

# Une « installation réussie » à Montréal ?

## Témoignages de migrants juifs du Maroc

Yolande COHEN

L'installation des migrants dans un nouveau pays d'accueil est un moment important de leur établissement, qui s'accompagne souvent d'une perte (temporaire ?) de repères et de statut dans l'attente de la réalisation du rêve d'amélioration de leur sort. Les chercheurs considèrent que les migrations, même volontaires, constituent, au-delà de l'espoir d'une vie meilleure, un choc et l'on parle souvent de génération sacrifiée, au profit des générations suivantes. Certes, la proximité culturelle, l'usage d'une langue commune notamment, une certaine autonomie économique, l'appartenance à des catégories d'emploi désirées, l'âge d'arrivée, etc. atténuent le choc et permettent une meilleure adaptation/incorporation des migrants dans leur nouvel environnement. Durant l'entre-deux-guerres, les politiques migratoires canadiennes étaient conçues et appliquées en fonction de cet idéal de proximité socioculturelle entre populations d'accueil et populations migrantes, à l'exclusion de toutes les autres, ouvertement classées comme indésirables. Les modes de sélection des migrants ainsi que la fermeture des portes aux réfugiés répondaient alors à des critères raciaux, excluant les Chinois et les juifs par exemple. Il faut attendre les grandes transformations de l'après Seconde Guerre mondiale pour que les frontières canadiennes s'ouvrent à une immigration non blanche et non anglo-protestante.

C'est dans ce contexte que le Canada devient une destination attrayante pour les

populations anciennement colonisées par les puissances européennes par rapport aux métropoles coloniales. Le cas des juifs originaires du Maroc qui émigrent au Québec, principalement à partir des années 1960, est emblématique de ce mouvement. Il confirme en outre l'ethnicisation accélérée des processus migratoires durant cette période. La sélection des migrants, réalisée par les agents canadiens de l'immigration, l'obtention de leur visa d'immigration et leur accueil au Canada sont entièrement réalisés avec l'aide décisive des philanthropies juives, en particulier l'agence montréalaise Jewish Immigrant Aid Services (JIAS)<sup>1</sup>. Pour beaucoup d'entre eux, le dépaysement est adouci par l'accueil qui leur est fait au sein de la communauté juive de Montréal. Suivis et aidés par les services sociaux de la JIAS, ils trouvent dès leur arrivée et tout au long de leur installation des structures communautaires très efficaces, leur offrant soutien moral et financier. Ils sont appelés à s'intégrer dans la grande « famille » juive (dominée par d'anciens immigrés d'Europe centrale essentiellement ashkénazes et anglophones). Ils découvrent rapidement l'importance des

1. Martin Messika, *Politique de l'accueil. États et associations face à la migration des juifs d'Afrique du Nord en France et au Canada (1950-1980)*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Yolande Cohen (UQAM) et Patrick Weil (université Paris I Panthéon-Sorbonne), 2015.

groupes communautaires, du fait des politiques canadiennes de multiculturalisme<sup>2</sup>. Parlant surtout français et ayant une longue tradition d'organisation communautaire au Maroc, ils entrevoient rapidement l'intérêt de profiter de l'essor du fait français au Québec pour établir leurs propres institutions communautaires, en français, tout en continuant de bénéficier du soutien de la communauté juive ashkénaze anglophone. Ce regroupement est fondé sur une identité sépharade reconstruite dont la francophonie devient une dimension symbolique importante dans un contexte d'intense polémique sur les modalités d'inclusion des communautés ethnoculturelles au Québec. Comme de nombreux autres nouveaux arrivants qui reconstituent des communautés ethno-religieuses minoritaires, ils représentent un enjeu important dans un paysage où le nationalisme québécois vise leur intégration à la majorité francophone<sup>3</sup>. Si le groupe juif majoritairement anglophone s'est plutôt intégré aux anglophones (minoritaires au Québec mais majoritaires au Canada), le groupe de juifs originaires du Maroc devient alors emblématique d'une autre possibilité: celle d'un groupe ethno-religieux certes minoritaire, mais qui, parlant français, se trouve facilement assimilable à la majorité francophone québécoise<sup>4</sup>. Une fois accueillis par les institutions de la communauté juive anglophone de Montréal, les nouveaux arrivés peuvent se permettre de s'en détacher pour créer une communauté sépharade autonome,

qui correspond davantage à leur identité de juifs francophones<sup>5</sup>. Leur réussite économique témoigne de leur bonne intégration. Nombre d'entre eux réussissent à atteindre ou à dépasser le niveau professionnel qu'ils avaient dans leur pays d'origine après un court temps d'adaptation<sup>6</sup>. Et même s'ils ont tendance à travailler dans les « entreprises dites ethniques », ashkénazes puis sépharades<sup>7</sup>, ils ne semblent pas subir le déclassement souvent associé aux premières décennies d'immigration. Cette « réussite » apparaît exceptionnelle dans le paysage ethnoculturel québécois et semble même unique<sup>8</sup>. Mais intégration économique ne signifie pas pour autant intégration culturelle et sociale. Les perceptions qu'ils ont de leur parcours migratoire traduisent au contraire les difficultés, les incompréhensions entre ces nouveaux migrants et la société d'accueil. La recherche confuse d'une identité distincte, qui combine d'anciens attachements au fait français et à la France à la réactivation d'origines juives sépharades, émerge comme une façon de se reconstruire après le traumatisme de la migration. L'étude de ces reconstructions mémorielles permet d'apercevoir ces processus. Ces mémoires de migration deviennent autant d'indices des reconstructions identitaires à l'œuvre. Cet article présente les résultats de l'analyse partielle des sources orales collectées

2. Robert J. Brym, William Shaffir et Morton Weinfeld, *The Jews in Canada*, Toronto, Oxford University Press, 1993.


3. Micheline Labelle et Daniel Salée, « La citoyenneté en question: l'État canadien face à l'immigration et à la diversité nationale et culturelle », *Sociologie et sociétés*, automne 1999, vol. 31, n° 2, p. 125-144.

4. Jacques Langlais et David Rome, *Juifs et Québécois français: 200 ans d'histoire commune*, Montréal, Fides, 1986.

5. Esther Benaïm, *Intégration des juifs marocains au Canada. Monographie de la communauté juive marocaine à Montréal*, thèse de Ph.D. (sociologie), université Sorbonne-Paris, 1976.

6. Yolande Cohen et Joseph Lévy, *Itinéraires sépharades. 1492-1992: mutations d'une identité*, Paris, J. Grancher, 1992.

7. Joseph Lévy et Micheline Labelle, *Ethnicité et enjeux sociaux: le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels*, Montréal, Liber, 1995.

8. Marie Berdugo-Cohen, Yolande Cohen, Joseph Lévy, *Juifs marocains à Montréal*, témoignages d'une immigration moderne, Montréal,  éditeur, 1987.

à l'occasion de deux enquêtes réalisées, la première dans les années 1980 (N = 30 en 1984-1985-1986), et la seconde dans les années 2000 (N = 37 entre 2007 et 2012)<sup>9</sup>. L'analyse plus spécifique des entretiens de quatre femmes et quatre hommes partis du Maroc et arrivés à Montréal dans les années 1950 et 1960 permet d'éclairer de l'intérieur la mémoire de leur arrivée et de leur installation à Montréal. Ils et elles s'établissent dans un lieu inconnu, qui n'est pas l'ancienne puissance coloniale. Cette enquête qualitative permet de mieux envisager leur perception, et de replacer leur trajectoire dans le contexte de la migration, de leur départ du Maroc à leur arrivée à Montréal. On verra comment ils et elles reconstruisent a posteriori leur cheminement, réalisant ainsi une narration mémorielle qui leur permet de reconstituer leur histoire, qui n'est pas encore une histoire commune, mais individuelle<sup>10</sup>.

## Des interviewés issus de milieux socioprofessionnels marocains aisés

Lors de l'entretien, les interviewés étaient invités à présenter leur famille et le milieu d'où ils provenaient. Si l'information n'a pas pu être retrouvée pour l'ensemble des interviewés, elle a été indiquée pour seize cas. Le métier exercé par les parents éclaire la structuration professionnelle des personnes qui composent cet échantillon. Tout d'abord, avoir un travail rémunéré apparaît comme une activité essentiellement masculine (sur treize cas, seules deux mères sont salariées). Dans le cas de la mère d'Elie, son travail comme surveillante dans une école est lié au décès de son mari, propriétaire d'une épicerie<sup>11</sup>. Le fait que les mères n'aient pas d'activité salariée a été très fréquemment souligné par les interviewés. Ainsi Margot, après avoir parlé de la profession de son père, indique que « bien sûr » sa mère ne travaillait pas, tandis que d'autres mettent l'accent sur le fait que leur mère s'occupait à temps plein de la gestion de la famille et de l'éducation des enfants<sup>12</sup>. Sarah précise que sa mère a « merveilleusement élevé » ses enfants<sup>13</sup>. Les mères de ces trois femmes ne disposaient pas d'une activité salariée, contrairement à un bon nombre de femmes juives qui, à cette époque, travaillaient comparativement plus que les femmes chrétiennes

9. Ces derniers entretiens ont été menés dans le cadre du projet « Histoire de vie des Montréalais déplacés par la guerre, le génocide et autres violations des droits de la personne » (ARUC-CURA, université Concordia). Voir Steven High (ed.), *Beyond Testimony and Trauma: Oral History in the Aftermath of Mass Violence*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2015. Yolande Cohen, « The Migrations of Moroccan Jews to Montréal: Memory, (oral) history and historical narrative », in Glenda Abramson (ed.), *Sites of Jewish Memory: Jews in and From Islamic Lands in Modern Times*, Oxford, Routledge, 2014, chap. 5, p. 120-145.

10. Je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à Martin Messika pour le travail de recueil et d'analyse des récits qu'il a réalisés dans le cadre de la recherche « Migrations des juifs du Maroc au Canada et en France de 1948 à nos jours : une insertion individuelle, communautaire, diasporique, transnationale ? », subventionnée par le CRSH (2014-19).

11. Elie est né en 1945 à Tanger et se rend en France en 1967, puis arrive à Montréal quelques années plus tard.

12. Margot est née en 1945 à Marrakech. Elle s'installe en 1963 à Casablanca puis en 1965 à Montréal avec son mari et son fils.

13. Sarah est née en 1946 à Casablanca et est partie en France pour faire ses études supérieures en 1964 avant de rejoindre Montréal en 1967. Après un aller-retour en France, elle s'installe au Québec en 1972.

ou musulmanes<sup>14</sup>. Peut-on pour autant dire qu'elles proviennent d'un milieu relativement aisé ? L'analyse des professions occupées par les pères confirme cette hypothèse, et précise le milieu socioprofessionnel dont sont issues les interviewés.

Tableau: Profession du père (par nombre d'interviewés).

Profession du père	Nombre
Barbier	1
Coiffeur	1
Commerçant	2
Commerçant (détail)	2
Commerçant (gros)	4
Courtier	2
Électricien	1
Gérant	2
Ingénieur	1
Total	16

Source: Collecte d'entretiens de juifs originaires du Maroc (CURA).

Les professions liées au commerce sont majoritaires (huit commerçants et deux courtiers). Plus que le secteur professionnel dans lequel ces hommes évoluent, il convient de prendre en compte le fait qu'ils sont indépendants. Sans avoir d'autres précisions sur un homme coiffeur et un autre électricien, il faut convenir que ce type d'activité est compatible avec le statut d'indépendant.

Margot, dont le père « était parfaitement à l'aise économiquement » et propriétaire d'une quincaillerie, indique: « Nous étions très bien » jusqu'à ce que le « *mellah* se vide de ses habitants ». Dans ce récit, la situation économique du père, étroitement dépendante de celle des juifs qui sont ses prin-

cipaux clients, apparaît comme la cause de son départ. Dans certains cas, la profession du père est particulièrement valorisée. Ainsi Viviane, dont le père avait une petite boutique de réparation de machines à écrire: « Il disait qu'il était le meilleur artisan du Maroc. [...] je le croyais véritablement. Et aujourd'hui dans ma vie, dans le métier que je fais, je pense aussi que je suis la meilleure artisan dans mon métier<sup>15</sup>. » Au-delà de la rupture vécue avec la migration, Viviane, en nous expliquant le travail de son père, tente d'établir une continuité entre différentes générations, quand bien même son travail de consultante ne correspond pas à la définition de l'artisanat.

Le statut de « commerçant », qui inclut une palette allant du grossiste en céréales au propriétaire d'une quincaillerie, renvoie par ailleurs au statut d'intermédiaire entre les différents segments de la société coloniale, souvent assumé par les juifs, qui ne sont pas pour autant pleinement intégrés à la société française locale. Ainsi, l'activité du père de Margot s'inscrit dans l'environnement du *mellah*. Arieh fait un portrait de son père où s'enchevêtrent sa profession et sa fonction dans la communauté et dans la famille: « Mon père était un peu une figure centrale de la famille<sup>16</sup>. » Arieh poursuit de manière vague, « il faisait... il était un peu dans le courtier [...] mais en fait il a roulé sa bosse » ; alors qu'il avait ouvert un café, il semblait, sur la base de sa connaissance de la Kabbale, être considéré comme « une sorte de thérapeute ».

Dans ces situations, le départ au Canada ne répond pas à un projet migratoire porté par l'ensemble de la famille. C'est Margot,

14. Doris Bensimon-Donath, *Évolution du judaïsme marocain sous le protectorat français, 1912-1956*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1968.

15. Viviane est née en 1942 à Casablanca et est partie au Canada avec son mari et sa fille en 1963.

16. Arieh est né à Casablanca en 1950. Il est d'abord parti en Israël avec un groupe de jeunes étudiants en 1969. En 1972, il est arrivé à Paris puis s'est installé à Montréal deux ans plus tard.

alors mariée et devenue institutrice, qui décide de s'installer au Canada, tandis que son père part en Israël avec l'aide d'un autre de ses fils. Si les parents de Viviane émigrent finalement au Canada, c'est grâce au parrainage de leur fille partie du Maroc un an auparavant avec son mari et sa fille, alors qu'elle était elle-même employée de banque. Enfin, Arieh quitte le Maroc avec un groupe sioniste et n'arrive à Montréal qu'après avoir vécu en Israël et en France. Le statut d'indépendant témoigne ici d'une position d'intermédiaire mais qui reste proche de la communauté juive d'un point de vue professionnel (l'activité du père de Viviane dépend du *mellah*) ou religieux. C'est le passage de leurs enfants dans un autre « secteur<sup>17</sup> », celui de l'Occident, qui ouvre la possibilité d'une migration au Canada.

À l'autre bout de ce spectre professionnel, trois cas sont en décalage : deux gérants et un ingénieur. Ainsi, le père d'Arlène, d'abord déclaré par sa fille comme « entrepreneur », a dirigé une usine de sardines à Fédala, tandis que Sarah présente son père comme « fondé de pouvoir d'une boîte française ». Chez ces non-indépendants, il semble que la proximité avec la France soit plus forte, comme on le verra avec les descriptions que Sarah fait de l'espace colonial. Cette dimension est présente dans le parcours du père d'Arlène : originaire de Tunisie, il serait venu au Maroc – d'abord à Casablanca – pour faire des affaires avec les Français, et c'est en 1956, au moment de l'indépendance du pays, que sa famille et

lui partent à Paris. La France est aussi présente dans la trajectoire du père de Harry qui était ingénieur<sup>18</sup>. En effet, il a suivi une formation à Grenoble avant de revenir au Maroc. Ce n'est que suite à la pression des enfants (dont Harry) que la famille décide de partir au Canada, et non en France, en 1965.

Les récits des interviewés dressent le portrait de familles en mobilité socioprofessionnelle ascendante où la profession du père s'inscrit dans une relation particulière avec les différents secteurs de la société coloniale et postcoloniale. Mais la position des parents (proximité avec la France, inscription dans le monde du *mellah*) ne détermine pas entièrement les choix migratoires des familles, qui peuvent répondre à des logiques différentes.

## La ségrégation de l'espace colonial et postcolonial : des *mellahs* aux villes nouvelles

Les récits recueillis permettent de voir comment se constitue un espace colonial marqué par la séparation entre les groupes ethniques. Si le *mellah* est présent dans les entretiens, les migrations internes vers les villes européennes préalables aux grandes migrations sont également évoquées. C'est le cas de Viviane dont la famille habitait à la limite entre le *mellah* et la ville européenne et qui déménage dans cette dernière. C'est aussi celui d'Arieh, dont la famille quitte le *mellah* lorsqu'il a 9 ans pour un « un quartier où il y avait aussi les juifs, mais pas autant ».

17. Nous reprenons la typologie établie par Yaron Tsur qui distingue trois secteurs : occidental, composé de Français et d'Européens ; natif, qui désigne les juifs de culture arabo-berbère ; et occidentalisé, qui concerne les juifs proches de la culture française par leur scolarisation. Yaron Tsur, « The brief career of Prosper Cohen: A sectorial analysis of the North African Jewish leadership in the early years of Israeli Statehood », *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 22, 2007, p. 67-72.

18. Harry est né en 1945 à Fès et part au Canada avec ses parents et sa sœur à l'âge de 20 ans.

Cette séparation des espaces s'exprime particulièrement dans le récit de Sarah, qui indique que peu de musulmans se trouvaient dans le quartier où sa famille habitait. La profession de son père (gérant d'une entreprise française), sa scolarité dans une école française ainsi que l'inscription de sa famille dans une certaine vie coloniale – puisqu'elle se souvient des cérémonies du 14 juillet à l'ambassade de France ou à l'occasion de la fête de Noël – la conduisent à dire au cours de l'entretien: « Je pensais que j'habitais en France. C'est quand je suis arrivée en France que j'ai réalisé qu'on m'appelait, que j'étais maghrébine et pied-noir ». Son récit permet d'appréhender différentes dynamiques d'identification. Se vivant comme française (alors qu'elle ne l'est pas), elle est par la suite définie comme « pied-noir », qualificatif généralement utilisé à propos des Français d'Algérie<sup>19</sup>.

Les souvenirs d'Elie éclairent une autre expérience de l'espace marocain. Natif de Tanger, il indique: « J'ai pu m'épanouir dans une ville, dans un milieu ouvert, où j'avais des camarades de classe qui étaient marocains musulmans, espagnols, et avec qui je jouais dans la rue. » Cette situation s'inscrit dans le contexte particulier de la ville de Tanger où, comme le rappelle Elie, il n'existait pas à proprement parler de *mel-lah*<sup>20</sup>: « Alors, les juifs, les pauvres, habi-

taient dans des quartiers pauvres mais où il y avait des pauvres musulmans, où il y avait des pauvres espagnols, etc., et les riches juifs, ils habitaient avec des juifs... avec des Français catholiques, des Espagnols. » Il est intéressant de noter que ces propos d'Elie étaient en réponse à une question ouverte non pas sur les relations communautaires, mais sur ses souvenirs de son enfance. Mettre l'accent sur la bonne entente entre les différentes communautés tangéroises apparaît donc comme un choix clair de sa part. Par ailleurs, comme on le verra, dans son activité éditoriale au sein du journal de la Communauté sépharade unifiée du Québec, Elie met en avant une forme d'attachement durable au Maroc.

Revenir sur la manière dont l'espace est décrit dans les récits des interviewés soulève la question de leur rapport à la France et au Maroc. Lorsqu'elle parle de ses voisines, Viviane indique que la majorité d'entre elles étaient juives: « On avait quelques amies européennes plutôt françaises à l'école ; mais il n'y avait pas une assimilation suffisante à l'époque pour qu'elles viennent à la maison couramment comme les petits enfants juifs [...]. On n'habitait pas les mêmes quartiers. » Le terme d'assimilation va au-delà d'une description de l'espace et des souvenirs autour des conditions de sociabilité entre les Français et les juifs. Ainsi Viviane poursuit: « On n'était pas assez assimilés les uns les autres, assez intégrés, pour se recevoir facilement. [...] C'est nous qui la voulions l'assimilation, je ne pense pas que les Français recherchaient l'assimilation avec les juifs, ou l'intégration. » Si le désir d'aller vers la culture française et vers la France est fort dans la famille de Viviane, l'espace privé est restreint à sa seule famille: dans son souvenir, il n'est pas possible d'y faire entrer des personnes extérieures au groupe. Parlant de ses « très bonnes amies », Viviane se rappelle qu'elle allait chez elles mais pas l'inverse: « Je ne

19. Sur ces enjeux et mécanismes de reconnaissance identitaire, Chantal Bordes-Benayoun, « Unité et dispersion des choix identitaires des juifs originaires du Maghreb en France contemporaine », in Frédéric Abécassis, Karima Dirèche et Rita Aouad (dir.), *La bienvenue et l'adieu. Migrants juifs et musulmans au Maghreb (xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle)*, Volume 2: *Ruptures et recompositions*, éditions La Croisée des chemins/ Karthala, 2012, p. 165-179.

20. Sur la particularité de la ville de Tanger, Susan Gilson Miller, « Making Tangier modern: Ethnicity and urban development, 1880-1930 », in Emily Benichou Gottreich et Daniel J. Schroeter (eds.), *Jewish Culture And Society in North Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2011, p. 128-149.



## Une « installation réussie » à Montréal ? Témoignages de migrants juifs du Maroc

sais pas si elles seraient venues, ou si on les a même invitées. »

Le récit de Viviane permet de souligner la tension existante entre deux univers : celui incarné par la France, puissance colonisatrice idéalisée, et l'attachement au Maroc. En effet, Viviane évoque l'attachement à son pays (« Mes parents n'avaient même jamais imaginé, ça ne faisait pas partie de notre logiciel, de considérer qu'on quitterait un jour le Maroc. Nous étions chez nous ») mais aussi l'attrait que représentait la France, qui avait fait « une publicité extraordinaire » avant même l'instauration du protectorat en 1912. Pour Viviane, les Français avaient « des standards, [...] une culture, [...] des philosophes [...] des écoles, Et, donc quand quelqu'un vient et prétend qu'il l'est, forcément on a l'impression que l'autre, l'autre chose est dévalorisée. » Dans ce récit, le contact avec ce qui lui apparaît comme la haute culture française l'aurait ainsi éloignée de sa propre culture marocaine, qui serait désormais « dévalorisée » à ses yeux.

L'accent mis sur la culture est fréquent chez les interviewés, en particulier ceux qui, partis du Maroc autour de 20 ans, ont suivi une scolarité dans les écoles de la mission française ou au sein de l'Alliance israélite universelle. Avant de suivre une partie de sa scolarité à l'École normale hébraïque de Casablanca, Elie a été dans une école française de Tanger. Dès le début de l'entretien, il indique : « J'ai été éduqué, depuis mon plus jeune âge, suivant le système français, à savoir que nos ancêtres c'étaient les Gaulois... aux principes de la République "Liberté, Égalité, Fraternité". C'est important que je le dise, parce que jusqu'à date [sic]<sup>21</sup>, je me sens comment dire, très imbu de cette culture française. J'ai tété le lait de l'école laïque française, très très jeune. » L'image

21. Expression québécoise qui signifie « jusqu'à maintenant ».

des ancêtres gaulois revient à une autre reprise, dans le récit de Sarah lorsqu'elle évoque sa scolarité à l'école de la mission française à Casablanca (« et je disais que nos ancêtres étaient les Gaulois, et voilà »). La valorisation de la culture française est d'autant plus significative dans les entretiens qu'elle semble en léger décalage avec d'autres discours émis par les responsables de la communauté juive sépharade montréalaise. Ainsi, dans une étude sur *La Voix sépharade*, la revue de la Communauté sépharade unifiée du Québec (CSUQ), Julie Manac'h note que les références à l'ancienne puissance protectrice sont rares<sup>22</sup>. Dans ses interventions, publiées dans la revue, David Bensoussan, président de la CSUQ, met l'accent à la fois sur le travail d'acculturation de l'Alliance israélite universelle et sur le fait que la colonisation aurait porté atteinte à la culture judéo-arabe<sup>23</sup>. Dans d'autres articles, cette institution est liée à la division des familles<sup>24</sup>, et aurait entraîné le rejet de la société traditionnelle<sup>25</sup>. Plus globalement, c'est le projet d'acculturation de la République française qui est remis en cause<sup>26</sup>. Cette distinction entre discours officiel et discours individuel dénote des rapports ambigus avec la France.

22. Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade de 1998 à nos jours. Étude de deux revues communautaires*, Los Muestras et *La Voix sépharade*, mémoire de master 2 d'histoire, université Rennes 2, Haute-Bretagne, 2006. Toutes les citations des articles de *La Voix sépharade* sont tirées de ce travail.

23. David Bensoussan, « Discours de présidence », *La Voix sépharade*, septembre 2004, p. 15-17.

24. Ralph Benatar, « Message », *La Voix sépharade*, mai 2004, p. 7.

25. « Elias Harrus, une parcelle de notre histoire au Maroc », *La Voix sépharade*, septembre-octobre 1999, p. 50.

26. David Bensoussan, « Avec le recul du temps », *La Voix sépharade*, septembre 2002, p. 24.

Dans les récits des interviewés, la culture française a des impacts sur les pratiques linguistiques dans leurs familles. Ainsi, Viviane se souvient avoir appris l'arabe dialectal et l'arabe classique, « mais en même temps, c'était pas quelque chose qui était encouragé », « la tendance était plutôt de s'assimiler avec les Français qu'avec la culture arabe ». Au cours de l'entretien, Viviane dit regretter de ne pas avoir parlé davantage l'arabe ou de ne pas l'avoir fait apprendre à ses enfants. De fait, dans les récits, en particulier chez les interviewés nés à partir des années 1940, la langue arabe est plus lointaine. Elle est utilisée avec les femmes de ménage (Viviane), ou par les parents quand ils ne souhaitaient pas être compris par leurs enfants (Sarah).

Dans le cas de Viviane, la première motivation qu'elle avance au cours de l'entretien pour expliquer le cheminement qui l'a conduite à quitter le Maroc alors qu'elle ne le souhaitait pas (« j'étais trop attachée à mes parents ») est la question scolaire et linguistique. En effet, ayant eu une fille, elle apprend après l'indépendance du Maroc « qu'il faudrait qu'elle n'apprenne que l'arabe et qu'à ce moment-là il n'était plus question qu'elle apprenne le français. Donc les règles étaient inversées, au lieu d'une heure d'arabe par semaine, ça aurait été une heure de français. Et donc que ces études, à nos yeux, seraient handicapées et que son futur serait handicapé ». L'arabisation décrétée au Maroc dans les années 1960 mettait ainsi un terme à la francisation des juifs.

Face à l'idéalisation de la France, comment est vu le Maroc par les interviewés ? Pour Sarah, « on a aussi un peu été dans le déni de certaines pages d'histoire assez sombres de la communauté juive au Maroc, mais on nous en a pas entretenus, enfin, je sais qu'on m'a jamais parlé de ça à la maison. Et en fait, on a... on a... on a été un peu dans le déni. Et aussi, on avait tous eu trop de

bonnes expériences. On avait vécu trop de moments agréables dans ce pays pour n'en retenir que les pages sombres ». Ainsi, pour elle, « de temps en temps, quand on laisse aller des gens qui ont connu le Maroc, ils vont vous parler de pogroms dans certains quartiers juifs où les femmes ont été violées. Bon y a eu... y a eu quelques incidents ».

Au rappel d'incidents s'ajoute une vision parfois idéalisée construite autour de telle ou telle personnalité marocaine. Margot, native de Marrakech, souligne le fait que « Le *Glaoui* était un personnage familier pour les juifs. D'abord il était très proche des juifs, il était bon pour nous » ; après avoir évoqué sa venue lors de l'enterrement d'un sage juif (*tsaddik*) de la ville, elle ajoute que le *Glaoui* était « un personnage qui était dans nos cœurs et dans nos vies [...] je me souviens de sa silhouette, il était plein de majesté le *Glaoui*, certains disaient qu'il était le Roi du Sud ». La figure de Mohammed V apparaît dans certains entretiens de manière positive. Interrogée sur ses souvenirs sur l'indépendance du Maroc, Viviane répond : « C'est pas un souvenir très vif, parce qu'il a été lié, je pense, à la période d'incertitude et de terrorisme et tout. » En revanche, elle se rappelle d'un souvenir marquant qu'elle appelle, dans un lapsus, « le retour du Maroc », et qui est en réalité le retour du sultan après son exil à Madagascar<sup>27</sup> : cet événement était « affectivement, émotionnellement très très fort ». Cette valorisation du pouvoir marocain révèle un fossé entre les souvenirs du vécu quotidien et ceux liés à la figure de l'autorité royale. Ainsi, Viviane se rappelle de deux crimes commis envers des juifs ainsi

27. Exilé en 1953, le sultan retourne au Maroc en novembre 1955 après avoir signé les accords de La Celle-Saint-Cloud qui ouvrent le processus « d'indépendance dans l'interdépendance ». Daniel Rivet, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette, 2002, p. 373-417.



que d'avoir été suivie dans la rue. Alors qu'elle en fait part à un policier, ce dernier lui répond : « Toi, la juive, je te suivrai aussi. » Margot, plus critique à l'égard du roi, dont elle indique au cours de l'entretien qu'il s'est enrichi en acceptant de laisser partir les juifs, se souvient d'un Maroc où les relations avec l'administration étaient marquées par l'arbitraire : « Par exemple, je vous donne un exemple, vous demandiez votre passeport. [...] demander n'importe quel papier faut graisser la patte de celui qui va vous le donner. Alors un passeport, à l'époque, coûtait l'équivalent de deux mois de salaire. » Dans son récit, Sarah soulève une dimension très peu présente dans les entretiens. Alors que certains font part d'incidents qui les ont concernés ou ont concerné des juifs, rares sont ceux qui abordent la situation politique du nouvel État et en particulier la question de la démocratie et de la liberté. Sarah indique : « On comprend qu'on est dans un pays où il y a une petite omerta politique [...] [que] toutes les idées ne sont pas bonnes à dire. » Si les souvenirs de l'Indépendance sont peu nombreux chez les personnes interviewées, ce thème peut revenir dans le cours de l'entretien. Ainsi, Sarah, dans un développement sur l'opportunité pour le Québec d'obtenir son indépendance, remarque : « J'étais pas très convaincue de... l'option politique de l'indépendance. Parce que quand on vient du Maroc et qu'on a vécu une indépendance qui a créé un grand bouleversement, c'est pas un mot qu'on aime. Et l'indépendance du Maroc n'a pas été... je ne peux pas dire que ça a été un moment porteur de libération, d'ouverture pour la communauté juive, probablement dans mon subconscient ça avait été une fracture. »

La société décrite par les intéressés apparaît fragmentée et bâtie autour des communautés même après l'indépendance du Maroc en 1956. Dans les exemples cités par les in-

terviewés nés dans les années 1940 et 1950, la société musulmane marocaine est très peu présente, à l'exception du cas d'Elie de Tanger. La communauté et la famille occupent des places centrales qui jouent un rôle au moment de quitter le Maroc.

Cette réécriture rétrospective de la vie des interviewés dans leur pays s'inscrit dans le discours de départ : les enjeux liés à ces récits soulèvent des questions à la fois politiques et historiographiques que les entretiens peuvent éclairer<sup>28</sup>. Dans tous les cas, il nous paraît important de les lier aux récits d'installation, qui s'inscrivent dans un flux de mémoire continue.

## L'arrivée à Montréal et le choc culturel : les juifs du Maroc et les populations du Québec

Les récits des premiers temps de l'arrivée des interviewés donnent des indications sur la société québécoise et montréalaise. Les propos concernant les « Québécois » sont généralement marqués par la sympathie quand ils sont mentionnés dans les entretiens. Margot se souvient d'eux comme « gentils, charmants, accueillants [...] on se lie avec eux très facilement, y a aucun problème », tout en se rappelant d'une « petite pointe de curiosité pas toujours bienveillante à l'égard du nouvel immigré ».

Mais ce qui semble avoir marqué les interviewés est la manière dont, en tant que juifs

28. Yolande Cohen, Martin Messika, Sara Cohen-Fournier, « Memories of departures: Stories of Jews from Muslim lands in Montreal », in Steven High (ed.), *Beyond Testimony and Trauma: Oral History in the Aftermath of Mass Violence*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2015, p. 311-331 ; Yolande Cohen et Martin Messika, « Sharing and unsharing memories of Jews of Moroccan origin in Montreal and Paris compared », *Quest, Issues in Contemporary Jewish History*, novembre 2012, n° 4 [En ligne], URL : <http://www.quest-cdecjournal.it/focus.php?id=311>

francophones, ils ont été perçus. Sarah résume un épisode rencontré plusieurs fois dans les entretiens, qui semble appartenir à une forme de mémoire collective: « Bon, on a tous vécu la même chose: “est-ce que vous êtes juive catholique ?” Parce qu’on ne pouvait pas être juive et francophone évidemment. » Ainsi, Margot ne manque pas, au cours de l’entretien, de raconter en détail cet épisode avec la mère d’un de ses élèves: « C’est très très curieux. À cette époque-là, les Québécois étaient totalement mais totalement dans une bulle qui était la leur. » Plus loin, elle rappelle: « Ils ne connaissaient du juif que le juif anglophone, le juif qui avait sa *shop*, comme ils disaient, donc son commerce ou son usine et qui faisait travailler les Québécois. Et ils en avaient une image très négative bien entendu. » Sarah percevait la relation entre Québécois et nouveaux arrivants juifs du Maroc comme marquée par « la curiosité de l’exotisme, [envers] cette espèce de communauté juive qui ne ressemblait pas aux Bronfman et aux Steinberg, et aux Pascal. Alors fallait qu’on leur explique. »

Aux souvenirs de ces perceptions croisées s’ajoute dans certains cas un regard plus global sur la société québécoise. Ainsi, Margot indique avoir « toujours été ahurie par le manque de connaissances géographiques. J’appellerai ça quand même de la culture générale. En dehors du Québec et de ce qui se passait au Québec, il y a rien d’autre ». Lorsqu’elle précisait qu’elle venait du Maroc, on lui répondait: « Mais l’Afrique, t’es pas noire toi! », « C’était, dit-elle, l’inconnu, c’était vraiment un monde qui débarquait ».

Interrogée sur l’émergence du fait francophone au Québec, Viviane, qui a vécu à Montréal entre 1963 et 1974 avant de partir au Zaïre (et revenir au Québec en 1983), précise: « On était plutôt dans la survie pour nous intéresser à la politique. » En revanche, elle mentionne les transfor-

mations liées à la Révolution tranquille et indique: « Quand je suis revenue du Zaïre, j’ai découvert un autre Québec, beaucoup plus dynamique, il y avait beaucoup plus de patrons, beaucoup plus de leaders. »

Une certaine émulation intellectuelle transparaît dans les récits de certains interviewés. Harry, l’un des premiers directeurs du Centre Hillel francophone, précise: « Je voulais qu’il y ait le contact avec la société autour. » Critiquant à mots couverts la situation actuelle de ce centre et la place de la religion, il relève: « Cette emphase qu’on retrouve à Hillel aujourd’hui sur la religion, elle était totalement absente... pas parce qu’on ne le voulait pas, mais parce que les étudiants ne le demandaient pas [...] Là où il y avait des discussions, c’était sur qu’est-ce qu’un juif? »

## Valoriser l’action des institutions communautaires

Les institutions communautaires occupent une place inégale dans les récits des interviewés. Si certains mentionnent l’existence d’un réseau d’aide dont ils ont bénéficié, d’autres n’en font que très peu mention. Parmi les personnes enquêtées, certaines ont joué un rôle dans la constitution de certaines institutions juives ou occupaient, au moment de l’entretien, des fonctions dans une ou plusieurs associations juives montréalaises.

Viviane et Margot n’ont ainsi pas manqué de faire le lien entre l’aide dont elles ont bénéficié avec leur famille et leur engagement dans des institutions juives. Margot se souvient de son arrivée: « J’avoue que la communauté juive a commencé à m’impressionner déjà à ce moment. » Elle explique son engagement par la volonté, « dans la mesure du possible, de rendre à cette communauté un peu de ce qu’elle m’a donné. Ça fait trente ans que je fais du bénévolat

au sein de la communauté donc, je le fais avec grand plaisir parce que c'est une merveilleuse communauté qui a rendu service à tout le monde ».

Dans les récits d'Arlène comme dans celui de Margot, l'aide de l'agence sociale JIAS tient une place particulière. Loin de n'y voir qu'une assistance matérielle, les deux femmes se souviennent du rôle joué par la JIAS lors de deux fêtes juives: « Nous y sommes allés, nous étions très seuls, nous n'avions personne, avant de rencontrer les gens qui étaient là », raconte ainsi Margot, présente avec son mari et son fils à un repas (« *seder* ») organisé par JIAS pour la fête de Pessah. Ici, plus que la dimension matérielle, c'est l'inscription dans un groupe, qui ressemble à la famille, qui compte. Dans le colis reçu par la famille lors du Nouvel An (*Roch Hachana*), Arlène, enfant à cette époque, a vu une marque de bienvenue et d'appartenance à la communauté juive montréalaise.

Une forme de fierté émane en outre de certains échanges. Ainsi, à la suite de l'entretien, Margot insiste sur la densité du réseau d'institutions juives, la diversité de son offre de services qui permet qu'aucun membre de la communauté ne soit laissé dans le besoin. Certaines personnes interrogées promeuvent l'action des organisations juives. Pour Arlène, particulièrement active dans la collecte de fonds, accorder cet entretien répond aussi à une volonté de mettre en avant la communauté juive. Il arrive d'ailleurs que dans le récit de ces expériences affleure un discours rodé, travaillé (Arlène avait préparé l'entretien en prenant des notes) et à certains égards convenu sur les réussites des institutions communautaires. D'une certaine manière, en livrant leur récit, Arlène comme Margot poursuivent leur engagement communautaire et tentent de convaincre leurs interlocuteurs, comme elles le font auprès de potentiels donateurs, de la qualité des or-

ganisations pour lesquelles elles travaillent. En soulignant la vigueur des institutions communautaires montréalaises, elles justifient de fait leur choix de s'installer au Canada: Margot dit sa fierté d'appartenir à une communauté juive où non seulement personne n'est laissé sur le bord de la route, mais où le pourcentage de donateurs est très élevé (le plus haut en Amérique du Nord selon elle). En soulignant l'attention portée par les institutions juives à tout juif, Margot comme Arlène définissent un modèle de communauté: une structure autosuffisante qui prend soin des siens et garantit la cohésion du groupe.

## Devenir sépharade : les premières institutions communautaires des juifs du Maroc

Les travaux sur la communauté juive du Maroc à Montréal ont rappelé les étapes de la constitution du champ associatif. L'évolution de la dénomination de l'association qui rassemble les juifs originaires du Maroc est riche d'enseignement. Jean-Claude Lasry et Léon Ouaknine rappellent la création de l'Association juive nord-africaine en 1959 à qui a succédé le Groupement juif nord-africain<sup>29</sup>. En 1964, la Congrégation des juifs de langue française prend le relai en organisant des activités culturelles et récréatives, tandis qu'en 1965 est créée la Fédération sépharade des juifs de langue française. C'est un an après que cette structure est devenue l'Association sépharade francophone, puis la Communauté sépharade unifiée du Québec (2001). Ces modi-

29. Joseph Lévy, Léon Ouaknine, « Les institutions communautaires des juifs marocains à Montréal », in Jean-Claude Lasry et Claude Tapia (dir.), *Les juifs du Maghreb, diasporas contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 63.

fications témoignent d'un changement d'ampleur et de choix de références<sup>30</sup>. À la mention de l'origine géographique, « nord-africain », se substitue en effet la référence à la « langue française » qui rappelle la spécificité de la communauté juive marocaine au sein de l'espace juif montréalais majoritairement anglophone. Le choix du terme « sépharade » à partir de 1965 permet tout à la fois de donner le change face à la communauté « ashkénaze » et de mettre en avant le passé mythique et valorisé de l'Espagne<sup>31</sup>.

La fin des années 1960 voit une multiplication de créations d'institutions de la part de l'Association des sépharades francophones, avec l'École maïmonide ou encore le journal de l'institution, *Présence*<sup>32</sup>. En 1978, le changement de *Présence* en *La Voix séfarad* témoigne de l'appropriation de la référence au séphardisme. Un an après, la modification de l'orthographe de « sefarad » en « sépharade » met en lumière une volonté d'affirmation de la communauté, qui se définit comme à la fois sépharade et francophone<sup>33</sup>.

Les entretiens témoignent de tensions entre les nouveaux arrivants d'Afrique du Nord et les membres de la communauté juive ashkénaze et anglophone, et mettent en avant également les conflits entre originaires du Maroc sur les stratégies d'intégration à mettre en œuvre. Le récit par Harry de la création du centre Hillel francophone à

l'université de Montréal en témoigne. Actif au sein du centre Neighbourhood House, Harry est contacté par le responsable de Hillel pour créer une antenne francophone: « Jusqu'à ce moment-là, il n'y a personne qui était intéressé par un centre étudiant francophone, je parle dans la communauté juive francophone. Personne n'a émis le moindre souhait. » Néanmoins, dès son ouverture le centre Hillel est boycotté par les étudiants francophones, qui ne veulent pas d'une institution anglophone (« Aussitôt qu'il ouvre, la merde se met à voler. *The shit hits the fan* »), et un autre centre étudiant voit le jour. Cet épisode révèle les interrogations qui traversent le groupe de jeunes juifs du Maroc, hésitant entre adopter les associations créées par la communauté anglophone ou en établir de nouvelles. Après un an de négociations, ces étudiants créent un centre Hillel francophone dans le quartier de l'université de Montréal, à Côte-des-Neiges.

Le récit donné par Pierre des premiers temps de l'immigration juive d'Afrique du Nord<sup>34</sup> fait état de ces mêmes divergences stratégiques. Arrivé en 1957, Pierre fait partie de la première vague d'immigrants du Maroc. En entretien, il revient sur sa discussion, en tant que responsable du Groupement des juifs nord-africains, avec le dirigeant de la synagogue Spanish-Portuguese ; ce dernier lui aurait proposé que les juifs d'Afrique du Nord fassent de cet établissement leur lieu de culte unique: « Ça vous prend cent familles pour prendre le contrôle, y'a la synagogue, y'a pas d'hypothèque, y'a l'école, tout. » Intéressé par cette offre, Pierre en fait part aux membres du Groupement: « Y'a quelqu'un, je ne vais pas dire le nom, il a dit "Jamais de la vie!

30. Cet aspect est développé par Joseph Lévy et Léon Ouaknine, « Les institutions communautaires des juifs marocains à Montréal », in Jean-Claude Lasry et Claude Tapia (dir.), *Les juifs du Maghreb...*, op. cit.

31. Yolande Cohen, « Migrations juives marocaines au Canada ou comment devient-on sépharade ? » in Pierre Anctil et Ira Robinson, *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*, Québec, Septentrion, 2010.

32. Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade...*, op. cit., p. 43

33. *Ibid.*, p. 46.

34. Pierre est né en 1942 à Casablanca. Il a rejoint le Canada en avril 1957 avec sa femme et son fils. D'abord installé à Toronto, il quitte rapidement la ville pour Montréal.

## Une « installation réussie » à Montréal ? Témoignages de migrants juifs du Maroc

[...] quoi, on va aller prendre une synagogue aux autres ? On va avoir la nôtre, notre propre centre communautaire”. » Cette divergence sur la manière de structurer l’offre communautaire (« des erreurs de notre communauté d’origine ») conduit, pour reprendre le terme utilisé par Pierre, à un « effritement ». En effet, dans son récit, les juifs originaires d’Irak ont choisi d’investir la synagogue (« Les Irakiens, ils l’ont fait [...] ils ont pris le contrôle de la Spanish »). Alors que certains (comme lui-même) sont restés à la synagogue Spanish-Portuguese, d’autres lieux de culte établis par des originaires du Maroc ont vu le jour.

### Discours identitaires et diasporas

La forte structuration communautaire ainsi que les divisions internes à la société montréalaise ont des impacts sur les migrants marocains nouvellement arrivés dans la ville. Ils contribuent à façonner une identité propre qui émerge pleinement une fois que les migrants se sont déplacés. Ce processus de cristallisation ou de recombinaison identitaire apparaît fréquemment dans l’histoire de l’immigration ; à Montréal, il prend une dimension particulière qui lie ensemble la langue (française), le pays de naissance (le Maroc) et une référence diasporique mythique (« Sépharad »). Le récit d’Arlène illustre les mécanismes d’assignation par lesquels la communauté se constitue au gré des nouvelles arrivées. Cette formalisation est rendue possible par sa position et son origine. Née à Casablanca d’un père natif de Tunisie et immigré pour des raisons professionnelles au Maroc et d’une mère marocaine, elle part en France avec ses parents à l’âge de 4 ans. La famille s’installe à Paris, puis dans la banlieue parisienne (Antony). Comme son récit le rappelle à plusieurs reprises, la famille vit

dans un univers familial juif tunisien, entouré de la famille de son père. Lorsqu’elle est interrogée sur ses souvenirs du Maroc, Arlène répond : « Le monde marocain, j’ai pas connu. J’ai connu quand je suis à Montréal... et ça c’est très marrant. » En effet, c’est à son arrivée au Canada qu’elle découvre son identité « sépharade » et « marocaine », alors que, née au Maroc, elle avait été scolarisée en France et se considérait comme française<sup>35</sup> : « Tiens, d’un coup on m’a donné une identité. Quelle était mon identité ? “Tu es marocaine.” Ah ! J’ai dit “ben bienvenue à mon identité” [rires]. Je découvre quelque chose ! » L’image de l’assignation revient lorsqu’elle s’étonne de ce que sa petite fille soit considérée comme marocaine : « D’accord ! [rire] alors, c’est très marrant ça. Parce que j’ai vraiment pris... On m’a vraiment collé une identité en arrivant à Montréal, que je ne savais pas avoir ! » Ressenti avec force, le phénomène est clairement formulé par Arlène. Il témoigne d’un mode d’assignation qui est au fondement de l’édifice communautaire juif francophone montréalais.

L’analyse de la revue *La Voix sépharade* permet de cerner la manière dont des responsables communautaires formulent un discours identitaire destiné à mettre en avant un pôle d’identification. Ainsi, l’Espagne, peu présente dans les entretiens, occupe une place de choix dans les articles publiés dans la revue. *La Voix sépharade* publie le discours du professeur Armand Abécassis selon lequel : « Aujourd’hui, comme depuis Abraham, nous, juifs, portons l’Espagne en nous<sup>36</sup>. » Le discours qui associe les juifs

35. « Moi pour moi, j’étais française si vous voulez parce j’ai grandi à Paris, bon, je me posais pas de question, j’étais comme toutes mes camarades et tout ça. »

36. Armand Abécassis « Discours de clôture du colloque “Identités sépharades et modernité” », *La Voix sépharade*, décembre 2003, p. 36-37. Cité dans Julie Manac’h, *(Re-)construction de l’identité sépharade...*, op. cit., p. 125.

sépharades avec l'Espagne vise à en faire une référence, au même titre que l'Allemagne pour les Ashkénazes. Cette question apparaît particulièrement vivace au sein de la communauté juive marocaine de Montréal. Si le lien avec la première communauté juive canadienne fondée par des juifs anglais d'origine « sépharade » est « oublié », cette identité est revendiquée. Ainsi, des liens sont tissés avec les consuls généraux d'Espagne à Montréal<sup>37</sup>. L'un d'entre eux bénéficie en 1998 d'un portrait dans *La Voix sépharade* où il a l'occasion d'exprimer son attachement à la « culture » sépharade et d'indiquer que « quelque part [il] [se] sen[t] également sépharade ». Ces liens témoignent autant d'une volonté des institutions communautaires que d'une politique de l'Espagne en direction de potentiels descendants des juifs expulsés durant l'Inquisition. Hors du cadre uniquement montréalais, ce mouvement symbolique de reconnaissance s'inscrit dans une volonté politique affichée du gouvernement espagnol : en novembre 2012, ce dernier a annoncé son projet de permettre aux personnes ayant un ancêtre juif d'Espagne de demander la nationalité espagnole<sup>38</sup>. Les références au judéo-espagnol sont moins nombreuses dans *La Voix sépharade* que dans d'autres journaux dits « sépharades », comme *Los Muestrros*, étudiés par Julie Manac'h. La mobilisation de cette référence revêt néanmoins, dans le cas montréalais, un relief particulier puisqu'elle permet de refaire un lien avec l'Espagne pour cer-

tains, originaires des zones espagnoles du Maroc. Elle renoue aussi un lien imaginaire avec l'installation des premiers migrants juifs sépharades, d'origine britannique, venus s'établir en Nouvelle France, légitimant le « séphardisme » dans une communauté marquée par la rencontre avec les institutions « ashkénazes ». Enfin, elle permet une forme de continuité, sinon historique du moins symbolique, avec un pays d'origine, autre que le Maroc, mise en avant surtout après la deuxième Intifada<sup>39</sup>. On peut se demander si la référence à l'Espagne n'apparaît pas comme un moyen de mettre à distance à la fois le Maroc réel et son appartenance au monde arabe.

Toutefois, les mentions du Maroc ne disparaissent ni des récits ni de *La Voix sépharade*, permettant de bâtir l'image d'un pays idéalisé. La figure du roi du Maroc constitue un pôle de référence, comme en témoigne l'article rédigé par Elie Benche-rit en 1999, « Hassan II », à la mort du monarque. L'auteur y relève le rôle du roi du Maroc, Mohammed V, durant le régime de Vichy, qui « sut clamer haut et fort aux autorités coloniales françaises qu'il n'y avait pas de sujets juifs mais marocains à part entière dans son royaume<sup>40</sup> ». Les références au Maroc s'expriment par ailleurs sur le mode de la nostalgie et des souvenirs d'enfance<sup>41</sup>. Le rapport au pays d'origine est quant à lui envisagé sous la forme de références à une « culture judéo-arabe » idéalisée<sup>42</sup>, qui participent d'une globalisation du monde arabo-musulman, avec des renvois à un passé érigé en modèle<sup>43</sup>. La valorisation des manifestations cultu-

37. « Entretien avec José Maria Castroviejo », *La Voix sépharade*, juillet-août 1998, p. 9-10. Cité dans Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade...*, op. cit., p. 139.

38. « Espagne: les descendants des juifs expulsés en 1492 pourront être naturalisés », Agence France presse [En ligne], consulté le 6 février 2013. URL : <http://www.courrierinternational.com/depeche/newsmlmmd.1db30ba5b6755eca5cc55cb6a84d8e1e.221.xml>

39. Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade...*, op. cit., p. 139-140.

40. *Ibid.*, p. 103.

41. *Ibid.*, p. 150.

42. *Ibid.*, p. 152-153.

43. Nasser Rassekh, « Les aînés en Iran », *La Voix sépharade*, mars-avril 1999, p. 17.



relles concerne « la musique orientale » ou les contrats de mariages (*Ketoubot*<sup>44</sup>), qui constituent des œuvres d'art. L'accent est mis sur les démarches qui permettent de transmettre cette culture<sup>45</sup> ou la culture judéo-berbère. Des manifestations folkloriques participent d'une « ethnicité folklorique<sup>46</sup> », comme, durant des fêtes juives, la mise en avant de la nourriture, rappelant l'héritage marocain<sup>47</sup>. L'accent mis sur la dimension symbolique et idéalisée du passé judéo-arabe rend décevants les voyages réalisés par des originaires du Maroc dans leur pays de naissance<sup>48</sup>.

Enfin, les entretiens ainsi que les articles publiés dans *La Voix sépharade* témoignent d'un lien fort entretenu avec l'État d'Israël, en particulier dans le contexte du conflit israélo-palestinien. Les articles étudiés par Julie Manac'h mettent en lumière un discours de soutien et de solidarité avec l'État hébreu<sup>49</sup>. Celui-ci s'articule autour d'un attachement conservé depuis « l'exil » et, dans cette perspective, les juifs sont les descendants du peuple d'Israël<sup>50</sup>. Ce sou-

tien s'exprime entre autres à l'occasion des voyages organisés par la CSUQ en Israël<sup>51</sup>. L'arrivée à Montréal constitue une manière pour les migrants originaires du Maroc de s'inscrire dans un cadre communautaire qui valorise le « séphardisme », caractérisé notamment par un investissement sur le thème de l'Espagne, et une image idéalisée du Maroc. Mais la question des mécanismes d'identification est à replacer dans un discours plus vaste d'intégration socio-économique. Le discours de réussite alimente en effet un mécanisme de justification de la migration.

## L'identité professionnelle comme marque du nouveau statut social

Les récits que font les personnes interrogées de leur trajectoire professionnelle révèlent la manière dont la migration transforme la présentation de soi. L'affirmation du statut social devient le marqueur identitaire commun. Marque de réussite, le statut social devient identité officielle : alors que dans la première question de l'entretien les enquêteurs demandaient à leurs interlocuteurs de préciser leur nom, âge et lieu de naissance, Sarah se présente par exemple en indiquant sa profession (dirigeante d'une société) et l'ampleur de l'entreprise pour laquelle elle travaille. Les entretiens permettent d'envisager deux manières pour les enquêtés de considérer leur carrière.

Dans la première catégorie – majoritairement des hommes –, la succession des métiers est perçue comme naturelle. La mobilité professionnelle est appréhendée de façon cohérente (même si des ruptures

44. Arrik Delouya, « Mariage juif à Mogador. La Ketouba enluminée de Mogador, Maroc », *La Voix sépharade*, avril-mai 2005, p. 61.

45. « Identité et modernité, un céderom sur le judaïsme marocain », *La Voix sépharade*, mars-avril 1999, p. 38 ; « Izza Genini. La passion du Maroc, son pays natal et son inspiration », *La Voix sépharade*, mai-juin 1999, p. 9.

46. Shmuel Trigano, « La mémoire du peuple disparu », in *Pardès. La mémoire sépharade*, 2000, n° 28. Cité dans Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade...*, *op. cit.*, p. 154.

47. Claude Benarroch, « Tou Bichevat à l'hôpital Maïmonide », *La Voix sépharade*, mai-juin 2001, p. 22.

48. Sarah Arditt-Ascher, « La mémoire vivante », *La Voix sépharade*, juin-juillet 2000, p. 66, cité dans Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade...*, *op. cit.*, p. 156. Clémence Bendelac-Lévy, « Voir Rome... et mourir, revoir Tanger... et revivre ! », *La Voix sépharade*, décembre-janvier 2000, p. 63.

49. Moïse Amselem, *La Voix sépharade*, avril-mai 2000, p. 4.

50. Cette question est au cœur de l'ouvrage de Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au*

*sionisme*, Paris, Fayard, 2008.

51. *La Voix sépharade*, juillet 2003. Cité dans Julie Manac'h, *(Re-)construction de l'identité sépharade...*, *op. cit.*, p. 96.

existent) et s'inscrit dans un discours de valorisation, sans mention des épisodes difficiles rencontrés au cours de la carrière. Ainsi, Sarah lie naturellement ses débuts dans la presse, en France, l'ouverture d'une école de langues, la création d'une société pour accompagner les entreprises dans leur développement à l'étranger et enfin l'arrivée dans l'entreprise dans laquelle elle travaille depuis des années au moment de l'entretien.

Certains enquêtés qui ont suivi des trajectoires plus irrégulières les présentent dans un récit cohérent qui efface à la fois difficultés et échecs. Arieh, après avoir vécu en Israël et été agent de sécurité pour une compagnie aérienne à Paris, indique: arrivé à Montréal, « je faisais un peu de tout », comme la vente d'encyclopédie au porte-à-porte. Le même flou qui recouvre ses motivations à l'émigration transparait dans ses choix professionnels (responsable de centre communautaire, thérapeute puis professeur). Arrivé à Montréal avec sa famille, Harry a quant à lui connu différents univers professionnels: une entreprise (la Banque royale), les structures communautaires (il participe à la mise en place du Centre Hillel à l'université de Montréal), et l'université (il reprend ses études en 1974 et obtient son doctorat en 1981) où il est professeur. La mise en récit des expériences professionnelles souligne le hasard des rencontres et efface l'analyse de la trajectoire, les sentiments et les émotions de l'enquêté à différentes étapes de son parcours.

Les récits d'une seconde catégorie de personnes interrogées mettent davantage l'accent sur les difficultés rencontrées au cours de leur parcours professionnel, qu'elles relient à leur condition d'immigrant. Les trois cas qui illustrent ce point de vue sont des femmes, dont deux sont arrivées à Montréal dans des conditions proches, avec un mari et un enfant, en 1963 pour Viviane et en 1965 pour Margot. Institutrice au

Maroc, celle-ci se souvient de ses difficultés professionnelles lors des premiers temps à Montréal: « Ça m'a été difficile de trouver un boulot dans l'enseignement. » Plus tard dans l'entretien, Margot précise sa pensée: « Dans ce temps-là, les écoles privées n'étaient pas regardantes, elles voulaient des gens qui parlent bien français. [...] "*they looked up to us*". Nous étions le modèle à imiter en quelque sorte. [...] je n'ai pas eu de problème à trouver du boulot mais c'était mal payé et dans des conditions insupportables. » Cet aspect est rappelé dans le cours de l'entretien, où Margot se remémore ses expériences négatives dans des écoles privées avant de retourner suivre un cursus à l'université du Québec à Montréal; elle peut ainsi, neuf ans après son arrivée, rentrer au Protestant School Board. Certains passages de son récit tranchent avec le discours positif retrouvé dans d'autres entretiens: « Donc j'étais pas mal exploitée dans ma vie, au moins dans les écoles privées. Une, la première, c'était un désastre, j'ai passé trois ans, la deuxième aussi c'était un désastre, j'ai passé trois ans. Quand je dis un désastre, c'est du point de vue paie, du point de vue conditions de travail, c'était de l'esclavage à un salaire dérisoire. » Les difficultés professionnelles s'enchevêtrent dans son récit avec les difficultés personnelles liées à la découverte d'une nouvelle ville, et à la séparation d'avec son mari, porteuse de conséquences négatives pour elle et son fils. « Voilà, je me suis plongée dans le bain, puis j'ai ramé, j'ai nagé, j'ai survécu, j'ai élevé mon fils. Et voilà, aujourd'hui je suis remariée, j'ai un autre enfant, je suis grand-mère [...] »

Mais ces déboires professionnels soulèvent un aspect au cœur du processus de migration. Lorsqu'on lui demande si elle a envisagé de s'installer en France, Margot répond: « J'avais un peu peur de la France. J'avais un peu peur parce que la France n'est pas tout à fait une terre d'accueil pour les gens

## Une « installation réussie » à Montréal ? Témoignages de migrants juifs du Maroc

qui ne sont pas équipés pour trouver du travail. Qu'est-ce que j'apportais moi ? J'apportais un bac français, oui c'est vrai, j'ai fait mes études dans un lycée de la mission culturelle et universitaire française, mais est-ce que mon bac aurait été suffisant pour faire de moi une enseignante en arrivant en France ? Sûrement pas. »

Dans un autre registre, alors qu'elle est encore vendeuse dans un magasin, Viviane justifie son départ au Zaïre, après onze années (« onze hivers ») à Montréal, par une volonté de promotion sociale : « [Nous sommes partis] pour nous donner plus de chance, parce qu'on ne fait pas fortune au Canada [rires], en tout cas, pas quand on arrive comme immigrants les premières années avec des enfants. » Être partie avec mari et enfant n'est pas le seul point commun entre Margot et Viviane. En effet, cette dernière a aussi repris ses études à l'université après avoir repassé le baccalauréat français qu'elle avait raté au Maroc. Ce sont ces études de psychologie qui lui permettent d'orienter sa carrière vers le « coaching » de chefs d'entreprise, et de fonder sa société.

C'est enfin par des motivations professionnelles qu'Arlène justifie le départ de sa famille de France et son arrivée à Montréal à l'âge de 11 ans : « [Mon père] a dit un beau jour "on va s'en aller". C'était dur, c'était très dur. » Son récit met par ailleurs l'accent sur les difficultés rencontrées à l'arrivée, le « choc » face à cette nouvelle vie ainsi que les tentatives de son père de mettre sur pied sa propre affaire. Le souvenir des difficultés professionnelles rencontrées s'articule avec le discours de la migration et d'une certaine manière de la réussite que les personnes interrogées peuvent avoir souhaité signifier à leurs interlocuteurs. Margot indique ainsi : « Ça a été pénible et en même temps, c'est un pays où je suis heureuse d'avoir immigré, parce que chacun de nous

s'y est fait une place finalement, et trouvé sa petite niche. »

L'analyse croisée des deux façons dont les personnes interrogées ont abordé la question de leur vie professionnelle permet de voir que dans les récits, trajectoires professionnelles et migration sont enchevêtrées : succès et échecs sont liés à la décision de migrer au Canada, de reprendre des études ou de poursuivre un parcours migratoire.

## Conclusion

L'histoire orale éclaire de l'intérieur le processus de migration, des souvenirs du Maroc colonial à l'installation à Montréal. La mémoire (ou l'absence de mémoire) de cette migration permet de renouveler le regard sur les populations nord-africaines au Québec. Ainsi, l'attachement des juifs maghrébins aux traditions judéo-arabes reste sinon déterminant<sup>52</sup> du moins présent, la division sexuée des rôles entre hommes et femmes change très lentement, tandis que l'identité sépharade apparaît comme une incantation plutôt qu'une réalité. Plus encore, la nouvelle génération délaisse la culture sépharade et opère un retour au religieux ; en témoigne l'apparition de nombreux *hassidim* au sein de la communauté, source de tensions chez les sépharades et dans les familles entre ceux qui souhaitent un retour à une religion juive plus orthodoxe et ceux qui abordent celle-ci de manière plus « moderne »<sup>53</sup>. La référence

52. Johanne Dinelle, Andrée Barnette-Dalphon, *Femmes et judaïsme: les femmes immigrantes sépharades à Montréal*, mémoire de M.A. (sciences sociales), université du Québec à Montréal, 1985.

53. Jean-Luc Bédard, *Les constructions de la mémoire et de l'identité parmi des juifs d'origine marocaine à Montréal*, thèse de Ph.D. (anthropologie), université Laval, 2005.

identitaire majeure demeure la religion<sup>54</sup>, véhiculée par les synagogues, les familles et les écoles propres à la communauté ; la langue joue un rôle lui aussi déterminant dans les rapports avec la société québécoise, même si l'utilisation du français et de l'anglais<sup>55</sup> – c'est-à-dire des deux langues présentes au Québec – montre une volonté de s'intégrer dans l'espace nord-américain autant que francophone.

Il faut enfin ajouter le caractère aléatoire et paradoxal de l'identification de ce groupe tantôt au Maroc, tantôt à Israël, tantôt à la France, et que la notion de séphardisme recouvre. Dans son étude sur la communauté juive au Maroc, André Lévy insiste sur sa volonté de dépasser le modèle du « système solaire<sup>56</sup> » selon lequel les communautés « diasporiques » auraient des relations unidirectionnelles avec leur pays d'origine. Les pôles de référence des informateurs d'André Lévy témoignent de types d'appartenance et de reconnaissance différents. Du point de vue de la communauté juive marocaine de Montréal, les modes d'identification apparaissent complexes et le résultat de processus de construction liés à la fois à la spécificité de la migration et au type d'organisation communautaire.

On peut voir chez les personnes interrogées le rôle essentiel joué par les institutions communautaires comme médiatrices des

rapports qu'elles entretiennent avec leur nouvel environnement. La communauté est l'espace transitionnel qui permet de reconstituer dans leur récit un parcours continu entre l'avant et l'après de la migration. Elle permet de combler la fragmentation d'une mémoire souvent tronquée de leur arrivée et de leur installation à Montréal. L'oubli de pans entiers de l'expérience même de la migration est également à l'œuvre dans ces récits de réussite professionnelle et sociale qui passent sous silence les traumatismes associés à ces nombreuses ruptures et divers recommencements. L'apparente facilité du processus de migration et d'installation, dont on ne mentionne pas qu'il fut largement orchestré et facilité par ces mêmes organisations communautaires juives ashkénazes avec lesquelles on affirme prendre ses distances une fois arrivés à destination, révèle l'importance de la dette qu'il faut dissimuler ou oublier à leur égard. Ainsi, ces récits révèlent des pans entiers d'une histoire hachurée, dont la réussite professionnelle apparaît, tout compte fait, comme l'essentiel.

Les membres de cette génération de jeunes gens et jeunes filles relativement aisés qui arrivent à Montréal, détenteurs de diplômes et prêts à travailler en français, ont bénéficié du soutien communautaire et d'une conjoncture très favorable ; là réside la clé de leur réussite professionnelle. Ce groupe qui participe à la mise en place de la communauté sépharade du Québec dans les années 1960 va faire de ce récit particulier l'histoire de tous les juifs originaires du Maroc. On veillera à ne pas les confondre.

54. Betty Elkaïm, *Évaluations des séquelles psychologiques du deuil*, mémoire de M.A. (psychologie), université de Montréal, 1981.

55. Hakima Boussouga, *La vitalité ethno-linguistique de la communauté juive marocaine de Montréal*, mémoire de M.A., université du Québec à Montréal, 2003.

56. André Lévy, « Centre et diaspora. La communauté juive marocaine à la fin du xx<sup>e</sup> siècle », in Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière, Gabriel Sheffer (dir.), *Les diasporas, 2000 ans d'histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 265-286.

## Une « installation réussie » à Montréal ? Témoignages de migrants juifs du Maroc

---

Yolande COHEN est professeure titulaire d'histoire à l'université du Québec à Montréal. Elle travaille actuellement sur les reconstructions mémorielles et identitaires des juifs marocains dans le cadre du projet « Migrations des juifs du Maroc au Canada et en France de 1948 à nos jours : une insertion individuelle, communautaire, diasporique, transnationale ? », subventionné par le CRSH (2014-2019). Présidente sortante de l'Académie des arts, des lettres et des sciences humaines de la Société royale du Canada, elle dirige le groupe de recherche Histoire, femmes, genre et migrations à l'UQAM ([www.hfgm.ca](http://www.hfgm.ca)). Elle a récemment publié *Femmes philanthropes. Catholiques, juives et protestantes dans les organisations caritatives au Québec, 1880-1945*, Montréal, Les Presses de l'université de Montréal, 2010.