme, et nous voulons être la partie sépharade du judaïsme.²⁰

Alors que dans les années 1960, la position de minorité au sein d'une minorité mettait en péril son identité, la CSQ s'y réfère pour définir davantage son identité : juive en général, et sépharade dans sa spécificité. Soulignons qu'il n'est pas banal que la CSQ ait opté pour la qualification de « communauté culturelle distincte ». Le contexte était marqué par l'affirmation d'un nationalisme québécois cherchant lui-même à être reconnu par le nationalisme canadien, comme société distincte, et par la redéfinition de l'auto-identification, ne se cataloguant pas non plus comme Canadiens français, mais plutôt comme Québécois. Positionner les Sépharades comme une communauté culturelle relève d'une stratégie subtile à double impact : une communauté culturelle susceptible d'être reconnue et financée par le gouvernement canadien, tout en se déclarant distincte des autres Juifs par son séphardisme francophone au Québec. Chokron comparait l'expérience des Sépharades à celle de la majorité francophone d'origine canadienne-française, soutenant l'idée que les expériences similaires devraient contribuer à la reconnaissance mutuelle, comme à la concrétisation d'un destin commun. Avant de conclure, Chokron reconnaissait l'attachement de la communauté à l'État israélien, sans dire un seul mot sur la dimension identitaire du lien avec celui-ci, puisqu'il lui semblait aller de soi qu'être juif impliquait soutenir l'État d'Israël.²¹

Ce désir de sauvegarde culturelle est demeuré présent après la fin du mandat de Michel Chokron. Son successeur élu en décembre 1980, William Déry, adressait un message à la communauté qui abondait dans le même sens dans le numéro de *La Voix Séfarade* de 1981 :

La première leçon qui se dégage des résultats de cette élection du 14 décembre est sans conteste notre désir ardent de demeurer des Juifs sépharades dans la plus pure tradition de nos ancêtres et cela dans un contexte nord-américain, dans un Québec dont la terre, sans être le berceau de notre judaïsme, nous permet grâce à sa richesse culturelle et à son ouverture d'esprit d'y transplanter nos racines.²²

La création de l'École Maïmonide est l'expression concrète de cette préoccupation. C'est par elle, que la CSQ qui en fournit les cadres, se donne comme mission de réaliser le projet de promouvoir et de défendre une identité sépharade, qui n'est pas définie plus précisément, mais plutôt en constante élaboration.

L'École Maïmonide : moteur d'intégration communautaire et de préservation d'identité culturelle

Dix ans après sa création, la CSQ, par la voix de son président, présentait cette institution scolaire comme l'exemple à suivre, puisqu'elle contribuait à réaliser l'objectif de la communauté, soit : « l'affirmation de l'identité et de l'établissement subséquent des liens avec les communautés environnantes²³ ». L'analyse des principes de l'institution et de certaines de ses réalisations nous permettra de montrer les principales étapes du processus d'affirmation identitaire. On s'interrogera également sur sa contribution à l'intégration sociale de ce groupe de nouveaux arrivants.

Sa création s'inscrit dans un contexte de transformations profondes du système scolaire au Québec. Au début des années 1960, l'Office de la langue française est créé tandis qu'à la fin de la décennie, la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, communément appelée la Commission Parent, détermine une orientation nouvelle concernant les langues d'enseignement et l'éducation religieuse. Si les communautés culturelles ont toutes été touchées par ces débats, la communauté italienne a été de celles qui ont promptement réagi. Bien que le Rapport Parent recommandait que des mesures soient prises afin de protéger la langue française, les parents de la communauté italienne de la banlieue montréalaise envoyaient leurs enfants dans des écoles bilingues, qui étaient en réalité principalement anglaises. Pour remédier à cette situation, en 1967, la Commission scolaire Jérôme-Le Royer décidait de remplacer les classes bilingues par des classes francophones. La réaction ne se fit pas attendre. Affirmant vouloir scolariser leurs enfants dans la langue de leur choix, les parents ont vivement manifesté leur mécontentement.²⁴ Cet épisode, qui se solda par une émeute en 1969 et l'adoption de la loi 63, révèle que ce que ces parents souhaitaient principalement était d'avoir le libre choix quant au type d'enseignement qu'allaient recevoir leurs enfants et considéraient l'obligation de l'instruction en français comme une intrusion. Cette volonté est également présente au sein de la communauté juive. En accord avec les commissions scolaires, les enfants juifs recevaient leur éducation dans des écoles anglo-protestantes, ou dans des écoles privées juives anglophones. À leur arrivée à Montréal, les juifs du Maroc sont orientés dans ces mêmes institutions, malgré leur volonté de scolariser leurs enfants en français. L'accès à l'éducation francophone était très limité, et plusieurs parents croyaient que leurs enfants, étant juifs, ne pouvaient fréquenter les écoles francophones de la Commission des écoles catholiques de Montréal. En conséquence, on pense alors à se doter d'une éducation juive en français. Éclairés par la réponse donnée à la communauté italienne, ils négocieront non seulement avec les commissions scolaires et le gouvernement provincial, mais aussi avec les *leaders* anglophones de la communauté juive montréalaise.

En 1968, l'ASF envoyait une délégation à l'assemblée du Congrès juif canadien (CJC) à Toronto dans le but d'obtenir l'appui de cette institution au projet de création d'une école sépharade francophone à Montréal.²⁵ La résolution de l'ASF répond à la définition du principe d'intégration sociale, qui sera reprise par la CSQ : l'enseignement du judaïsme sépharade, avec un apprentissage de l'hébreu, afin de préserver la culture et le culte sépharade; l'enseignement de la langue et de la culture française permettant de conserver et perpétuer une éducation similaire à celle acquise au Maroc, tout en conservant la même langue maternelle que la majorité des habitants de la province; et l'enseignement de l'anglais qui contribue au maintien des liens avec les ashkénazes, tout en permettant de stimuler des rapprochements avec la société canadienne-anglaise. Ayant obtenu l'appui unanime du CJC, l'ASF entreprit des démarches qui ont abouti en septembre 1969 à l'ouverture d'une école guidée par les principes présentés dans cette résolution et répondant aux volontés éducatives des parents.

La concrétisation de ce projet a été favorisée par le contexte québécois des années 1960 et 1970, et particulièrement par l'émergence d'un mouvement nationaliste dont l'un des socles identitaires est le français. Les différentes lois scolaires valorisant l'enseignement en français, notamment les lois 63 et 101, sont des manifestations éloquents de la consolidation et de l'étatisation de cette identité québécoise à une époque où le gouvernement avait la ferme volonté de soumettre les nouveaux migrants au fait français. Alors que les enfants de confession juive issus des diverses vagues d'immigrations est-européennes avaient successivement été soumis au processus d'anglicisation,²⁶ le projet de fondation de l'École Maïmonide concordait avec les objectifs d'un gouvernement qui voulait faire du français la principale langue d'enseignement de la province tout en stimulant les rapprochements intercommunautaires. D'ailleurs, plusieurs personnalités politiques ont appuyé le projet, dont Mario Beaulieu, alors ministre de l'Immigration, qui soutenait que tant que le système scolaire allait être confessionnel, l'existence d'une institution scolaire sépharade était légitime. Cet appui a contribué à la création de l'école qui a été déclarée d'utilité publique en 1972, ce qui la rendait admissible à des subventions gouvernementales à l'image de celles octroyées aux écoles privées catholiques et protestantes.

Constituante de l'ASF puis de la CSQ, l'École a une fonction identitaire et structurante pour la communauté dans son ensemble. La fréquentation de cette institution permettait aussi de lutter contre l'assimilation,²⁷ comme le montre un sondage, réalisé par Patricia Rimock²⁸ auprès de sépharades montréalais de 15 à 28 ans :

[Le] questionnaire mené en toute indépendance et sans même que l'école le sache, indique, pour les étudiants fréquentant Maïmonide, une attitude très positive à l'égard des traditions sépharades, une solidarité envers la communauté, des fréquentations qui ne pourront que renforcer ces convictions, et un degré très fort d'identification au judaïsme sépharade. La comparaison avec les étudiants fréquentant d'autres types d'établissements scolaires, devrait donner ample matière à réflexion aux parents qui tiennent à ce que leurs enfants restent authentiquement juifs et sépharades [...] la préservation du judaïsme passe par l'école juive, celle de nos traditions sépharades, par Maïmonide.²⁹

Satisfaits des réalisations de leur école, la CSQ et l'administration de l'institution affichent les progrès réalisés. En 1983, c'étaient plus de 600 jeunes de la maternelle jusqu'au secondaire cinq, dont la majorité était d'origine marocaine, qui la fréquentaient et recevaient une formation promouvant l'identité sépharade et les rapprochements intercommunautaires. En 1986, l'établissement scolaire, alors composé de trois pavillons dont un prend le nom du roi marocain Mohamed V,³⁰ accueille 650 élèves, dont 350 au niveau secondaire.³¹ Ces chiffres reflètent une augmentation des effectifs certes, mais ne représentent qu'un faible pourcentage des Sépharades d'âge scolaire. La plupart de ces derniers fréquentaient les écoles du réseau public, et ne recevaient pas d'éducation juive; d'autres étaient scolarisés dans des écoles ashkénazes, qui pour se conformer à la loi 101, avaient mis en place des secteurs d'immersion française.

Dans un contexte de concurrence entre écoles, les *leaders* communautaires considéraient que ces enfants étaient plus susceptibles de vivre le processus d'assimilation, qu'ils voulaient contrer. Un nouveau programme intitulé *Deuxième chance* est initié à l'École Maïmonide en 1986, il visait à accueillir des élèves sépharades de secondaire un n'ayant jamais fait d'hébreu et d'études juives :

Un programme tout spécialement conçu pour eux et dont l'objectif est de les prendre depuis l'apprentissage de l'alphabet hébraïque et les premiers rudiments de la lecture, de l'écriture et du vocabulaire et de les amener peu à peu à l'étude de la langue, de la Bible, de l'histoire juive et de certains textes essentiels du judaïsme dans l'esprit du programme régulier en Études juives de l'école.³²

Ce programme visait à répondre à la mission des Études juives dispensées à Maïmonide, et définies par le Rabbin Moïse Ohana, qui en était le directeur, comme suit :

Les objectifs à atteindre pour le plus grand nombre possible des enfants de notre communauté, en matière d'études juives, seraient de leur faire découvrir, connaître et approfondir l'héritage religieux et culturel du judaïsme pour qu'ils puissent le vivre à la maison et à la synagogue et en apprécier la valeur et la beauté. Assez en tout cas pour qu'ils s'y attachent et ne glissent pas vers l'assimilation.³³

Au courant de la troisième année du projet, *La Voix Sépharade* invitait des élèves inscrits au programme à s'exprimer à son sujet. Ces jeunes, dont la scolarisation s'était jusque-là réalisée dans des écoles publiques et dont le vécu du judaïsme s'était principalement fait à la maison, discutaient du projet *Deuxième chance* comme leur ayant permis de découvrir et de développer leur identification au judaïsme. L'une d'elles soulignait que : « Grâce à l'école j'ai pris conscience de mon appartenance au peuple juif³⁴ », alors qu'une autre soutenait : « Moi je voulais savoir d'où je viens et pourquoi je suis Juive. Maïmonide m'a appris cela, cette école nous permet de nous épanouir en tant que Juifs.³⁵ » Si l'on se fie aux propos tenus par le Rabbin Ohana et à ces témoignages

d'élèves qui ont fait *Deuxième chance*, et aux objectifs du programme d'études juives, on constate comment l'affirmation identitaire sépharade et la lutte à l'assimilation se sont concrètement conjuguées et traduites. On voit aussi comment l'affirmation identitaire, à l'origine de la fondation de cette école, devient la base du recrutement des élèves. On peut se demander si, dans un contexte de concurrence entre écoles juives pour capter ces clientèles, la menace de l'assimilation n'est pas aussi un moyen de « vendre » l'inscription à l'école Maïmonide à des parents qui y sont sensibles.

Au niveau de la seconde dimension du processus « d'intégration sociale », soit l'établissement de liens avec les communautés environnantes, la connaissance du français et de l'anglais, quoique facilitant la réalisation de l'objectif, ne garantissait pas l'établissement de ces relations et leur maintien. Alors qu'à cette époque, la CSQ a collaboré à plusieurs reprises avec les Services communautaires juifs (*Allied Jewish Community Services of Montreal*) dans des programmes de rapprochement entre Sépharades et Ashkénazes, l'École Maïmonide ne s'y est associée que quelques fois.

Selon les articles de *La Voix Sépharade*, bien que certaines personnalités de la communauté sépharade aient trouvé les tentatives de rapprochement difficiles,³⁶ on peut trouver divers exemples d'activités de rapprochement auxquels l'École a participé. Au printemps 1984, cinquante enfants de Maïmonide se rendaient dans une soirée de Pâques (*Seder Pessah*) avec des élèves de la *Jewish People & Perez School* et ont tenté d'y « tisser³⁷ » les liturgies sépharades et ashkénazes. Les responsables des deux institutions auraient manifesté leur intérêt pour répéter cette expérience qui avait le potentiel de jouer un rôle important entre les communautés, et permettrait de : « bâtir une communauté forte et unie, basée sur la collaboration et la compréhension réciproque³⁸ ». Bien que ce type d'activités se soient renouvelées, elles semblent avoir été organisées de manière ponctuelle. Des échanges culturels et linguistiques sont aussi mis en place. En partenariat avec l'École Bialik, un programme d'échange durant l'année scolaire 1983–1984, permit à de jeunes ashkénazes anglophones et sépharades francophones de participer à différentes activités conjointes. Le directeur de Maïmonide, Sidney Benudiz, et l'instigatrice du projet, Gigi Bitton, enseignante à Bialik, cosignaient un article dans lequel ils se félicitaient de la réussite du projet. Ils disaient envisager de répéter l'expérience qui avait permis de multiplier les échanges, et contribuaient à « renforcer les liens qui unissent les deux segments de notre communauté juive³⁹ ». Lieu d'échange religieux ou linguistique, l'École Maïmonide s'engageait à établir des liens avec les communautés environnantes, y compris avec les autres écoles juives, ce qui ne manque pas de piquant. Quelques projets impliquant des enfants « canadiens-français » témoignent d'une certaine volonté de rapprochement, mais démontrent surtout que l'affirmation culturelle était davantage privilégiée par les *leaders* de la communauté que la stimulation de lien.

Pour son cinquantième anniversaire, l'École Maïmonide est toujours (re)présentée fièrement par la communauté comme étant un pilier ayant assuré son existence et sa relève. En 2015, *La Voix Sépharade* faisait paraître le dossier spécial *Être sépharade à Montréal*, dans lequel Jean-Claude Lasry réitérait sa vision de l'École Maïmonide, qu'il qualifiait alors de « fleuron de notre communauté », alors que le directeur de la CSUQ, Robert Abitbol, y soutenait que cette institution scolaire était « l'école de la continuité et

de la préservation de la culture sépharade à Montréal⁴⁰ ». Abitbol mitige toutefois son propos en affirmant qu'une importante proportion d'enfants et d'adolescents sépharades seraient scolarisés dans d'autres établissements du réseau scolaire juif. À partir de l'étude du démographe Charles Shahar, Abitbol soulignait qu'en 2009, sur 1 069 élèves sépharades inscrits dans des écoles du réseau scolaire juif—l'Académie Yavné n'était cependant pas prise en considération⁴¹—, 544 allaient dans des institutions autres que Maïmonide. Cette situation aurait pour effet de diminuer leur sentiment d'appartenance aux institutions sépharades. En contrepartie, ces élèves fréquentent des institutions scolaires publiques, et/ou des écoles privées ashkénazes, ce qui porte le directeur de la communauté à soutenir que cette situation a provoqué un rapprochement entre les sépharades et les ashkénazes, tant sur le plan individuel qu'institutionnel.

Une réflexion à mener

L'étude de l'École Maïmonide révèle que pour la CSUQ, cette institution apparaît comme la seule « authentiquement » sépharade, et comme une de ses réalisations phares. Elle revendique aussi d'avoir maintenu une vision ouverte et tolérante de l'éducation juive. Alors que la CSUQ se présente comme une institution sépharade inclusive, ce sont en fait principalement, des judéo-marocains qui sont scolarisés à Maïmonide, et qui forment le corps enseignant. Ce qui n'est pas sans susciter son lot de questions et de problèmes sur l'intégration des jeunes essentiellement à un sous-groupe communautaire plutôt qu'à un ensemble social plus large. Et même si la communauté peut être envisagée comme une médiation vers la société québécoise, il reste que pour ces jeunes, elle est leur identification première.

Qu'en est-il alors des autres formes d'encadrement mis en place par la CSUQ? Car l'école Maïmonide n'est évidemment pas l'unique institution à avoir bénéficié à la mission « d'intégration sociale ». Le projet de *Formation des cadres* s'inscrit aussi dans la matrice de l'éducation juive comme l'un des principaux moyens de contrer l'assimilation.⁴² Les Sépharades qui ont suivi la *Formation des cadres* devenaient à leur tour organisateurs communautaires; ils assurent la reproduction des institutions et des projets visant l'affirmation identitaire. Dans ce cas-ci, la perspective est d'établir des liens forts avec Israël et avec la diaspora sépharade. Qui fut à l'initiative de ce projet, quelles sont ses visées, et quel est le contenu de la formation?

La formation des cadres : une identité sépharade dont Israël est le pôle

Dans un numéro de *La Voix Sépharade* de 1979, des *leaders* communautaires faisaient la promotion de la *Formation des cadres*, incitant les jeunes adultes de la communauté à s'y inscrire. Organisé en deux parties, l'une générale, dont le thème était « la structure communautaire et cernait la problématique communautaire⁴³ », et une seconde qualifiée de spécifique, le projet a d'abord été porté par Elias Malka, anciennement président de l'ASF. Le cursus de la formation était constitué de conférences-débats dont les thématiques étaient les suivantes : la dimension juive de l'identité, l'histoire et la

culture sépharades, la communauté et le contexte politique de l'époque et la question de la paix en Israël. Les visées et le contenu du programme avaient beau être larges, ils révélaient néanmoins l'importance accordée à l'identité et la culture sépharade dans cette formation. L'objectif global était clair : inciter les jeunes à s'impliquer, assurer la relève communautaire, ainsi qu'établir des liens personnels avec Israël. Pour saisir les subtilités et rendre compte de la mise en place d'un projet, dont la première édition s'est concrétisée l'année suivante, nous avons dépouillé les articles consacrés à ce sujet dans *La Voix Sépharade*.

Ayant participé à cette première édition de la *Formation de cadres*, Effie Malaton signait un article détaillé dans l'édition de mai-juin 1980, au sujet de ce programme destiné aux adultes de 25 à 45 ans, et dont les responsables étaient Élias Malka, James Dahan et David Bensoussan. Décrivant le cursus des deux sessions, on constate que les thématiques des débats-conférences concernent principalement l'organisation communautaire, les relations intercommunautaires au Québec, l'identité et l'histoire sépharade, ainsi que la situation en Israël. Conjuguant un apprentissage pratique du travail et des structures communautaires à des débats politiques et aux questions relatives aux relations sépharades-ashkénazes, tout en abordant des thématiques relatives à l'identité culturelle et culturelle sépharade, la formation répondait à l'appel lancé par la CSQ en 1979.

Considérant que la première édition de la *Formation des cadres* était un succès, le projet a été relancé l'année suivante. Lors de l'annonce du programme pour l'année 1980–1981, les responsables expliquaient les raisons les ayant motivés à maintenir ce projet sur une longue durée : « Nous nous trouvons donc à un moment clef où l'amélioration de l'ensemble des services communautaires, culturels, religieux et éducatifs, requiert une plus grande participation de volontaires. Il nous incombe de préparer une relève : celle des leaders communautaires.⁴⁴ » L'année suivante, à l'occasion d'un des séminaires, Joseph Yossi Lévy, intellectuel sépharade impliqué dans la CSQ, était invité à prononcer une allocution lors d'une séance sur l'engagement communautaire. Après avoir présenté sa conception de la communauté, et évoqué ses besoins, il soutenait que de s'y engager pouvait non seulement apporter une satisfaction personnelle, mais bénéficiait : « à la vie juive, son maintien et sa signification ouverte sur l'avenir⁴⁵ ». Tout indique qu'il s'agissait de recruter des volontaires parmi les personnes inscrites au programme pour transmettre l'identité sépharade, mais aussi pour assurer la relève pour diriger les institutions communautaires sépharades. En effet, que ce soit pour le centre communautaire, les services de bénévoles, les synagogues, le service d'aumônerie, le club de l'âge d'or, la Quinzaine sépharade, ou la commission des affaires sociales, toutes ces constituantes nécessitent des individus dévoués et impliqués pour les diriger.

La *Formation des cadres* allait également fournir l'occasion de nouer des liens durables et personnels entre ces jeunes adultes et Israël. Ainsi, des volontaires ayant participé à l'édition 1982–1983 ont amorcé avec James Dahan un projet de coopération en Israël : le Projet d'actions sociales en Israël (PASI). Dahan, l'un des responsables de la formation, racontait, à l'occasion d'un entretien réalisé par Marie Berdugo-Cohen en 1988, qu'une fois l'année terminée, la CSQ lui avait demandé de poursuivre les

activités avec ces jeunes pour la période estivale. De nombreuses discussions ont eu lieu avec une vingtaine de jeunes qui auraient évoqué le désir d'élaborer un projet. Lors d'une réunion en septembre, Dahan acceptait de les aider à condition que celui-ci se réalise en Israël. Après deux mois de discussion, un groupe de dix jeunes adultes, avec Dahan en tête, décidait d'organiser une série d'activités socioculturelles dans une ville israélienne en développement. À la fin de l'année 1983, les bénévoles à l'origine de ce projet—consistant à deux semaines d'actions sociales dans un village, et d'une semaine de vacances—soutenaient que l'objectif du projet était de : « créer une certaine dynamique par une action nouvelle et originale qui se veut être un message de chaleur et d'amour pour nos frères d'Israël⁴⁶ ». L'été suivant, grâce au concours financier du *Young Men's Hebrew Association*, du Centre communautaire juif, et de la Fédération sépharade canadienne, le groupe s'envolait pour un séjour de trois semaines en Israël, dont douze jours dans la petite ville d'Ofakim.⁴⁷

PASI s'inscrit dans un processus d'intégration des Juifs sépharades montréalais à la diaspora juive mondiale, tout en stimulant l'établissement de liens de solidarité avec l'État d'Israël. À ce sujet, Dahan évoquait, après que trois éditions aient eu lieu, que PASI permettait l'établissement de liens importants et durables, même après le retour à Montréal : « On vit avec eux pendant 15 jours, les relations humaines, ou les relations personnelles qu'on a établies avec la population, ou avec les gens individuellement restent très fortes, les jeunes correspondent avec nous ». Suite à l'édition PASI'89, c'était au tour de Solly Lévy de commenter le projet. Il abondait dans le même sens que Dahan, affirmant la nécessité : « [d']enrichir la qualité humaine des relations entre ces deux jeunesse, ces deux forces vives du peuple juif de demain⁴⁸ ». Par l'établissement de ces liens, un attachement au judaïsme et à Israël a été stimulé chez quelques jeunes sépharades. Lévy concluait son article en écrivant :

Quant à nous Sépharades du Québec, nous savons déjà par expérience que PASI est une pépinière de leaders communautaires. En effet, des membres de PASI 85 et 86 occupent déjà des postes de responsabilité au sein de l'AJCS, de Canada-Israël, du CCJ et du Centre Hillel. C'est là une des raisons pour lesquelles nous nous devons de soutenir ce projet avec le même enthousiasme et le même amour qui sont à l'origine de sa conception.⁴⁹

PASI se trouvait, en quelque sorte, à être le parfait complément à la Formation des Cadres, voir son aboutissement. Organisé aux deux ans, le programme a varié d'une édition à l'autre au rythme des événements politiques et des enjeux touchants la CSQ. Par le biais de cette formation, la CSQ a mené un petit groupe de jeunes de s'engager dans les structures communautaires et à assurer la vitalité d'une diaspora sépharade gardant des liens privilégiés avec Israël.

La préservation identitaire et communautaire : même combat?

Au début des années 1990, la préservation identitaire et la volonté de freiner l'assimilation étaient toujours au cœur des discours des *leaders* communautaires, et l'éducation

restait une des pierres angulaires de ces débats. En avril 1990, la CSQ organisait un colloque réunissant plus de 200 individus devant déterminer collectivement les objectifs à atteindre au fil des prochaines années et élaborer un plan d'actions communautaires. Michel Chokron y soutenait qu'une des plus grandes menaces assimilationnistes était désormais l'intégrisme religieux. Inquiet de voir la progression de l'ultra-orthodoxie parmi les Juifs du Maroc en Israël ou même à Montréal, Chokron réitère l'importance de reconnaître la spécificité d'un judaïsme sépharade ouvert et tolérant, considéré comme un rempart contre les extrêmes. D'autres intervenants abondaient dans le même sens, dont Michaël Elbaz qui pensait qu'il était légitime d'affirmer la culture sépharade, mais que la communauté se devait de « nourrir⁵⁰ » cette culture. Pour sa part, le journaliste au *Canadian Jewish News*, Elias Lévy insistait sur les moyens de sensibiliser les jeunes à la vie communautaire, sans quoi l'identité sépharade risquait de « devenir une notion vague ». Ainsi, on voit subrepticement s'installer un discours de préservation d'une culture qui serait unique et dont la version originale, loin des transformations qui l'auraient dégradée et rendue méconnaissable, était maintenue vivante par ceux qui en sont devenus les gardiens et promoteurs. De ces discours ressort qu'il n'y aurait qu'une différence infime entre la culture sépharade telle que préconisée par la CSUQ et la culture sépharade tout court.

En témoigne l'immuabilité des propos tenus à dix ans d'écart par les intervenants durant ce colloque et en 1979 : importance accordée à la promotion de l'identité sépharade, et continuité entre le plan d'action décrit en 1979 et les recommandations qui ont émergé du colloque. En 1979, la CSQ disait opter pour l'intégration sociale : « c'est-à-dire l'affirmation de l'identité et de l'établissement subséquent des liens avec les communautés environnantes ». En 1990, les recommandations s'inscrivent dans ces mêmes paramètres. Comme pour l'École Maïmonide qui a privilégié l'affirmation identitaire comme modalité d'intégration sociale, trois des dix recommandations formulées par la Commission de planification communautaire vont en ce sens. Axées sur la jeunesse et la promotion culturelle, l'ensemble des autres recommandations — à l'exception d'une — concernaient la promotion et la dynamisation de la culture et du patrimoine sépharade, sans toutefois faire mention du culte. Pour les membres de cette commission, il était nécessaire de stimuler l'engagement communautaire et politique de la jeunesse sépharade, qu'il fallait « inciter [...] à participer aux affaires de la communauté en valorisant le travail communautaire », « développer des institutions en mesure de promouvoir la culture sépharade », « établir un programme de sensibilisation et d'éducation continue », et mettre des efforts « sur la promotion de l'éducation juive et sur la création artistique et littéraire⁵¹ ». Ainsi, les succès de l'École Maïmonide et du programme de *Formation des cadres* ont très certainement influencé l'adoption de recommandations qui visent la jeunesse, l'éducation et la promotion culturelle.

Conclusion

Comme pour la plupart des minorités et en particulier pour les Juifs, l'éducation n'a jamais cessé d'être perçue comme le principal moyen de conservation et d'affirmation culturelle, sans compter son impact sur la promotion sociale. Encore en 2000,

le président de la communauté, Moïse Amselem, évoquait que la CSQ devait continuer à s'affirmer, et être un exemple pour les autres communautés de la diaspora : « L'éducation juive est la seule garante de notre identité et c'est elle qui donnera force et cohésion à la famille juive face aux dangers de l'assimilation.⁵² » D'un appel et d'un plan d'action à un autre, nous constatons comment l'éducation juive en français a été le point focal du processus d'affirmation et de transmission de l'identité sépharade à Montréal, alors même que l'appartenance religieuse semble avoir été reléguée au second plan. Par ce biais, la division entre les tenants d'un judaïsme orthodoxe traditionnel et ceux qui pratiquent un intégrisme religieux est évacuée des débats. Les « vrais sépharades » seraient ceux qui acceptent que les institutions communautaires chapeautées par la CSUQ les représentent, tant au plan culturel que culturel. Tel est en quelque sorte le fond du discours de *La Voix Sépharade* sur la promotion de l'identité sépharade.

On peut alors légitimement s'interroger sur la diversité des reconstructions identitaires sépharades auxquelles les migrations ont donné lieu et leurs multiples significations : si le substrat francophone est affirmé principalement dans un Québec majoritairement français, alors qu'il est hispanophone dans les pays hispaniques, la question des traditions religieuses sépharades est encore plus complexe. Pour les uns, il s'agit plutôt de rituels orthodoxes modernes, selon l'appellation en vigueur en Amérique du Nord, pour les autres, les rituels sépharades peuvent aussi aller vers l'ultra-orthodoxie, sans compter toutes les autres nuances de pratique religieuse de tradition sépharade.

Près d'un demi-siècle après la fondation de l'École Maïmonide, les questions identitaires restent toujours au centre des préoccupations de la CSUQ, alors qu'une série d'articles sur l'identité sépharade était publiée par *La Voix Sépharade* pendant l'année 2015, et qu'en décembre 2016, le président Henri Elbaz affirmait l'importance « de préserver notre judaïsme et notre héritage sépharade⁵³ ». La persistance de cette problématique n'est pas le résultat d'un échec des projets entrepris, mais révèle plutôt l'ampleur des enjeux que vivent les groupes minoritaires désirant maintenir leur culture spécifique alors que leurs identités sont en reconfigurations constantes.

Sans nier l'importance de ces questions, l'étude des discours communautaires dans *La Voix Sépharade* fait apparaître une convergence paradoxale entre la défense de la communauté comme institution et la défense de l'identité sépharade comme culture. Certes, l'institution a été au cœur de la défense et de l'affirmation identitaires à ses débuts, mais il est toutefois dans l'ordre des choses qu'une pluralité de groupes se réclame de cette identité complexe cinquante ans après. Or, la CSUQ semble rester figée dans une posture qui laisse peu de place à des visions différentes du sépharadisme. Sans compter qu'elle est essentiellement animée par des personnes originaires du Maroc, la CSUQ qui devrait représenter d'autres groupes sépharades entrevoit l'identité sépharade comme unique, ce qui l'empêche d'embrasser des reconstructions identitaires dont elle fut plus tôt elle-même la bénéficiaire.

On peut donc dire que si la création de la CSQ fut particulièrement importante dans la diffusion d'une culture sépharade reconstruite à l'arrivée de ces nouveaux immigrants, avec un programme très étendu de transmission de l'identité juive sépharade par l'éducation et la formation de cadres. Cinquante ans plus tard, la CSUQ

a pourtant du mal à intégrer les autres groupes et les différences en son sein. C'est pourquoi est ressassé un modèle de séphardisme centré sur une tradition qui n'est pas vraiment définie. En ce sens, l'analyse de *La Voix Sépharade* montre que ce discours peine à se renouveler. De leur côté, les *leaders* communautaires d'il y a quarante ans, qui sont récemment revenus aux commandes de la CSUQ, opèrent comme ces « courtiers identitaires », et semblent décalés par rapport aux nouvelles réalités de leur population et à ses attentes.

Si la CSUQ connaît des difficultés de recrutement et s'interroge sur sa pertinence, s'inquiétant du peu d'enthousiasme des jeunes à s'engager en son sein, et si l'École Maimonide s'inquiète pour sa survie, en constatant qu'elle n'est plus la seule à donner un enseignement juif en français, il faut aussi reconnaître que ces deux institutions ont réalisé en quelques années un travail considérable qui n'est pas étranger à la réussite économique des Juifs sépharades au Québec. On peut dire que l'intégration réussie de ce groupe est due à la construction d'une communauté forte et autonome autour de la CSUQ, qui a su saisir l'opportunité qui lui a été donnée par un État-providence en pleine expansion, de reconstruire une identité originale autour de la langue française, alors conquérante au Québec.

Notes

- 1 Association représentant la communauté sépharade à Montréal, mais dont les fondateurs, représentants et membres sont majoritairement d'origine judéo-marocaines. Dans le cas de cet article, nous utilisons les qualificatifs judéo-marocains, Juifs marocains, et Sépharades de manière interchangeable pour désigner la communauté et ses membres. La CSQ est aujourd'hui devenue la Communauté sépharade unifiée du Québec.
- 2 Communauté sépharade du Québec, « La Communauté sépharade du Québec à votre service », *La Voix Sépharade* 21, 2 (1990) : 4.
- 3 Ainsi que les entités qui l'ont précédé, mais dont les dirigeants et les objectifs étaient les mêmes.
- 4 Martin Pâquet, *Tracer les marges de la cité : Étranger, Immigrant et État au Québec 1627–1981* (Montréal : Boréal, 2005), 202.
- 5 Sean Mills, *Une place au soleil* (Montréal : Mémoire d'encrier, 2016), 191–192.
- 6 Martin Messika, *Politiques de l'accueil. États et associations face à la migration des juifs d'Afrique du Nord en France et au Canada des années 1950 à la fin des années 1970*, Thèse de doctorat (histoire), Université Paris 1 et Université du Québec à Montréal, 2015.
- 7 Marie Berdugo-Cohen, *Sephardic Oral History Project*, Archives juives canadiennes, 1988.
- 8 David Austin, *Nègres blancs, nègres noirs* (Montréal : Lux, 2015), 81–105.
- 9 Bien que la forte majorité des juifs et des juives nord-africaines qui ont immigré au Canada entre 1956 et le seuil des années 1990 étaient originaires du Maroc, des judéo-tunisiens et des judéo-algérois, dans une plus faible proportion, ont aussi choisi Montréal comme lieu d'établissement.
- 10 Jean-Claude Lasry, « Les Juifs sépharades de Montréal : l'Association Sépharade Francophone et le début de l'École Maimonide », *La Voix Sépharade*, septembre (2015) : 34–35.

- 11 Les enfants de la communauté sépharade ont été dirigés par la JIAS vers des écoles anglophones, et l'accès à l'éducation française était limité pour deux raisons : 1) les écoles francophones étant majoritairement des institutions rattachées à la Commission des écoles catholiques, les enfants les fréquentant étaient généralement obligés de suivre les cours de catéchismes; 2) certains parents de la communauté sépharade croyaient que leurs enfants n'étaient pas admissibles dans les écoles de la CECM, puisque des directeurs, directrices et personnel enseignant ont eu des pratiques allant en ce sens. Pour plus d'information voir : Christine Chevalier-Caron, « De l'Alliance israélite universelle à l'école Maïmonide », dans Yolande Cohen (dir.), *Les Sépharades au Québec : Parcours d'exils nord-africains*, (Montréal : Del Busso, 2017), 77–111.
- 12 C'est notamment le cas du groupe Identité-Dialogue établi au Maroc et en France, mais aussi du groupe des *Black Panthers* qui assimilaient le sort des juifs des pays arabo-musulmans en Israël à celui des Noirs aux États-Unis.
- 13 Salomon Benbaruk, *Trois-quarts de siècle pêle-mêle : Maroc-Canada, 1920, 1950, 1990* (Lachine : Imprimeurs du XXIe siècle, 1990).
- 14 *Ibid.*
- 15 Robert Abitbol, « Identité et Organisation Entre sauvegarde et mutation », *La Voix Sépharade*, septembre (2015) : 30–33.
- 16 LVS, « L'importance de l'élection », *La Voix Sépharade* 1 (1974) : 2.
- 17 Michel Chokron, « Message du président M. Chokron », *La Voix Sépharade* 8 (1979) : 2–3.
- 18 *Ibid.* : 2.
- 19 Yolande Cohen et Linda Guerry, « Mariages et parcours migratoires : Juifs nés au Maroc et mariés à la Spanish and Portuguese Synagogue de Montréal (1969–1981) », *Studies in Religion/Études religieuses* 3 (2011) : 293–317; Yolande Cohen et Yann Scioldo-Zurcher, « Migrations juives maghrébines à Paris et Montréal, approche quantitative du mariage religieux en migration, 1954–1980 », dans Frédérick Abécassis, Karima Dirèche, et Rita Aouad (dirs), *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb XVe–XXe siècle* (Casablanca : Karthala, 2012), 181–204.
- 20 Michel Chokron, *op. cit.*, 3.
- 21 À cet égard il est intéressant de constater qu'en Israël même, la droite qui vient d'accéder au pouvoir avec Menahem Begin en 1977 s'appuie massivement sur le soutien des juifs orientaux, amalgamés dans une entité nouvelle nommée Mizrahi, en opposition aux travaillistes juifs ashkénazes au pouvoir depuis la création de l'État d'Israël en 1948. Cette opération qui a conduit à intégrer ces nouveaux immigrants à la société israélienne en tant que Juifs a été le moment décisif qui a conduit l'État d'Israël à laisser de côté le caractère séculier de l'État, pour insister sur son caractère juif avant tout. Voir Eva Illouz, « From the paradox of liberation to the demise of liberal elites », dans Heinrich Geiselberger (dir.), *The great regression* (Cambridge: Polity Press, 2017), 49–64.
- 22 William Déry, « Message du Président », *La Voix Sépharade* 10, 1 (1981) : 1.
- 23 Michel Chokron, *Op.cit.*, 2.
- 24 Andrée Dufour, *Histoire de l'éducation au Québec* (Montréal : Boréal, 1997), 94–96.
- 25 Jean-Claude Lasry, *op. cit.*
- 26 Pierre Anctil, *Histoire des Juifs au Québec* (Montréal : Boréal, 2017).
- 27 William Dery, « Assemblée générale du 14 février 1982 », *La Voix Sépharade* 13, 2 (1982) : 13.
- 28 LVS, « Notes de la rédaction : Pourquoi jouer avec le feu? », *La Voix Sépharade* 13, 3 (1982) : 2.
- 29 *Ibid.*, 2.
- 30 Premier roi du Royaume du Maroc indépendant, il a été Sultan de l'Empire chérifien de 1927 à 1957, et n'a pas accepté d'appliquer les lois de Vichy.
- 31 Simon Dahan, « L'École Maïmonide revisitée », *La Voix Sépharade* 17, 2 (1986) : 40–42.

- 32 LVS, « Projet deuxième chance », *La Voix Sépharade* 17, 1 (1986) : 7.
- 33 Moïse Ohana, « Caractéristiques propres au programme d'études juives à Maïmonide », *La Voix Sépharade* 14, 6 (1983) : 8.
- 34 Gysèle Grynberg, « Le programme de la Deuxième chance », *La Voix Sépharade* 19, 5 (1989) : 20.
- 35 *Ibid* : 20.
- 36 Lydia Edery, « Un maillon de la chaîne », *La Voix Sépharade* 14, 6 (1983) : 13.
- 37 Edmond Elbaz et Monette Amouyal, « Cinquante petits pas dans la bonne direction », *La Voix Sépharade* 15, 2 (1984) : 39.
- 38 *Ibid* : 39.
- 39 Gigi Bitton et Sidney Benudiz, « Échanges Maïmonide-Bialik », *La Voix Sépharade* 15, 2 (1984) 20.
- 40 Robert Abitbol, *op. cit.* : 31.
- 41 Institution scolaire francophone de la communauté sépharade orthodoxe fondée en 1992. Académie Yavné, Académie Yavné, *La Voix Sépharade* 23, 3 (1993) : 26–27.
- 42 Moïse Amselem, « Message du Président de la communauté », *La Voix Sépharade* 30, 1 (2010) : 6.
- 43 Communauté Sépharade du Québec, « Formations des cadres », *La Voix Sépharade* 8, 3 (1979) : 16.
- 44 LVS, « Programme de formation des cadres », *La Voix Sépharade*, novembre-décembre (1980) : 11.
- 45 Yossi Lévy, « L'engagement communautaire », *La Voix Sépharade* 13, 1 (1982) : 17.
- 46 *La Voix Sépharade*, « 'P.A.S.I.' : une bonne initiative », *La voix Sépharade* 14, 4 (1983) : 32.
- 47 Centre Communautaire juif, « Projet Action Social en Israël », *La Voix Sépharade* 15, 2 (1984) : 37.
- 48 Soly Lévy, « Nouvelles communautaires : PASI 89 », *La Voix Sépharade* 20, 2 (1989) : 14.
- 49 *Ibid* : 14.
- 50 Commission des relations publiques, « À l'aube d'une nouvelle décennie : Synthèse des ateliers », *La Voix Sépharade* 21, 1 (1990) : 8.
- 51 *Ibid* : 10.
- 52 Moïse Amselem, *op. cit.* : 6.
- 53 Henri Elbaz, « Mot du président : Décembre 2016 », *La Voix Sépharade* 46, 3 (2016).