

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES JUIFS ASHKÉNAZES ET SÉPHARADES FACE AU PROJET DE CHARTE  
DES VALEURS QUÉBÉCOISES : DIVERGENCES OU CONVERGENCES ?

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

ISABELLE JUTRAS

JUIN 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.03-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier les personnes qui ont généreusement accepté de m'accorder une entrevue dans le cadre de ce mémoire. Merci pour la sincérité et la richesse de vos réflexions sur la Charte des valeurs, c'est grâce à ces *matières premières* que j'ai pu approfondir mon analyse et ma compréhension de la diversité des communautés juives. Merci évidemment à mon directeur, pour son exigence, ses commentaires judicieux et ses suggestions de lecture. Merci pour avoir cru en moi en me proposant de m'encadrer. Cela m'a motivée à travailler fort pour te prouver que tu avais eu raison.

Merci à ma famille pour leurs encouragements dans mes périodes de frustration. À mon père, qui sans le savoir a éveillé mon intérêt pour les communautés juives lors de nos *nowhere* en voiture les samedis matins dans le Mile End. Merci aussi pour m'avoir inculqué la valeur du travail à force de me répéter que « travail = succès ». À mon frère, pour m'avoir fait comprendre l'importance de la justesse des mots. Sans oublier ma mère, dont l'ouverture sur le monde, l'écoute des autres et sa présence m'ont accompagnée tout au long de l'écriture de ce mémoire. Merci à mes ami.e.s, dont la seule et unique Isabelle, pour nos fous rires qui m'ont aidée à décrocher. Mais surtout, merci pour avoir su trouver les mots pour me rassurer dans mes moments d'angoisse où je doutais de moi...cycliquement. La rédaction de ce mémoire m'aura appris à accepter que le doute faisait partie de moi, que je dois cesser de le voir comme quelque chose de négatif, mais plutôt comme le moteur qui me pousse à me dépasser pour parvenir à comprendre la réalité qui m'entoure.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	V
INTRODUCTION .....	1
0.1 Objet de recherche .....	2
0.2 Problématique .....	3
0.3 Question de recherche et hypothèse et sous-hypothèses .....	12
0.4 Plan du mémoire .....	15
CHAPITRE I	
REVUE DE LITTÉRATURE.....	17
1.1 L'identité des groupes dans le multiculturalisme .....	17
1.2 Les modèles de libéralisme : enjeu de négociation des droits culturels et de la laïcité.....	22
1.3 La catégorisation interne des groupes.....	32
1.4 Le groupisme .....	33
CHAPITRE II	
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE.....	37
2.1 Les frontières ethniques ou la différenciation sociale des groupes .....	38
2.2 La construction des frontières ethniques .....	39
2.2.1 La pertinence de la distinction entre les catégories d'analyse et de pratique.....	39
2.2.2 Les rapports de pouvoir au cœur de la négociation des frontières ethniques.....	40
2.3 Méthodologie de recherche.....	42
2.3.1 Méthodologie .....	43
2.4 Échantillon.....	44

2.5	Méthode d'analyse.....	48	
2.6	Éthique de la recherche.....	48	
CHAPITRE III			
ANALYSE COMPARATIVE DES POSITIONS .....			50
3.1	Analyse des mémoires des organisations juives.....	50	
3.2	Analyse des entrevues individuelles.....	54	
3.2.1	Les positions sur la Charte .....	54	
3.2.2	Les représentations de la laïcité .....	76	
3.2.3	Les perceptions des différences entre Ashkénazes et Sépharades sur la laïcité et la Charte.....	91	
3.2.4	L'expérience d'intégration et les relations avec les Québécois francophones .....	96	
3.2.5	L'éducation et l'identité .....	108	
3.2.6	Les représentations du nationalisme et du Parti québécois .....	116	
CONCLUSION.....			126
ANNEXE A .....			147
ANNEXE B.....			150
ANNEXE C.....			153
ANNEXE D .....			154
BIBLIOGRAPHIE .....			157

## RÉSUMÉ

Ce mémoire propose d'analyser les positions des communautés juives montréalaises sur le projet de Charte des valeurs québécoises, en portant une attention particulière à l'influence potentielle des différentes représentations de la laïcité des Ashkénazes et des Sépharades. Notre objectif visait d'une part à vérifier lors de l'analyse des quinze entrevues l'influence de certaines variables, telles que la tradition culturelle, le genre, la langue, la génération sociale, l'auto-identification et leurs représentations du nationalisme et du Parti québécois. Nous désirions d'autre part comparer les positions organisées des groupes de représentation juifs et les positions non organisées exprimées lors d'entrevues, afin d'identifier des points de convergence et de divergence dans leur argumentaire.

Nous désirions d'abord savoir s'il existe une distinction nette entre les deux conceptions de la laïcité des Ashkénazes et des Sépharades qui aurait pu influencer leurs positions sur la Charte, mais également s'il y a un aussi grand consensus entre les positions organisées et non organisées. À notre avis, il y aurait davantage de nuances dans les positions individuelles malgré le consensus contre la Charte exprimé par les groupes de représentation juifs, en raison des différentes représentations de la laïcité entre ces deux traditions culturelles, influencées entre autres par leur trajectoire historique, leur rapport à l'État et leurs différences culturelles. À partir d'une analyse de contenu de quinze entrevues semi-dirigées, nous infirmons partiellement notre hypothèse, puisque bien que nous ayons effectivement observé une distinction entre les représentations de la laïcité des Ashkénazes et des Sépharades, il se dégage néanmoins un consensus contre le projet de Charte. À la lumière des entrevues, nous pouvons conclure que leur opposition s'explique par leur perception caractéristique nationaliste, indépendantiste, discriminatoire et exclusiviste des «valeurs québécoises», qui à leur avis auraient relégué les minorités à une catégorisation ethnoreligieuse. L'empreinte laissée par la discrimination vécue par le passé est si forte qu'elle a neutralisé chez la plupart des interviewé.e.s leurs différences culturelles et leurs représentations de la laïcité, au point où finalement c'est leur auto-identification, leur sentiment d'appartenance en tant que juif, qui a teinté leur opinion sur ce projet.

Mots-clés : Charte des valeurs québécoises, communauté juive, frontières ethniques, catégorisation ethnoreligieuse, nationalisme.

## INTRODUCTION

Nous avons assisté lors de la « crise » des accommodements raisonnables, et plus récemment avec le projet de loi 60<sup>1</sup> proposé par le Parti québécois (PQ) le 7 novembre 2013, à une réactivation des frontières Nous-Eux qui a conduit au retour du débat identitaire et des discussions sur les limites de la tolérance et des conditions favorisant le vivre-ensemble. Une divergence de points de vue sur la laïcité est clairement ressortie lors de la Commission des institutions<sup>2</sup> sur ce projet de loi. Or, selon le modèle de laïcité adopté par un gouvernement, l'accentuation des principes d'égalité, de liberté, de neutralité et de séparation de l'État et de la religion varie grandement, ce qui influence les droits et libertés des citoyens issus du groupe majoritaire ou des groupes minoritaires. Selon certains mémoires<sup>3</sup> présentés lors de cette Commission, l'interprétation de la laïcité défendue par le PQ aurait remis en question la citoyenneté multiculturelle et les droits et libertés protégés par les Chartes canadienne et québécoise, ce qui aurait entraîné une discrimination<sup>4</sup> à la fois

---

<sup>1</sup> Ce projet de loi a été déposé par le PQ le 7 novembre 2013. Étant donné la longueur du titre de ce projet intitulé, *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements*, il sera désigné dans ce mémoire comme la « Charte des valeurs québécoises ».

<sup>2</sup> Nous référerons tout au long de ce mémoire à cette Commission en tant que la « Commission Drainville » puisque Bernard Drainville, ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne de l'époque, est celui qui a chapeauté ce projet de loi et présidé cette Commission. Les audiences de cette Commission se sont tenues du 14 janvier au 13 mars 2014.

<sup>3</sup> Entre autres les mémoires de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), le collectif Pour un Québec pluraliste, Ensemble pour le respect de la diversité, le Centre commémoratif de l'Holocauste à Montréal (CCHM), l'Association des municipalités de banlieue (du fait que 13 de ces municipalités sont situées dans l'Ouest de l'île de Montréal où habitent une forte concentration de population juive), Dialogue judéo-chrétien de Montréal et la Fédération CJA et le Centre consultatif des relations juives et israéliennes.

<sup>4</sup> Nous sommes conscients que ce projet cible davantage les femmes musulmanes et qu'il aurait impliqué une triple discrimination : religieuse, économique et de genre. Cependant, nous nous

économique et religieuse à l'égard des minorités religieuses, notamment des juifs portant la kippa (Anctil, 2016).

### 0.1 Objet de recherche

Ce mémoire propose d'analyser les positions des communautés juives montréalaises sur le projet de Charte des valeurs québécoises en portant une attention particulière à l'influence potentielle des différentes représentations de la laïcité des Ashkénazes<sup>5</sup> et Sépharades<sup>6</sup>. Notre objectif vise d'abord à vérifier lors de l'analyse des entrevues l'influence de certaines variables sur leurs opinions, telles que la tradition culturelle, le genre, la langue, la génération sociale, les représentations du nationalisme québécois et canadien, les rapports avec les Québécois francophones, ainsi que les perceptions des relations juifs-musulmans. Notre objectif secondaire est de comparer les positions organisées des groupes de représentation juifs et les positions non organisées exprimées par des membres des communautés juives de Montréal sur la proposition de Charte du PQ, afin d'identifier des points de convergence et de divergence dans leur argumentaire.

Malgré l'existence d'une forte majorité de juifs contre le projet de Charte, les différentes conceptions de la laïcité des juifs de traditions ashkénaze et sépharade ne figuraient pas dans les mémoires présentés par les groupes de représentation à la commission sur la laïcité, d'où l'intérêt d'interviewer les membres de ces communautés afin d'enrichir l'analyse de leurs positions. Le fait que des groupes de représentation se présentent comme les porte-paroles de leur communauté et s'expriment au nom de tous leurs membres donne « l'illusion », selon l'ex-péquist

---

limiterons dans le cadre de ce mémoire qu'aux impacts touchant les juifs qui portent un signe religieux dans la fonction publique.

<sup>5</sup> Les juifs ashkénazes sont originaires d'Allemagne et d'Europe de l'Est. (Rome et Langlais, 1986)

<sup>6</sup> À l'origine, le terme sépharade désignait traditionnellement les juifs en provenance de l'Espagne et du Portugal. De nos jours, il signifie d'une part, ceux qui ont été expulsés d'Espagne en 1492 et qui se sont installés en Afrique du Nord, en Turquie, en Hollande ou en Angleterre et d'autre part, ceux qui ont vécu dans des pays musulmans et qui ont développé une grande affinité avec cet héritage culturel, tels les juifs d'Irak, d'Iran ou du Yémen. (Lasry et Tapia, 1989)

et écrivain juif Victor Teboul<sup>7</sup> (2014), qu'il y a une uniformité de pensée. Comme le note Brubaker, la politisation de l'identité ethnique dans les discours multiculturalistes donne l'impression que tous les membres d'un groupe partagent le même sentiment d'appartenance et pratiquent de façon uniforme les coutumes culturelles (Brubaker, 2015: 89). Selon l'enquête du sociologue Raymond Breton, le désir d'unité qui laisse présager une identité commune afin de défendre les droits des groupes ethniques entraîne des conflits sociaux et politiques internes aux groupes (Breton, 1969).

## 0.2 Problématique

L'identité représente un élément central au cœur de la relation entre les Québécois francophones et les juifs. Selon le sociologue et historien Gérard Bouchard, un sentiment d'insécurité identitaire hérité de leur passé respectif favoriserait la réactivation d'un récit de la survivance. Tous deux, « [...] ont dû vivre leur histoire comme des groupes minoritaires relativement marginalisés au Canada et en Amérique. Alors que leurs expériences collectives convergent, leurs discours tendent néanmoins à diverger » (Bouchard, 1998, 2000: 8). Déclenché par la contingence de facteurs démographiques, politiques, économiques ou culturels, ce sentiment de « menace identitaire » influence la dynamique de leurs rapports en affectant le degré d'ouverture à l'autre. La crise économique de 1929 et les changements dans la composition de la société de l'époque, suscités notamment par l'arrivée de la première vague d'immigration juive au Québec, ont favorisé un contexte propice à l'émergence de l'antisémitisme chez certaines élites cléricales et intellectuelles dans

---

<sup>7</sup> En tant que directeur du bureau montréalais du Comité Canada-Israël dans les années 1980, il a d'abord assuré en rôle de liaison au nom de la communauté juive québécoise avec le gouvernement québécois. Il s'est ensuite joint au Parti québécois sous le gouvernement de René Lévesque où il a agi comme membre du Comité consultatif sur les anglophones et les Juifs. Il a également travaillé dans les années 90 comme conseiller à la Direction des communications du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec. Depuis son retrait de la vie politique, il a fondé en 2002 le magazine *Tolérance*. <<http://www.victorteboul.com/>> (consulté le 25 février 2016)

l'Entre-deux-guerres. Elles percevaient les juifs non seulement comme une menace aux valeurs traditionnelles de la société franco-catholique, mais aussi comme des alliés des anglophones (Anctil, 1988 ; Bouchard, 2000). L'interrelation entre ces différents facteurs a produit une relation entre les Canadiens-français et les juifs, un jeu d'interactions à travers lequel le pouvoir de négociation des frontières ethniques s'est transformé en fonction des marqueurs identitaires et des ressources<sup>8</sup> de chacun.

Le caractère fluide et dynamique des frontières de l'identité nationale et des marqueurs identitaires, tantôt basés sur la religion, sur la langue française ou sur la laïcité ont favorisé à certains moments des rapprochements entre les deux communautés, notamment sous le règne de René Lévesque. Bien qu'elle fut présente dans la culture québécoise depuis la Révolution tranquille, la laïcité est devenue un des axes identitaires délimitant les Québécois des minorités religieuses. La laïcité semble représenter dorénavant l'un des principaux *capitaux nationaux* que doivent acquérir les minorités pour avoir accès à l'appartenance nationale québécoise et à l'égalité de droits.

Les années 1970 ont engendré une reconfiguration de la dynamique des rapports interethniques. Elles furent marquées par une évolution du pouvoir des revendications des groupes ethniques suite à l'adoption de la politique du multiculturalisme<sup>9</sup> du gouvernement Trudeau en 1971. En accordant l'égalité de droits pour tous sans égard à la race, la langue ou la culture, cela a eu pour effet de rééquilibrer le pouvoir entre les acteurs. Ce déséquilibre du rapport de pouvoir a stimulé la poursuite de l'élan

---

<sup>8</sup> Pendant l'Entre-deux-guerres, l'asymétrie des rapports de pouvoir entre les Canadiens-français et les juifs réduisait l'efficacité des stratégies de négociation des frontières. La faible représentativité des juifs en politique a fait obstacle à leurs luttes. Seuls trois élus d'origine juive occupaient la scène fédérale et provinciale. Leur faible pouvoir d'influence a fait en sorte qu'il a été difficile de renverser la tendance pour mettre fin à leur exclusion. La lutte menée par le Congrès juif canadien pour que cesse l'hostilité et la discrimination fut donc ardue à cette époque.

<sup>9</sup> La dynamique des rapports de pouvoir majorité et minorités a également été modifiée avec les Chartes québécoise (1978) et canadienne (1982), qui accordent plus de pouvoir de négociation aux groupes ethnoculturels et religieux. Les minorités ethniques possédaient davantage de ressources pour se défendre lorsqu'ils avaient l'impression d'être discriminés par les politiques publiques.

d'affirmation identitaire amorcé lors de la Révolution tranquille et favorisé l'élection du Parti québécois en 1976 (Karmis, 2003). Ce qui a conduit à une intensification des luttes pour la négociation de la frontière nationale et la catégorisation entre les Québécois et les minorités. La redéfinition de l'identité des Canadiens-français lors de la Révolution tranquille leur a permis de se débarrasser du poids des préjugés négatifs attribués par les Anglais. C'est à ce moment qu'ils sont passés de minorité nationale à groupe majoritaire, de Canadiens-français à Québécois. Cette nouvelle fierté a contribué à diminuer la saillance de la culture de la survivance et donc à réduire la rigidité de la frontière ethnique. Ainsi, l'image du juif menaçant faisant obstacle à l'établissement de rapports sociaux a commencé à se dissiper. La catégorisation linguistique a remplacé la catégorisation religieuse.

Dès l'arrivée au pouvoir du PQ en 1976, mais surtout à compter du référendum de 1980, il y a une exacerbation de la dialectique identitaire, un jeu d'actions-réactions, entre la minorité nationale et les minorités ethnoreligieuses, où les processus d'identification et d'auto-identification ont provoqué un sentiment de «menace» culturelle qui a réactivé la trajectoire historique de chacun. Cela a conduit à l'affrontement d'une lutte de légitimation des revendications identitaires entre les Québécois d'un côté, et les minorités de l'autre. Malgré la défaite référendaire de 1980, le PQ de René Lévesque était associé à un nationalisme inclusif<sup>10</sup> caractérisé par un mélange des composantes ethniques et civiques. Comme le souligne Karmis, (2003:99) « la langue et la culture de la majorité nationale sont conçues comme le lieu d'intégration ». Ces éléments culturels peuvent être acquis, ils ne sont pas considérés comme des marqueurs identitaires d'origine ou généalogique, comme dans le cas du nationalisme ethnique. À partir de cette période les frontières ethniques étaient plus perméables (*Blurred Boundary*), plus ambiguës, favorisant ainsi une double appartenance identitaire. Les minorités pouvaient être considérées comme

---

<sup>10</sup> La publication du plan d'action s'adressant aux communautés ethnoculturelles en 1981 intitulé «*Autant de façon d'être Québécois*» est révélateur de sa position d'ouverture.

Québécois tout en conservant leur identité ethnique. Ils pouvaient être Juif et Québécois en autant qu'ils adoptent la culture commune.

L'usage du Nous exclusif a marqué le retour d'une tendance au nationalisme ethnique associé au néoracisme lors du référendum de 1995, comme en témoigne les propos de Jacques Parizeau, chef du Parti québécois de l'époque : « (...) L'indépendance du Québec reste le ciment entre *nous*. Nous voulons un pays et nous l'aurons ! (...) » (Karmis, 2003 : 113). Le poids des mots a réactivé la rigidité des frontières ethniques et a favorisé une catégorisation politique entre les Québécois francophones et les minorités ethniques. Ces dernières étaient perçues par certains nationalistes conservateurs comme les ennemis du projet indépendantiste. Ce type de nationalisme identitaire a refait surface depuis la défaite d'André Boisclair aux élections de 2007 qui avait tenté d'opérer une transition du PQ vers un nationalisme pluraliste pour faire oublier le discours racisant de Parizeau en 1995 (Bilge, 2013 : 165).

Le débat sur les accommodements raisonnables (2006-2008) s'inscrit dans cette même mouvance, un certain ethnocentrisme s'est exprimé dans les discours politiques et médiatiques. Dans une lettre écrite par l'ex-chef de l'Action Démocratique du Québec (ADQ) Mario Dumont en 2007, il faisait appel à la nécessité de défendre les valeurs québécoises, « [ ... ] c'est *notre* devoir de les protéger, car c'est la meilleure manière d'assurer notre survie » (Bilge, 2013 : 169). Nous remarquons ici une réactivation discours de la survivance. Ces discours s'appuyant sur un Nous exclusif et sur les valeurs communes des Québécois ont favorisé le retour d'un certain nationalisme ethnique et populiste, voire racisant. La création de la commission Bouchard-Taylor et le rapport d'analyse qui en a découlé n'ont pas réussi à calmer l'anxiété identitaire et la peur de perdre le contrôle face au pouvoir présumé des minorités. Le fait que le Parti libéral n'ait pas donné suite aux recommandations proposées dans ce rapport a contribué à la résurgence de ce sentiment de « menace ». C'est dans ce contexte que le Parti québécois a proposé la Charte des valeurs

québécoises. Devant la perception d'une fragilisation de l'identité québécoise de la part d'une partie de la population francophone, la Charte de la laïcité proposée par le PQ apparaît comme une tentative pour réactiver le processus de mobilisation du nationalisme.<sup>11</sup> La réactualisation cyclique du discours fondé sur le récit de la survivance par certains gouvernements s'appuie bien souvent sur l'opinion de la « majorité silencieuse » pour justifier les politiques publiques. L'ex-ministre péquiste responsable du dossier, Bernard Drainville, affirmait que le port de signes religieux par des fonctionnaires menacerait les «valeurs québécoises» d'égalité homme-femme et de neutralité religieuse de l'État<sup>12</sup>. Selon un sondage Léger marketing<sup>13</sup> réalisé en avril 2013, 65% des francophones ont dit être en accord avec l'affirmation formulée dans la question suivante : « Certains commentateurs ont appuyé la Charte des valeurs québécoises en affirmant qu'elle protégerait nos valeurs. Êtes-vous en accord ou en désaccord avec cette affirmation ? ». Toujours selon ce même sondage, 59% des individus ont répondu être d'accord à la question suivante : « *Êtes-vous d'accord ou non avec la présence du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec?* ». Il y aurait donc une «laïcité différenciée» entre les symboles catholiques et ceux des autres religions.

Ce malaise ressenti par plusieurs devant l'expression de signes religieux dits ostentatoires - autres que catholiques - dans la sphère publique s'expliquerait par la crainte que cela entraîne un recul des «valeurs québécoises» et par la peur d'être «envahi» par des pratiques jugées «incompatibles» avec celles des Québécois francophones. L'égalité homme-femme et la laïcité représenteraient ainsi le nouvel axe de la frontière nationale autour duquel s'est jouée la négociation de la frontière. A la lecture du projet, on constate qu'il correspond au modèle qualifié par la sociologue

---

<sup>11</sup> Marissal, Vincent. (2014) Le choc, la charge, la Charte. *La Presse*, 31 mars, Montréal, p. A2.

<sup>12</sup> Legault, Josée. (2013) Charte des valeurs québécoises : la sortie de secours, *L'Actualité*, 10 septembre, Montréal, pp.22 à 25.

<sup>13</sup> Léger-Marketing, Firme. (2013) *Que pensent les Québécois des accommodements religieux?* Montréal.

Micheline Milot de *laïcité séparatiste*, car il exige au nom de la neutralité religieuse de l'État, l'effacement de toutes traces d'appartenance religieuse dans la sphère publique. Les convictions religieuses doivent s'exprimer dans la sphère privée. En voulant circonscrire l'expression de la vie religieuse à la sphère privée, on comprend que la neutralité telle qu'entendue par le gouvernement est interprétée au sens d'une uniformisation de tous, qui nécessite le refoulement des différences dans la sphère publique. Ce projet s'inscrit également dans une *laïcité autoritaire*, d'abord car il impose son interprétation du voile comme étant un signe de soumission incompatible avec l'égalité homme-femme, puisqu'il « [...] impute une signification politique (inégalité du statut de la femme, etc...) pour justifier leur interdiction ou limitations imposées à leur expression publique (Milot, 2011 : 98). Ensuite, car il accorde au gouvernement dans l'article 36 le pouvoir de déterminer ce qui constitue un signe ostentatoire : « le gouvernement [...] peut définir les termes et en préciser la portée [de la Charte], notamment en déterminant les cas [...] où un objet marque ostensiblement par son caractère démonstratif, une appartenance religieuse » (Gouvernement du Québec, 2013: 13). En somme, une conception de la laïcité correspondant à l'idéaltype de la *laïcité autoritaire* caractérise le projet de loi 60, car selon cette conception la liberté de conscience et l'égalité « [...] en tant que finalités désirables, sont généralement absentes de ces demandes. [...] La laïcité devient l'instrument justifiant des limitations importantes à l'expression visible du religieux, jugée incompatible avec la conformité ambiante » (Milot, 2011 : 98). Non seulement, la Charte brime la liberté de conscience et religieuse, mais ce droit fondamental ne figure pas dans le document. En fait, il est sous-entendu dans les droits et libertés, mais sans être clairement énoncé comme tel. En utilisant les «valeurs québécoises» pour tracer la ligne de démarcation des frontières ethniques entre les Québécois et les Autres, le Parti québécois a contrôlé les critères d'accès à l'identité québécoise et contribué à réactiver la saillance des frontières Nous-Eux.

Nous nous appuyerons dans ce mémoire sur une approche constructiviste des théories de l'ethnicité et du nationalisme en nous inspirant des écrits des sociologues Rogers Brubaker, Danielle Juteau et Andreas Wimmer. Suivant Brubaker, nous soutiendrons que l'essentialisation de l'identité ethnique par certains groupes de représentation a participé au processus de catégorisation qui a favorisé le groupisme, masquant ainsi l'hétérogénéité des positions inter et intra-groupes. Pour éviter l'essentialisation et la réification de l'identité, une analyse rigoureuse et précise de la dynamique identitaire devrait mettre l'accent selon Juteau (1999) sur le processus de communalisation plutôt que sur la communauté ethnique. Juteau développe cette idée en affirmant que « [...] le partage de certaines qualités telles que la couleur de la peau, la religion, la langue, [...] ne constitue pas la communalisation ; il faut que ce sentiment donne naissance à l'orientation mutuelle de leur comportement » (1999 : 179). Cette orientation mutuelle rejoint l'idée de « connectivité » de Brubaker qu'il définit comme étant des « attaches relationnelles reliant les gens entre eux » (Brubaker et Junqua, 2001: 79). Wimmer (2013) soutient également qu'il faut éviter le piège du groupisme, car il y aurait parfois davantage de différences entre les membres d'un même groupe qu'entre des groupes ethniques en apparence éloignés. Les frontières Nous/Eux sont non seulement présentes entre les Québécois francophones et les juifs, mais à l'intérieur même de ces groupes. Or, le fait d'exprimer des positions nuancées à l'intérieur d'un groupe, attribuables à une hétérogénéité de valeurs, de modes de vie et d'interprétations de l'identité collective, affaiblirait leurs revendications et leur désir de reconnaissance. Cela irait à l'encontre de l'objectif visé par le processus décisionnel ayant cours dans les organisations, car « the primary goal of their decision-making process is to avoid open controversy<sup>14</sup> » (Waller, 1993 : 262).

---

<sup>14</sup> Le Congrès juif canadien a opté pour la neutralité stratégique lors du référendum de 1980<sup>14</sup> d'une part, pour ne pas attiser les relations avec les Québécois francophones et d'autre part, afin de maintenir de bons rapports avec le gouvernement péquiste. Plusieurs organismes juifs étaient furieux contre le Congrès supposé les représenter et défendre leurs intérêts (Donefer, 1984 ; Jedwab, 2000). Contrairement au référendum de 1980, le CJC a exprimé publiquement son opposition au souverainisme lors du référendum de 1995. Le Congrès s'est allié aux communautés grecques et italiennes pour former une coalition afin d'augmenter leur poids politique. À partir des années 1990, le

Ainsi, les leaders de ces groupes de représentation auraient tout avantage à donner l'impression d'un fort consensus dans la position qu'ils défendent, d'une part afin de renforcer leur pouvoir de négociation des frontières sociales et d'autre part, soit pour exercer une pression sur les membres qui n'ont pas encore d'opinion ou pour taire l'opinion marginale, jugée non représentative du groupe. Comme le souligne la philosophe politique Anne Phillips, « [...] its usually the most powerful members of a minority community who are called on to act as gatekeepers between majority and minority communities and their version of the community's practices that figures most prominently in intercultural debates » (Phillips, 2007 : 161).

Dans le cas des communautés juives québécoises, ce sont les Ashkénazes qui forment historiquement l'*establishment* à la tête des groupes de représentation et qui se présentent comme les porte-paroles des intérêts de leur communauté auprès des instances gouvernementales (Troper, 2010 ; Medresh, 1997). Ce rôle s'explique par le fait qu'ils ont été les premiers à implanter un réseau communautaire dès leur arrivée lors de la première vague d'immigration au Québec entre 1881 et 1914, afin de reproduire leurs traditions culturelles et religieuses répondant à leurs besoins. C'est ainsi qu'ils ont créé le Congrès juif canadien (CJC) en 1919, un organisme assurant la représentation politique des intérêts de la communauté juive auprès des gouvernements, mais également l'Association des services communautaires juifs (ASCJ) en 1922 (Anctil, 1997 ; Olazabal, 2006). L'arrivée des survivants de l'Holocauste à compter de 1947, a contribué à augmenter le poids démographique des juifs ashkénazes. L'arrivée des juifs sépharades à compter de la fin des années 1950, a accentué la diversité de identités juives, tant au niveau religieux que culturel et idéologique. Cela illustre à quel point la représentation des intérêts des communautés

---

CJC a commencé à exprimer publiquement leur désir de préserver l'unité nationale en intervenant dans les débats constitutionnels, notamment à la Commission Bélanger-Campeau, l'Accord du Lac Meech et dans l'Accord de Charlottetown (Labelle et Lévy, 1995).

juives québécoises constitue un défi de taille étant donné la complexité et l'hétérogénéité des identités juives.

Depuis la création du Centre consultatif des relations juives et israéliennes-Québec<sup>15</sup> (CERJI ou CIJA) en 2011, issu de la fusion du Congrès juif canadien, du Congrès juif québécois, du Comité Canada-Israël, du Comité Québec-Israël et d'autres organismes du milieu, nous pouvons présumer que cela a accentué la dilution des intérêts divergents. Bien que la Communauté Sépharade Unifiée du Québec (CSUQ) ait conservé la gestion de ses activités communautaires, elle a toutefois confié la représentation politique des intérêts de ses membres au CERJI. Elle n'a pas rédigé de mémoire sur le projet de Charte. Les positions des Sépharades ont donc été intégrées à celles des Ashkénazes dans le mémoire déposé par la Fédération CJA et le CERJI et ce, malgré le fait qu'ils aient une plus grande proximité culturelle avec la France et son modèle de laïcité. Pourtant les juifs sépharades, qui représentent environ 24.5% de la population juive de Montréal<sup>16</sup>, ont leurs propres traditions culturelles et contrairement aux juifs anglophones, le fait qu'ils parlent français a facilité leur intégration et leurs relations avec les Québécois francophones.

Est-ce que la délégation de la représentation politique des Sépharades aux leaders ashkénazes pourrait affecter à ce point la représentativité de leur position sur la Charte? Un membre de la Fédération CJA<sup>17</sup> concède qu'il n'y aurait pas nécessairement consensus au sein de la communauté juive sur la Charte. Il y a effectivement certaines personnes qui adhèrent à une vision de la laïcité plus

---

<sup>15</sup> Selon leur site Internet, cet organisme est une agence de représentation des Fédérations juives du Canada auprès des différents paliers de gouvernement, des médias, du milieu universitaire et des communautés culturelles. Il vise aussi à assurer une meilleure compréhension des questions qui touchent la communauté juive. Il joue un rôle important en ce qui a trait aux questions concernant la défense de la liberté et des droits de la personne de la communauté juive et soutient le peuple et la terre d'Israël.

<sup>16</sup> Voir l'Enquête nationale menée auprès des ménages de la communauté juive de Montréal en 2011 réalisée par la Fédération CJA (2011).

<sup>17</sup> Ces propos furent recueillis lors d'une conversation téléphonique en 2015 dans le cadre d'un travail universitaire.

républicaine et qui sont en faveur de ce projet, telles qu'Akos Verboczy, ex-attaché politique péquiste, ainsi qu'Évelyne Abitbol et Victor Teboul, deux ex-péquistes. À son avis, leur point de vue ne serait pas représentatif de la communauté.

### 0.3 Question de recherche et hypothèse et sous-hypothèses

À la lumière des mémoires déposés par les groupes de représentation juifs à la Commission sur la laïcité, il semble y avoir unanimité contre la proposition de Charte du gouvernement péquiste. Notre question de recherche vise à comparer l'éventail des positions dans les communautés juives à l'opposition consensuelle des groupes de représentation contre la Charte. Plus spécifiquement, est-ce qu'il en ressort une distinction nette entre les deux conceptions de la laïcité des Ashkénazes et des Sépharades qui aurait pu influencer leur position sur la Charte ? Existe-il une division entre les *établis* ashkénazes, qui généralement adhèrent à une tradition intellectuelle libérale nord-américaine, et les *marginiaux*<sup>18</sup> sépharades plutôt influencés par la tradition républicaine française, notamment sur leurs visions sur la laïcité et leur désir d'intégration ?

Malgré le consensus contre la Charte exprimé dans les mémoires des groupes de représentation juifs, nous croyons qu'il y aurait davantage de nuances dans les positions des communautés juives, notamment en raison des différentes représentations de la laïcité entre les Ashkénazes et les Sépharades, influencées entre autres par la trajectoire historique, le rapport à l'État et les différences culturelles de chacun.

Toutefois, malgré certaines conceptions divergentes de la laïcité, nous supposons qu'il puisse effectivement y avoir une forte majorité de juifs contre la Charte puisque 75% de la communauté juive est ashkénaze. Il faudrait néanmoins nuancer cette opposition en vérifiant l'influence de certaines variables sur l'opinion de chacun,

---

<sup>18</sup> Nous faisons référence à l'étude de Norbert Elias et John L. Scotson, *The Established and the Outsiders* (Elias, Norbert et Scotson, 1965).

telles que la tradition culturelle, la langue, leurs perceptions de leurs rapports avec les Québécois, la génération sociale, le genre, leurs représentations du nationalisme et leurs perceptions des relations juifs-musulmans. Voici quelques précisions sur nos sous-hypothèses. Nous estimons que les différences religieuses<sup>19</sup> et linguistiques entre les traditions culturelles ont pu influencer leurs positions sur la Charte. Bien que la majorité des Sépharades soit orthodoxes, selon l'historien Pierre Anctil et le professeur en études juives Ira Robinson, certains ne suivraient pas nécessairement la Torah dans leur vie personnelle et plusieurs d'entre eux ne seraient pas pratiquants en-dehors des fêtes religieuses importantes (Anctil et Robinson, 2010 : 34).

Le facteur linguistique pourrait aussi influencer leur opinion sur la Charte et leurs perceptions des Québécois. Le fait que les juifs sépharades parlent français a favorisé des interactions plus fréquentes avec les Québécois francophones, contrairement à leurs coreligionnaires anglophones, ce qui a possiblement permis de remettre en question des préjugés racistes envers les Québécois francophones que certains de leurs coreligionnaires véhiculaient à leur sujet. À l'exception de certaines remarques sur leur accent «français»<sup>20</sup>, ils ont moins été victimes de discrimination que les juifs ashkénazes, ce qui a facilité leur intégration (Berdugo-Cohen et *al.*, 1987). Puisque l'effet de la catégorisation linguistique envers les Sépharades a été moins fort qu'envers les Ashkénazes, nous supposons que cela a pu influencer leur sentiment d'inclusion à la société et leurs représentations sociales des Québécois francophones.

---

<sup>19</sup> Le Congrès juif canadien – région du Québec a rapporté dans le mémoire déposé lors de la Commission Bouchard, Taylor, que la pratique religieuse est diversifiée parmi les juifs. Elle est répartie ainsi, juifs conservateurs (29%), orthodoxes modernes (24%), ultra-orthodoxes comprend entre autres les hassidiques (12%), réformistes (5%) et reconstructionnistes (2%). On retrouve également des juifs non-affiliés (16%) et des séculiers (12%) (Congrès juif canadien Qc, 2007). Source : Mémoire présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles.

<sup>20</sup> Selon les témoignages recueillis par Berdugo-Cohen et *al.*, des enfants sépharades ont été traités de «maudit Français» à cause de leur accent. Cette catégorisation a incité certains d'entre eux à se tourner vers la religion car la fréquentation des synagogues leur a permis de tisser des liens avec d'autres membres de leur communauté (Berdugo-Cohen et *al.*, 1987 : 183).

Ils se sentent peut-être moins exclus du discours et des politiques publiques péquistes que les juifs anglophones.

Se pourrait-il également que malgré les différentes conceptions de la laïcité entre les Sépharades et les Ashkénazes et tous les facteurs de division évoqués, il y ait tout de même un consensus contre la Charte en raison de l'horizon nationaliste dans lequel s'inscrit ce projet? En effet, la nécessité de protéger les «valeurs québécoises» en interdisant l'expression de l'appartenance religieuse dans la sphère publique, laisse non seulement présager la peur d'un «envahissement» de l'étranger qui viendrait affaiblir «nos» valeurs, mais contribue à réactiver la frontière nationale Nous-Eux. Plusieurs associent la laïcité républicaine proposée par le PQ à un nationalisme ethnique, ce qui raviverait la trajectoire historique de certains juifs pour qui les représentations négatives d'un nationalisme ont laissé des marques.

En ce qui a trait à la perception des relations juifs-musulmans, nous présumons que les juifs ayant une représentation négative des relations avec les musulmans pourraient être partiellement en faveur avec la Charte<sup>21</sup>, car elle permettrait de freiner la «menace» d'une radicalisation intégriste rapportée par certains médias. L'importance du conflit israélo-palestinien, de la transmission de la mémoire historique ou le fait d'avoir vécu la guerre des Six jours, la montée de l'antisémitisme et de l'islam politique sont des événements susceptibles d'influencer l'image négative des juifs envers les musulmans, et donc d'alimenter la perception de danger pour la sécurité de leur communauté à l'échelle locale. Il se pourrait que certains juifs québécois partagent avec le Parti québécois ce sentiment de nécessité de protéger une laïcité «à la française», où la neutralité passe par la séparation de l'État et du religieux, mais aussi à la laïcité *autoritaire*, selon laquelle l'État interdit le port de signe religieux dans la sphère publique, car il est perçu comme une forme de

---

<sup>21</sup> Selon un membre de la Fédération CJA, les organismes juifs auraient dépensé des millions pour protéger leurs écoles juives contre des attaques de groupes terroristes rattachés au Hamas.

prosélytisme et puisqu'il affecterait l'impartialité des représentants de l'État (Milot, 2011). Cependant, certains s'opposeraient malgré tout à la Charte, d'une part puisqu'elle discriminerait des membres de leur communauté et d'autre part, car ils craignent d'être jugés pour manque de solidarité.

Nous présumons également que le facteur générationnel puisse intervenir dans les positions sur la Charte. Le contexte socio-politique dans lequel ont grandi les membres des générations sociales a pu avoir un impact sur leur sentiment d'exclusion, leur représentation du nationalisme et des Québécois francophones, et donc sur leur position envers le projet du PQ. Quant à la variable genre, nous estimons qu'étant donné l'existence de clivages idéologiques autant chez les femmes musulmanes qu'au sein des organisations féministes par rapport à la Charte, ces divisions devraient également être présentes entre les femmes juives. Leurs positions pourraient être influencées par leur manière de se définir, en tant que juive ou en tant que femme, et par les représentations de l'Islam en ce qui a trait au statut de la femme. Pour ces raisons, il est donc plausible que certaines divergences d'opinions soient présentes au sein des communautés juives sur la proposition du PQ.

#### 0.4 Plan du mémoire

Ce mémoire est structuré en trois chapitres. Le premier chapitre présente notre revue de littérature, notre question de recherche et nos hypothèses. Nous problématiserons dans cette section notre objet de recherche en faisant dialoguer les auteur.e.s sur divers concepts en lien avec notre sujet, tels que la construction des frontières ethniques, la catégorisation, les processus d'identification et d'auto-identification. Nous intégrerons à travers ce paysage conceptuel quelques informations sur la dynamique interethnique des relations entre les Québécois francophones et les juifs en retraçant l'évolution des frontières ethniques et des marqueurs identitaires. Nous aborderons également la dynamique relationnelle au sein des communautés juives. Nous constaterons à quel point les différences culturelles et religieuses entre les

vagues d'immigration juives ashkénazes et sépharades ont participé au développement d'une hétérogénéité identitaire et idéologique.

Nous présenterons dans le deuxième chapitre notre cadre théorique qui s'appuie sur les théories de l'ethnicité d'auteur.e.s de traditions wébérienne et barthienne tels que Brubaker, Wimmer et Juteau. Le fait que leurs théories s'inscrivent dans les perspectives constructiviste et relationnelle de l'ethnicité est pertinente pour notre objet de recherche, puisque elles nous éclaireront sur l'analyse des rapports de pouvoir au cœur de la négociation des frontières ethniques et sur la dialectique des processus d'identification et d'auto-identification. Nous préciserons également dans cette section notre approche méthodologique, donc les raisons ayant motivé la réalisation d'entrevues semi-dirigées, le choix de notre échantillon et de nos variables.

Le troisième chapitre sera consacré à l'analyse des résultats d'entrevue. Cette section est divisée selon les thématiques que nous avons abordées lors des interviews, donc les positions sur la Charte, les représentations de la laïcité, les expériences d'intégration, l'éducation et l'identité, et leurs représentations du nationalisme et du Parti québécois. En conclusion, nous répondrons d'abord à notre question de recherche et reviendrons sur nos hypothèses, pour ensuite comparer les positions entre les juifs ashkénazes et sépharades. Enfin, nous terminerons en identifiant les divergences et les convergences exprimées dans l'argumentaire des groupes de représentation juifs et les positions individuelles de nos interviewé.e.s.

## CHAPITRE I

### REVUE DE LITTÉRATURE

Dans cette section, nous exposerons comment divers auteur.e.s ont théorisé les principaux concepts de la sociologie de l'ethnicité et du nationalisme reliés à notre objet de recherche. Nous ferons également des liens non seulement entre ces concepts et l'évolution des relations entre les Québécois francophones et les juifs, mais également au niveau des rapports intracommunautaires. La mise en dialogue entre les théoriciens nous permettra de comprendre en quoi l'ethnicité est une construction sociale reposant sur l'imbrication de divers processus sociaux, tels que l'essentialisation, l'identification, la catégorisation, l'autocompréhension, le groupisme, la communalité, la connectivité et la groupalité.

#### 1.1 L'identité des groupes dans le multiculturalisme

Les sociologues Tariq Modood (1998, 2013) et Andreas Wimmer (2009), ainsi que la philosophe politique Anne Phillips (2007) critiquent les concepts de culture et de groupe tels que véhiculés par la vision dominante du multiculturalisme libéral, qui présuppose que la culture chez les minorités est homogène et immuable. C'est le cas notamment du philosophe Charles Taylor qui dépeint une vision essentialiste de l'identité culturelle dans son plaidoyer en faveur d'une politique de reconnaissance de la spécificité des groupes. Il présume que tous les membres partagent nécessairement les traits communs et s'identifient aux attributs culturels de leur groupe (Taylor, 1994). Phillips soutient que la culture, telle que perçue par l'approche normative du multiculturalisme, contribue à alimenter l'idée selon laquelle les individus ne seraient

que le produit de leur culture, alors qu'ils sont capables d'agentivité. Chaque individu a une certaine marge de liberté dans la manière de se définir. D'où la critique de Phillips du multiculturalisme libéral accordant trop de pouvoir aux groupes de représentation s'exprimant soi-disant d'une seule voix (Phillips, 2007). Elle défend une conception multiculturaliste axée sur l'octroi de droits spéciaux aux individus plutôt qu'aux groupes, qui réifient l'identité culturelle et risquent de reproduire l'oppression de certains membres.

Certains partisans de l'anti-essentialisme défendant la théorie de l'hybridité, tels que les sociologues Zygmunt Bauman et Stuart Hall, affirment que l'homogénéité culturelle au sein des groupes est une fiction. L'identité est plutôt fluide, dynamique et relationnelle, elle changera selon divers facteurs, notamment en raison des interactions sociales. Elle ne doit pas être réifiée, car comme le soutient Bauman (2000) dans sa thèse de la *modernité liquide*, les identités contemporaines sont de plus en plus mouvantes en raison de la multiplicité des interactions sociales qui augmentent les sources d'influences potentielles. D'après Hall, « If we feel we have a unified identity, it's only because we construct a comforting story or «narrative of the self» about ourselves. [...] The fully, completed, secure and coherent identity is a fantasy. [...] Instead, as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by the multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with temporarily » (Hall, 1992 : 227). Il serait donc erroné de considérer les frontières sociales comme étant étanches et fixes.

Malgré l'importance de la fluidité identitaire, il ne faudrait pas négliger le phénomène de repli identitaire présent chez certaines classes populaires résistant à l'assimilation et désirant préserver leur identité culturelle traditionnelle. Ce repli peut être associé au concept de «capital d'autochtonie». Cette notion permet de constater une différenciation sociale entre groupes, où certains membres des classes populaires tentent d'user de leur pouvoir afin de reproduire certaines idéologies et pratiques de

leur groupe en mobilisant leur «capital symbolique», notamment leur notoriété acquise dans leur réseau social, afin de se distinguer de ceux ayant plus de capitaux économiques et culturels. L'autochtonie vise entre autres à réaffirmer «leur identité» en se réappropriant leurs capacités pour faire face à la domination (Renahy, 2010:15). Le capital d'autochtonie peut donc être mobilisé par les groupes comme une stratégie de résistance, mais également comme une stratégie offensive entre diverses catégories sociales ou culturelles, non seulement dans une dynamique intergroupes mais à l'intérieur même d'un groupe (Retière, 2003). Ce type de capital fut d'ailleurs un enjeu de luttes entre les juifs ashkénazes et sépharades. Nous l'aborderons plus en détails dans le chapitre trois.

Bien que Modood adhère à certaines idées de l'anti-essentialisme, il soulève néanmoins certaines limites ou faiblesses de cette approche. Il n'est pas d'accord avec celle défendue par les *New Ethnicities* suggérant de rejeter totalement la conception essentialiste pour la remplacer par une vision centrée sur l'hybridité de l'identité ethnique (Modood, 2013). Il reconnaît une certaine complexité et fluidité de l'identité ethnique, mais il croit cependant que les partisans de l'anti-essentialisme exagèrent autant que les essentialistes le caractère hétérogène ou homogène de l'identité. Il y aurait selon lui certains traits communs ou «airs de famille» (*family resemblances*) qui perdurent à travers les générations et continuent de caractériser les membres d'un groupe: « While there is always change over time, there are different levels of changeability; some things are structurally deeper to a language or way of thinking, a kind of *deep grammar* » (Modood, 2013 : 88).

Malgré leurs différences culturelles et générationnelles, les juifs montréalais partagent néanmoins certaines ressemblances les caractérisant, notamment leur allégeance politique au fédéralisme et au Parti libéral surtout provincial<sup>22</sup> (Troper,

---

<sup>22</sup> L'allégeance envers le Parti libéral fédéral n'est plus aussi claire depuis les années 2000, plusieurs se sont tournés vers le Parti conservateur notamment en raison de son appui à Israël. Le rabbin Rubben J.

2010 ; Weinfeld, 2001). Cette allégeance envers le Parti libéral s'explique entre autres par la reconnaissance de l'égalité de tous, la sensibilité aux droits des minorités prônée par le multiculturalisme et le fait que les plus grandes vagues d'immigration aient eu lieu alors que les Libéraux étaient au pouvoir<sup>23</sup>. Les juifs ont voté en 1960 pour Jean Lesage en raison des valeurs progressistes qu'il défendait en promettant des programmes sociaux et l'accès pour tous au système de santé et d'éducation (Troper, 2010). Les organisations juives ont toujours lutté contre le racisme et supporté les lois antidiscriminatoires et promouvant l'équité en emploi. Ils ont appuyé selon Weinfeld (2001) les politiciens qui défendaient les valeurs d'égalité et de justice sociale.

La recherche de stabilité politique derrière leur appui au fédéralisme s'expliquerait en partie par leur trajectoire historique mouvementée qui a alimenté leur méfiance envers un type de nationalisme s'inscrivant dans une dynamique de *State-building project* entre les majoritaires et minoritaires. Contrairement aux juifs établis ailleurs en Amérique du Nord, les juifs québécois font face à un contexte politique et culturel particuliers, où l'empreinte du passé colonial des Canadiens-français est mobilisée à certains moments. Les tensions politiques suscitées par les référendums et les débats nationalistes ont d'ailleurs influencé la mobilité géographique d'une partie des communautés juives<sup>24</sup>. Selon un sondage réalisé par le démographe Charles Shahar en 1990 pour l'organisme *Allied Jewish Community Services of Montreal*, 73% des juifs affirmaient que la situation politique représentait un facteur important pouvant les inciter à quitter le Québec, 66% partiraient en raison du contexte économique difficile, 65.2% à cause de l'antisémitisme et 53.4% à cause des politiques

---

Poupko du CERJI « [...] rappelle qu'un grand nombre de Juifs montréalais avaient déserté le Parti libéral lors des élections de 2011 » (Croteau, 2000).

<sup>23</sup> À l'exception du gouvernement de Mackenzie King qui a fermé les frontières migratoires aux juifs notamment dans les années 1930. (Abella et Troper, 2012)

<sup>24</sup> La communauté a été marquée par l'exode de la jeunesse juive montréalaise ayant quitté vers Toronto entre 1970 et 1980. Leur départ a fait chuter la population de 114 220 à 101 365 personnes (King, 2002; Rome et Langlais, 1986). Cet exode n'est pas seulement attribuable à l'arrivée au pouvoir du PQ mais plutôt à un contexte économique difficile offrant peu d'opportunités d'emploi.

linguistiques contraignantes. Le facteur linguistique est beaucoup plus important pour les juifs ashkénazes (33.1%) que pour leurs coreligionnaires sépharades (13.1%).

Quant à l'importance attribuée au facteur d'instabilité politique, il s'élève à 51.6% pour les Ashkénazes et à 38.7% pour les Sépharades (Brodbar-Nemzer et *al*, 1993). L'instabilité politique du Québec suscitée par la tenue du 1<sup>er</sup> référendum en 1980 a insécurisé plusieurs juifs ashkénazes et sépharades, ne sachant pas quelle serait leur place dans un Québec souverain. Ils craignaient que cela menace leurs droits culturels acquis et qu'un racisme ressurgisse. Bien que des juifs sépharades sympathisaient avec le désir de «survie identitaire» des franco-qubécois, ils s'opposaient au projet indépendantiste, tout comme leurs coreligionnaires craignant le radicalisme du nationalisme et la visée assimilatrice à la culture nationale. L'opposition des juifs au souverainisme s'expliquerait selon le sociologue Morton Weinfeld par la peur que l'accession à l'indépendance du Québec entraîne une augmentation de l'interventionnisme d'État en faveur des francophones et donc au détriment des droits des minorités ethnoculturelles notamment en matière linguistique, et non comme le croit certains, « [...] because of an anti-French sentiment or because of a perceived anti-Semitism [...] » (Weinfeld, 1993 : 187).

Après cette courte introduction au concept d'identité culturelle selon les conceptions du multiculturalisme, nous aborderons dans la prochaine section les différentes manières de gérer la diversité ethnoculturelle et religieuse selon les modèles de libéralisme. Nous verrons à quel point la conception du libéralisme sur laquelle s'appuie l'État influence le type de citoyenneté et le degré d'ouverture à la négociation de la reconnaissance des droits culturels, ce qui peut favoriser soit l'intégration ou au contraire, contribuer à une discrimination sociale.

## 1.2 Les modèles de libéralisme : enjeu de négociation des droits culturels et de la laïcité

Les différentes conceptions du libéralisme en tant que théorie politique influencent la manière dont l'État gère la diversité religieuse dans la sphère publique et l'octroi de droits spéciaux aux individus. La lutte de revendication identitaire fondée sur des droits culturels est au cœur de la négociation des modèles de laïcité et de l'interprétation de ses principes constitutifs. Les deux conceptions du droit de reconnaissance culturelle dans laquelle s'enchevêtre la politique de l'identité, l'universalisme et le particularisme, engendrent des conséquences sur le type de laïcité et de citoyenneté, favorisant soit l'inclusion ou l'exclusion sociale. Le manque de prise en compte des différences culturelles d'une citoyenneté républicaine du modèle français, associée à une conception libérale des droits et libertés individuels serait trop universalisante pour accorder une reconnaissance aux droits des minorités (Young, 1989). Pour sa part, la conception communautarienne ou particulariste associée à un libéralisme pluraliste et à une citoyenneté multiculturelle défendant la reconnaissance des droits culturels collectifs, mènerait à un affaiblissement de la cohésion sociale.

Les valeurs de liberté et d'égalité à la base du libéralisme classique auquel on associe entre autres le philosophe John Rawls, viseraient non seulement la justice sociale, mais également à favoriser l'intégration sociale en offrant une équité des chances, où les positions sociales ou économiques seraient ouvertes à tous (Cohen, 2015: 194; Rawls, 1995: 347). Or, comme le soutient la philosophe politique Iris Marion Young (1989), l'imposition de valeurs politiques communes qui transcendent les intérêts particuliers des groupes marginalisés engendre une homogénéisation artificielle des citoyens, puisque leurs intérêts, leurs valeurs et les problématiques vécues par leur groupe ne sont pas représentées dans cette volonté commune, qui répond plutôt à celle du groupe dominant. Elle affirme que l'universalisme des valeurs publiques les maintient dans l'exclusion au lieu de favoriser leur inclusion et la participation à la

société. La détermination des pratiques religieuses admissibles dans la sphère publique, ou réservées à la sphère privée, implique un rapport de domination et de négociation de la frontière ethnique, puisque c'est le groupe dominant qui établit les normes sociales en catégorisant les différences ethnoculturelles et qui juge de leur compatibilité ou non avec leurs valeurs.

Comme le soutient Milot (2011), les modèles de laïcité sont reliés au régime de citoyenneté, ils peuvent entraîner une discrimination des droits de minorités, ce qui peut mener à une lutte des droits collectifs de la majorité et des droits individuels des minorités. Les débats entourant l'interprétation des principes de laïcité illustrent bien ce rapport entre le groupe majoritaire et les minorités. L'accentuation de certains principes constitutifs de la laïcité influence le régime de citoyenneté et les critères d'inclusion ou d'exclusion sociale. En priorisant le principe de la séparation entre les sphères privée et publique, l'État prône la laïcité républicaine ou *séparatiste* qui interdit tout signe d'appartenance religieuse dans la sphère publique. La liberté de conscience et de religion se trouvent donc reléguées à la sphère privée. Dans le cas de la laïcité *autoritaire*, c'est le principe de neutralité qui est mis de l'avant. L'État délimite « les modes d'expression de la religion dans l'espace public et dans les institutions de telle sorte qu'ils deviennent compatibles avec sa vision d'une société laïque » (Kuru, 2009). C'est donc lui qui détermine de façon *autoritaire* les normes «acceptables» dans la sphère publique. Selon ce type de laïcité, l'État joue un rôle normatif et restrictif en veillant au respect de la séparation de l'État et du religieux et de la neutralité - autant aux employés de l'État qu'aux demandeurs de services publics - afin de s'assurer de l'étanchéité de la frontière entre le privé et le public pour éviter toute «infiltration» du religieux à l'extérieur de la sphère domestique (Milot, 2013). Le refus de se plier aux valeurs communes et de se départir de ses particularismes religieux dans les institutions publiques conduirait à l'exclusion, car l'individu ne répondrait pas aux critères de la citoyenneté républicaine. Les principes de séparation de l'État et des Églises et de neutralité sur lesquels sont fondés ces deux

types de laïcité doivent être considérés en tant que *finalité* plutôt qu'en tant que *moyens* d'atteindre la laïcité. Le but derrière ce projet de laïcité est d'assurer un monde commun homogène débarrassé de tous particularismes religieux, où tous partagent les mêmes valeurs universelles, ce qui cadre bien avec le libéralisme républicain universalisant.

La plupart des juifs sépharades adhèrent au modèle de laïcité républicain. Cette identification pourrait s'expliquer par l'influence du libéralisme dans lequel ils ont vécu suite à la colonisation française au Maghreb, notamment en raison de l'éducation reçue dans les écoles françaises de l'Alliance israélite universelle prônant les valeurs universelles d'égalité et de liberté. L'octroi de la citoyenneté française aux juifs algériens, grâce au décret Crémieux, et le protectorat français accordé aux juifs marocains et tunisiens a également favorisé chez certains d'entre eux une plus grande adhésion à une laïcité « fermée » ou républicaine réservant l'expression de l'identité religieuse à la sphère privée, comme celle proposée par le PQ. L'adhésion de plusieurs Sépharades à ce type de laïcité se reflète entre autres, selon l'historien et sociologue français Pierre Birnbaum, par leur « attachement viscéral à l'émancipation étatique universaliste qui requiert une citoyenneté militante tournée vers le seul espace public » (Birnbaum, 2012 : 264).

Il existe des variantes du libéralisme plus ouvertes aux droits des minorités ethniques et religieuses, tels que le libéralisme pluraliste ou le multiculturalisme libéral proposé par Modood et Kymlicka. Ils défendent l'idée d'une compatibilité entre le libéralisme des droits individuels et les droits collectifs des minorités. Bien que les droits polyethniques (langue, culture) visent à assurer une protection externe contre les normes et les lois émanant des décisions politiques qui menaceraient la préservation de l'identité des minorités, Kymlicka (1995) priorise le droit à l'auto-détermination de la minorité nationale afin qu'elle puisse maintenir et protéger sa distinction culturelle, à la condition de ne pas instaurer des rapports inéquitables avec les

minorités ethniques. Il affirme également que les droits polyethniques accordés aux minorités ethniques ne doivent pas brimer les droits individuels en exerçant des contraintes internes aux membres du groupe. Modood (2013) quant à lui propose un multiculturalisme sensible aux droits des minorités religieuses. Selon lui, « We need a multiculturalism that does not have an anti-immigrant bias and brings together rather than drives apart ethnicity and religion » (Modood, 2013 : 33). Il ne croit pas qu'il faille simplement considérer l'octroi de droits polyethniques basés principalement sur la langue et la culture comme Kymlicka<sup>25</sup>, puisqu'on ne peut nier le fait que certains individus éprouvent un sentiment d'appartenance à la religion et se sentent discriminés par une forme de laïcité républicaine interdisant toute forme d'expression religieuse dans la sphère publique. L'octroi d'accommodements religieux soutient Modood doit bien sûr respecter les lois du pays, les principes figurant dans les constitutions et les chartes des droits et libertés, notamment l'égalité des sexes.

Un multiculturalisme associé à un nationalisme inclusif encourageant la reconnaissance du métissage ethnoculturel tendrait vers de meilleurs rapports entre les majoritaires et les minorités. L'acceptation de leurs différences via l'octroi des droits spéciaux favoriserait l'intégration des minorités, augmenterait leur désir de s'identifier aux valeurs communes et les inciterait davantage à tisser des liens avec des membres de la société d'accueil (Kymlicka, 1995 ; Modood, 1998, 2013).

D'après l'historien David Rome, l'identification des juifs ashkénazes au modèle libéral anglo-saxon, et plus particulièrement au multiculturalisme canadien, s'expliquerait entre autres par leur loyauté envers la couronne britannique qui a

---

<sup>25</sup> Modood critique le traitement discriminatoire que réserve Kymlicka aux droits des minorités religieuses à qui il accorde des « exceptions », alors qu'il défend la légitimité des minorités ethniques de bénéficier de droits polyethniques qui favorisent leur intégration et leur participation politique (Modood, 2013 : 24). Il mentionne effectivement une seule fois le fait que les droits polyethniques visent la protection des pratiques religieuses et culturelles (Kymlicka, 1995 : 62). D'ailleurs, le choix du terme minorité « ethnique » plutôt qu'« ethnoreligieuse » est révélateur de sa position sur l'importance qu'il accorde aux droits religieux.

autorisé leur implantation sur le territoire québécois suite à la Conquête de 1760<sup>26</sup> (Rome, 1982). La protection de l'égalité des droits et libertés que promeut le multiculturalisme canadien, peu importe la religion ou le groupe ethnoculturel, constitue la principale raison de leur attrait pour cette vision. Elle se reflète d'ailleurs dans les mémoires qu'ils ont soumis à la commission sur la Charte de la laïcité. S'appuyant sur les Chartes canadienne et québécoise des droits et libertés, les Ashkénazes s'opposent donc à l'interdiction de l'expression religieuse dans la sphère publique, y voyant une atteinte à leurs droits et libertés. Ces oppositions entre juifs ashkénazes et sépharades relatifs aux modèles de libéralisme et de laïcité illustrent à quel point essentialiser l'identité de groupe risque de nous éloigner d'une réelle compréhension de la complexité du processus d'identification. Il ne faudrait pas négliger d'une part, l'importance de l'agentivité qui peut amener certains individus à remettre en question des valeurs ou des idéologies partagées par leur groupe, ni d'autre part sous-estimer l'influence que peut avoir la catégorisation sur l'individu, notamment sur la perception de soi, de ses valeurs et son désir d'intégration à la société.

### 1.3 Catégorisation, identification et autocompréhension

Le domaine des *Ethnic Studies* a été influencé par la vision herdérienne selon laquelle les groupes ethniques sont caractérisés par une culture commune, une identité partagée et une solidarité entre les membres (Wimmer, 2013). L'anthropologue Fredrik Barth a remis en question cette idée de culture partagée en proposant plutôt une approche basée sur les frontières ethniques (Barth, 1969). L'analyse fut non plus centrée sur les différences culturelles entre les groupes, mais sur les frontières entre les groupes ethniques établies par les acteurs pour catégoriser autrui en fonction des marqueurs identitaires. Ces marqueurs tels que les valeurs, la religion, la langue, les croyances ou les normes sociales ne sont pas seulement le

---

<sup>26</sup> Lorsque la Nouvelle-France était une colonie française, l'établissement des non-catholiques était interdit, à moins de se convertir.

résultat d'un héritage historique, elles représentent un construit social dont la sélection est négociée par une lutte entre divers groupes ethniques (Barth, 1969). D'après la sociologue Danielle Juteau, la ligne de démarcation séparant les groupes ethniques est en réalité les deux faces d'une même médaille issue d'un processus de catégorisation qui délimite une distance entre le Nous et le Eux (Juteau, 1999). Les dimensions internes et externes de l'identité ethnique se construisent en relation dialectique ; le miroir renvoyé au groupe minoritaire s'inscrit en lui et influence sa propre perception et sa manière de réagir face à autrui (Eid, 2004).

Les processus de catégorisation et d'identification s'influencent donc mutuellement en créant des frontières entre les groupes. Brubaker suggère d'utiliser les concepts d'identification et d'auto-identification plutôt que l'identité, dont la connotation réifiante et essentialisante donne l'impression qu'elle est figée et homogène, alors qu'elle peut être parfois fluide et dynamique (Brubaker et Junqua, 2001). L'identification est le regard externe jeté sur l'autre, l'identité assignée à autrui. L'auto-identification ou l'autocompréhension est la manière dont une personne s'identifie, la compréhension qu'elle a d'elle-même<sup>27</sup>. C'est une « [...] subjectivité située de qui l'on est, de notre localisation dans l'espace social » (Brubaker et Junqua, 2001 : 77 ; Brubaker et Cooper, 2010). L'autocompréhension d'un individu est circonstancielle, car elle est appelée à varier dans le temps selon divers facteurs. Cette auto-perception est influencée par l'intériorisation des préjugés provenant de l'identité assignée, mais également par l'hégémonie des normes culturelles exerçant une certaine pression sur les individus.

L'identité est donc relationnelle, elle se construit à travers les interactions sociales et par l'influence de divers facteurs contingents. Les deux processus d'identification et d'auto-identification sont appelés à varier selon une modification des marqueurs

---

<sup>27</sup> L'autocompréhension peut également référer à un « [...] sentiment diffus d'appartenir à une nation » (Brubaker et Junqua, 2001 : 79).

identitaires, ce qui peut engendrer de nouvelles catégories et donc influencer le degré d'étanchéité des frontières ethniques. Ce système de classification peut être utilisé par le groupe dominant pour légitimer une lutte sociale (Brubaker, 2002). L'expression de représentations sociales reposant sur des stéréotypes, des préjugés produit un effet stigmatisant sur le catégorisé. La catégorisation basée sur l'appartenance nationale est intimement liée à l'identification et l'auto-identification puisqu'elle érige une frontière entre les nationaux et les non-nationaux pouvant conduire à un sentiment d'exclusion (Hage, 2000). La face externe de la frontière ethnique, souvent influencée par la colonisation et la migration, se construit par les relations sociales à travers lesquelles le groupe dominant assigne des traits figés et essentialisant à l'ensemble des membres d'un groupe pour marquer la différence entre eux. Il s'agit du miroir qu'il renvoie au groupe minoritaire. La face interne quant à elle, représente des références telles les valeurs, la langue et la culture partagées par les membres d'une collectivité, héritées d'un passé historique et à partir desquelles se fondent un sentiment d'appartenance lié à leur expérience commune (Juteau, 1999).

Les contextes sociopolitiques et culturels dans lesquels vivaient les différentes diasporas juives ont influencé l'évolution des identités juives. Les juifs qui ont immigré au Québec se sont trouvés au cœur des tensions entre les francophones et les anglophones, ils représentaient une *troisième solitude*, contrairement à leurs coreligionnaires établis ailleurs en Amérique du Nord (Brown, 1987; Rome et Langlais, 1986; Troper, 2010). Le processus de catégorisation fut très présent dans les années 1930. Les marqueurs identitaires fondés sur la langue française, la religion catholique et le mode de vie rural des Canadiens-français dominaient les écrits de l'époque. Ces trois piliers participaient à l'érection d'une frontière<sup>28</sup> Nous/Eux et à une catégorisation catholique/non-catholique. Elle a donné lieu à l'émergence d'un

---

<sup>28</sup> Comme le rapporte Weinfeld (1993), le Québec a joué un important rôle durant les années 1930 en exerçant des pressions pour maintenir la politique migratoire restrictive du gouvernement de Mackenzie King limitant l'accès entre autres aux réfugiés juifs.

discours antisémite chez plusieurs élites cléricales<sup>29</sup> et nationalistes fort médiatisé par plusieurs journaux<sup>30</sup> dans l'Entre-deux-guerres, notamment dans le journal *Le Devoir*. Henri Bourassa, le fondateur du journal *Le Devoir* a exprimé des propos antisémites alors qu'il était l'éditorialiste<sup>31</sup> en chef. Il publia en 1913 un éditorial dans lequel il soulevait le danger que l'augmentation d'étrangers crée un déséquilibre économique et perturbe l'unité nationale : « Il faut garder l'hégémonie politique de la race mère et ses qualités morales. Si l'on s'écarte de ce principe, l'immigration peut facilement devenir le suicide de la nation » (Bourassa, 1913). Toutefois, sa position a évolué dans les années 1920, lorsqu'il constata que les juifs de 2<sup>e</sup> génération, donc ceux nés ici, se sont intégrés à la population en exerçant un métier « utile » (Anctil, 1988). Il devint un défenseur de la communauté juive lors du débat sur la création des écoles juives séparées en plaidant qu'ils devaient avoir les mêmes droits que tous les citoyens canadiens. L'antisémitisme ne s'est pas limité au discours médiatique, il fut également présent dans certains secteurs, tels le commerce, l'éducation et la santé. La discrimination fut présente non seulement dans le milieu francophone mais également

---

<sup>29</sup> Il ne faudrait toutefois pas essentialiser l'antisémitisme à l'ensemble des membres du clergé et de l'élite intellectuelle. Le père Joseph Paré et le rabbin Stern, du temple réformé Emanu-El, ont lié une réelle amitié lors de la Deuxième Guerre mondiale. Le père Stéphane Valiquette a poursuivi ces rapprochements judéo-chrétiens tout au long de sa vie. (Anctil, 1988) Quant à l'intellectuel Jean-Charles Harvey, il s'est opposé au traditionalisme et au nationalisme raciste de Lionel-Groulx (Simard, 2007).

<sup>30</sup> Parmi les principaux journaux antisémites de l'époque, notons *L'Action française* et *l'Action catholique*, *La Semaine religieuse*, *La Vérité*, *Le Devoir*, *Le Soleil* et les journaux d'Adrien Arcand, tels *Le Goglu*, *Le Patriote*, qui lui ont servi de tribune pour diffuser son idéologie fasciste jusqu'à ce qu'il soit emprisonné.

<sup>31</sup> Henri Bourassa n'a pas été le seul éditorialiste du *Devoir* à exprimer des propos antisémites dans ce journal. Avant de devenir éditorialiste au *Devoir*, André Laurendeau a fait partie de Jeune-Canada, une organisation de la jeunesse nationaliste influencée par le discours catholique du chanoine Lionel-Groulx qui percevait les juifs comme « un perturbateur de l'ordre social, un corrompueur de l'ordre moral » (Croteau, 2000 : 53). Selon Jeune-Canada, l'idéologie communiste athée des juifs d'Europe de l'Est représentait une mauvaise influence, elle constituerait une menace pour les chrétiens, sans compter le fait qu'ils ne s'assimilaient pas aux Canadiens-français (Anctil, 1988). Après avoir quitté cet organisme nationaliste, la pensée de Laurendeau évolua suite à un voyage en France en 1935. Ce changement se refléta dans ses éditoriaux publiés au *Devoir*. Il affirma que les Canadiens-français devaient cesser de boudier et agir de manière digne selon les traditions chrétiennes (Anctil, 1988). Il fut d'ailleurs l'un des deux co-présidents à la Commission royale d'enquête sur le biculturalisme et le bilinguisme en 1963, connue également comme la Commission Laurendeau-Dunton.

anglophone, à la différence que l'antisémitisme des Canadiens-anglais fut plus discret.

Le contexte d'affirmation identitaire des Québécois francophones dans les années 1960 et 1970 a modifié les frontières sociales. Le marqueur linguistique a remplacé le marqueur religieux, ce qui a fait passer les juifs d'une catégorisation religieuse à une catégorisation linguistique. Ils étaient dorénavant considérés comme des anglophones (Piché, 2011). L'arrivée au pouvoir du gouvernement péquiste et l'adoption de la Loi 101 ont accentué la catégorisation fédéraliste/séparatiste et anglais/français, non seulement entre le groupe majoritaire et les juifs, mais également entre les Ashkénazes et les Sépharades. En effet, ils ont réagi différemment au contexte d'affirmation culturelle et politique des franco-québécois dans les années 1970. L'entrée en vigueur de la Charte de la langue française a choqué plusieurs juifs anglophones, percevant cette mesure comme une atteinte à leur droit linguistique, comme un moyen de les exclure de la nation québécoise. (Tulchinsky, 1998) Se percevant comme une minorité au sein de la minorité juive, les Sépharades ont compris ce désir d'émancipation identitaire des Québécois francophones. Ils ont adhéré culturellement à cette politique linguistique (Cloutier, 2010 : 21). La solidarité de ces juifs envers la Loi 101 pourrait s'expliquer entre autres par la similitude de leur trajectoire d'affirmation identitaire des Québécois francophones face aux anglophones. Les contextes sociopolitiques et culturels dans les années 1970 a donc amené les Sépharades à s'interroger sur leur place dans la communauté juive et dans la société québécoise. Certains ont eu l'impression d'avoir été mieux acceptés par les Québécois-francophones que par leur propre communauté<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> « [...] they did not have a history of rejection and isolation from the French-Canadian majority, but they have often felt like second-class citizens in the Jewish community where they lived with Ashkenazic Jews » (Paris, 1980 : 111-112).

Depuis le débat sur les accommodements raisonnables en 2007, bien que la langue délimite toujours les Québécois/Non-Québécois, la laïcité semble être le nouvel axe de la frontière nationale, la nouvelle ligne de démarcation Nous/Eux. Plus récemment, l'instrumentalisation du voile par le Parti québécois semble manifester le retour à un nationalisme ethnique, où l'État agit en « gestionnaire » des frontières nationales. Ce type de nationalisme ravive de mauvais souvenirs aux juifs qui ont subi des « dérives nationalistes dont l'aboutissement extrême a conduit à l'Holocauste [...] » (Bordes-Benayoun et Schnapper, 2006 : 185). Pour certains, l'expression du nationalisme d'exclusion réactive leur passé historique, notamment les sentiments associés à la marginalisation et à la discrimination. Ils se rappellent la ségrégation dont ont été victimes les Ashkénazes dans les ghettos et la privation des droits civils sous le régime de Vichy, vécue également par les Sépharades dans les colonies françaises en Afrique du Nord (Abitbol, 2008; Anctil et Robinson, 2010). Certains juifs maghrébins craignent les conséquences d'un nationalisme fort, ils restent marqués par l'empreinte laissée par les guerres d'indépendance qui ont envenimé leurs relations avec les musulmans (Berdugo-Cohen et *al*, 1987; Cohen, 2010; Lasry et Tapia, 1989). Sans oublier la montée du nationalisme islamique postcolonial au Maghreb, ce qui a d'ailleurs incité plusieurs à fuir dans les années 1950 pour s'établir d'abord en Israël et en France, mais également au Québec.

Brubaker (2015) affirme que l'ethnicité, la religion et le nationalisme sont des phénomènes qui fonctionnent de façon similaire en faisant appel à trois processus sociaux. Premièrement, les trois s'appuient sur un processus d'identification pour se définir et se distinguer des autres, ce qui influence les interactions sociales et accentue la polarisation des intérêts de chaque groupe. Deuxièmement, ce processus de différenciation sociale implique l'établissement d'une frontière soit ethnique, nationale ou religieuse dans le mode d'organisation sociale des sociétés pluralistes. Troisièmement, ils ont recours au processus de politisation soit au nom de l'ethnicité,

de la nation ou de la religion pour justifier leurs revendications identitaires (Brubaker, 2015 : 104-105).

### 1.3 La catégorisation interne des groupes

Des frontières Nous/Eux sont non seulement présentes entre les Québécois francophones et les juifs, mais aussi à l'intérieur même des communautés juives, expliquant ainsi la divergence de positions idéologiques sur divers enjeux sociopolitiques et culturels. Vers la fin des années 1950, Montréal a accueilli la première vague d'immigration sépharade<sup>33</sup> surtout en provenance du Maroc, ce qui a modifié les dynamiques socioculturelles et politiques non seulement avec les Canadiens français, mais avec les juifs ashkénazes établis à Montréal depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Leur arrivée a accentué l'hétérogénéité des communautés juives<sup>34</sup> montréalaises en modifiant la composition identitaire, en ébranlant notamment la cohésion linguistique des juifs anglophone (Cohen, 2010 : 235). Dans le contexte des tensions linguistiques entre francophones/anglophones, les Sépharades furent catégorisés<sup>35</sup> par leurs coreligionnaires ashkénazes comme des francophones<sup>36</sup> (Weinfeld, 2001 : 20). Le fait que la plupart d'entre eux<sup>37</sup> parlaient français était perçu par certains juifs anglophones comme une «menace» d'affaiblissement de l'identité juive, ils les associaient aux nationalistes Canadiens-français (Lasry et Tapia, 1989 : 40). L'affirmation identitaire des Québécois lors de la Révolution

---

<sup>33</sup> Suite à la décolonisation française au Maghreb qui a engendré une montée du nationalisme islamique, on estime qu'environ 10 000 juifs marocains ont fui leur pays pour venir s'établir à Montréal peu de temps après l'accession du Maroc à l'indépendance en 1956 (Lasry et Cohen, 2010).

<sup>34</sup> L'hétérogénéité de l'identité juive montréalaise due aux vagues migratoires a complexifié le travail de représentation du leadership juif face aux intérêts parfois divergents. « [...] Alors qu'au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale la grande majorité des Juifs montréalais pouvaient se réclamer d'origine ashkénaze et est-européenne et formaient un bloc relativement homogène, aujourd'hui il y a un foisonnement de formes et de couleurs au sein de sa population [...] » (Ancil et Robinson, 2010 : 252).

<sup>35</sup> Ils ont également subi une catégorisation ethnique de la part de quelques Ashkénazes qui avaient tendance à les regarder avec condescendance à cause de leur culture arabe. Leurs valeurs, leurs attitudes et leur style de vie étaient différents de ceux des juifs établis depuis longtemps au Québec.

<sup>36</sup> La frontière linguistique s'est toutefois atténuée avec l'augmentation du bilinguisme au sein de la communauté juive (Lasry, 1993).

<sup>37</sup> Ceux provenant d'Irak, de Syrie et d'Égypte parlent anglais (Weinfeld, 1993).

tranquille a engendré une réaction, un mouvement dialectique chez les communautés juives, particulièrement chez les juifs sépharades qui ont profité de cet élan d'émancipation des Québécois francophones pour affirmer leur spécificité culturelle. Ils ne se sentaient pas à leur place dans le réseau juif anglophone, ils ressentaient une tension entre la culture française et la religion juive, qui représentent deux éléments essentiels de leur identité. Des divisions culturelles, particulièrement au niveau linguistique ont fait obstacle à leur intégration dans la communauté juive anglophone, ce qui les a incités à créer leurs propres structures organisationnelles et communautaires. Ce désir de préserver leur autonomie et de promouvoir la spécificité de leur culture a accentué la division avec la communauté juive anglophone. (Cohen, 2010 ; Croteau, 2000 : 23).

#### 1.4 Le groupisme

L'utilisation de catégories laisse sous-entendre qu'il y a une homogénéité à l'intérieur des groupes, ce qui renforce le groupisme, cette tendance à essentialiser, réifier, uniformiser la frontière interne de manière à la délimiter avec la frontière extérieure des autres groupes (Brubaker, 2002).

Les exemples de catégorisation au sein des communautés juives citées précédemment illustrent le fait que l'essentialisation, la simplification de l'identité de groupe, efface la complexité des identités multiples des membres du groupe. Comme le souligne Wimmer, des différences culturelles entre classes sont parfois plus grandes que celles entre groupes ethniques (Wimmer, 2013). Ces tensions se reflètent entre autres dans les groupes de représentation, où des membres dominants établissent un modèle normatif et prétendent parler au nom de tous en revendiquant des droits spéciaux et une reconnaissance identitaire fondée sur leurs valeurs et leurs intérêts. Les intérêts particuliers de chacun ne sont pas nécessairement représentés dans les revendications.

Le CJC a d'ailleurs connu des problèmes de représentativité<sup>38</sup> lors de sa création en 1919 notamment en raison des divisions entre les diverses factions dans la communauté juive. Le cas des écoles juives<sup>39</sup> en est un exemple. Les tensions entre les juifs d'origine britannique et les diverses factions ashkénazes sur l'enjeu complexe des écoles juives, qui avait commencé au début du XXe siècle a pris de l'ampleur dans les années 1920. En effet, deux groupes de juifs exprimèrent leur position au comité aviseur mis sur pied par le gouvernement libéral provincial Taschereau pour se pencher sur ce problème. Les élites juives (*Uptowners*<sup>40</sup>) représentaient les premiers arrivants qui se sont établis au Canada après la Conquête de 1760. Provenant d'Angleterre donc parlant anglais, ils avaient gravi les échelons professionnels et avaient réussi à s'intégrer, ils avaient subi peu de discrimination. Ils étaient des partisans de l'assimilationnisme et souhaitaient que leurs enfants demeurent dans les écoles protestantes afin de favoriser leur intégration linguistique et culturelle à la société québécoise (Anctil, 1997 : 84). Désirant fuir les violentes persécutions dont ils avaient été victimes en Europe de l'Est, les *Downtowners* yiddishophones issus de la première vague d'immigration juive<sup>41</sup> appartenaient à la classe ouvrière. Ils étaient partisans de l'autonomisme culturel. Ils revendiquaient des écoles juives séparées afin de pouvoir enseigner leur religion et préserver leur culture.

---

<sup>38</sup> À part quelques marginaux la plupart des juifs considèrent néanmoins que les positions de leurs leaders sont représentatives de leur communauté. (Weinfeld, 2001) Cette opinion est peut-être moins vraie depuis la fusion en 2011 de la Fédération CJA et du CERJI qui regroupent une centaine d'organismes juifs, dont le CJC-Canada et Québec et le Comité Canada-Israël et Comité Québec-Israël, et la Communauté sépharade unifiée du Québec.

<sup>39</sup> Selon l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique de 1867, une décision fut prise de créer deux systèmes d'éducation confessionnelle afin de respecter les droits des protestants et des catholiques. Les catholiques ont refusé d'accueillir les juifs dans leurs écoles, alors ils furent intégrés au système d'éducation anglo-protestant. Cependant, bien qu'ils payaient des taxes comme tous les autres parents, ils n'avaient pas le droit de vote ni au comité de direction, ni aux élections scolaires, en plus de se voir refuser l'accès aux postes d'enseignant, même dans les écoles où la majorité des élèves était juifs (Croteau, 2000).

<sup>40</sup> Les *Uptowners* habitaient au nord de René-Lévesque et les *Downtowners*, au sud de cette artère.

<sup>41</sup> Parmi les immigrants de la première vague d'immigration se trouvaient des juifs d'Europe de l'Est ayant fui les persécutions des pogroms. Provenant principalement de Lituanie et de Roumanie, ces juifs ashkénazes sont arrivés chargés par leur propre histoire qui a teinté leur idéologie et leur ferveur religieuse et nationaliste. Leur arrivée a donc marqué le début de la mosaïque culturelle qu'allait construire les communautés juives montréalaises.

La trajectoire historique de chacun peut expliquer en partie la position assimilationniste des *Uptowners* et autonomiste des *Downtowners* dans le dossier des écoles juives (Figler et Rome, 1962; Olazabal, 2006 : 148). D'autres dissensions entre les leaders du CJC et des acteurs de la communauté juive ont également émergé dans les années 1960 concernant la stratégie à adopter pour lutter contre la propagande haineuse et sur la position à défendre lors de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, mieux connue sous le nom de la Commission Laurendeau-Dunton<sup>42</sup> (Bialystok, 2010 ; Troper, 2010). La tension entre anglophones et francophones a mené à la création de cette commission en 1963 afin de parvenir à un compromis plus équitable dans la répartition des pouvoirs entre les anglophones et les francophones. Les minorités ethniques ont profité de cette tribune pour faire valoir leur contribution culturelle et pour exprimer leur insécurité face à la non reconnaissance de leurs droits culturels. La position exprimée par le Congrès juif canadien devant la Commission cachait une division. D'un côté, les juifs de la classe ouvrière et ceux habitant dans les quartiers multiculturels se désignaient comme un groupe ethnique (Olazabal, 2006 : 240). De l'autre côté, certains désiraient s'affirmer en tant que groupe religieux afin d'être considéré au même titre que les protestants et les catholiques et obtenir les mêmes droits. Le CJC a choisi de définir la communauté juive comme un groupe religieux plutôt qu'en tant que groupe ethnique, car plaider en faveur du multiculturalisme aurait représenté un affront qui aurait perturbé les récents rapprochements avec les Canadiens-français et le gouvernement provincial (Menkis, 2011 ; Troper, 2010 : 71). L'hétérogénéité identitaire attribuable entre autres à des différences de classes et de traditions culturelles a participé à l'érection de clivages idéologiques dans les groupes, où le rapport à l'État en raison de la trajectoire historique de chacun, explique en partie le désir d'assimilation ou d'intégration à la société d'accueil. Ces exemples illustrent l'existence de divisions

---

<sup>42</sup> Les deux co-présidents de cette commission furent l'ex-éditorialiste de *Devoir* André Laurendeau et le président de l'Université de Carleton à Ottawa, Davidson Dunton.

intracommunautaires qui ont créé des tensions chez les juifs dans la négociation des frontières ethniques avec les Québécois francophones.

Avant de passer à notre cadre théorique, il est important comme le précisent Brubaker et Cooper (2010) d'analyser les mécanismes de communalité, de connectivité et de groupalité lorsque l'on se penche sur la notion d'identité collective, afin d'éviter le piège du groupisme. Ces trois concepts fonctionnent en interaction. Ni la communalité, qui implique le partage de certaines caractéristiques communes, ni la connectivité, qui se rattache à la dimension relationnelle unissant les individus d'un groupe, ne sont suffisantes pour créer un sentiment d'appartenance. C'est le résultat de la communalité catégorielle et de la connectivité relationnelle qui peut mener à la groupalité, « [...] ce sentiment d'appartenir à un groupe particulier » (Brubaker et Junqua, 2001 : 79). Cependant, ce sentiment qu'éprouve une personne envers son groupe peut varier selon le degré de communalité et de connectivité et selon plusieurs facteurs, notamment des événements particuliers ou l'utilisation de récit identitaire. Donc l'instrumentalisation de l'identité ethnique ou nationale par les politiciens, les leaders communautaires et les médias peut renforcer à certains moments le sentiment de groupalité.

## CHAPITRE II

### CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Notre cadre théorique s'inspirera de la théorie de l'ethnicité d'auteur.e.s de traditions wébérienne et barthienne tels Rogers Brubaker, Andreas Wimmer et Danielle Juteau. Les perspectives constructiviste et relationnelle de l'ethnicité s'inscrivant dans la même lignée que celle de Weber sont pertinentes pour notre objet de recherche car sa définition des groupes fait intervenir un rapport dialectique – ou interactionniste – entre les dimensions subjective et objective, c'est-à-dire entre les « [...] sentiments de traits communs perçus comme ethniques et la formation de groupe, autrement dit, entre les croyances subjectives en une origine commune et les rapports objectifs de pouvoir » (Winter, 2004 : 72). Toutefois comme le note Weber, la formation de groupe n'a de sens que dans un rapport à l'altérité, à la différence. Un groupe ethnique ne peut donc exister isolément sans référence à l'autre (Poutignat et Streiff-Fenart, 2008). Il prend forme lorsque des acteurs mobilisent des attributs culturels objectifs en leur accordant une valeur « ethnique » qui les distinguent des autres. Ils érigent ainsi ce que Weber nomme des *clôtures sociales*. Le caractère relationnel de l'ethnicité est caractérisé par la conflictualité des rapports de pouvoir, où les dominants construisent des frontières sociales afin de fermer les conditions d'accès au groupe de manière à protéger le prestige de leur position privilégiée et le monopole

des ressources et des opportunités pouvant améliorer leurs conditions de vie (Weber, 1971).

## 2.1 Les frontières ethniques ou la différenciation sociale des groupes

Suivant les traces conceptuelles de Weber, l'anthropologue Fredrik Barth a poussé plus loin l'approche constructiviste et relationnelle de l'ethnicité en proposant le concept de frontières ethniques (*Boundary-making paradigm*) afin de comprendre le processus d'identification ethnique. Selon lui, les frontières sont des lieux où les interactions sociales peuvent produire l'exclusion de certains groupes selon les marqueurs culturels sélectionnés par les acteurs qui participent à la catégorisation. Ainsi, les frontières ethniques n'émergent pas des différences culturelles entre les groupes, mais plutôt par leur sélection par les individus lors d'interactions. C'est la différenciation des frontières qui définit les groupes et non le contenu culturel de chacun d'eux (Barth, 1969). Il considère cependant que les frontières ne sont pas insurmontables, les acteurs peuvent les franchir pour rejoindre l'autre groupe en mobilisant les marqueurs donnant accès à l'autre groupe.

Toutefois, certaines faiblesses de la théorie barthienne doivent être surmontées, notamment le manque de distinction nette entre la catégorie et le groupe ethnique et la sous-estimation des rapports de pouvoir dans la formation des frontières. Compte tenu de ces écueils, nous privilégierons les approches revisitées de Brubaker, Juteau et Wimmer fortement inspirées des traditions wébérienne et barthienne, mais qui ont plutôt mis l'accent sur les dynamiques de pouvoir impliquée dans la construction des frontières. La considération du rapport de pouvoir est essentielle selon nous pour comprendre et analyser les rapports ethniques, où le partage et le contrôle des ressources inéquitables ne permet pas une négociation équivalente des frontières. Pour illustrer ce rapport, nous nous appuyerons entre autres sur le concept de politisation de l'ethnicité de Brubaker (2015) selon lequel la religion et le nationalisme sont des phénomènes interreliés, où les marqueurs identitaires délimitant

la frontière nationale sont parfois établis en fonction de critères religieux. Dans le cas de la Charte des valeurs québécoises, ces marqueurs sont établis en fonction des critères de laïcité et d'égalité homme-femme.

## 2.2 La construction des frontières ethniques

Brubaker reproche à Barth une tendance au groupisme, c'est-à-dire « [...] a tendency to take discrete, bounded groups as basic constituents of social life, as fundamental units of social analysis, [...] a tendency to reify groups as if they were internally homogenous, externally bounded, even unitary collective actors with common purposes » (Brubaker, 2005 : 8). Le fait que Barth n'ait pas réussi selon Brubaker à délimiter clairement le groupe et la catégorie ethnique fait en sorte que les groupes apparaissent comme étant donnés. En effet, Barth affirme que bien que les frontières soient malléables et poreuses, elles délimitent néanmoins une « unité continue » (Barth, 1969 : 249).

### 2.2.1 La pertinence de la distinction entre les catégories d'analyse et de pratique

Non seulement, la conception des frontières de Barth semble postuler une homogénéité interne des groupes selon Brubaker, mais elle semble prendre la réalité empirique des groupes ethniques comme unité d'analyse pour comprendre la formation des frontières, ce qui a pour effet de réifier cette catégorie d'analyse. Or, comme le souligne Brubaker, « [...] les catégories de groupes ethniques et de nation ne sont pas des réalités ontologiques, mais bien épistémologiques » (Brubaker et Junqua, 2001 : 79). Pour éviter le piège du groupisme, il propose de recourir aux catégories d'analyse et aux catégories de pratique pour analyser la dialectique de la catégorisation et de l'identification, autrement dit de l'impact de l'assignation identitaire sur l'auto-identification. Les catégories de pratique correspondent au discours à travers lequel les acteurs sociaux expriment leur expérience sociale quotidienne telle que vécue (Brubaker et Junqua, 2001). La pertinence de l'usage de telles catégories est d'éviter une catégorisation réifiante lors de l'analyse. Il s'agit

donc pour un.e. chercheur.e. de comparer sa compréhension du phénomène social étudié et l'interprétation qu'en donnent les acteurs à partir de leur vécu et des significations qu'ils accordent aux rapports avec le groupe dominant. Autrement dit, il s'agit d'enrichir les catégories d'analyse par l'ajout de catégories de pratique afin de parvenir à une compréhension plus proche de la réalité complexe d'un phénomène social. Cet exercice comparatif permet de vérifier l'influence de l'identification sur l'auto-identification et la signification que donnent les acteurs aux catégories ethniques. Cette approche comparative est aussi importante puisque l'identification externe, ou la catégorisation à partir des marqueurs culturels délimitant les frontières, est variable selon les contextes sociopolitiques et les périodes historiques, ce qui implique une modification du degré de porosité des frontières sociales. Dépendamment de l'ouverture des frontières, ils peuvent éprouver à certains moments un sentiment d'inclusion ou d'exclusion. La groupalité ou le sentiment d'appartenance au groupe est donc contingent (Brubaker, 2005 ; Wimmer, 2013).

### 2.2.2 Les rapports de pouvoir au cœur de la négociation des frontières ethniques

Bien qu'inspirés par la perspective interactionniste des frontières ethniques de Barth permettant de saisir la dynamique entre les dimensions internes et externes, l'approche constructiviste et matérialiste de Juteau et Wimmer, permet contrairement à celle de Barth, de mettre en lumière l'asymétrie des rapports de pouvoir dans la construction et la reproduction des frontières (Juteau, 1999). Ces auteur.e.s proposent de focaliser leur analyse des rapports de domination impliqués dans la construction et la reproduction des frontières entre le groupe majoritaire et les groupes minoritaires. Notons avant de poursuivre que nous ne prendrons pas la conception classique de la distinction majorité/minorités qui laisse sous-entendre que les membres des minorités ethniques partagent une identité et une culture communes et distinctes de la majorité nationale. L'opposition dualiste majorité/minorités ne permet pas de comprendre les clivages qui sont pourtant aussi présents à l'intérieur des groupes (Antonius, 2015). Nous référerons plutôt au concept de minorité sociologique impliquant à la fois une

situation de domination et d'agentivité dans la négociation des frontières ethniques. Cependant, bien que les minorités puissent négocier les frontières dépendamment de leur degré de porosité, la possibilité qu'ils réussissent à modifier la distribution du pouvoir et la hiérarchie des positions sociales reste limitée. En effet, puisque la construction des frontières découle selon Wimmer d'une lutte de catégorisation entre les acteurs dont le résultat est influencé par la distribution de pouvoirs inégaux (Wimmer, 2013).

S'inspirant de la théorie néo-wébérienne de l'ethnicité, Juteau (2003) affirme que l'analyse du processus de catégorisation dans lequel le groupe dominant contrôle l'accès aux frontières via la détermination des marqueurs identitaires, donne lieu à une différenciation sociale contribuant à l'exclusion et aux inégalités culturelles, politiques et économiques. Elle définit la différenciation sociale comme « un processus par lequel les différences sont utilisées par les dominants pour définir les frontières des catégories construites socialement servant à assigner des individus à des catégories » (Juteau, 2003 : 17). La dimension externe de la frontière est en fait la catégorisation, l'assignation d'une différence à autrui. Tandis que la dimension interne correspond à l'auto-identification, influencée par le bagage culturel acquis par la socialisation à travers laquelle un individu a intériorisé des représentations sociales, une identification culturelle et le rapport à l'histoire de son groupe (Juteau, 1999). La relation dialectique entre les deux dimensions donne lieu à différentes réactions possibles chez un individu. En effet, la catégorisation déclenche un rapport affectif à l'identification de soi, en engendrant potentiellement une valorisation ou une dévalorisation de l'individu. Le sentiment de rejet ou d'acceptation perçu et ressenti peut donc influencer le désir d'intégration à la société d'accueil, le repli identitaire ou même le renforcement de l'affirmation identitaire, donc une attitude de résistance (Jenkins, 1997).

À l'aide des outils conceptuels de catégorisation et d'identification proposés par Juteau, Wimmer et Brubaker, nous utiliserons les catégories d'analyse et de pratique de nation et d'ethnie de Brubaker pour appuyer notre analyse de ces processus sociaux. Nous pourrions comparer les significations que les individus attribuent à la catégorie nation et au rapport majorité/minorités lors de nos entretiens. Nous pourrions ainsi mieux percevoir de quelle manière la catégorisation du groupe majoritaire peut influencer l'auto-compréhension des individus. Nous serons également en mesure de vérifier à quel point le sentiment d'inclusion ou d'exclusion résultant de la catégorisation ethnique a pu avoir un impact sur la groupalité et influencer leur position sur le projet de Charte ou si au contraire, l'agentivité de certains membres ne partageant pas l'identification culturelle de leur groupe a contribué à l'adoption d'une opinion marginale.

Puisque notre objectif vise entre autres à identifier les convergences et les divergences dans les positions individuelles et organisées sur la Charte, nous estimons qu'il est préférable de nous appuyer sur la complémentarité de l'anti-essentialisme *fort* et *doux* de Brubaker et de Modood, plutôt que de rechercher à trancher le débat. Pour nuancer l'anti-essentialisme de Brubaker, nous intégrerons donc la position de Modood sur les groupes ethniques et religieux, à savoir l'existence de ressemblances ou d'*airs de famille* entre les membres des différentes générations sociales d'un groupe afin de voir s'il y a une communalité sur certains éléments et à quel point le sentiment d'appartenance, ou la groupalité, peut influencer l'opinion des acteurs et leurs représentations sociales de la catégorie «nation». Ce qui pourrait expliquer entre autres pourquoi il y aurait un consensus des juifs contre le projet du PQ.

### 2.3 Méthodologie de recherche

Cette section présente et justifie la démarche méthodologique sur laquelle nous nous sommes appuyés pour mener notre projet de recherche.

### 2.3.1 Méthodologie

Étant donné l'approche constructiviste que nous avons adoptée et le caractère relationnel de la dynamique de la négociation des frontières ethniques, nous considérons que le recours à une méthode qualitative s'imposait, car comme le souligne le sociologue Richard Jenkins « a social constructivist approach to ethnicity and cultural differentiation involves an appreciation that ethnic identity is situationally variable and negotiable. It also involves recognizing the central emphasis which must be accorded to the points of view of actors themselves if we are to understand how processes of social construction and negotiation work » (Jenkins, 1997 : 50).

Tel que mentionné dans notre cadre théorique, nous considérons qu'il faut rejeter les positions essentialisantes et réifiantes de l'identité pour comprendre avec finesse et nuances les dynamiques interethniques. Nous croyons qu'il est préférable d'analyser de manière interactionniste les processus d'identification et d'auto-identification, puisque le regard d'autrui et la perception de soi varient en fonction des marqueurs identitaires rattachés aux contextes socio-politiques. Notre corpus empirique a été composé des mémoires déposés par les groupes de représentation juifs à la commission sur la Charte des valeurs québécoises et de quinze entrevues individuelles semi-dirigées réalisées à l'été 2016. Notre objectif visait d'une part à comparer les positions des leaders juifs à celles de certains membres de la communauté juive montréalaise, afin d'identifier des points de convergence et de divergence dans leur argumentaire. Nous voulions d'autre part vérifier l'influence de certaines variables que nous présenterons plus loin<sup>43</sup>, sur leurs opinions face au projet de Charte. En interrogeant une partie de la population juive nous avons pu approfondir notre analyse et notre compréhension de leurs représentations de la laïcité, du nationalisme, des relations avec les Québécois francophones, ainsi que

---

<sup>43</sup> Voir la liste des variables aux pages 45 et 46.

l'influence des dimensions relationnelles et contextuelles sur le processus d'identification.

## 2.4 Échantillon

Nous avons tenté de reproduire un profil le plus juste des communautés juives ashkénazes et sépharades. Pour ce faire, nous avons arrêté notre choix sur l'échantillon par contraste puisqu'il vise la comparaison entre un nombre de cas multiples. L'idée est de s'assurer qu'il y ait un nombre minimal de représentant.e.s par sous-groupe ou catégorie lors de la construction de l'échantillon. Il ne s'agissait pas nécessairement de viser une représentativité numérique dans l'échantillon, mais plutôt une variété dans chaque sous-groupe (Pires, 1997). La représentativité de notre échantillon est fondée sur le principe de diversification interne afin d'obtenir « [...] le panorama le plus complet possible ou du moins, une vision d'ensemble [...] » (Pires, 1997 : 155). Puisque nous n'avons réalisé que quinze entrevues, nous ne prétendons pas avoir atteint une saturation complète de données empiriques, mais pour certains éléments seulement. Grâce à ce type d'échantillon, nous avons d'une part pu comparer et identifier les points de convergence et de divergence entre la position du leadership juif et celles des membres de la communauté juive et d'autre part, pu vérifier s'il y a des variables qui ont davantage teinté leurs opinions. Il y avait donc une adéquation logique entre l'échantillon par contraste, le but de notre étude, notre question de recherche et nos hypothèses.

Après quelques tentatives infructueuses de recrutement telles que la diffusion d'information sur notre projet via un groupe fermé de lecture juive sur Facebook ou l'établissement de contacts avec des personnes-ressources dans divers organismes juifs, nous avons décidé de procéder par la méthode «boule de neige». Après avoir trouvé quelques personnes intéressées parmi notre réseau, nous avons complété notre échantillon en demandant aux interviewé.e.s s'ils connaissaient des personnes dans leur entourage qui seraient intéressé.e.s à nous accorder une entrevue sur la Charte.

Alors que nous envisagions trouver douze interviewé.e.s, nous avons réussi à en recruter quinze. Notre échantillon idéal était réparti en quatre catégories de variable :

- *Genre*

Selon le portrait dressé par le gouvernement du Québec à partir du recensement de 2006, « la communauté juive compte un peu plus de femmes (51,0 %) que d'hommes (49,0 %) » (Gouvernement du Québec, 2010). Malgré que cette étude date de plusieurs années, ce portrait donne néanmoins une approximation de la distribution des femmes et des hommes dans la communauté. Nous espérions trouver six femmes et six hommes, nous avons interviewé six femmes et neuf hommes.

- *Tradition culturelle*

La Fédération CJA a réalisé une étude sur la communauté juive montréalaise en 2011 qui démontre que les juifs sépharades représentent 24,5 % de la communauté, donc environ 75% seraient de tradition ashkénaze (Fédération CJA, 2011). Étant donné la sous-représentation des Sépharades dans les groupes de représentation, nous avons peu entendu leurs voix, c'est pourquoi nous ne respecterons pas cette proportionnalité entre les membres de deux traditions afin d'entendre. Alors que nous souhaitons recruter six juifs sépharades et six ashkénazes, nous avons trouvé neuf Sépharades et six Ashkénazes.

- *Linguistique*

Toujours selon cette enquête, « plus de la moitié (53 %) de la population juive de Montréal affirme avoir l'anglais comme langue maternelle et moins du cinquième (17,8 %) considère avoir le français comme langue maternelle » (Fédération CJA, 2011). Cette étude indique également que plus des deux tiers<sup>44</sup> (68,3 %) de la communauté juive sont aptes à soutenir une conversation en anglais et en français.

---

<sup>44</sup> La distribution des Juifs bilingues va comme suit : « 82,6 % des Juifs de 25 à 34 ans, 79,7 % des Juifs de 35 à 44 ans, 75,1 % des Juifs de 45 à 54 ans et 74,8 % des Juifs de 55 à 64 ans. Seulement 56,8 % des aînés de 65 ans et plus sont bilingues ». (Source : <http://www.federationcja.org/fr/la+vie+juive+a+montreal/donnees-demographiques/>).

Nous avons essayé de sélectionner des interviewé.e.s bilingues afin de faciliter la conduite des entrevues. Cependant, afin de conserver la proportionnalité linguistique au sein de la communauté juive, nous avons demandé aux personnes quelle était leur langue maternelle lors du recrutement, afin de vérifier lors de l'analyse des entrevues si la variable linguistique a pu avoir une influence sur leur position sur la Charte ou sur leurs représentations des Québécois francophones, du nationalisme et du Parti québécois.

- *Génération sociale*

Le concept de *génération sociale* proposé par le sociologue Karl Mannheim (1928) signifie que « chaque individu demeure marqué par son époque et fait partie d'un ensemble générationnel spécifique, potentiellement antagonique d'un autre ensemble générationnel, duquel peuvent se détacher des unités de génération » (Olazabal, 1999, 2006 : 29). Il permet d'évaluer l'influence de l'évolution des marqueurs identitaires sur les processus d'identification et d'auto-identification. L'usage de ce concept est donc fort utile et pertinent pour notre sujet car il permet de constater l'hétérogénéité des composantes de l'identité juive, mais également car il permet de percevoir l'évolution de l'identité selon le contexte socio-politique propre à chacune des générations. Les interviewé.e.s figurant dans notre échantillon devaient être né.e.s ici ou établi.e.s au Québec depuis au moins 2008, afin d'avoir vécu le débat sur les accommodements raisonnables. Nous avons réussi à obtenir un éventail de répondant.e.s issu.e.s de diverses générations sociales dont la plupart ont vécu l'arrivée au pouvoir du PQ et les deux référendums.

Tableau présentant notre échantillon

Numéro	Tradition culturelle	Genre	Groupe d'âge	Année d'immigration	Langue maternelle	Langue d'usage
R1	Ashk	F	30 à 39 ans	2010	anglais	anglais
R2	Ashk	H	40 à 49 ans	2000	espagnol	français
R3	Ashk	F	60 à 69 ans	Née au Québec	anglais	anglais
R4	Ashk	H	60 à 69 ans	1980	anglais	Fr-Ang
R5	Séph	F	50 à 59 ans	1967	français	français
R6	Ashk	H	60 à 69 ans	1964	hongrois	français
R7	Séph	H	70 à 79 ans	1968	français	Fr-Ang
R8	Séph	F	40 à 49 ans	Née au Québec	français	Fr-Ang
R9	Séph	H	60 à 69 ans	1976	français	Fr-Ang
R10	Séph	F	30 à 39 ans	2007	français	Ang-Fr
R11	Ashk	H	60 à 69 ans	1951	français <sup>45</sup>	Fr-Ang
R12	Séph	H	70 à 79 ans	1968	français	Fr-Ang
R13	Séph	H	70 à 79 ans	1968	français	anglais
R14	Séph	H	20 à 29 ans	2012	anglais <sup>46</sup>	français
R15	Séph	F	60 à 69 ans	1978	français	français

<sup>45</sup> Il est juif ashkénaze d'origine belge.

<sup>46</sup> Car il est né à Toronto.

## 2.5 Méthode d'analyse

Afin d'interpréter les données recueillies lors de nos entrevues, nous avons effectué une analyse de contenu par thématiques et catégories conceptuelles. L'intérêt d'une telle méthode se justifie pour plusieurs raisons. D'abord, nous avons pu porter une attention particulière aux liens d'association d'idées et aux redondances de mots ou de thèmes qui révèlent une importance pour l'interviewé.e. Une telle analyse permet « [...] de se méfier des prénotions, de «détruire» l'intuition au profit du «construit», de repousser la tentation de la sociologie naïve qui croit pouvoir saisir intuitivement les significations des acteurs sociaux, mais n'atteint que la projection de sa propre subjectivité » (Bardin, 1977 : 27). Ensuite, nous avons élaboré des catégories conceptuelles à partir des propos des interviewé.e.s. Ainsi, nous avons comparé l'existence ou non des différentes catégories de notre échantillon qui représentent nos facteurs d'influence potentiels. Les fonctions de vérification, d'inférence et d'heuristique de l'analyse de contenu nous apparaissent tout à fait adéquates pour déterminer la «logique de la preuve» de nos hypothèses, pour faire des déductions logiques à partir du discours et pour enrichir notre compréhension de l'objet d'étude. Enfin, puisque la mise en relation des catégories conceptuelles de l'analyse de contenu nous a aidés à schématiser des liens logiques entre les raisons, les facteurs d'influence et les représentations de la laïcité et du nationalisme pouvant expliquer les positions de la communauté juive sur la Charte.

## 2.6 Éthique de la recherche

Puisque notre sujet de recherche nécessitait la réalisation d'entrevues semi-dirigées<sup>47</sup>, notre méthodologie devait respecter les règles éthiques. Nous avons assuré la confidentialité des participants en protégeant leur nom et en supprimant toutes les informations permettant de les identifier dans les documents de transcription, leur profil sociodémographique (voir annexe B) et lors de l'analyse finale. Afin de garantir

---

<sup>47</sup> Voir la grille d'entrevue de l'annexe A aux pages 148 à 150.

la confidentialité et d'empêcher de les identifier, les noms réels ont été remplacés par des codes alphanumériques sur tous les documents, tels «R1, R2». Ces identités codées figurant dans les transcriptions d'entrevue et les coordonnées des interviewé.e.s ont été conservées dans deux classeurs verrouillés et séparés. Une version électronique des coordonnées des participants a été stockée dans un fichier protégé par un mot de passe. Les enregistrements sonores des entrevues ont été numérisés et stockés dans un fichier avec un nom codé. Avant les entrevues, une lettre d'information (annexe C) présentant le projet, l'objectif de recherche et un aperçu des thèmes qui seront abordés lors de l'entrevue a été envoyée aux interviewé.e.s par courriel. Ce document précisait que l'anonymat et la confidentialité des données étaient assurés. Il fournissait également nos coordonnées advenant le cas où ils aient des questions relatives à leur participation à l'étude. Avant le début de l'entrevue, nous leur avons d'abord rappelé le but du projet et les thèmes abordés. Nous leur avons ensuite expliqué les mesures prises pour assurer le respect de leur anonymat et la confidentialité de leurs données personnelles. Nous leur avons également précisé qu'ils avaient le droit de refuser de répondre à certaines questions et qu'il leur était possible de mettre fin à l'entrevue à tout moment. Enfin, nous leur avons fait signer un formulaire de consentement que nous avons également signé.

## CHAPITRE III

### ANALYSE COMPARATIVE DES POSITIONS

Comme nous avons vu précédemment, il existe une hétérogénéité d'expression des identités juives marquées par des différences culturelles, religieuses et générationnelles. Nous avons également souligné l'existence de dissensions au sein de la communauté juive au Québec sur plusieurs enjeux sociopolitiques, en dépit d'une grande convergence sur la question des accommodements raisonnables et sur le plan des débats constitutionnels. Existe-il aujourd'hui autant de divisions au sein de la communauté juive que par le passé ou s'il y a plutôt un consensus quant au caractère discriminant de l'interdiction du port de signes ostentatoires dans la fonction publique ? Dans ce chapitre, nous analyserons dans un premier temps les mémoires déposés par les organisations juives à la Commission sur la laïcité. Puis nous effectuerons l'analyse des entrevues des membres de la communauté juive montréalaise dont l'échantillon a été constitué à partir de plusieurs effets boules de neige.

#### 3.1 Analyse des mémoires des organisations juives

Étant donné la similitude des arguments invoqués et le fait que les mémoires des opposants<sup>48</sup> s'appuient tous sur une laïcité de reconnaissance, nous n'analyserons pas

---

<sup>48</sup> Ensemble pour le respect de la diversité, Centre commémoratif de l'Holocauste à Montréal (CCHM), l'Association des municipalités de banlieue (du fait que treize de ces municipalités sont situées dans l'Ouest de l'île de Montréal où habitent une forte concentration de la population juive),

en détails chacune de leur position. Nous nous concentrerons plutôt sur les tensions entre les défenseurs et les opposants au projet de Charte des valeurs.

### *Les axes de tension*

Un premier désaccord met en jeu les modèles de laïcité qui divisent les acteurs. Les idéaux-types *séparatiste* et *autoritaire* de laïcité entrent en conflit avec l'idéaltype de la laïcité de *reconnaissance*. Tous les opposants considèrent que la neutralité religieuse de l'État et la séparation des Églises et de l'État sont des moyens pour garantir la liberté de conscience et de religion et l'égalité. La Fédération CJA et le Centre consultatif des relations juives et israéliennes (CCRJI) plaident en faveur d'une laïcité souple car les impacts négatifs de la Charte fragiliseraient davantage la survie de la communauté juive frappée par des problèmes démographiques de vieillissement de la population et d'exode des jeunes. Cette situation explique en partie pourquoi ils revendiquent un rééquilibrage en faveur de la protection de l'égalité et de la liberté de religion. Contrairement au gouvernement de Pauline Marois qui interprète la neutralité comme une homogénéisation de tous dans les institutions publiques, les opposants à la Charte l'entendent plutôt au sens d'une tolérance, d'un respect de la diversité de l'État envers toutes les convictions personnelles et religieuses, sans discrimination ou parti pris pour l'une d'entre elle.

Un deuxième axe de tension porte sur la signification du pluralisme. Pour les partisans de la Charte, la neutralisation des différences est une condition pour accepter le pluralisme et favoriser l'inclusion sociale. Or pour les opposants, le fait que la Charte refuse l'expression visible d'une différence dans la sphère publique revient à nier l'idée même d'une société pluraliste. Exiger l'interdiction du port de signe religieux dans la sphère publique ne devrait pas être conditionnel à l'inclusion puisque ce critère est discriminatoire. Tous devraient avoir le droit de participer à la

vie économique et politique, sans devoir choisir entre leurs croyances ou leur intégration sociale. La Fédération CJA déplore la disparition de la politique de convergence de René Lévesque qui avait su trouver un modèle d'intégration qui assurait « [...] un équilibre entre la référence culturelle de la majorité et un pluralisme qui laisse aux minorités l'espace nécessaire pour exprimer leurs particularités dans le respect de l'histoire » (Fédération CJA, 2013 : 4). Ils désirent réinstaurer l'équilibre entre la légitimité des droits collectifs de la majorité et des minorités. On perçoit donc dans l'interprétation du pluralisme un rapport de domination entre la majorité et les minorités.

Le troisième axe de tension touche l'interprétation du principe d'égalité. Selon le Centre commémoratif de l'Holocauste, le gouvernement adopte une vision ethnocentriste en présumant que le port des signes religieux s'attaque à l'égalité des sexes. Par un tel jugement, il fait « [...] porter aux seules minorités religieuses le poids de l'égalité homme-femme » (CCHM, 2013 : 6). Le Centre énumère plusieurs statistiques notamment sur l'écart salarial, la violence faite aux femmes, etc, afin de démontrer que l'égalité homme-femme n'est pas encore acquise au Québec.

L'interprétation du principe de neutralité religieuse des représentants de l'État constitue un quatrième axe de tension. Ce désaccord est central dans le débat. Les pro-Charte affirment que la neutralité s'adresse aux agents de l'État puisqu'ils seraient le prolongement des institutions publiques. Ils doivent donc véhiculer à leur avis «les valeurs québécoises». Les opposants croient au contraire que le principe de neutralité doit d'abord s'incarner dans les structures institutionnelles de l'État, dans ses normes et ses pratiques plutôt que par les représentants de l'État. Le gouvernement n'a pas à interdire le port des symboles religieux pour garantir la neutralité des employés de l'État puisqu'ils sont déjà soumis aux exigences d'impartialité et de réserve dans le code de déontologie s'appliquant à leur domaine. Tel qu'exprimé par la Fédération CJA et l'organisme Dialogue judéo-chrétien de

Montréal, l'impartialité exigée chez les fonctionnaires relève d'une attitude, d'un état d'esprit et ne concerne aucunement l'apparence vestimentaire d'une personne. L'organisme Ensemble pour le respect de la diversité<sup>49</sup> déplore que l'interdiction d'expression de l'appartenance religieuse dans les organismes publics restreigne davantage les contacts avec la différence, ce qui pourrait contribuer à alimenter plutôt qu'à éliminer les stéréotypes et les préjugés attribuables entre autres à une méconnaissance des cultures et des croyances des minorités religieuses. Cette interdiction de symbole religieux chez les éducatrices en services de garde et chez le corps professoral va à l'encontre du rôle de socialisation de l'école, qui doit non seulement favoriser le développement cognitif, mais également relationnel. Elle doit exposer les élèves à la diversité afin de susciter des attitudes d'ouverture et de tolérance. L'ouverture aux vertus de tolérance et de reconnaissance se développe par la socialisation (Pelabay, 2009).

Le Centre commémoratif signale également le danger que le débat autour de la Charte suscite l'augmentation des préjugés et conduise à l'exclusion des minorités religieuses. Contrairement au gouvernement et aux partisans de la Charte qui envisagent la neutralité comme une condition à l'inclusion, le Centre commémoratif affirme que « [...] la cohésion sociale ne dépend pas de la neutralité au sens d'une uniformisation culturelle ou religieuse, mais plutôt du respect des différences et de l'apport de ces différences à la construction d'un meilleur vivre-ensemble » (CCHM, 2013 : 6). Pour leur part, la Fédération CJA et le Centre consultatif des relations juives et israéliennes (CCRJI) affirment que la laïcité défendue dans ce projet de loi est l'antithèse même de la laïcité établie lors de la Révolution tranquille, car le poids de l'interprétation des principes d'égalité et de liberté favorise le caractère patrimonial et « [...] la foi traditionnelle de la majorité, tout en marginalisant l'expression publique de la foi des minorités » (Fédération CJA, 2013 : 3). D'ailleurs,

---

<sup>49</sup> Anciennement appelé Fondation pour la tolérance.

plusieurs opposants critiquent le fait que la neutralité religieuse envers les emblèmes patrimoniaux tel le crucifix à l'Assemblée nationale fasse exception à l'exigence de neutralité, en raison du lien avec le passé historique de la nation québécoise.

Plusieurs effets paradoxaux ont été soulevés par rapport à la neutralité. Le Centre commémoratif souligne que l'accentuation exagérée du principe de neutralité et son détournement de sens va à l'encontre de l'objectif d'émancipation et d'intégration de la laïcité. Il souligne que l'accentuation sur la neutralité et sur la séparation entre le religieux et l'État s'attaque aux finalités de la laïcité, soit l'égalité et la liberté de conscience et de religion, ce qui entraînerait une discrimination. Selon les mémoires de la Fédération CJA et le Centre consultatif des relations juives et israéliennes le fait d'accorder un statut légal à cette Charte en surdéterminant le principe de neutralité menacerait la garantie de protection du droit à l'égalité et l'exercice de la liberté de conscience et de religion. En omettant volontairement de préciser que l'interdiction du port de signe religieux concerne le voile musulman, elle discrimine l'ensemble des minorités religieuses. Pourtant, la kippa, le kirpan et le turban sikh ne menacent pas l'égalité homme-femme.

### 3.2 Analyse des entrevues individuelles

Suite aux quinze entrevues, nous constatons qu'il se dégage un consensus contre le projet de Charte des valeurs autant chez les juifs ashkénazes que sépharades. Ce constat remet en question l'une de nos hypothèses de départ. Nous avons cependant constaté que les positions des Ashkénazes sont plus consensuelles que celles des Sépharades qui varient davantage.

#### 3.2.1 Les positions sur la Charte

Nous avons émis l'hypothèse qu'il y aurait davantage de diversité dans les positions exprimées lors des entrevues individuelles que dans les mémoires déposés par les

groupes de représentation. Cette hypothèse était justifiée par les différentes représentations de la laïcité entre les Ashkénazes et les Sépharades, influencées entre autres par leur trajectoire historique, leur rapport à l'État et les différences culturelles de chacun. Nous avons distingué dans la section qui suit les réponses des deux groupes afin de mieux percevoir les positions des deux groupes.

Quand nous les avons interrogés sur leurs perceptions et leurs sentiments par rapport aux «valeurs québécoises», tous nos répondant.e.s ont soulevé qu'elles avaient été utilisées à des fins politiques, soit dans un but électoraliste<sup>50</sup> mais surtout comme stratégie pour stimuler le nationalisme<sup>51</sup>. La perception d'une *politisation de l'ethnicité* (Brubaker, 2015), ou plutôt de la nation, est fortement ressortie lors de nos entrevues. Brubaker (2015) affirme par ce concept que la religion et le nationalisme sont des phénomènes interreliés, où les marqueurs identitaires délimitant la frontière nationale sont parfois établis en fonction de critères religieux. La construction de la frontière nationale délimitée par les marqueurs identitaires de laïcité et d'égalité homme-femme, ou les dites «valeurs québécoises», a été perçue par les deux groupes comme une stratégie pour «mousser le nationalisme», pour réveiller la nation québécoise afin d'enclencher le pas vers un 3<sup>e</sup> référendum. La majorité des interviewé.e.s, autant Sépharades<sup>52</sup> qu'Ashkénazes, a perçu ce projet comme une manière de tester la ferveur nationaliste pour la tenue d'un éventuel référendum<sup>53</sup>,

---

<sup>50</sup> « [...] Marois et cie voulaient jouer la carte «identitaire» pour se faire élire » (R4, Ashk, homme).

<sup>51</sup> « [...] c'était une façon de mousser le nationalisme [...] » (R11, Ashk, homme).

<sup>52</sup> Quand nous leur avons demandé s'ils croyaient que la Charte était une manière pour le Parti québécois de tester la ferveur nationaliste en vue d'un 3<sup>e</sup> référendum, six Sépharades sur neuf ont répondu oui : « est-ce qu'il y avait une volonté derrière de faire un 3<sup>e</sup> référendum, moi c'est comme ça que je l'ai perçu. Je pense qu'il y a eu une volonté de prendre le pouls, mais ça l'a été mal géré, ils n'ont pas été capables de recadrer le débat » (R8, Séph, femme).

<sup>53</sup> L'association entre le Parti québécois et l'indépendance est clairement illustrée par cette affirmation : « Pour moi la Charte était un projet politique. C'est sûr, car le Parti québécois a toujours eu comme objectif de s'en aller vers un autre référendum, c'est sa mission la souveraineté et de stimuler le nationalisme et la Charte était sa façon de stimuler le nationalisme » (R11, Ashk, homme).

comme en témoigne cet homme : « oui oui, il y a un lien c'était clair entre les deux » (R4, Ashk, homme).

### 3.2.1.1 Les juifs ashkénazes

Nous aborderons dans cette section les raisons de l'opposition au projet. Tous les juifs ashkénazes rencontrés ont affirmé être contre le projet. Cette position est justifiée par trois raisons principales interreliées : 1) la crainte du nationalisme ethnique; 2) les risques de discrimination et 3) le sentiment d'exclusion.

#### 1. La crainte du nationalisme ethnique

Ils ont clairement perçu la Charte comme étant un projet nationaliste, comme en témoigne R2, selon lequel le PQ aurait instrumentalisé des principes démocratiques à des fins nationalistes, ce qui aurait contribué à réactiver les frontières ethniques et nationales :

Avec la Charte avec toute cette histoire du patrimoine reliée au crucifix à l'Assemblée nationale qui protège les symboles des chrétiens, et qui les nomme des «valeurs québécoises», ça me dit que le fond du nationalisme ethnique canadien-français des années 1930 de Lionel-Groulx est toujours là. Donc ça rappelle l'idée que l'identité nationale, l'identité du groupe, sa langue, sa culture, se transmettent par le sang. Donc le fond de nationalisme ethnique était non seulement présent, mais il était au pouvoir...et ça m'a beaucoup agacé. (R2, homme)

Le fait que le PQ ait réactivé les frontières ethniques avec la Charte illustre bien la fluidité des frontières variant selon la contingence de divers facteurs et le processus de politisation (Brubaker, 2015), où des groupes au sein de l'État utilise la religion ou la nation pour mettre de l'avant leurs revendication identitaires.

L'intériorisation de la discrimination vécue par les Juifs lors de l'Holocauste a influencé la représentation du nationalisme de R11. Comme plusieurs interviewé.e.s, l'empreinte de leur trajectoire historique est ressortie dans son discours. L'importance qu'il accorde à la protection des droits et libertés a dominé ses propos tout au long de l'entrevue :

Les juifs ont toujours été victimes de discrimination pendant très longtemps et été les premières victimes du nationalisme en général. Alors la Charte était une répétition de ce qu'on a vécu beaucoup trop souvent. [...] Pour moi, n'importe quoi qui porte atteinte aux droits et libertés est potentiellement le début d'une pente glissante vers une discrimination plus ouverte envers quiconque. (R11, homme)

## 2. Les risques de discrimination

Le caractère discriminatoire de la Charte a été la raison la plus souvent invoquée contre le projet. Un interviewé (R11) dont les parents sont des survivants de l'Holocauste s'y oppose car elle porte atteinte aux droits et libertés. Il craint que le projet ait un impact sur les juifs comme par le passé :

J'étais contre parce que avant tout ça portait atteinte aux droits et libertés. Dès qu'on commence sur ce terrain-là, ce serait qui le premier pas et le deuxième. Qui peut nous certifier qu'il n'y aurait pas de premier pas et de deuxième pas dans 5 ans, dans 10 ans ou *whatever*, qui restreindraient les droits et libertés de tous et peut-être que les juifs aurait fini par en souffrir. C'est de l'intolérance, c'est de l'intolérance pure et simple. (R11, homme)

Une autre personne (R4) estime également que ce projet est discriminatoire, car à son avis « [...] vous ne pouvez pas dire de ne pas porter le foulard, c'est tout à fait inacceptable, ça crée des ghettos et ça aurait entraîné des discriminations entre les employés au lieu de les traiter de façon égale » (R4, homme). La Charte aurait créé d'après R4 une discrimination économique en constituant un obstacle à l'intégration des musulmanes qui auraient pu perdre leur emploi<sup>54</sup>. L'effet de discrimination et d'exclusion vécus dans son passé à Chicago et par les Juifs lors de l'Holocauste semblent avoir influencé la position de R4 non seulement par rapport à la Charte, mais également sa perception des tensions politiques entre la majorité et les minorités :

Oui la Charte était discriminatoire, mais selon moi c'était mineur comme problème comparé à d'autres problèmes, comme en Europe ou comme l'Holocauste. [...] Moi en politique je ne panique pas, je ne panique jamais parce que ce n'est pas dans ma nature et parce que j'ai déjà vécu des choses dans ma jeunesse à Chicago<sup>55</sup> qui étaient beaucoup plus sévères, mais ici [Québec] y a pas de quoi paniquer. (R4, homme)

<sup>54</sup> Ce qui aurait selon lui « [...] risqué de créer des ghettos en ouvrant des garderies privées où on aurait embauché toutes les éducatrices foulardées » (R4, homme).

<sup>55</sup> Voir exemples à la page 101-102.

Une autre raison pour laquelle R4 n'a pas paniqué par rapport à la proposition de Charte est le fait, comme il le mentionne que « la société québécoise est en générale faite de gens raisonnables, mais la classe politique non » (R4, homme). Il distingue donc sa représentation des Québécois francophones qui est plutôt positive et celle des politiciens, car il estime qu'à « [...] chaque fois que la classe politique s'avance dans une direction potentiellement dangereuse, la population va rejeter cette idée » (R4).

Bien que R6 perçoit également la Charte comme discriminatoire à l'égard de la liberté de religion, il s'y serait conformé affirme-t-il, puisque « [...] c'est la moindre des choses de faire comme le pays veut. Si le pays décide qu'il faut empêcher les signes religieux, ben il faut le suivre, même si moi je ne suis pas d'accord. Si je suis venu au Canada, ce n'est pas pour continuer à vivre comme les Roumains, mais pour vivre comme les Canadiens. Si on va à Rome, il faut faire comme les Romains ! » (R6, homme).

Deux personnes ont fait une comparaison entre l'effet discriminatoire et l'exclusion de la Charte des valeurs et de la Charte de la langue française. L'un d'eux (R2) a relaté des propos tenus par des juifs sépharades qui fréquentent sa synagogue :

Certains juifs marocains, qui étaient plus pour la Charte, disaient que ce n'était pas contre les juifs mais que c'était une question de protection de la langue française, ils y voyaient une prolongation de la Charte de la langue française. Ils faisaient un lien avec la Charte de la langue française et la Charte des valeurs. (R2, homme)

Les juifs anglophones dans sa synagogue craignaient le même effet d'exclusion que celui engendré par la Loi 101, mais qui cette fois serait causé par le marqueur religieux plutôt que linguistique. Le répondant R2 poursuit en affirmant « [...] que le rapport de la communauté juive anglophone et la langue française va au-delà de la Charte de la laïcité, mais c'est sûr que c'est un ingrédient qui s'est ajouté à un débat disons déjà assez chaud » (R2, homme). Le sociologue Rogers Brubaker (2015) souligne d'ailleurs des similitudes entre l'ethnicité, le nationalisme, la langue et la religion, notamment le fait que c'est à partir de ces marqueurs que se construit

l'identification nationale. Selon R3, la variable linguistique aurait peut-être eu une influence sur la position des Ashkénazes, mais seulement chez les générations plus âgées<sup>56</sup> :

Je crois que c'est peut-être le cas des anglophones plus âgés qui sont peut-être plus de droite, ils parlent tout le temps de la langue. [...] Mes fils qui habitent dans le Mile End, ils me disent ça ne fait rien, avec les gens de son âge ils parlent anglais et français et ils ajoutent une autre langue. Ce n'est pas le même *schisme* que dans mon temps. (R3, femme)

Quant aux deux femmes ashkénazes interrogées, elles y ont vu une discrimination de genre qui portait atteinte à la liberté religieuse et à la liberté des femmes de choisir de porter ou non le voile. D'après R1, « à chaque fois que vous interdisez le port d'un signe religieux aux femmes, vous portez atteinte aux droits des femmes de choisir ce qu'elle veut porter en public » (R1, femme). Elle a critiqué le rapport de pouvoir de l'État envers les femmes musulmanes, notamment dans le fait qu'il imposait ses valeurs et son interprétation du voile « sans demander aux femmes musulmanes pourquoi elles le portent et sans les inviter à participer à trouver une solution commune » précise-t-elle (R1, femme). Elle dénonce en fait l'interprétation «orientalisante» du voile.

Ces deux femmes (R1 et R3) ont également affirmé que le pouvoir d'interdiction et d'interprétation du voile par l'État imposait une vision réductrice de la conception de l'égalité homme-femme selon laquelle l'inégalité ne serait attribuable qu'à la religion. La répondante R1 ne croit pas en « l'égalité homme-femme dictée par l'État », car elle croit « qu'il y a tout un spectre de différence de genre et de religion dans l'égalité homme-femme, donc c'est complexe. Je crois plutôt à l'intersectionnalité » (R1, femme). Quant à R3, elle soutient « [...] que ce n'était pas nécessaire que le gouvernement précise des critères d'égalité homme-femme sur une base religieuse,

---

<sup>56</sup> Or, comme nous le verrons plus loin les variables linguistiques et de la génération sociale, du moins dans notre échantillon, semblent avoir été secondaires.

car l'égalité n'est pas juste au niveau religieux » (R3, femme). Le projet aurait dû à son avis s'appliquer à l'égalité homme-femme dans tous les domaines et non pas le réduire qu'à la sphère religieuse. A plusieurs reprises lors de l'entrevue, R3 a réitéré l'importance du rôle de l'école dans la socialisation de tous aux valeurs communes en affirmant que « [...] l'école devrait être un modèle où l'on enseigne l'égalité homme-femme, le respect et la tolérance » (R3). Elle considère que c'est par l'éducation et non par l'interdiction de l'État de porter des signes religieux que l'on doit inculquer l'importance de l'égalité des sexes.

### 3. Le sentiment d'exclusion sociale

L'opposition au projet de R2 était justifiée par la discrimination découlant de la détermination des critères d'inclusion par la majorité, et plus précisément de l'élite blanche au pouvoir. Cette discrimination aurait affecté l'intégration et conduit à une exclusion sociale advenant le cas où les minorités religieuses ne se seraient pas « conformées » aux normes de la Charte :

La Charte a autorisé un débat dans des termes très discriminatoires qui remettait en cause, en question un droit de présence, d'intégration et de la possibilité d'être ici même, et ce pour toute une série de personnes qui ne seraient pas assimilées de la façon dont le projet de Charte le voulait, c'est-à-dire soit des chrétiens, soit des gens qui n'expriment aucune religion en public. (R2, homme)

L'établissement de telles frontières ethniques et nationales aurait créé selon R2 des citoyens de seconde zone en raison du caractère « exclusiviste » de la Charte :

[...] ça ouvrait la porte à des dérapages et à la possibilité d'inclure et d'exclure certains immigrants dans la société québécoise, donc ça avait des relents du Front national français d'exclusivisme, d'un « chez nous Blanc catholique d'origine franco-française » et c'est là que je me suis senti menacé en tant que juifs. [...] La Charte aurait créé deux sortes de citoyens, ceux qui ont tous les droits et ceux de seconde zone qui sont discriminés. (R2, homme)

L'une des femmes (R3) qui s'est toujours sentie Québécoise a également ressentie l'effet d'exclusion à l'endroit des gens qui ne sont pas « de souche » : « j'ai voté pour le Parti québécois en 1976 et j'ai dit à ma mère moi je suis Québécoise et ma mère a dit : « Ah ha, tu penses que tu es une Québécoise, mais tu vas voir que tu n'es pas

vraiment une Québécoise. Je pense qu'elle a raison parce que je trouve des fois que ça exclu le monde, comme avec la Charte » (R3, femme).

### 3.2.1.2 Les juifs sépharades

Nous avons séparé dans cette partie les positions en trois groupes par rapport au projet de Charte : contre, contre mais mitigé et pour. Trois personnes sont clairement contre, cinq sont contre mais mitigées et un individu est en faveur du projet.

#### 1<sup>e</sup> sous-groupe : contre la Charte

Nous avons identifié quatre raisons principales exprimées par les Sépharades s'opposant au projet de Charte, qui sont sensiblement les mêmes que celles invoquées par les Ashkénazes : 1) la crainte du nationalisme ethnique et du souverainisme; 2) le sentiment d'exclusion ; 3) les entraves aux droits et libertés et 4) la perception d'une stigmatisation religieuse.

#### 1. La crainte du nationalisme ethnique et du souverainisme

La Charte étant perçue comme un projet s'inscrivant dans un nationalisme ethnique, les Sépharades invoquent également cette raison pour s'y opposer. Une femme (R10) considère que « [...] c'était un objectif pour renforcer la nation. Moi je suis contre toutes formes de nationalisme, il n'y a pas de bon nationalisme car il exclut les gens et renforce le pouvoir d'exclusion envers ceux qui n'adhèrent pas à cette vision majoritaire » (R10, femme). Cette opinion fait référence à la construction des frontières sociales où, comme le mentionne Juteau (1999, 2015), le pouvoir d'exclusion ou d'inclusion est contrôlé par la majorité qui détermine les marqueurs identitaires en délimitant la ligne de démarcation. Dans ce contexte, l'intégration des minorités passerait par l'assimilation aux normes culturelles imposées par la société d'accueil.

L'un des interviewés (R9) a exprimé une certaine crainte à l'effet que la Charte soit récupérée à des fins politiques, puisqu'à ce moment-là soutient-il, « [...] il peut y

avoir un débordement du nationalisme qui risquerait peut-être en arrière-plan de s'attaquer aux écoles juives<sup>57</sup>, car le gouvernement avait peur des écoles confessionnelles musulmanes » (R9, homme). Lorsque nous lui avons demandé qui étaient visés par le projet de Charte, il a répondu que c'étaient les musulmans à cause de leur « problème d'intégration » et de radicalisme et que cela se répercutait sur les juifs :

[...] s'il n'y avait pas eu le problème d'intégration des musulmans, il n'y aurait pas eu de Charte. On [juifs] était sortis des années obscures où on était limités pour entrer à McGill, on a construit nos propres hôpitaux, et on est arrivés à une certaine dignité citoyenne et là, c'est revenu, mais c'est revenu à cause des radicaux qui se disent porte-parole des Arabo-musulmans. [...] Beaucoup de musulmans en arrivant au Québec n'ont pas compris qu'ils étaient dans une société laïque où la religion est quelque chose de personnel. C'est ça le problème, ils agissent comme s'ils étaient dans leur pays, comme si les autres devaient se plier à eux. C'est un problème, car ils n'ont pas compris qu'ils étaient des invités et qu'ils devaient s'adapter. (R9, homme)

En s'attaquant aux écoles juives, il y aurait un risque de débordement du nationalisme d'après R9 qui aurait pu affecter le rôle de socialisation des écoles dans la transmission de la culture juive, donc la reproduction et d'une certaine manière, la « survie » de l'identité juive sépharade. Nous comprenons l'importance qu'il accorde au rôle des écoles lorsqu'il explique l'influence qu'a eu l'histoire sur le développement de l'identité des Sépharades :

Nous avons une société qui est éclatée. En l'espace d'une ou deux générations, on est passés du Moyen âge à la Modernité. On a changé de langue, du judéo-arabe au français, et on a vécu une révolution nationaliste. Donc, il y a eu une sorte de perte d'identité et lorsque nous sommes dans un milieu où nous pouvons récupérer un peu notre identité culturelle éclatée, on cherche à perpétuer cette identité. (R9, homme)

Le répondant R9 est donc contre la Charte puisqu'il voit un désir du Parti québécois de mousser le nationalisme pour ensuite tenter le coup de l'indépendance :

Le contexte dans lequel le débat sur la Charte était perçu au sein des minorités, c'est que si on se laisse embarquer là-dedans [la Charte], on va s'embarquer dans un succès du PQ qui va mener à la *destruction*<sup>58</sup> du Canada et donc ça fait automatiquement hérisser les gens. Alors

<sup>57</sup> Selon R9, les leaders juifs partageaient cette crainte.

<sup>58</sup> Il poursuit en expliquant les liens d'association à la base de sa représentation du PQ que partagent plusieurs minorités : « [...] La compétition pour la défense du français menée par ce parti nuit au français parce qu'on finit par l'identifier au PQ et donc avec la destruction du Canada à cause de leur projet souverainiste » (R9).

cette Charte des valeurs est venue encore ajouter quelque chose à ce contexte de tension et d'inquiétude. (R9, homme)

Il justifie sa position par le désir de stabilité politique qui est partagé par les minorités opposées au projet, car comme il le rappelle « elles ont fui leur pays souvent pour des questions de nationalisme, donc elles n'ont pas envie de recréer des problèmes politiques » (R9). Nous voyons dans ces extraits l'influence de la représentation du PQ et du nationalisme dans son opposition à la Charte. Compte tenu de leur histoire personnelle, les minorités craignent que l'instabilité politique remette en question leur place et fassent d'eux des citoyens de seconde classe.

## 2. Le sentiment d'exclusion sociale

Une femme (R15) a eu l'impression que le PQ avait réactivé les frontières ethniques avec la Charte, ce qui aurait conduit d'après elle à une exclusion sociale des minorités : « [...] j'ai trouvé que dans les discours du PQ il y avait des relents de fermeture et d'exclusion des minorités. [...] C'était une fermeture entre des classes de citoyens et je ne pouvais pas vivre avec ça parce que ça déclenchait une ostracisation de toutes ces communautés qui avaient choisies le Québec en pensant y vivre librement » (R15, femme). Elle a exprimé une déception par rapport au refus du Parti québécois de voir ou d'accepter que la société québécoise ait évolué : « je suis contre car ce projet du PQ ne tient pas compte de l'évolution de la société québécoise, le Québec d'il y a 60 ans n'est plus et ne sera plus jamais pareil. [...] Il change à cause de la mondialisation parce qu'on a ouvert les frontières [...] » (R15, femme).

## 3. Les entraves aux droits et libertés

Une interviewée (R15) affirme que le PQ a sous-estimé l'importance de l'attachement des minorités aux symboles religieux : « l'interdiction dans la Charte, c'était ne pas donner l'importance à ce que ces symboles signifiaient pour les personnes, qu'on soit d'accord ou pas. Le voile ou la kippa, ce n'est pas juste un «bout de chiffon» pour les gens qui le porte, ça forge leur appartenance, qui veut dire quelque chose [...] » (R15, femme). Toujours selon R15, la Charte aurait exigé une fragmentation identaire des

minorités religieuses en les obligeant à se départir temporairement d'une partie de leur identité en exigeant qu'ils enlèvent leur signe religieux trop visible qui ne correspondent pas au profil-type du « Québécois francophone » :

[...] En choisissant ces gens-là, vous ne pouvez pas leur dire on vous a choisi parce que vous êtes francophones, mais vous n'avez pas le droit de porter le voile, vous devez vous plier à ce qu'on est. Non, ce sont des êtres humains qui ont leurs propres aspirations, ce ne sont pas des boîtes de sardines ! On savait qu'ils n'étaient des Québécois de Rimouski, qu'ils avaient une culture différente. (R15, femme)

Elle estime que le gouvernement ne peut pas sélectionner à la carte certains éléments de l'identité des minorités qu'il a choisies, il doit les accueillir avec tout ce qu'ils sont, à la condition qu'ils respectent les lois.

L'opposition à la Charte de R15 s'appuie sur l'importance qu'elle accorde à la liberté et à l'égalité pour tous et à son désir que toutes les femmes puissent participer à la société :

Je suis donc contre, car la Charte brime leur liberté et on ne leur a jamais demandé pourquoi elles le portaient [voile]. La valeur de liberté est primordiale pour moi et aussi parce que je suis féministe. Je suis pour l'égalité pour tous dans tous les domaines. [...] En quoi ces femmes-là me dérangent-elles, dans la mesure où moi ma préoccupation première c'est qu'elles participent à la société ? [...] Moi je suis pour la liberté d'expression dans la mesure où elle n'empiète pas sur ma vie. (R15, femme)

#### 4. La perception d'une stigmatisation religieuse

Cette femme (R10) estime que la « Charte a stigmatisé inutilement les musulmans, parce que l'inégalité homme-femme ce n'est pas juste une question de religion, il peut y avoir d'autres situations dans notre société où les femmes sont opprimées pas forcément parce qu'elles portent un voile. Ça peut être relié à l'économie, à la politique. Staline, il n'était pas très religieux hein ! » (R10, femme).

#### 2<sup>e</sup> sous-groupe : contre, mais mitigé

Nous présenterons d'abord les motifs justifiant l'opposition à la Charte de ce sous-groupe et nous poursuivrons en expliquant les raisons pour lesquelles ils étaient en

partie favorables à ce projet. Parmi les motifs d'opposition, nous avons relevés ceux-ci : 1) la neutralité asymétrique ; 2) la crainte du projet nationaliste et indépendantiste ; 3) la stigmatisation religieuse et la catégorisation ; 4) la discrimination et la perte de droits acquis ; 5) la rigidité du projet et 6) l'inutilité de la Charte.

### Raisons de l'opposition :

#### 1. La neutralité asymétrique

Contrairement à une majorité d'Ashkénazes, un seul Sépharade (R14) a critiqué le caractère asymétrique de la neutralité du projet de Charte qui créerait selon lui « [...] un système à deux vitesses, une laïcité qui donne lieu à deux classes de citoyens. La majorité dont les symboles religieux sont considérés comme patrimoniaux et les autres qui sont considérés comme des religions » (R14, homme). Il y aurait donc un rapport de domination entre la majorité et les minorités religieuses quant à l'interprétation de leurs symboles respectifs. Cette catégorisation entre les citoyens nationaux et les «non-nationaux» entraînerait une discrimination qui brimerait les principes d'égalité et de liberté religieuse. Comme le souligne R14, ce rapport de pouvoir n'a pas lieu d'être car :

La laïcité c'est justement pour protéger les minorités. En fait, la laïcité c'est deux choses, écarter la religion de l'espace public, mais aussi s'assurer de protéger les religions minoritaires pour ne pas qu'elles soient écrasées par la majorité. [...] Pour justement casser ça [rapport de domination majorité/minorités], il faut qu'il y ait une séparation de l'Etat et de la religion, il faut un État qui soit véritablement ouvert et universaliste qui donne les mêmes opportunités à tout le monde. (R14, homme)

Il croit que la Charte n'est pas allée assez loin. Il aurait souhaité que l'État arrête de subventionner les écoles religieuses et enlève le crucifix : « on doit arrêter de subventionner les écoles religieuses. En fait, je pense que la laïcité dans la Charte du PQ est très mal comprise, on finance des écoles religieuses avec des fonds publics et on a un crucifix à l'Assemblée nationale à cause de l'héritage » (R14, homme).

## 2. La crainte du projet nationaliste et indépendantiste

Tout comme les trois Sépharades opposés à la Charte, la perception qu'il s'agissait d'un projet nationaliste et indépendantiste a été exprimée par quatre personnes. C'est le cas de R12 qui a vu un lien entre la Charte et le projet indépendantiste, car l'utilisation de l'expression «valeurs québécoises» visait à prouver d'après lui que le Québec était une société distincte, légitimant ainsi le désir d'indépendance :

C'était un outil politique, une manœuvre pour prouver qu'il y a des valeurs québécoises différentes du Canada et donc qu'il est logique qu'on se sépare, mais à mon avis il n'y a pas de différence entre les valeurs québécoises et celles du reste du Canada. Il y a une particularité linguistique et des sensibilités différentes, mais pas des valeurs. Les valeurs c'est beaucoup plus grave. Ben il ne peut pas y avoir de valeurs différentes entre le Québec et le Canada, on a les mêmes valeurs de famille, de respect de la démocratie. (R12, homme)

Le fait que R12 affirme que les valeurs c'est beaucoup plus *grave* et qu'il *ne peut pas* y avoir de valeurs différentes entre celles du Québec et du Canada s'inscrit dans le prolongement de son opposition au projet, qu'il percevait comme nationaliste et indépendantiste. S'il y avait réellement eu une différence de valeurs entre le Québec et le Canada cela aurait pu affaiblir l'unité canadienne et favoriser l'aboutissement du projet indépendantiste. Il a reconnu lors de l'entrevue que le Québec était effectivement une société distincte, mais pas au point d'appuyer la souveraineté. Il a cependant exprimé une position mitigée face au projet de Charte, car tout au long de l'entrevue R12 a soutenu être en faveur d'un État laïc et pour l'interdiction des signes religieux dans la fonction publique. Son opposition au projet de Charte semblait principalement fondée sur la peur de l'indépendance: « je n'aimais pas l'idée de Charte des «valeurs québécoises», je la récuse, mais pour le reste, si on veut créer un espace laïc, j'y adhère » (R12).

Malgré que R5 reconnaisse la légitimité des Québécois francophones face au besoin d'affirmer et d'exprimer leur identité particulière, cette interviewée éprouve toutefois un malaise par rapport au PQ qui a voulu définir l'identité québécoise de « manière défensive avec la Charte » (R5, femme). Elle estime que ce type de nationalisme « est

moins intéressant car ça divise les gens. Ceux qui auraient été des citoyens québécois se seraient sentis exclus et relégués aux communautés ethnoreligieuses » (R5).

Une interviewée (R8) a déploré l'expression d'un nationalisme identitaire raciste dans le débat sur la Charte : « [...] le nationalisme d'exclusion donne parfois l'impression que sous prétexte de défendre la nation, on croit qu'on peut se permettre d'être raciste et d'exprimer à haute voix des préjugés totalement infondés » (R8, femme). Une certaine xénophobie dans les propos exprimés par certains Québécois a également été soulevée par R14 qui considère que « contrairement au racisme européen, plutôt basé sur une forme de haine de l'Autre, le racisme québécois est plutôt fondé sur une rhétorique de protection par rapport à la communauté anglophone ou aux autres communautés » (R14, homme). Ce n'est pas nécessairement qu'ils n'aiment pas les étrangers soutient-il, « c'est une peur qu'ils ne s'intègrent pas et qu'ils prennent le dessus. Il y a des raisons qui peuvent expliquer cette attitude défensive, mais ça ne la légitimise pas pour autant » (R14, homme).

### 3. La stigmatisation religieuse et la catégorisation

La réactivation des frontières nationales dans le débat sur le projet du PQ a entraîné selon ces deux Sépharades (R5 et R8) une stigmatisation et une catégorisation des minorités religieuses. Avec sa proposition de Charte, le Parti québécois a tracé une ligne de démarcation de la frontière nationale sur la base d'un marqueur religieux, plutôt que linguistique comme dans les années 1970, ce qui aurait eu un effet d'exclusion et de stigmatisation en enfermant les minorités dans des catégories ethnoreligieuses<sup>59</sup>, plutôt que de favoriser leur intégration. Cette exclusion derrière la

---

<sup>59</sup> « [...] Je perds parfois patience avec les gens qui disent «les» juifs si, les juifs ça. Et c'est pour ça que j'ai toujours un peu d'irritation envers des gens qui veulent savoir à quel groupe j'appartiens. Oui, je suis un juif d'Europe de l'Est, mais je suis aussi père de famille hétérosexuel, un joueur de Baseball et quelqu'un qui a survécu à un accident mortel. Donc mon identité est beaucoup plus complexe » (R4, homme, Ashk). D'où l'importance de donner la parole aux individus afin de comparer les catégories de pratique aux catégories d'analyse afin d'enrichir notre compréhension des problématiques que l'ont étudient au lieu de limiter notre analyse à une vision très réifiante, essentialisante et réductrice des catégories d'analyse.

catégorisation du PQ a affecté R5 qui s'est toujours sentie Québécoise. Elle a eu l'impression qu'on lui retirait son «droit» d'être Québécoise : « c'est ça que je déplore dans la Charte, moi j'ai toujours pensé que j'étais citoyenne québécoise comme tout le monde, puis là du coup, on n'est plus citoyen » (R5). Cette citation illustre la dynamique des processus d'identification/auto-identification où l'assignation identitaire d'autrui influence la perception qu'un individu a de lui-même. On y perçoit également les dimensions relationnelles et dynamiques de l'identité à travers les rapports de pouvoir auxquels font référence Juteau (1999, 2015) et Wimmer (2009) dans la construction de la frontière ethnique ou nationale. En effet, il y a une dialectique entre les dimensions interne et externe qui implique une catégorisation dont l'effet d'exclusion peut provoquer une remise en question du sentiment d'appartenance, du désir d'intégration à la société d'accueil.

La stigmatisation et l'exclusion de ce projet auraient pu influencer l'intégration et possiblement entraîné un repli identitaire selon R5 : « [...] quand on relègue les juifs ou les musulmans à leur origine ethnique, qu'on les cantonne dans leur groupe, ben on s'enferme dans son propre groupe. Je pense que ce n'est pas dans le rejet, dans l'interdiction qu'on intègre, comme c'était le cas pour la Charte. [...] D'affirmer les identités religieuses et de les stigmatiser, ça n'aide pas à s'intégrer ça c'est sûr » (R5, femme). Elle dénonce également les préjugés essentialisant qui ont exprimé une forme de groupisme dans le débat sur la Charte : « il ne faut pas oublier qu'il y a des degrés dans toutes les religions et il y a différentes façons d'exprimer son identité entre les membres d'un même groupe religieux » (R5). Ces propos font référence au groupisme critiqué par Brubaker. Il faut donc cesser de généraliser en attribuant les mêmes caractéristiques à l'ensemble des membres d'un groupe religieux, pour envisager non seulement la complexité et les nuances des divers courants, mais également prendre en considération l'agentivité des individus, leur liberté de choisir d'adhérer ou non aux croyances de leur groupe. Bref, la possibilité qu'il y ait des individus plus marginaux par rapport à leur communauté.

Le fait que le débat ait rapidement dégénéré sur la question musulmane, et surtout sur le voile, a donné lieu à une stigmatisation et une catégorisation ethhnoreligieuses qui ont énormément blessé R8, une fille d’immigrants sépharades née au Québec :

C’est sûr que ça fait mal quelque part d’être catégorisée comme une «minorité». [...] Je ne me définis pas nécessairement comme une juive marocaine, je me sens appartenir au monde juif, au monde marocain en partie, et aussi au monde arabe. Donc le rapport avec le monde arabe m’a profondément blessée et ça l’a dégénéré. Alors j’ai rapidement arrêté de suivre le débat, car j’ai senti que ça venait me chercher en profondeur et je ne voulais pas aller là. (R8, femme)

Nous voyons ici l’impact affectif de la face externe de la frontière ethnique sur l’auto-compréhension d’un individu, l’effet de l’assignation identitaire des majoritaires sur les minorités dont l’identité est réduite à leur ethnicité ou à leur religion.

#### 4. La discrimination et la perte de droits acquis

Les cinq personnes dont l’opposition à la Charte était mitigée ont mentionné le caractère discriminatoire de ce projet et le risque que cela entraîne une perte de droits des minorités qui habitent au Québec depuis longtemps<sup>60</sup>. C’est le cas de R8 qui considère « qu’on ne peut pas interdire le port de signes religieux en disant « toi, tu vis ici depuis 40 ans avec ta kippa, mais là on n’est plus d’accord » » (R8, femme). Le répondant R12 dénonce aussi la discrimination que cela aurait engendré pour les médecins : « je suis contre ce projet, car il y a des groupes qui ont des droits acquis. Par exemple à l’hôpital juif il y a d’éminents médecins qui portent leur kippa et d’après le projet de Charte, il aurait fallu qu’ils l’enlèvent » (R12, homme). Comme nous le verrons plus loin, malgré ce qu’il vient d’affirmer, R12 est d’accord à ce que les juifs enlèvent leur kippa, mais il semble hésitant à l’avouer ouvertement de peur de créer un froid avec sa communauté<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> L’un d’eux a donné l’exemple d’une femme qui travaillerait dans la fonction publique : « [...] pour cette femme qui travaille-là depuis 25 ans et qui porte sa croix, on ne peut pas lui faire enlever ça. De la même manière qu’on ne peut pas demander aux juifs d’enlever leur étoile parce que c’est discriminatoire » (R13, homme).

<sup>61</sup> Voir page 87.

Une femme (R5) a exprimé sa crainte face au risque que les juifs perdent leurs droits acquis à cause du problème d'intégration des musulmans et au risque de prosélytisme auquel l'Islam est associé. Elle déplore que le débat sur la Charte ait mis toutes les religions sur un même pied d'égalité : « dans le judaïsme, contrairement aux mosquées et aux imams, il n'y a pas de volonté d'endoctriner le maximum de gens dans leur communauté vers une forme d'Islam radical. La communauté juive a une tradition de dialogue, d'ouverture et d'intégration. Les juifs sont arrivés ici au 18<sup>e</sup> siècle et ils font partie du tissu social » (R5, femme).

#### 5. La rigidité du projet de Charte

Le caractère trop rigide du projet de Charte a été exprimé par deux Sépharades. L'un d'eux (R12) déplorait le fait que la Charte essayait « de mettre un terme aux accommodements raisonnables qu'on avait trouvés avec les années » (R12, homme). Dans le cas de R5, elle a plutôt dénoncé le dogmatisme du gouvernement quant à l'interdiction du port des symboles religieux. Elle estime qu'il ne peut pas « imposer des valeurs québécoises, il faut plutôt instaurer un dialogue démocratique. Sinon ça va simplement braquer certaines personnes » (R5, femme). Elle a aussi dénoncé l'ingérence de l'État dans les croyances religieuses et le manque de protection de l'égalité homme-femme : « à mon avis la Charte du PQ était trop explicite et pas assez, c'est-à-dire qu'elle rentrait parfois dans les détails des signes religieux visibles mais pas assez au niveau de la protection de l'égalité homme-femme » (R5). L'influence de ses valeurs féministes a influencé sa position de départ sur la Charte, du moins avant qu'elle s'y oppose. Elle était d'abord en faveur du projet, car à son avis la Charte aurait aidé à lutter contre l'extrémisme radical qui menacerait d'après elle l'égalité homme-femme au Québec.

#### 6. L'inutilité de la Charte, car les outils législatifs existants sont suffisants

Cinq personnes ont invoqué l'inutilité de la Charte pour justifier leur opposition partielle à ce projet. Selon R5, ce projet ne serait pas efficace pour contrer la montée

du radicalisme islamique, puisqu'elle aurait entraîné l'exclusion des minorités qui ne causent pas de problèmes. Alors que R5 était d'abord favorable à la Charte, car elle souhaitait s'attaquer à l'islamisme radical, elle a toutefois changé d'avis en découvrant l'existence des Chartes canadienne et québécoise :

Après, j'ai modifié ma position parce que je me suis renseignée en fait, j'ai lu un peu plus et j'ai appris qu'on a une Charte des droits et libertés au Canada et au Québec qui sont valables. A l'heure actuelle, ces mécanismes sont beaucoup utilisés par les groupes religieux. Donc moi ce que je dis pourquoi ces groupes auraient le monopole de la Charte des droits en leur faveur. Je pense qu'on devrait utiliser ces outils pour faire contrepoids à l'influence religieuse ou extrémiste. (R5, femme)

Alors que R13 était d'abord en faveur de l'interdiction des signes religieux dans la fonction publique, puisque cela « inciterait les minorités à s'intégrer plus rapidement », il s'est ravisé par la suite en affirmant que « dans le fond, je pense qu'on devrait les laisser faire et garder les vieilles Chartes canadienne et québécoise, parce qu'elles protègent les droits et libertés et même l'égalité homme-femme.

Si jamais il y a une jeune musulmane qui se voile à cause de ses parents, elle doit pouvoir l'enlever et sortir de là si un jour elle veut l'enlever » (R13, homme).

La majorité des Sépharades ont déploré l'absence de prise en considération des conclusions du rapport Bouchard-Taylor par le PQ, qui avait pourtant à leur avis réussi à faire consensus sur certains points. Il était donc totalement inutile selon R15 d'ajouter une nouvelle charte pour relancer un débat « [...] puisqu'il y a avait déjà eu une réflexion avec le rapport Bouchard-Taylor dont ils n'ont pas tenu compte. On a perdu le travail qui avait été accompli et de l'énergie inutilement » (R15, femme). Il aurait simplement suffi de poursuivre le travail de Bouchard-Taylor et d'appliquer leurs recommandations. Ce projet a juste contribué à réactiver les tensions sociales que la « crise » des accommodements avaient suscitées.

### Raisons motivant l'appui à la Charte:

Malgré les raisons qu'ils ont invoquées contre la Charte, cinq Sépharades étaient favorables à certains aspects du projet, du moins au départ. Leurs positions reposaient sur les motifs suivants : 1) favorable à la séparation de l'État et de la religion ; 2) stimuler une réflexion sur une identité québécoise inclusive ; 3) défendre et protéger l'égalité homme-femme et 4) accélérer l'intégration des minorités religieuses.

#### 1. En faveur de la séparation de l'État et de la religion

Cet homme (R14) affirme être « [...] fondamentalement d'accord avec la laïcité de l'État. Pour avoir vécu en France pendant six ans, il y a beaucoup en moi qui est français, comme cette idée de laïcité. Alors, j'ai quand même trouvé que je pouvais un peu m'identifier au projet » (R14, homme). Bien qu'il soit contre la Charte, notamment à cause des rapports de pouvoir donnant lieu à une neutralité asymétrique quant à l'interprétation et l'interdiction des signes religieux, R14 est toutefois d'accord avec le principe de séparation de la Charte : « [...] je suis pour le fait que la séparation soit écrite dans la Constitution. C'est important au sens où toutes les religions doivent être importantes. D'où l'importance selon lui du principe de séparation de l'État et des religions, car « [...] en écartant la religion de l'espace public, la laïcité contribue à protéger les minorités religieuses contre le pouvoir de la majorité » (R14, homme). Sa conception de la laïcité est influencée par son passage en France, comme plusieurs de nos interviewé.e.s.

#### 2. Stimuler la réflexion sur une identité québécoise inclusive

Dans le cas de R8, elle a d'abord vu d'un bon œil la proposition du PQ croyant qu'elle susciterait un débat identitaire qui serait bénéfique pour l'ensemble des Québécois de diverses origines :

Ma position au départ, il y avait de l'ambiguïté parce que je me disais par rapport à l'histoire du Québec est-ce que ce projet est un pas important pour les aider à définir leur identité. Est-ce que ça va permettre de créer un projet politique inclusif. Je pensais qu'il y aurait peut-être quelque chose de vraiment positif qui aurait pu sortir de là. Je croyais que ça allait nous aider à mieux nous comprendre nous-mêmes et à mieux fonctionner comme société et donc à faire

des choix en conséquence mais j'étais partagée entre autres, à cause des termes spécifiques de «valeurs québécoises utilisés par le PQ. (R8, femme)

La Charte aurait permis selon elle de réfléchir sur la neutralité pour ainsi être en mesure de se positionner par rapport à la laïcité. Elle est d'avis que le Québec est dans une «zone grise» par rapport à la neutralité « puisqu'il ne s'est pas encore positionné sur ces valeurs d'où sa tendance à s'inspirer de la laïcité française » (R8) Il faudrait d'après elle que le Québec trouve son propre modèle de laïcité, car l'impact identitaire et culturel de cette question est propre au Québec. Elle croit également que le fait d'amener la Charte comme une loi avant qu'on se soit fixé sur ce point, « c'est comme faire une législation avant que la société ait eu le temps de se positionner sur la neutralité », soutient-elle. (R8).

Malgré les espoirs exprimés par R8 envers ce projet, elle a rapidement constaté par la suite un rapport de domination majorité et minorités qui est ressorti lors de la Commission Drainville, qui n'a pas été un réel exercice de démocratie délibérative. Les minorités n'ont pas eu le sentiment d'avoir eu la parole soutient-elle, puisque la Charte n'a fait ressortir que les « bobos du groupe majoritaire, mais sans faire aussi une analyse socioéconomique des bobos des minorités. Alors pour moi, tant qu'on n'en parle pas c'est une négation de leur réalité » (R8, femme).

### 3. Défendre et protéger l'égalité homme-femme

Lorsque le projet est sorti dans les médias, R5 s'est déclarée en faveur, du moins dans un premier temps :

[...] c'était surtout pour combattre les extrémismes religieux. Je voulais lutter contre la discrimination des femmes et contre toutes formes de discrimination, que ce soit religieuse ou culturelle, qu'elles touchent les musulmans ou les juifs, puisque lorsque la religion empiète sur l'égalité homme-femme, ça va plus là, c'est là qu'il faut mettre une limite [...]. (R5, femme)

Sa défense de l'égalité homme-femme face à l'extrémisme religieux est si importante selon R5 que « si c'était nécessaire de rajouter la Charte des valeurs aux Chartes canadienne et québécoise, je me disais qu'il fallait faire un sacrifice du port de la

kippa et des accommodements pour contrer la montée de l'islamisme radical. Parce que ça c'est dangereux et tous les citoyens québécois sont menacés par ça » (R5, femme). Elle était également en faveur de l'amendement de la Charte des droits et libertés pour y ajouter la présence de l'égalité homme-femme sur les autres principes, tel que prévu dans le projet de Charte des valeurs.

#### 4. Accélérer l'intégration des minorités religieuses

L'un des interviewés (R13) a justifié sa position en mentionnant que l'interdiction du port des signes religieux aiderait à accélérer l'intégration des minorités religieuses à la société québécois. Il estime « [...] qu'il faut les pousser un petit peu pour faciliter leur intégration, pour qu'ils s'adaptent à la culture d'ici. Je crois que si vous leur donnez l'occasion de se cacher le visage, vous allez faire durer la période d'adaptation et d'intégration plus longtemps » (R13, homme).

Bien que la plupart des Sépharades étaient contre ce projet, environ quatre sur neuf ont soulevé un « problème d'intégration des musulmans ». C'est le cas R9 qui estime que le multiculturalisme est trop axé sur les droits des minorités. Il considère que le gouvernement « devrait essayer de trouver un équilibre entre les droits et les devoirs afin de favoriser leur intégration en leur faisant comprendre qu'ils ont aussi des devoirs [...] » (R9, Séph, 1976). Il a aussi mentionné que le gouvernement fédéral avait mandaté la Communauté Sépharade Unifiée du Québec pour établir des liens avec les musulmans à travers le programme « Pour une citoyenneté canadienne réussie des juifs et des musulmans d'Afrique du Nord<sup>62</sup> », afin de favoriser une meilleure intégration et ainsi réduire la radicalisation.

---

<sup>62</sup> Tel qu'il l'a mentionné, ce mandat accordé aux juifs sépharades s'expliquerait par la satisfaction du gouvernement par rapport à leur expérience d'intégration : « le gouvernement fédéral nous a dit on aime comment vous avez évolué et on aimerait bien que vous vous occupiez d'eux et que vous développiez une relation d'amitié, parce que c'est payant au bout de la ligne, ça va les écarter de la radicalisation » (R9).

### 3<sup>e</sup> sous-groupe : pour la Charte

Le répondant R7 justifie sa position en s'appuyant sur quatre raisons interreliées : 1) lutter contre l'extrémisme radical; 2) la solidarité pour le peuple juif; 3) freiner le pouvoir du multiculturalisme et 4) favorable à la laïcité française.

Il appuyait la Charte car c'était un moyen de lutter contre le radicalisme islamique qui représenterait une menace pour les communautés juives montréalaises : « moi je suis juif tant qu'il y aura des antisémites » (R7, homme). Même s'il est athée, les attaques contre son peuple ont réveillé en lui une forte appartenance héritée de la trajectoire historique de son peuple : « je suis totalement athée mais j'ai été obligé de reconnaître que j'avais une soif profonde de m'identifier en tant que juif. Ce sentiment d'appartenance est lié à un destin tragique, donc c'est une façon de faire face à la Charte » (R7). Son appui à ce projet reposerait surtout sur son désir de contrer l'extrémisme islamique qui menacerait non seulement l'égalité homme-femme, mais aussi la sécurité des juifs montréalais. Il dénonce la montée d'actes antisémites au Québec qui proviendrait selon lui « [...] à 90 % des communautés musulmanes. [...] Toutes les communautés sont encadrées par des mosquées où les imams véhiculent un discours qui est assez terrifiant. Même au Québec, il y a plein des mosquées salafistes et autres » (R7).

Il estime que l'extrémisme a trouvé un terreau fertile pour se développer au Québec parce qu'il y a eu « [...] un encadrement le permettant et c'est très clair que c'est à cause du multiculturalisme qui a profondément légitimé les communautarismes. La Charte aurait peut-être justement pu réduire ces dégâts<sup>63</sup> » (R7). A son avis, le gouvernement accorderait trop de droits et de pouvoir aux minorités religieuses, ce qui expliquerait selon lui pourquoi « [...] il y a eu un renforcement de l'identité musulmane » (R7). La tolérance du multiculturalisme et la Charte des droits et

---

<sup>63</sup> Il affirme que les valeurs d'égalité homme-homme et de laïcité sont menacées à cause du multiculturalisme : « [...] à cause essentiellement des demandes des groupes musulmans qui charrient une discrimination à l'égard des femmes [...] » (R7).

libertés sur laquelle s'appuient les minorités aurait donc engendré comme il l'affirme, une inversion du rapport de pouvoir majorité/minorités, entraînant ainsi un recul des droits collectifs de la majorité nationale affectant sa capacité à définir l'identité québécoise. Il y a eu d'après lui, « un recul avec le multiculturalisme et la Charte des droits et libertés qui a conforté considérablement la primauté des droits individuels sur tout le reste » (R7). Donc le communautarisme découlant du multiculturalisme exigerait selon ce répondant une adaptation de la majorité aux demandes d'accommodements des minorités plutôt que de les encourager à s'intégrer. Cela aurait favorisé le développement de l'extrémisme islamique au Québec et aurait conduit entre autres à une augmentation d'actes antisémites.

L'appui de R7 à la proposition de Charte s'explique aussi par l'inspiration puisée dans le modèle de laïcité républicaine, mais « [...] ça n'allait pas assez loin. J'aurais aimé un texte fondateur qui aurait suivi le modèle français où il y a clairement une séparation entre le public et le privé » (R7). Il poursuit en affirmant : « je veux vivre dans un pays qui a un fondement universel<sup>64</sup>, qui n'introduit pas des éléments religieux dans la sphère publique, parce que n'importe quelle religion est porteuse de discrimination envers les femmes » (R7).

### 3.2.2 Les représentations de la laïcité

Dans cette section, nous évaluerons si la tradition culturelle a influencé la conception de la laïcité chez nos répondant.e.s. Selon les réponses obtenues, nous pouvons affirmer que la représentation de la laïcité est plus consensuelle chez les Ashkénazes que chez les Sépharades.

---

<sup>64</sup> Les nombreuses années passées en France et son attachement culturel à ce pays ont fortement influencé son appui à la Charte. D'ailleurs, comme il l'affirme : « culturellement, je suis totalement Français, jusqu'à la moelle des os » (R7). Les nombreuses références à la France tout au long de l'entrevue et le fait qu'il mentionne « je veux *vivre dans un pays* qui a un fondement universel » donne l'impression qu'il veut reproduire la France au Québec parce qu'il a le sentiment d'avoir été déraciné par les circonstances de la vie. Il n'a pas choisi d'immigrer au Québec, il y a été contraint pour des raisons familiales.

### 3.2.2.1 Les juifs ashkénazes

Nous avons constaté que tous les juifs ashkénazes adhéraient à la même conception de la laïcité, soit la *laïcité de reconnaissance*. Selon cet idéaltype, l'importance accordée à la liberté religieuse et à l'égalité passe par une neutralité de l'État qui devrait avoir un rôle d'arbitrage plutôt qu'un rôle interventionniste axé sur l'interdiction de toutes expressions religieuses dans la sphère publique. Ce modèle de laïcité se reflète chez cette femme, selon laquelle : « In the State people should have the freedom to practice their religion as long as it does not have any violent imposition on anybody else. Beyond that, I think the State institutions should not have one religion, it should not be attached to only one religion, but rather welcome all religions » (R1, femme).

Le rôle d'arbitrage de l'État entre les religions est également ressortis chez deux autres interviewé.e.s, notamment chez R6 selon lequel le gouvernement devrait intervenir selon certaines limites, notamment lorsque la liberté religieuse perturbe l'ordre public et entrave la liberté d'autrui :

Le gouvernement devrait empêcher ceux qui veulent interdire des personnes de pratiquer leur religion, ceux qui veulent faire des problèmes dans le monde. Le gouvernement devrait permettre aux gens de pratiquer leur religion tant que ça ne dérange pas personne pis qui font ça dans leur coin. Mais il y a toujours des radicaux qui créent des tensions, c'est ce qui se passe avec l'EI<sup>65</sup>. Ici au Québec il y en a quelques-uns, mais ce n'est pas généralisé, ils n'ont pas beaucoup d'influence. (R6, homme)

L'égalité dans la gestion de l'État est centrale pour R3, « [...] mais la difficulté c'est où le gouvernement trace la ligne entre la sphère privée et publique pour assurer l'égalité homme-femme » (R3, femme). L'État doit aussi intervenir selon R11 pour garantir l'égalité pour tous, notamment pour les enfants fréquentant des écoles religieuses subventionnées, car « ils doivent pouvoir sortir de l'école en ayant les mêmes bases que tous les enfants » (R11, homme). L'État ne doit toutefois pas gérer

---

<sup>65</sup> R6 est le seul Ashkénaze à avoir mentionné lors de l'entrevue la présence de l'intégrisme islamique au Québec, mais sans toutefois craindre que le radicalisme devienne une menace.

la société en fonction des peurs selon R11, « [...] sinon ça ira mal parce que si on laisse nos gouvernements dicter nos comportements, on va glisser vers une spirale qui va restreindre nos droits et libertés » (R11, homme). Contrairement aux répondant.e.s. ashkénazes interviewé.e.s, on observe chez lui une laïcité de reconnaissance, mais qui accorde une priorisation absolue du principe de liberté religieuse sans limites :

L'égalité homme-femme c'est une valeur très chère aux Québécois, avec raison, mais ça ne doit pas l'être au détriment de la liberté de conscience et religieuse. Moi à ce jour je suis contre l'interdiction de ces vêtements [burqa et autres vêtements qui cachent le visage] dans la place publique simplement parce qu'il est trop important de protéger la liberté d'expression et la liberté de religion. Il ne faut pas commencer à légiférer contre ça. [...] Ça ne me plait pas de voir une femme en burqa, mais je ne pense pas qu'on devrait faire comme en France et l'interdire. De toute façon, ce n'est pas de mes affaires ! (R11)

Bien que R11 affirme que la burqa soit un signe de soumission et d'oppression, il réclame l'égalité de droit et une liberté religieuse absolue des minorités religieuses, même s'il n'est pas en accord avec le port de la burqa. Le fait que ses parents soient des survivants de l'Holocauste semble avoir influencé sa position sur la Charte et sa vision de la laïcité, caractérisée par cette importance qu'il accorde à la tolérance et à la défense des droits et libertés. Il l'a d'ailleurs affirmé lorsque nous lui avons demandé si l'Holocauste avait influencé son opinion sur la Charte : « c'est sûr, sans la moindre hésitation que ça l'a influencé ma position »<sup>66</sup> (R11, Ashk).

Lorsque nous leur avons demandé leur avis sur l'accentuation des principes de neutralité et d'égalité homme-femme prévus dans la Charte, environ 50% ont souligné un malaise face à cette neutralité «asymétrique» découlant d'un rapport de pouvoir entre la majorité et les minorités religieuses quant à l'interprétation des

---

<sup>66</sup> Les raisons justifiant son opposition sont assez parlantes à ce niveau, dont celle-ci : « J'étais contre parce que avant tout ça portait atteinte aux droits et libertés. Dès qu'on commence sur ce terrain-là, ce serait quoi le premier pas et le deuxième. Qui peut nous certifier qu'il n'y aurait pas de premier pas et de deuxième pas dans 5 ans, dans 10 ans ou *whatever*, qui restreindraient les droits et libertés de tous et peut-être que les juifs aurait fini par en souffrir. C'est de l'intolérance, c'est de l'intolérance pure et simple » (R11, homme).

symboles de chacun. L'un d'eux (R4) estime que «c'est de la foutaise» le fait que le crucifix ne soit pas considéré par le gouvernement comme un signe ostentatoire :

Mon œil, ça fait partie du patrimoine historique. Quand je vais là-bas et que je vois le crucifix, je me sens attaqué, réduit, humilié. [ironie] Je trouvais hypocrite le fait de parler d'une Charte de laïcité qui visait explicitement à protéger le crucifix à l'Assemblée qui est le symbole du lien entre religion et l'État qui n'est que trop visible. [...] La Charte ne cherchait pas la laïcité, mais plutôt une hiérarchisation spécifique des principes démocratiques et aussi des citoyens Québécois. (R4, homme).

Cette impression qu'il y aurait un double standard visant à exempter les symboles religieux des majoritaires est également partagée par R11 pour qui « il y a deux poids, deux mesures. C'est de l'hypocrisie cette neutralité. De toute façon, s'il avait enlevé le crucifix il aurait pu se servir de ça pour justifier l'interdiction du port de symboles religieux pour tous » (R11). En fait, quatre Ashkénazes sur six ont exprimé cette insatisfaction à l'égard de la neutralité asymétrique dans l'interprétation des symboles religieux majorité/minorités. Cette inégalité de considération face à ces signes exprimerait d'après eux une inégalité des droits collectifs de la majorité par rapport aux droits individuels des minorités religieuses. Ce traitement différentiel des symboles illustre un rapport de pouvoir inacceptable à leur avis. Seul R6 ne semble pas gêné par la présence du crucifix à l'Assemblée nationale, « [...] ça ne me dérange pas, en autant que ça ne m'empêche pas de pratiquer ma religion » (R6, homme).

Une personne (R2) se démarque par un discours teinté à la fois par la laïcité de *reconnaissance* et par la laïcité *séparatiste*.<sup>67</sup> À la question « quel devrait être le rôle de l'État dans une société pluraliste par rapport à la liberté religieuse », R2 est d'avis que « dans un monde idéal, l'État n'a rien à faire de la religion. L'État ne doit pas intervenir. Il doit garantir la liberté religieuse. [...] Quand on arrive par exemple à l'histoire du « dieu des spaghettis », dans la mesure où ça ne trouble pas l'ordre public, l'État n'a rien à faire là-dedans » (R2, homme). Il souhaite toutefois une

<sup>67</sup> Cet idéaltype est caractérisé par une accentuation des principes de séparation et de neutralité représentant l'objectif de la laïcité. Cette priorisation contribue à reléguer au second plan les principes de liberté et d'égalité, ce qui peut entraîner une entrave aux droits et libertés.

délimitation claire entre l'État et les religions et une neutralité de l'État, au sens d'une absence de privilèges envers chacune d'elles :

Ça m'a choqué qu'un prêtre, un rabbin ou un imam puissent célébrer un mariage religieux qui peut être reconnu par l'État. [...] Quoique je sois assez pratiquant comme juif, je ne veux pas de soutien de l'État aux institutions juives et cela vaut aussi pour le financement des écoles religieuses, car ça ne répond pas au principe de neutralité. Ça finit par créer des inégalités, car il y a des communautés qui auront davantage accès, où qui historiquement auront davantage accès au financement. (R2, homme)

Quant à sa position sur l'interdiction du port des signes religieux chez les personnes en position d'autorité, R2 considère que l'État doit demeurer neutre « [...] parce qu'ils représentent l'État et parce que quelqu'un en position d'autorité avec une kippa, un voile ou une grosse croix me mettrait mal à l'aise » (R2, homme). Il est le seul ashkénaze à être *totalem*ent en faveur de l'interdiction du port des signes religieux pour les personnes en position d'autorité. Un autre interviewé (R4) est partiellement en accord avec l'interdiction. Il affirme n'avoir aucun problème avec la kippa d'un juge, « parce qu'évidemment c'est mon peuple ! mais je n'aurais pas de problème non plus à ce qu'un policier sikh avec un turban m'arrête » (R4, homme). Il serait toutefois en faveur de l'interdiction du foulard dans ces deux situations :

[...] Si une policière foulardée m'arrête, il y a un problème car une personne doit être visible, je dois pouvoir la voir entièrement pour l'identifier si jamais je dois porter plainte contre elle. [...] Une juge qui porterait le foulard et qui doit juger un cas de meurtre comme par exemple la famille Shafia, ça pourrait créer des ambiguïtés qui pourraient être exploitées par les avocats de la défense qui douteraient de son impartialité et pourraient demander d'aller en appel. Alors, ça pourrait coûter plus cher au système. (R4, homme)

Environ quatre interviewé.e.s sur six ont affirmé n'avoir aucun problème avec le port des signes religieux, autant chez le personnel administratif que chez les personnes en position d'autorité. L'un d'eux (R11) soutient que « c'est l'État qui doit être laïc pas les personnes qui y travaillent. L'interdiction du port des signes c'est ridicule, la neutralité de l'État ça n'a rien à voir avec le port de symboles religieux » (R11, homme). Deux interviewées (R1, R3) considèrent que le port de signes religieux n'affecte aucunement l'impartialité de la personne qui le porte et soulignent d'ailleurs que personne n'est vraiment neutre :

The clothes somebody wears as nothing to do with neutrality, it's their opinion that's matters. Why would any garment affect somebody neutrality, nobody's neutral. (R1, femme)

Qu'un juge porte un signe religieux, ça ne me fait rien parce que j'ai confiance en le système et qu'ils vont choisir un juge qui est impartial. Tout le monde a des biais, mais je suis sûre que le système va déterminer les juges qui ont le moins de biais selon les causes qu'ils auront à entendre. (R3, femme)

L'interviewée R3 est d'accord à ce qu'une enseignante ou une éducatrice en garderie porte le voile puisque selon elle « [...] c'est important de montrer aux enfants des gens d'autres communautés, pas pour les changer mais pour leur montrer que nous avons les mêmes valeurs à l'intérieur, comme la famille, l'éducation et la solidarité » (R3, femme). Le fait que des enseignantes portent des signes religieux à l'école exposent les enfants aux différences et les éduquent à la tolérance<sup>68</sup>. Elle estime que l'école devrait avoir un rôle de socialisation plus important, notamment celui d'enseigner les mêmes valeurs démocratiques à tous, peu importe leurs religions, ce qui favoriserait l'intégration et le vivre-ensemble, ce qui contrebalancerait une éducation familiale basée sur un autre système de valeurs. Quant au risque de prosélytisme derrière le port des signes religieux, la majorité des interviewé.e.s partage l'avis de R6 : « en autant que ça ne change rien dans son travail, il devrait avoir le droit de porter ce qu'il veut. Je ne vois pas aucun problème à ce qu'une éducatrice porte un voile, ça ne veut pas dire qu'elle parlera de sa religion aux enfants, c'est deux choses différentes » (R6, homme).

### *Les interprétations du voile*

Presque toutes les personnes ont rejeté l'association entre voile et soumission. C'est le cas de R3 qui a affirmé : « j'ai connu des jeunes filles qui portaient le voile et qui m'ont expliqué que c'était juste par respect pour sa religion et ses parents.

---

<sup>68</sup> Ce qui rejoint la vision exprimée dans le mémoire de l'organisme Dialogue judéo-chrétien, fondé par Victor Goldbloom, qui soutient que l'école doit non seulement favoriser le développement cognitif, mais également relationnel. Elle doit exposer les élèves à la diversité afin de susciter des attitudes d'ouverture et de tolérance.

Aujourd'hui, elles sont des *IT Specialists*. Donc elles ont pu étudier et avoir une carrière comme les hommes » (R3, femme). Pour sa part, R1 a insisté sur le fait qu'il existe de multiples raisons pour lesquelles les femmes peuvent le porter. Chacune a sa propre interprétation souligne-t-elle, « [...] certaines le portent en réaction à l'islamophobie et à l'oppression de l'État, comme un signe de résistance pour exprimer leur identité politique » (R1, femme).

Un autre interviewé (R4) ajoute que le voile peut également devenir un jeu ou un accessoire mode :

Ce n'est pas forcément un signe de soumission, c'est très compliqué. Un jour elle porte le voile et l'autre semaine elle ne le porte pas. C'est vrai que ce n'est pas toujours un choix personnel, des fois c'est le père ou la mère qui dit à sa fille, tu porteras le voile, mais à 18 ans elle peut foutre le camp. Moi je travaille dans les écoles publiques francophones et parfois il y a des filles de 13 ans qui portent un foulard, mais c'est comme un accessoire mode. Parfois Mouna passe son foulard à Marie-Catherine qui est foulardée pendant un certain temps. Ça devient comme un jeu. (R4, homme)

Deux interviewé.e.s (R1, R2) ont exprimé un certain agacement envers les non-musulmans qui imposent leur interprétation du voile. Selon R1, « quelqu'un qui ne connaît pas l'Islam ne peut pas dire que le fait de porter un hijab est un signe d'inégalité [...] » (R1, femme). Pour sa part, R2 semble y voir une attitude paternaliste de la majorité occidentale envers le voile : « une chose agaçante, c'est de dire ce qui est bon pour elles à leur place » (R2, homme). Cet homme a malgré tout une position mitigée sur le voile :

J'ai une position privée et une position publique. Ma position publique c'est que je ne connais pas assez de l'Islam pour en parler. Ma position privée, c'est que c'est peut-être bien le cas [soumission]. Par exemple, dans le judaïsme conservateur, les femmes par modestie se voilent les cheveux ou mêmes les enlèvent en se rasant et se mettant une perruque<sup>69</sup>. Donc

---

<sup>69</sup> Deux autres personnes ont fait le même parallèle entre le voile ou la burqa et les juives portant les perruques, « [...] c'est comme un hijab parce que ce n'est pas leurs cheveux, elles se rasent la tête ou elles cachent leurs cheveux avec la perruque. [...] Elles ne veulent pas de contact et s'intégrer. Pour moi, ce n'est pas un vrai juif, c'est trop extrémiste » (R3, femme). Une autre personne a également soutenu que c'était un peu la même chose, car « [...] c'est un signe de tradition et de soumission d'une certaine manière, mais c'est une minorité ultra-orthodoxe » (R6, homme).

oui je pense que c'est une façon de marquer une différence et d'utiliser le symbole des cheveux comme un instrument de répression des femmes dans l'espace public. (R2, homme)

Cinq sur six ont affirmé n'avoir aucun problème avec le port du voile (foulard), mais ils éprouvent un malaise face au voile intégral (niqab et burqa) : « Je n'ai pas de problème avec le voile, mais je suis contre la burqa à cause du message qu'il faut cacher la femme » (R3, femme).

### 3.2.2.2 Les juifs sépharades

A l'exception des interviewé.e.s entièrement contre la Charte, les conceptions de la laïcité des Sépharades sont généralement teintées par leur expérience française, c'est-à-dire par le nombre d'années passées en France, ainsi que leur attachement à ce pays et à sa culture. Nous avons effectivement relevé dans les discours des «contre mais mitigé», une vision hybride de la laïcité fondée à la fois sur une *laïcité de reconnaissance*, mais également sur les modèles de *laïcité séparatiste* et *autoritaire*, associés à la laïcité républicaine. Cette hybridité des représentations de la laïcité de certains<sup>70</sup> d'entre eux pourrait s'expliquer par leur triple appartenance, à la fois juif, sépharade et français. Leur sentiment d'appartenance au peuple juif est plus fort que leur appartenance culturelle sépharade et française. Au sens où bien que la Charte était inspirée par la laïcité française et malgré qu'elle ciblait les musulmans<sup>71</sup>, leur identité juive a pris le dessus pour s'exprimer plus fortement contre la proposition du PQ. En général, l'interprétation de la neutralité est différente de celle des Ashkénazes, particulièrement en ce qui à trait à la protection des symboles patrimoniaux québécois. La majorité des Sépharades affichent peu de malaise devant cette neutralité asymétrique, ils n'éprouvent pas la même sensibilité face au rapport de

<sup>70</sup> À l'exception de deux femmes. Celle née au Québec qui se perçoit à la fois comme juive, marocaine et arabe et chez celle qui a quitté la France pour venir s'établir volontairement au Québec.

<sup>71</sup> Comme l'affirmait un Ashkénaze interrogé, « ce qui n'était pas pour leur déplaire », compte tenu de l'humiliation du statut de *dhimmi* des juifs en terre d'Islam et de la montée du nationalisme islamique au Maghreb. (R2, homme)

domination majorité/minorités. Cette interviewée (R5) considère d'ailleurs que la neutralité absolue n'existe pas :

[...] ça peut déborder dans le public quand on est dans une société où on applique des congés religieux catholiques officiels, mais ça ne me dérange pas car c'est la société d'accueil, c'est la religion de la majorité. [...] Pour moi le crucifix c'est culturel, ce n'est pas religieux. C'est tout à fait légitime que vous vouliez le garder, ça fait partie de la construction de votre pays. Je pense que justement les Québécois doivent assumer leur histoire et leur appartenance religieuse. (R5, femme)

Cette femme (R5) fait un parallèle entre la construction de son identité «hybride» et celle vers laquelle devrait tendre une identité québécoise plus ouverte et inclusive. Il serait envisageable à son avis d'avoir un Québec inclusif qui, tout en gardant des traits de son passé historique et de ses valeurs communes, ajouterait certaines valeurs des groupes ethnoculturels à son identité :

[...] Il ne faut pas tout rejeter de l'histoire du Québec. C'est comme le travail que je fais par rapport à ma religion, j'ai refusé certaines pratiques religieuses par conviction morale, mais je tiens à préserver les textes. [...] Il est important de garder les traditions parce que c'est mon histoire, ce sont mes racines, mais ça ne m'empêche pas d'ajouter des branches et de transformer ces racines en une identité hybride, une identité qui me permette de vivre en harmonie avec les autres. [...] Les valeurs laïques et démocratiques, d'ouverture aux autres, d'égalité, liberté d'expression sont des valeurs qui s'ajoutent à mon judaïsme. Mon travail d'une génération à l'autre, c'est de réinterpréter mon texte dans un monde où les valeurs sont différentes. (R5, femme)

L'interviewé R9 est ambivalent dans sa représentation de la laïcité, selon lui « la question est de savoir comment se traduit cette neutralité ; par des interdits ou bien simplement je reste en dehors de cela ? Ce n'est pas évident. Mais il y a un moment où il y a une limite, trop c'est trop...comme ces femmes enfermées dans des burqas, c'est ignoble ce n'est pas humain. Donc il faut trouver une limite [...] » (R9, homme).

Pour R14, la séparation de l'État et du religieux est importante. L'État doit demeurer neutre et la religion doit rester dans la sphère privée, car il estime « que le projet politique de la laïcité c'est de créer une société où la religion n'est plus omniprésente, n'est plus un élément fondamental dans l'espace public. Moi je trouve ça louable

parce que je suis laïc et dans l'histoire de l'humanité la religion a toujours créée plus de mal que de bien, ça l'a créé des frictions identitaires » (R14, homme).

Deux personnes soutiennent que la laïcité n'implique que l'État et non les individus qui y travaillent. L'une d'elles (R10) considère que la laïcité est d'ordre politique, elle vise à aider l'État à arbitrer l'expression de la diversité religieuse. D'après elle, d'inclure la neutralité dans les discours de l'État, en interdisant le port des signes religieux, « c'est entrer dans cette logique où les individus doivent incarner la laïcité en ayant une apparence neutre. C'est totalement faux, la neutralité ne touche que l'État » (R10, femme). L'autre interviewée (R15) partage cette conception de la *laïcité de reconnaissance* en soutenant que le but de la laïcité est de respecter la liberté de la personne sans l'obliger à choisir entre son travail ou ses croyances religieuses : « moi je pense à la personne, à l'être humain et je me dis qu'on ne peut pas la mettre de côté, il faut penser inclusion le plus possible, mais avec des limites si elles viennent interférer dans la liberté d'autrui » (R15, femme).

#### *La hiérarchisation des principes de laïcité et d'égalité homme-femme*

Environ quatre répondant.e.s sépharades sont d'accord avec la priorisation des principes de neutralité et d'égalité homme-femme proposée par le PQ. L'interviewée R5 est d'avis qu'elle est nécessaire « car le problème avec la Charte des droits de la personne, c'est qu'elle met sur un même pied la discrimination religieuse et l'égalité homme-femme » (R5, femme). Elle croit cependant que le gouvernement peut y parvenir par d'autres moyens pour protéger la discrimination homme-femme dans l'espace public. Bien qu'elle soit d'accord avec la hiérarchisation des principes de la Charte des valeurs, R5 estime donc qu'il existe des options moins discriminatoires, d'où son opposition au projet. Quant à R7, il appuie tout à fait cette priorisation car il était essentiel à son avis de donner préséance à l'égalité homme-femme, « [...] parce que sinon on risque de miner ce principe. La liberté religieuse doit être une liberté individuelle qui ne doit pas s'insérer dans le champ public » (R7, homme). Pour sa

part, R12 affirme être « 100% d'accord avec cette priorisation<sup>72</sup> » car il faut lutter selon lui contre les communautés hassidiques ou musulmanes qui « oppriment les femmes avec la charia et qui arrivent avec ce fardeau traditionnel » (R12, homme). Il garde espoir que le facteur générationnel favorisera leur intégration graduellement grâce à leurs enfants qui auront grandi au Québec avec les valeurs universelles.

Concernant la neutralité asymétrique soulevée par plusieurs Ashkénazes, les Sépharades sont plus mitigés, la moitié d'entre eux sont peu affectés par cette inégalité d'interprétation des symboles de la majorité par rapport à ceux des minorités : « c'est vrai que c'était injuste par rapport aux autres religions. J'ai trouvé qu'il prenait les gens pour des cons, mais ce n'était pas si grave. De mon point de vue, ce n'était pas un signe religieux mais plutôt identitaire [...] » (R7, homme). Même si parfois le crucifix dérange R9, il considère « qu'on ne devrait pas s'immoler pour le principe de la neutralité. On est un pays qui a des valeurs, des traditions et la religion judéo-chrétienne, ça fait partie de ce que nous sommes. [...] Même le crucifix à l'Assemblée qui porte le petit Jésus empalé, ça fait partie de l'histoire du Québec » (R9, homme). D'autres personnes comme R15 croient plutôt que l'Assemblée nationale est une institution supposée représenter tous les citoyens : « [...] je considère que cette croix à l'Assemblée fait référence aux citoyens catholiques. Je sais que c'est un symbole patrimonial, mais il y a des musées pour ça » (R15).

#### *Les opinions sur l'interdiction du port des signes religieux*

La majorité n'éprouve aucun malaise devant le port du voile (hidjab ou foulard) qui ne cache que les cheveux, mais la plupart d'entre eux sont en faveur de l'interdiction du voile intégral couvrant le visage, soit le niqab ou la burqa. L'un d'eux (R12) est

---

<sup>72</sup> Bien qu'il soit en faveur de cette hiérarchisation, R12 est officiellement contre la Charte à cause de sa perception du caractère nationaliste et indépendantiste, mais aussi en raison de sa rigidité, donc du fait qu'elle aurait été érigée en loi, au lieu de conserver la flexibilité des accommodements raisonnables.

contre, non pour une question de religion, mais parce qu'il estime que « ça peut être dangereux, elle peut cacher quelque chose sous son vêtement » (R12, homme). Quant à R5, elle justifie sa position en soutenant que de cacher le visage, « c'est anti-démocratique » (R5, femme). Les positions divergent cependant quant à l'interdiction des signes religieux s'appliquant aux personnes en position d'autorité. Deux personnes sont d'accord à ce que l'interdiction s'adresse autant au personnel administratif qu'aux personnes en position d'autorité. Le répondant R7 affirme : « je suis évidemment très français de ce point de vue-là, dans un établissement public, il ne doit y avoir aucune manifestation de signes religieux de la part des employés de l'État quel qu'il soit, position d'autorité ou non. [...] Je pense que les médecins qui portent la kippa doivent s'en débarrasser, mais c'est facile pour moi car je suis totalement athée » (R7, homme).

Pour R12, il considère que les pratiques religieuses des personnes en position d'autorité, comme un juge ou un avocat, « doivent demeurer privées et ne pas interférer avec l'espace public » (R12, homme). Selon lui, nous devrions aussi interdire le port des signes religieux au personnel du secteur de la santé : « allez, on enlève les kippas, même ceux qui font le bistouri, les infirmières musulmanes » (R12). Il considère que sa position est marginale par rapport à celle des institutions juives : « [...] je sais qu'ici ils ne sont pas favorables. [...] Si certains veulent légiférer pour la laïcité, je serais favorable, mais je ne suis pas sûr que les institutions juives seraient d'accord avec moi » (R12). Il a nuancé sa position par la suite en affirmant « qu'en fait, je suis pour l'interdiction, mais je trouve que le système d'accommodements raisonnables devrait être maintenu » (R12).

Le répondant R14 est partiellement d'accord, il est en faveur des accommodements pour le personnel administratif, mais il est cependant favorable à cette interdiction pour certaines personnes en position d'autorité. Non pas parce que cela affecterait leur impartialité, mais plutôt à cause du « malaise social » que cela susciterait. Il

donne l'exemple d'une juge qui porterait le voile, mais il est hésitant à l'interdire ou l'accepter : « [...] c'est difficile, ça dépend des cas qu'elle doit juger. Je n'ai pas complètement tranché, mes idées évoluent par rapport à ça [...] » (R14, homme). Cet homme (R9) est d'avis que le port des signes religieux n'affecterait pas l'impartialité des individus, car comme il le souligne « je n'ai jamais vu quelqu'un dont le jugement a été influencé par un symbole religieux » (R9, homme). Il craint cependant que les enfants qui aiment leur éducatrice puissent « faire du mimétisme et c'est dangereux, car derrière le voile<sup>73</sup> il y a tout un bagage » précise-t-il (R9). Selon R5, il y a un risque que les éducatrices voilées fassent du prosélytisme : « [...] c'est sûr qu'une éducatrice voilée<sup>74</sup> va sûrement transmettre ses valeurs aux petites filles, d'où l'importance d'imposer des codes vestimentaires dans la fonction publique [...] » (R5, femme).

Quatre interviewé.e.s sépharades ne sont pas d'accord avec l'interdiction autant pour le personnel administratif que pour les personnes en position d'autorité, puisque comme le soutient R13 « ils ont fait leurs choses à leurs manières depuis des centaines d'années, pourquoi tout d'un coup vous voulez les restreindre pour quelqu'un qui ne devrait pas en avoir plus et qui refuse de s'intégrer, c'est à lui à s'adapter » (R13, homme). Il est contre le fait que l'État interdise le port des signes religieux à tous ceux qui vivent ici depuis longtemps et qui ne dérangent personne. Il considère qu'ils n'ont pas à payer pour quelques cas isolés qui portent des signes religieux qui dérangent davantage les mœurs occidentales et qui poussent trop loin les limites.

### *Le rôle de l'État à l'égard de la liberté religieuse*

Encore une fois, nous avons constaté une divergence d'opinions quant au rôle de l'État dans la gestion de la liberté religieuse. Environ le tiers partage les

---

<sup>73</sup> Il emploie le voile au sens de niqab couvrant le visage et non en tant que foulard.

<sup>74</sup> Plus loin dans l'entrevue, elle a précisé le voile cachant le visage, donc elle faisait référence au niqab.

représentations de la laïcité s'appuyant à la fois sur une *laïcité séparatiste* et une *laïcité autoritaire*. Pour R7, « le rôle de l'État est de protéger l'espace public de toute intrusion religieuse, donc les gens doivent y abandonner leurs signes religieux » (R7, homme). Quant à R12, il soutient qu'il serait plutôt favorable à l'idée qu'un gouvernement décide qu'il y ait un espace laïc pour tous, où il n'y aurait pas de discrimination et de signes ostentatoires, à la manière de la laïcité française où il a vécu quelques années. Il suggère que le gouvernement du Québec s'inspire du système français qui accrédite les autorités religieuses<sup>75</sup>.

Les deux tiers des interviewé.e.s croient plutôt que l'État ne doit pas intervenir. C'est le cas de R10 :

[...] les limites sont déjà là, la loi dans les Chartes canadienne et québécoise interdisent toutes formes de discrimination religieuse. [...] Il y a déjà des lois qui empêchent la violence envers les femmes et il y a plein de femmes battues quand même, québécoises ou d'autres origines. Ce n'est pas le rôle de l'État de s'occuper des cas d'abus et de violences, c'est aux associations subventionnées en partie par l'État qui doivent aider ces femmes à défendre leurs droits. (R10, femme)

La position de R9 est nuancée. D'un côté, il croit que la religion est quelque chose qui ne concerne que les individus, l'État n'a pas à s'ingérer dans cet aspect de leur vie. Il croit cependant que l'État doit tracer une limite, « [...] entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas, mais c'est difficilement gérable et c'est difficile à imposer » (R9, homme).

### *Les interprétations du voile*

Seules trois personnes interprètent le voile comme un signe de soumission. L'interviewée R5 estime toutefois que « le foulard peut être toléré, mais le voile [niqab] non, car c'est sûr, c'est sûr que c'est un symbole de soumission » (R5,

---

<sup>75</sup> « Il dirait au rabbinat de venir les rencontrer et il leur poserait plusieurs questions pour savoir ce qui se passe : quelle est votre mission ? D'où provient votre financement ? Puisque l'État doit être neutre, les entités qu'il va accréditer devront respecter les valeurs de l'État, la démocratie, pas de discours haineux ni de financement d'un pays dangereux qui vise à nous renverser. Déjà si tu fais ça, tu mets les bases pour bloquer tout ce qui est radical. On ne pourra pas empêcher la radicalisation sur Internet, mais au moins le gouvernement pourrait encadrer les autorités religieuses pour s'informer sur ce qui se passe à l'intérieur des institutions religieuses » (R12, homme).

femme). Pour sa part, R7 considère que les femmes portant le voile affichent des «choses intolérables». A son avis, « que les gens veuillent vivre avec des valeurs totalement rétrogrades dans le privé, ça c'est leur problème, mais pas dans l'espace public » (R7, homme). Quant à R13, il est d'avis qu'il y a nécessairement un signe de soumission derrière le voile puisque « les musulmans vont chercher la religion comme prétexte pour soumettre la femme » (R13, homme). Tout comme les Ashkénazes, la majorité des Sépharades sont d'avis qu'il y a plusieurs raisons possibles derrière le port du voile<sup>76</sup>. La plupart d'entre eux sont toutefois contre le voile intégral qui cache le visage car ils y voient effectivement un signe de soumission. L'un d'eux (R12) souligne qu'il « [...] n'a aucun problème avec le voile. On devrait plutôt s'attaquer aux symboles qui sont carrément provocateurs et qui n'ont rien à voir avec nos sociétés » (R12, homme). Cette femme (R15) ne voit pas nécessairement de lien entre voile et soumission, selon elle ce n'est pas parce qu'on porte le voile que cela brime l'égalité homme-femme :

[...] ça peut être un symbole de soumission, mais je connais beaucoup de femmes musulmanes voilées qui étudient. [...] On ne peut pas faire un amalgame, au même titre qu'il y a des femmes québécoises «pure laine» qui ne portent pas de voile et qui se font battre par des hommes. Elles sont soumises à leur mari, à la violence conjugale. (R15, femme)

Elle ressent un malaise face au jugement du féminisme occidental envers les femmes voilées : « pourquoi on s'arroge le droit, nous en tant que femmes occidentales qui ont décidé de se libérer, de dire si elles portent ça c'est parce qu'elles sont soumises » (R15). Il doit y avoir selon elle une période d'adaptation à la société québécoise, « on ne peut pas s'attendre à ce que ces femmes qui arrivent ici aient la même évolution que les femmes du Québec ont mis 40 ans pour avoir, c'est d'une injustice flagrante » (R15). Nous devrions à son avis les laisser libres de choisir ou non de porter le voile en fonction de leurs croyances dans la mesure où il n'y a pas atteinte à leur liberté

---

<sup>76</sup> La répondante R8 soutient que « [...] dans certains pays le voile représente une soumission et là encore, ce n'est que dans certaines sociétés où il y a une certaine interprétation du Coran. Donc je ne vais pas faire une généralisation de l'Islam, car c'est un monde complexe. Tout comme je ne veux pas qu'on généralise le monde juif et qu'on m'associe à Israël » (R8, femme).

morale ou physique de la femme. Les attentes démesurées du gouvernement envers la rapidité d'adaptation de certaines minorités aux normes culturelles de la société québécoise rejoint ce que Juteau affirme lorsqu'elle mentionne que les marqueurs choisis par les majoritaires illustrent un rapport de domination. Au sens où en imposant leurs valeurs communes, qui en fait correspondent à leur histoire particulière, le groupe majoritaire laisse peu de possibilités aux minorités « de définir leur vie en fonction de leurs propres trajectoires historiques » (Juteau, 2015 : 160-161).

Une autre interviewée (R8) dénonce le fait que le problème avec l'interprétation du voile, « c'est qu'il n'a pas été posé comme une question, mais plutôt comme une affirmation. La question féministe doit être posée absolument, mais il faut la poser à travers le rapport homme-femme et non à travers la question du voile. Je pourrais porter un voile et être dans un rapport aux autres totalement égalitaire » (R8, femme).

### 3.2.3 Les perceptions des différences entre Ashkénazes et Sépharades sur la laïcité et la Charte

Plutôt que de nous fier uniquement aux caractéristiques des catégories ethnoreligieuses «ashkénazes et sépharades», telles que dépeintes par les auteur.e.s ayant écrit sur ces communautés, nous avons questionnés nos répondant.e.s afin d'avoir leurs perceptions mutuelles sur la position envers la Charte et sur leurs représentations de la laïcité. En dépassant les catégories d'analyse pour se pencher plutôt sur les catégories de pratique, nous voulions ainsi éviter, comme le suggère Brubaker, le piège du groupisme, de l'essentialisation et de la réification de l'identité collective des membres d'un groupe.

### 3.2.3.1 Les perceptions des Ashkénazes au sujet des Sépharades

L'une des femmes ashkénazes (R1) n'avait jamais entendu parler de la catégorisation<sup>77</sup> ashkénaze / sépharade avant de s'établir au Québec :

You know I grew up in Ontario and then I moved to Montreal and I learned about Ashkenazi and Sephardim and racism between them and I've never heard about that before. In Toronto it never came up. I've never thought about it. People who have conflict with each other is about language...it's part of it in Quebec. You have a lot of Sephardim in Toronto but they assimilated. (R1, femme)

Fait intéressant, la moitié des Ashkénazes n'ont pas su répondre à cette question. Tel qu'illustré dans l'affirmation suivante, ils ne percevaient pas vraiment de différences entre eux en termes de laïcité : « je n'ai pas de bases sur lesquelles répondre car c'est la même religion mais il y a des variantes. Si j'avais à répondre instinctivement je dirais qu'ils ont la même vision de la laïcité » (R4, homme). Un interviewé (R6) a dit qu'il ignorait l'opinion des Sépharades sur la Charte, car ils n'en n'ont pas parlé dans sa synagogue. Il a tout de même mentionné « on parle de plein de choses avec eux dans notre synagogue, mais en général on ne s'entend pas avec eux parce qu'ils ont une autre vie, un autre mode de vie que les Ashkénazes » (R6, homme).

Chez les deux personnes ayant répondu qu'ils avaient une position différente sur la Charte, l'une (R1) pense que beaucoup de femmes juives qui viennent de France sont pour la Charte à cause du contexte français, « [...] car ça fait sens avec ce qu'elles ont vécu là-bas<sup>78</sup>. Alors elles croient que la Charte pourrait garantir l'égalité homme-femme » (R1, femme). Selon R2, les Ashkénazes seraient absolument contre puisque, « [...] ce projet était dans la continuité du péquisme des années 1960 et 1970, des référendums de 1980 et de 1995, alors ils ont rapidement pensé à Parizeau. Ça allait de soi, c'était logique. [...] Ils ne font pas de différence entre René Lévesque et les

<sup>77</sup> La méconnaissance de cette catégorisation démontre la particularité du contexte socioculturel et politique des communautés juives vivant au Québec, dont l'identité s'est construite à travers les tensions linguistiques et politiques entre les francophones et les anglophones, ce qui a créé des divisions entre les Sépharades francophones et les Ashkénazes anglophones.

<sup>78</sup> Comme nous le verrons plus tard, seulement une Sépharade s'approche de cette hypothèse parmi notre échantillon, mais elle a changé d'idée pour finalement s'opposer à la Charte.

autres chefs, pour eux c'est le même parti » (R2, homme). Quant aux Sépharades, il croit qu'ils seraient pour la Charte pour deux raisons : « Premièrement, je pense qu'en général ils sont mieux intégrés, donc ils se sentent moins menacés par la Charte. Deuxièmement...je ne suis pas certain mais je pense que le fait que les musulmans soient la cible principale de la Charte n'était pas pour leur déplaire, étant donné l'historique, ce qui s'était passé dans leur pays d'origine » (R2, homme). Alors que R11 n'avait d'abord perçu aucune différence entre les positions des deux groupes, il s'est ravisé en affirmant :

[...] qu'il y en avait peut-être une différence du fait que les Sépharades sont plus religieux, plus conservateurs que les Ashkénazes. En fait, je dis ça sous toute réserve, c'est ma perception, parce que j'en côtoie pas beaucoup. Peut-être parce que les Ashkénazes sont arrivés ici depuis plus longtemps que les Sépharades. Ça fait longtemps qu'ils ont quitté leur pays d'origine, ils se sont plus assimilés aux valeurs de la société. Les Sépharades, j'ai l'impression qu'ils se sont un peu plus renfermés, ils étaient plus isolés du *mainstream*. (R11, homme)

### 3.2.3.2 Les perceptions des Sépharades au sujet des Ashkénazes

La majorité des Sépharades affirment qu'il y avait effectivement une différence entre les positions des deux communautés envers la Charte et leurs représentations de la laïcité. Deux personnes croient que les Sépharades ayant vécu en France ont été marqués par une «laïcité à la française», ce qui risque d'influencer leur position sur le projet du PQ. Selon R10, « [...] ils pensent vraiment que la religion et l'État doivent être séparés dans la sphère publique » (R10, femme). La répondante R8 mentionne que les deux communautés ont un rapport au divin et au religieux différents. Elle croit que les Sépharades n'auraient jamais appuyé la Charte « parce que le religieux et le culturel sont beaucoup plus imbriqués dans leur identité. Il y a eu beaucoup moins de volonté de distinguer le religieux et le culturel dans leur histoire, comme ce fut le cas pour les Ashkénazes en Europe de l'Est » (R8, femme). Bien que les Ashkénazes qui ont fui les pogroms étaient athées et adhéraient généralement à l'idéologie socialiste, R8 ne croit pas qu'ils soient nécessairement pour la Charte, « [...] car elle proposait plus que juste la neutralité de l'État, mais une discrimination pour leur peuple qui va

à l'encontre de la justice sociale contre laquelle ils luttent » (R8, femme). Elle estime que les deux communautés devraient être troublées par la question de la neutralité de l'État, mais pas pour les mêmes raisons. Quant à R7, il croit que l'opposition des Ashkénazes au projet de Charte s'expliquerait par le fait qu'ils sont dans « [...] le moule multiculturaliste et qu'ils n'ont pas cette compréhension fine de ce qu'est la laïcité à la française » (R7, homme). Pour sa part, R14 pense qu'il est possible que les Sépharades soient en faveur de la Charte car leur intégration a été plus rapide et puisqu'elle s'est faite selon lui « [...] d'une manière plus fusionnelle avec la société québécoise et ça, ça fait toute une différence » (R14, homme). Il mentionne que certains leaders de la communauté ashkénaze leur rappellent « [...] qu'ils sont d'abord Juifs et surtout Israéliens avant d'être Canadiens, donc ça impacte leur désir d'intégration » (R14, homme). Comme nous l'avons vu précédemment, R11 a exprimé une autre vision de l'intégration des juifs sépharades. Contrairement aux Ashkénazes, ils seraient à son avis « un peu plus renfermés, plus isolés du *mainstream* » (R11, homme).

Presque tous les Sépharades interviewé.e.s sont convaincus que les Ashkénazes seraient contre la Charte, car d'après R14 « ils sont généralement beaucoup plus religieux que les Sépharades » (R14, homme). Ce qui contredit encore une fois la vision exprimée par certains Ashkénazes et une Sépharade selon lesquels les juifs sépharades seraient davantage orthodoxes et moins progressistes que les Ashkénazes. L'opinion de R10 est totalement opposée à celle de l'interviewé précédent (R14), car elle affirme que les juifs ashkénazes sont plus laïcs : « [...] leur opposition à la Charte ce n'est pas quelque chose de religieux mais plus relié à la discrimination envers les anglophones auxquels ils appartiennent, parce qu'ils sont premièrement anglophones et ensuite juifs » (R10, femme). Il y aurait donc une influence indirecte de la variable linguistique dans leur position sur la Charte, car ils associent le Parti québécois à un parti nationaliste francophone qui les a exclus à cause de la Loi 101. Ce qui confirmerait l'hypothèse de R15 affirmant :

[...] qu'ils ont toujours été du côté anglophone et non avec la majorité francophone. [...] Il y a eu au départ une cassure, indépendamment de la Charte et des musulmans. Alors quand le débat est partie sur la Charte, le fait que ça venait d'un parti québécois francophone nationaliste et indépendantiste, je me suis dit qu'automatiquement les Ashkénazes seraient contre, car il y a une forme d'amalgame, où laïcité = Parti québécois = indépendance. (R15, femme)

Contrairement aux deux interviewé.e.s précédent.e.s, R5 pense que la majorité des Sépharades étaient contre la Charte des valeurs parce que ce n'était pas une question de langue : « si ça avait été le cas, c'est sûr qu'on n'aurait été divisés. Là c'était une question de pratique religieuse et les Sépharades orthodoxes sont plus nombreux que les Ashkénazes orthodoxes. C'est une minorité de Sépharades qui est libérale [...] » (R5, femme). Les Sépharades seraient moins progressistes que les Ashkénazes selon elle parce qu'ils ont une «génération de retard» sur l'occidentalisation et l'intégration dans des sociétés plus ouvertes ou plus libérales :

La colonisation française nous a fait sortir du ghetto, le protectorat a permis aux juifs de sortir progressivement des *mellah* et de s'émanciper, mais ça été très très progressif. Tandis que pour les Ashkénazes, c'étaient les générations de leurs grands-parents, pas leurs parents qui ont vécu dans des ghettos, ils sont donc en avance dans leur intégration des sociétés occidentales. (R5, femme)

Seul R12 n'a pas l'impression que les deux groupes avaient une position différente par rapport à la Charte « parce que les juifs sont assez monolithiques », soutient-il. (R12, homme) Lorsque nous lui avons demandé pourquoi les juifs athées et ceux religieux non pratiquants étaient contre la Charte, il a répondu :

[...] Parce que les juifs ils sont inconditionnels même s'ils ne sont pas pratiquants. D'ailleurs la plupart ne mettent même pas les pieds dans une synagogue, mais ils disent qu'ils sont juifs. Être juif c'est un «passeport identitaire» même si vous n'êtes pas religieux c'est un sentiment d'appartenance. Je ne sais pas si ça vient de la circoncision, de la Bar-mitsvah, des persécutions qu'on a vécues pendant des siècles qui nous ont unifiés et nous a donné un sentiment d'appartenance très fort. (R12)

Comme nous pouvons le constater dans cette section, il semble y avoir un certain écart non seulement dans les représentations mutuelles entre les deux groupes et les réponses obtenues, à moins que cela soit attribuable à notre échantillon non

représentatif du *mainstream* juif, mais également au niveau des représentations au sein de leur propre communauté.

### 3.2.4 L'expérience d'intégration et les relations avec les Québécois francophones<sup>79</sup>

Les questions abordées dans cette partie visaient à vérifier si la variable linguistique a influencé les expériences d'intégration des juifs ashkénazes et sépharades. Par exemple, est-ce que le fait que le français soit la langue maternelle des Sépharades a facilité leur intégration et favorisé davantage les contacts avec les Québécois francophones, permettant ainsi de développer leur propre conception à leur égard. Nous évaluerons également dans cette partie si la variable génération sociale, c'est-à-dire la période à laquelle les interviewé.e.s sont arrivé.e.s au Québec, a pu affecter leur intégration et teinter leurs représentations des Québécois francophones, notamment en raison des contextes sociopolitiques et culturels particuliers à chaque décennie. Cette interviewée (R1) considère avoir eu une expérience d'intégration « so, so » puisque comme elle le mentionne son réseau est surtout anglophone : « I don't have many, like I'm still much in an anglophone sphere and anybody I know who's a francophone is from France<sup>80</sup>. Maybe there is a few Québécois, but very few that I'm friends with [...] » (R1, Ashk, 2010, 29 ans).

Contrairement aux idées préconçues véhiculées par les médias à l'effet que les Ashkénazes auraient un rapport négatif avec le français, entre autres à cause des tensions linguistiques et de la Loi 101, ce n'est pas le cas des cinq Ashkénazes sur six que nous avons rencontrés. L'un était d'origine belge, l'un a appris le français grâce à

---

<sup>79</sup> Afin de vérifier l'influence des variables tradition culturelle et génération sociale, nous précisons ces informations lorsque nous citerons les propos des interviewé.e.s. et nous mentionnerons également l'âge qu'ils avaient à leur arrivée au Québec.

<sup>80</sup> Lorsque nous lui avons demandé pourquoi elle avait des amis français et non québécois, elle a répondu : « Je ne sais pas, peut-être à cause du contexte de l'université ». À la question, « quelle langue parles-tu avec tes amie.s. français.e.s ? Elle a répondu : « surtout l'anglais et de temps en temps le français » (R1).

sa femme québécoise et ses collègues,<sup>81</sup> deux personnes avaient déjà appris le français avant leur arrivée au Québec et l'une a suivi des cours de français par intérêt personnel. Les raisons ayant incité les parents de cette femme (R3) à immigrer au Québec et la discrimination vécue par ses grands-parents semblent avoir influencé son désir d'apprendre le français et aussi l'importance que ses enfants maîtrisent cette langue<sup>82</sup>, car comme elle l'affirme cela facilite l'intégration et améliore les chances d'être considérés comme des citoyens égaux :

Mes grands-parents sont venus ici à cause de la discrimination dans leur pays d'origine, entre autres à cause des pogroms. Mes parents sont venus au Québec pour nous offrir l'opportunité d'avoir une bonne éducation, d'être des citoyens égaux, donc de se mixer avec les autres groupes dans des quartiers multiethniques. (R3)

Dans le cas de R4 arrivé en 1980, sa maîtrise du français a peut-être contribué à réduire la barrière linguistique et les tensions linguistiques vécues par la majorité des juifs ashkénazes unilingues de la même époque. Dans le cas de R2, il affirme que son « intégration s'est faite graduellement » (R2, Ashk, 2000, 25 ans). Il croit que sa connaissance du français l'a aidé à se trouver rapidement un emploi :

Quand je suis arrivé je parlais déjà français, donc j'ai trouvé rapidement un emploi après mes études à McGill. On [sa femme et lui] a aidé notre chance en acceptant de parler français et en ne se posant pas de question. [...] A part, le travail de réceptionniste qu'a dû faire ma femme pendant deux ans avant de se trouver un emploi, on a eu une belle histoire d'intégration. (R2, Ashk, 2000, 25 ans)

De façon générale, les Sépharades interrogé.e.s n'ont pas eu de problème d'intégration. L'un d'eux (R12) arrivé en 1968 à l'âge de 24 ans considère qu'il a eu un « parcours idéal ». Il s'est toujours senti accepté par les Québécois francophones, « je n'ai jamais senti de frontières, je me suis sentie très bien accueilli. Mon pays c'est le Québec ! », mentionne-t-il. (R12, Séph, 1968, 24 ans) Quant à R9, il estime qu'il n'a pas tout à fait réussi à s'intégrer à cause de sa difficulté à prendre l'accent québécois : « je ne suis pas capable de parler comme tout le monde, j'ai toujours mon

<sup>81</sup> « Moi j'ai décidé d'apprendre le français et de parler français avec des francophones qui eux voulaient pratiquer leur anglais » (R3, Ashk, née au Québec).

<sup>82</sup> « Je n'ai pas voulu envoyer ses enfants dans des écoles juives parce que c'est un ghetto » (R3).

accent métropolitain. Moi je le vois comme un défaut » (R9, Séph, 1976, 26 ans). Dans le cas de R5, elle affirme avoir été mieux accueillie ici qu'en France, mais elle précise « que ce n'était pas nécessairement par la communauté francophone, mais plutôt par la communauté anglo-protestante » (R5, Séph, 1967, 10 ans). Un seul répondant (R13) a vécu des difficultés d'intégration professionnelle en raison d'un manque d'expérience au Québec, alors qu'il avait pourtant accumulé sept ans d'expérience de travail au Maroc.

Tous les interviewé.e.s ashkénazes sont allés dans des écoles anglo-protestantes, ce qui a réduit l'établissement de contacts avec les Québécois francophones dans leur enfance<sup>83</sup>. L'interviewée R1 est arrivée au Québec à l'âge de 29 ans et s'est immédiatement dirigée vers une université anglophone, c'est là estime-t-elle « que j'ai rapidement établi des liens avec le milieu anglophone et que j'ai obtenu plusieurs des contrats de recherche dans le milieu universitaire » (R1, Ashk, 2010, 29 ans). Donc R1 n'a pas été obligé d'apprendre le français, ce qui a freiné le développement de relations avec des Québécois francophones. Toutefois, deux Ashkénazes ont affirmé avoir des relations avec des Québécois francophones depuis l'âge adulte.

Bien que le français soit la langue maternelle des Sépharades, le fait que les juifs se soient vus interdire l'accès aux écoles franco-catholiques a fait en sorte, comme le souligne R15 « qu'une grande partie de Sépharades se sont anglicisés et pas juste la langue, mais la culture. Donc le Québec a perdu des générations de Sépharades, car ils ont dû apprendre l'anglais et leurs enfants sont nés dans un milieu anglophone. [...] » (R15, Séph, 1978, 30 ans). Les Sépharades sont devenus bilingues comme les Ashkénazes, non seulement en raison de la discrimination vécue à travers le système scolaire confessionnel, mais aussi à cause de leur intégration dans les institutions juives anglo-ashkénazes.

---

<sup>83</sup> Comme le mentionne cette femme : « [...] étant donné que j'allais dans une école protestante anglaise, j'avais juste des amis anglais » (R3, Ashk, née au Québec).

Parmi nos interviewé.e.s, sept sont arrivé.e.s au Québec à l'âge adulte. Quant aux deux femmes ayant fréquenté l'école ici, R8 est allée dans une école française à Côte-des-Neiges, puisque ses parents ne voulaient pas l'envoyer dans une école catholique ou protestante, elle n'a donc pas rencontré de Québécois francophones durant son enfance affirme-t-elle : « [...] j'ai grandi avec des gens de partout, mais je crois qu'il n'y avait qu'un Québécois «de souche» dans mon école » (R8, Séph, née au Québec). Quant à R5, elle est arrivée en 1967 alors qu'elle avait 10 ans. Elle a fréquenté une école protestante française où il y avait une majorité de juifs sépharades et des protestants francophones. Elle se rappelle s'être sentie bien intégrée dans cette école : « [...] car les fêtes juives étaient inscrites dans le calendrier scolaire, donc c'était plus inclusif » (R5). Elle est allée par la suite au collège français où il y avait surtout des Français et des Sépharades. En nous racontant son parcours académique, R5 a réalisé que « [...] finalement c'est assez tardivement que j'ai été en contact avec des Québécois francophones. Donc je suis restée enfermée dans ma communauté ethnique, dans ma minorité pendant longtemps » (R5, Séph, 1967, 10 ans). C'est donc à l'âge adulte qu'elle a été pour la première fois en contact avec des Québécois francophones et ce, malgré l'absence de barrière linguistique.

La répondante R10 mentionne également avoir eu peu de liens avec des Québécois francophones depuis son arrivée :

La première fois que je suis venue en échange en 2003-2004, je suis allée au Centre communautaire Hillel, donc j'étais presque tout le temps avec les juifs francophones, marocains et français. Ensuite quand je suis revenue, je suis allée à l'Université de Montréal, j'étais presque tout le temps avec des étrangers, mais j'avais une amie québécoise qui est devenue une grande amie. Après, j'ai été à l'UQAM. C'était bien mais comment te dire, je pense que même avec les jeunes générations au sujet de la Charte ou du fait que je travaille sur les juifs, on ne se comprenait pas toujours. (R10, Séph, 2007, 23 ans)

Quant aux expériences de discrimination, à part quelques situations de racisme ou de catégorisation, aucun Ashkénaze n'a eu le sentiment d'avoir été victime de discrimination parce qu'ils étaient juifs, peut-être en tant qu'anglophones, mais personne ne l'a mentionné. C'est également le cas des Sépharades. Pratiquement

aucun d'entre eux affirment avoir été victime de discrimination<sup>84</sup>. Non seulement R5 affirme ne pas s'être « sentie discriminée en tant que juive au Québec » mais au contraire soutient-elle, « je me sentais plus forte dans mon affirmation en tant que juive et dans mon affirmation en tant que Canadienne et Québécoise. Je sentais moins de discrimination ici que lorsque j'étais petite en France » (R5, Séph, 1967, 10 ans). Ces deux femmes sont toutefois mitigées par rapport à leur expérience de discrimination. Dans le cas de R10, elle se questionne sur sa difficulté à trouver des charges d'enseignement : « je n'ai pas été discriminée comme tel, mais je me suis parfois demandée si j'avais de la difficulté à trouver un poste de professeure parce que je fais du travail de terrain sur les juifs... » (R10, Séph, 2007, 23 ans). Quant R8, elle affirme qu'elle a eu « l'impression d'avoir été davantage discriminée en tant que Française qu'en tant que juive » (R8, Séph, née au Québec).

Trois Ashkénazes ont vécu une expérience de catégorisation ethnoreligieuse par des Québécois francophones. Dans le cas de R6, c'était au début de sa carrière : « je me suis fait traiter de «maudit juif» par mes collègues dans la construction, ça fait mal, mais les préjugés il faut apprendre à vivre avec » (R6, Ashk, 1964, 15 ans). Il raconte que dans les années 1960 et 1970 les Québécois n'aimaient pas les immigrants, surtout les immigrants juifs anglophones. Alors R6 se sentait souvent obligé de cacher son identité, car aussitôt qu'ils savaient qu'il était juif, ils ne le regardaient plus avec les mêmes yeux. Alors il a opté pour l'assimilation comme stratégie pour passer inaperçu et s'intégrer :

---

<sup>84</sup> Comme en témoigne ces deux Séphardes (R7 et R12) : « Je n'ai jamais été critiqué en tant que juif ici. Donc moi personnellement, je n'ai pas vécu d'antisémitisme chez les Canadiens-français même s'ils étaient dans un mouvement de réaffirmation identitaire. La fracture était surtout avec le monde anglophone et les juifs ashkénazes étaient essentiellement identifiés au monde anglophone [...] » (R7, Séph, 1968, 25 ans).

« Non je n'ai jamais senti de discrimination. J'ai travaillé partout et longtemps dans la fonction publique. Je trouve que c'est une société extraordinairement tolérante. En France, j'avais honte de dire que j'étais juif, ici non [...] » (R12, Séph, 1968, 24 ans).

Le truc dans tout ça, c'est d'être flexible, de s'adapter et d'être *cool*. Il faut savoir quoi dire et quand le dire pour pas avoir de problèmes. [...] Mes rapports ont changé aussitôt qu'ils ont commencé à me connaître, mais il faut que tu t'intègres, il ne faut pas rester séparé. Si tu veux faire partie de la *gang*, tu dois aller prendre une bière avec, sinon tu vas toujours avoir des problèmes. Il faut adoucir le problème parce que j'aime ça avoir la paix. (R6)

Les deux interviewés suivants ont vécu une catégorisation indirectement, au sens où elle fut perçue comme telle, mais elle s'adressait aux juifs en général et non à eux. Bien qu'il n'ait pas été personnellement visé par les propos discriminatoires et stéréotypés de ses beaux-parents de l'époque à l'égard des juifs, R13 a été blessé par leurs commentaires à l'effet que les juifs avaient selon eux « [...] quelque chose de démoniaque. Mais je lui disais, « mais moi aussi je suis juif, tu penses ça de moi ? », mais non tu n'es pas comme eux. [...] » (R13, Séph, 1968, 26 ans).

Le répondant R4 a vécu une situation semblable lors d'une conversation avec ses amis :

On [ses amis québécois et lui] faisaient souvent des blagues sur les Noirs et les Juifs. Et moi je disais toujours « mais moi je suis juif » et eux disaient, « ah mais toi tu n'es pas comme eux. » Et je disais « ben en quoi je ne suis pas comme eux ? et c'est qui «eux» ? » Eux étaient très gênés et on a arrêtés de blaguer. Ce racisme n'était pas méchant, c'était un racisme bon enfant. Moi j'ai vécu avec le racisme à Chicago et je sais quand il est sérieux et quand c'est inoffensif. (R4, Ashk, 1980, 29 ans)

Lorsque nous lui avons demandé ce qu'était pour lui un «racisme sérieux», R4 nous a donné deux exemples de discrimination qu'il a vécue à Chicago. Le premier est le *Restrictive covenant*, qui était en fait une sorte d'alliance ou de pacte que les voisins d'un quartier avaient entre eux pour ne pas vendre leur propriété aux Juifs ou aux Noirs. Le deuxième semble l'avoir affecté plus profondément. Alors qu'il allait chercher sa balle tombée sur le terrain de sa voisine, elle lui a crié : « Get out of there, I don't want you *people* in my garage ». C'était la haine. Et à ce moment-là, j'ai compris que je ne voulais pas être «*you people*» » (R4, Ashk, 1980, 29 ans). Ces situations de discrimination dont il a été victime semblent l'avoir marqué. Nous pouvons d'ailleurs percevoir une certaine influence dans sa position sur la Charte. En

effet, son opposition au projet semble axée sur la neutralité asymétrique<sup>85</sup> reliée à une interprétation discriminatoire des symboles religieux et patrimoniaux, ce qui illustrerait un rapport de pouvoir majorité/minorités.

Bien que le sentiment qu'éprouve R4 par rapport au manque de représentativité des minorités dans les institutions gouvernementales ne soit pas relié à la Charte, il démontre cette même sensibilité face aux rapports de pouvoir majorité/minorités. Une visite à la Société québécoise de l'assurance-automobile (SAAQ) a suscité un certain malaise chez lui : « quand je suis allé à la SAAQ, j'ai remarqué que tous les employés étaient blancs, c'est *White bread*, c'est pain blanc à mort et je me suis senti menacé, attaqué, humilié parce que c'étaient que des *White bread*, je me suis dit ben je n'ai pas ma place ici » (R4, Ashk, 1980). Nous pouvons percevoir à travers l'utilisation de l'expression «White bread», non seulement sa représentation de la majorité, mais surtout l'effet provoqué par l'intériorisation du rapport de domination majorité / minorités ayant conduit à la discrimination que son peuple et lui ont vécue.

Deux Ashkénazes ont exprimé une conception et une réaction opposées face à l'intégration. Pour R4, l'assimilation est perçue négativement et comme une humiliation : « [...] c'est un mot très négatif ... surtout pour les ethnies et surtout pour la mienne. Traiter quelqu'un d'assimilé c'est parmi les pires insultes, mais intégré ça va » (R4, Ashk, 1980, 29 ans). Il préfère parler d'intégration qui implique un effort réciproque<sup>86</sup> entre la société d'accueil et les minorités. S'assimiler renverrait

---

<sup>85</sup> Nous faisons référence ici à sa réaction face au crucifix : « quand je vais là-bas [à l'Assemblée] et que je vois le crucifix, je me sens attaqué, réduit, humilié » (R4). Cette sensibilité à ce rapport de pouvoir semble avoir teintée son opposition à la Charte, comme la majorité des Ashkénazes que nous avons interrogés, car ses arguments reposent surtout sur la discrimination et la neutralité asymétrique. Lorsque nous avons contacté cet homme suite à l'entrevue pour valider quelques informations. Il a précisé que c'était une manière de parler, qu'il ne se sentait pas *réellement* «attaqué, réduit et humilié», reste qu'il a répété ces mots à deux reprises dans deux contextes différents. Alors même si ces mots ne représentent pas exactement ce qu'il a ressenti, ils sont tout de même révélateurs d'une sensibilité face aux rapports de pouvoir.

<sup>86</sup> « Je préfère parler d'intégration car ça implique une réciprocité, un effort dans les deux sens entre les immigrants et la société d'accueil. Tandis que l'assimilation représente plutôt un rapport inégal où ce sont les immigrants qui doivent faire l'effort de se fondre dans la culture majoritaire » (R4, homme).

donc selon lui à une image infériorisante de quelqu'un ou d'un peuple qui a dû se plier pour se faire accepter, pour s'intégrer au groupe majoritaire. Bien que son père soit un survivant de l'Holocauste et qu'il ait vécu quelques expériences de racisme à son arrivée au Québec, R6 ne semble pas aussi sensible au rapport de domination majorité/minorités que R4. D'ailleurs, c'est le seul Ashkénaze qui n'éprouve aucun malaise devant la présence du crucifix à l'Assemblée nationale. Il est reconnaissant que le Canada ait pu accueillir sa famille et leur permettre de vivre en paix. Nous pouvons constater que R6 adhère à une vision assimilationniste de l'intégration :

Si on va à Rome, il faut faire comme les Romains. Si je suis venu au Canada, ce n'est pas pour continuer à vivre comme les Roumains, c'est pour vivre comme les Canadiens. Il faut respecter l'histoire du pays qui nous accueille, c'est la moindre des choses de faire comme le pays il veut. [...] Il faut que tu penses comme eux et des fois c'est compliqué, mais il faut se forcer pour contenter le monde pour ne pas faire de chicane et pour t'intégrer. (R6, Ashk, 1964, 15 ans)

Quant aux expériences d'intégration des juifs francophones, la variable linguistique n'a pas nécessairement favorisé de meilleures relations entre les Sépharades et les Québécois francophones, du moins entre les années 1960 à 1980, car ils ont tout de même été la cible d'une catégorisation surtout ethnolinguistique, en raison de leur accent français, et dans une moindre mesure, d'une catégorisation religieuse. Trois Sépharades sur neuf ont été confrontés à une catégorisation ethnolinguistique par des Québécois francophones dû à leur accent français. Bien qu'il considère que son intégration interpersonnelle se soit mieux passée que celle professionnelle, R13 s'est fait traiter de «maudit Français» dès sa première nuit à Montréal :

En fait, c'était quand j'étais allé acheter des *hot dog* à la pharmacie, parce qu'il y avait un petit côté restaurant dans les pharmacies à l'époque. La fille m'a demandé si je voulais des *hot dog all dressed*, j'ai dit oui mais je ne savais pas ce que c'était. J'ai réalisé qu'il y avait de la relish et j'ai dit : « mais je n'ai pas demandé de relish. » Ben oui, vous avez dit *all dressed* ! Je l'ai entendu me traiter de maudit Français à sa collègue. Si j'avais eu l'argent, je serais reparti du Québec. (R13, Séph, 1968, 26 ans)

Selon R7, « les Français avaient une attitude assez hautaine à l'époque, ils se moquaient des Québécois francophones et eux les traitaient de «maudit Français» ! »

(R7, Séph, 1968, 25 ans). Il considère toutefois que « ça l'a considérablement diminué » (R7).

La répondante R8 qui a fréquenté une école française dans sa jeunesse a grandi avec un accent français, ce qui a donné lieu comme elle le souligne à des moqueries dans les années 1980 : « je me faisais dire que je parlais avec l'accent de Radio-Canada et ce n'était pas sympathique, mais aujourd'hui la perception a changé<sup>87</sup> » (R8, Séph, née au Québec). La majorité des Sépharades ont toutefois constaté une diminution du sentiment d'infériorité<sup>88</sup> due à une plus grande confiance des Québécois francophones, ce qui aurait réduit la fréquence de la catégorisation ethnolinguistique. Comme le souligne Brubaker (2015), la langue et la religion sont non seulement à la base des modes d'organisation sociale, mais ils constituent des marqueurs influençant les interactions sociales. Ils interviennent dans la relation dialectique des processus d'identification et d'auto-identification, au sens où la dimension externe de la catégorisation est intériorisée au point où le regard d'autrui affecte l'auto-identification d'un individu (Juteau, 1999 ; 2015).

Dans le cas qui suit, nous sommes plutôt en présence d'une catégorisation ethnolinguistique au sein même de la communauté juive. Cette femme (R5) affirme s'être sentie un peu exclue de la communauté juive ashkénaze pendant quelques années. Lorsqu'elle est arrivée dans les années 1960, l'immigration juive sépharade était relativement nouvelle, ce qui explique l'étonnement des anglo-ashkénazes lorsqu'ils l'ont entendue parler français :

---

<sup>87</sup> « Ça m'arrive moins qu'avant. En fait, ça arrive surtout en région, mais jamais dans mon quartier (Mile End). Ça arrive encore un peu à Montréal, mais des fois c'est demandé avec curiosité, d'autres fois ce n'est pas demandé de manière très sympathique, ça dépend de l'intonation avec laquelle ils disent « ah t'es Française » ! De façon générale, j'ai senti une grande amélioration et c'est lié avec le rapport avec la France » (R8, Séph, née au Québec).

<sup>88</sup> Une autre répondante a toutefois constaté qu'il y avait encore un sentiment d'infériorité chez certains Québécois francophones : « J'avais deux collègues de recherche aux études supérieures à l'université qui disaient « ben on le sait, ils prennent toujours soient des Français ou des étrangers comme profs. » Ils avaient un discours les Québécois et le reste » (R10, Séph, 2007, 23 ans).

Des juifs ashkénazes me demandaient « mais vous êtes juive ? » Euh... oui « Et vous parlez français ? » Oui. « Mais alors vous êtes juive catholique ? » Non je suis une juive francophone. Une fois je suis rentrée dans une boulangerie et une juive ashkénaze m'a demandé : « Do you speak english ? » et je lui ai dit « I speak french ». « You don't speak Hebrew ? » No I speak french. Mais la communauté ashkénaze a bien intégré la communauté sépharade par la suite. (R5, Séph, 1967, 10 ans)

Les deux exemples qui suivent illustrent une catégorisation religieuse. L'expérience de R8 a eu lieu dans son enfance avec l'une de ses amies québécoises francophones :

Comment ça tu n'as pas de cours de catéchèse ? Parce que je suis juive. « Tu ne crois pas en Jésus ? » Et elle m'a dit genre... « je ne suis plus ton amie ». Je suis retournée à la maison, j'ai préparé mon sac et j'ai attendu que mes parents rentrent et je les ai engueulés comme du poisson pourri et je leur ai dit « mais c'est qui Jésus Christ, vous ne m'en avez pas parlé ! » Maintenant Catherine ne veut plus être mon amie ! (R8, Séph, née au Québec)

Nous pouvons percevoir dans cet exemple l'interactionnisme des frontières ethniques conduisant au sentiment d'exclusion, mais également la dynamique des processus d'identification et d'auto-identification, car l'assignation identitaire de l'altérité a eu un impact sur son auto-compréhension au point de lui révéler qu'elle était juive, alors qu'elle ne s'était jamais perçue ainsi auparavant. Le fait qu'elle ait vécu deux expériences de catégorisation (religieuse et ethnolinguistique) semblent avoir influencé les raisons justifiant son opposition à la Charte, car son argumentaire est principalement basé sur la stigmatisation et la catégorisation, notamment celle envers les Arabes auxquels elles s'identifient en partie<sup>89</sup>.

Dans le cas de R14, son expérience a eu lieu récemment dans un événement organisé par un parti politique québécois alors qu'une attachée politique lui a demandé d'où il venait : « je lui ai dit que j'étais juif et j'ai senti ... un malaise. De manière générale, je dis que je suis juif quand je sens que les gens sont antisémites, pour les provoquer t'sé. [...] Alors je lui ai dit : « Tu sais ce n'est pas parce que je suis juif que je suis sioniste » » (R14, Séph, 2012, 18 ans). Nous pouvons observer ici, l'impact de l'intériorisation des préjugés qui influence son rapport aux autres, au point où il

---

<sup>89</sup> Voir la citation où elle affirme avoir été blessée par la catégorisation de la Charte à la page 69.

s'identifie comme juif et utilise son identité juive en réaction à un jugement négatif - réel ou perçu - envers lui. Il tente d'une certaine manière de négocier les frontières ethniques afin de déconstruire l'essentialisation et le groupisme derrière les stéréotypes attribués à la catégorie juif. L'identité ethnique ou ethnoreligieuse est non seulement relationnelle mais optionnelle, au sens où un individu peut choisir de la mettre de l'avant ou de la cacher selon les circonstances et les personnes avec qui elle se trouve et ce, de façon consciente ou inconsciente (Nagel, 1994).

Malgré les expériences de catégorisation que nous venons d'évoquer, tous les interview.é.e.s ont cependant affirmé que leurs rapports avec les Québécois francophones se sont améliorés. Pour R13 ayant été traité de maudit Français à la pharmacie, il a constaté « qu'à partir du moment où les gens nous connaissent, l'étiquette part » (R13, Séph, 1968, 26 ans). Pour R8, elle a toutefois noté qu'il y a eu une fluctuation de la catégorisation au cours de sa vie qui a d'ailleurs suscité une réflexion identitaire :

Après le primaire, le fait que j'étais juive est redevenu souterrain, ce n'était plus un sujet à l'adolescence. Dans la vingtaine quand j'étais à l'université j'étais allée dans un party et là, il y a une des coloc de mon amie qui m'a dit : « Là, là il faut que tu m'expliques, est-ce que vous l'avez tué Jésus Christ ou pas ? » Ça, je ne m'y attendais pas du tout ! Après, je me suis dit, ok on n'en parle pas [identité religieuse], mais ce n'est pas nécessairement parce que c'est accepté. Mais bon, ce n'est pas un problème dans mon quotidien mais ça veut dire que moi je dois me positionner vis-à-vis de ça. [...] Ce n'était pas très clair c'était quoi être juive, pour moi qui a grandi au Québec. [...] Est-ce que c'est juste les autres qui me voient comme juive ou est-ce que c'est moi qui me voit comme une juive et qui projette quelque chose de juif ? (R8, Séph, née ici)

Cet extrait illustre à quel point la catégorisation des autres, ou l'assignation identitaire, déclenche une dynamique entre les processus d'identification et d'auto-identification qui oblige un individu à réfléchir sur soi, à se définir (Juteau, 2015). Lorsque nous leur avons demandé s'ils avaient des amis ou des collègues québécois francophones dans leur réseau social<sup>90</sup>, trois Sépharades ont répondu en avoir dans

---

<sup>90</sup> Par manque de temps lors de certaines entrevues, nous n'avons posé la question qu'à sept Sépharades sur neuf.

leur cercle d'amis proche. C'est le cas de R15 qui affirme : « bien sûr que j'ai des amis québécois ! J'ai habité à Québec. J'ai créé un monde interculturel à Québec. [...] J'ai toujours fait des liens entre des gens de différentes cultures parce que je crois que lorsqu'on se connaît, on a moins tendance à vouloir faire du mal à l'autre » (R15, Séph, 1978, 30 ans). Quant à R10, bien qu'elle mentionne avoir une bonne amie québécoise et quelques collègues francophones dans le milieu universitaire, elle affirme que son réseau est surtout formé de juifs ashkénazes : « [...] j'ai peut-être plus d'affinités avec les ashkénazes anglophones parce qu'on a des valeurs similaires. [...] Je me sens plus proche d'eux parce qu'ils se sentent différents par rapport à la majorité des Québécois francophones » (R10, Séph, 2007, 23 ans). Elle explique que le fait qu'elle se soit toujours sentie différente et exclue de la majorité nationale l'a suivie toute sa vie : « tu vois en Guyane, je n'ai jamais été totalement Guyanaise parce que j'étais Blanche. En France, non plus car je ne partageais pas tout à fait leurs valeurs à cause de mon parcours différent » (R10). Elle ne désire pas faire partie d'une majorité affirme-t-elle, « [...] d'ailleurs, c'est peut-être pour ça que pour moi ça ne fait pas de sens de créer ce truc macro-social de nation » (R10). A notre avis, le fait que R10 n'ait jamais fait partie d'aucune majorité, le fait qu'elle ait été très jeune en contact avec divers groupes ethniques et élevée avec des valeurs d'ouverture à la différence pourraient expliquer en partie pourquoi elle n'a jamais adhéré à l'idée de nation, d'où son opposition à la Charte qui est perçue comme étant fondée sur le caractère exclusiviste du nationalisme ethnique de ce projet<sup>91</sup>.

Trois interviewé.e.s<sup>92</sup> ont affirmé n'avoir aucun ami Québécois francophone, dont R7 qui a eu quelques collègues québécois avec qui il s'entendait bien, mais il considère que « dans la vie privée j'ai eu énormément de mal à connecter avec les Québécois. À mon avis, ça tient à deux choses. A mon statut de Français, ça existait vraiment, mais

---

<sup>91</sup> « Moi je suis contre toutes formes de nationalisme, il n'y a pas de bon nationalisme car il exclut les gens et renforce le pouvoir d'exclusion envers ceux qui n'adhèrent pas à cette vision majoritaire » (R10, femme).

<sup>92</sup> « La majorité de mes amis sont Français et habitent encore en France » (R14, Séph, 2012, 18 ans).

maintenant ça c'est complètement évaporé. Mais l'autre chose c'était de travailler dans des organismes juifs publics. Mais bon ça tient peut-être un peu à moi aussi » (R7, Séph, 1968, 25 ans).

### 3.2.5 L'éducation et l'identité

Dans cette section, nous observerons si la place de la religion et de la mémoire historique dans leur éducation et leur auto-identification en tant que juif ont pu influencer leurs positions sur la Charte et leurs représentations de la laïcité. Compte tenu des nombreuses similitudes entre les juifs ashkénazes et sépharades, nous avons regroupé leurs réponses.

Seulement quatre personnes sur quinze ont reçu une éducation religieuse. L'une d'elles (R1) a eu une éducation juive orthodoxe jusqu'en 6<sup>e</sup> année « half day hebrew school, half day english » (R1, Ashk). Ses parents lui ont transmis des valeurs reliées à la religion et à la cashroute, mais ce sont les étés passés dans un camp socialiste et sioniste qui semblent avoir influencé les valeurs à la base de son identité. Lorsque nous lui avons demandé ce qui avait influencé ses valeurs, R1 a confirmé notre intuition : « le camp socialiste et mes amis des différents groupes ethniques » (R1). D'après ce qu'elle nous a raconté, ce camp socialiste lui a inculqué les valeurs d'équité, de justice sociale et de solidarité<sup>93</sup>. Cette expérience de socialisation a possiblement influencé sa position sur la Charte car ses arguments étaient principalement basés sur les valeurs d'égalité et de justice sociale<sup>94</sup>. L'interviewé suivant (R4) se rappelle avoir eu une éducation juive particulière, « [...] en fait j'ai eu une éducation religieuse, mais s'en était une contre la religion. Ils me disaient voilà

---

<sup>93</sup> « [...] if your parent sent you money or food, everything was put in a collective pot and redistributed to everybody equally. We had social activity about social justice. Sometime there was a discussion or sometime there was a game that teaches you the values of solidarity » (R1).

<sup>94</sup> « À chaque fois que vous interdisez le port d'un signe religieux aux femmes, vous portez atteinte aux droits des femmes de choisir ce qu'elles veulent porter en public » (R1, femme). Elle a critiqué le rapport de pouvoir de l'État envers les femmes musulmanes, notamment le fait « qu'il impose ses valeurs et son interprétation du voile sans demander aux femmes musulmanes pourquoi elles le portent et sans les inviter à participer à trouver une solution commune » (R1, femme).

toutes les lois religieuses qu'on ne va pas suivre. Donc, je connais toutes les prières, mais je ne suis jamais allé à la synagogue et je n'ai pas eu de Bar-mitsvah » (R4, Ashk). La religion fait encore partie de la vie de seulement deux des quatre personnes ayant reçu une éducation religieuse. Pour l'un d'eux, il constate « [...] qu'avec les années, il en est resté quelque chose » (R9, Séph). En fait, surtout depuis qu'il a des enfants car il a senti le besoin de leur donner des valeurs de base et de célébrer les fêtes religieuses : « [...] alors chez moi c'est traditionnel, on célèbre les fêtes avec ma femme et mes enfants et je fais le shabbat » (R9). Quant à R6 il affirme qu'il n'est pas très religieux<sup>95</sup> contrairement à son père, mais il est important pour lui de poursuivre la tradition pour honorer la mémoire de son père qui a vécu l'Holocauste : « j'ai essayé de suivre les bottes de mon père, parce que lui a vécu pas mal de choses difficiles. Il était dans un camp de concentration où il a perdu sa première femme et ses enfants et il a rencontré sa deuxième femme – ma mère – dans le camp » (R6, Ashk).

La majorité des personnes ont plutôt reçu une éducation traditionaliste<sup>96</sup> axée sur l'importance des rituels et des regroupements familiaux autour d'un repas lors des fêtes religieuses. Dans le cas de R8, elle a reçu une éducation religieuse « par la pratique de rituels dans les fêtes chez ma parenté » (R8, Séph). D'autres interviewé.e.s ont eu une éducation laïque<sup>97</sup> basée sur des valeurs universelles et sur la justice sociale. L'interviewé R14 affirme qu'il a reçu une éducation plutôt laïque axée sur la justice sociale, « c'est quelque chose de fondamentale dans la religion juive que j'ai apprise » (R14, Séph). Quant à R7, ses parents ont quitté le Maroc<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Il affirme qu'il va « [...] à l'église, euh... à la synagogue pour les fêtes importantes - je suis tellement intégré ! mais je ne fais pas le shabbat et ne mange pas cachère, sauf pour les fêtes religieuses où on commande un traiteur cachère » (R6, Ashk).

<sup>96</sup> « Mes parents n'étaient pas très religieux, nous c'était plus la famille et les rites culturels » (R3, Ashk).

<sup>97</sup> Un interviewé mentionne avoir été éduqué « [...] comme un Français au Maroc, car je suis allé dans les écoles laïques » (R12, Séph).

<sup>98</sup> Ses parents ont quitté le Maroc en 1947 car « [...] les juifs savaient très bien qu'ils avaient intérêt à foutre le camp. Avec la décolonisation, la France n'était plus là, donc il n'y a avait rien qui garantissait

avant la décolonisation française et la montée du nationalisme islamique. Il nous a mentionné qu'ils avaient délaissé leurs traditions juives en quittant leur pays, « comme si elles s'étaient complètement évaporées ». (R7, Séph) Il affirme toutefois que ses parents lui ont transmis très fortement le sentiment de l'identité juive, mais selon lui « ça ressemblait plus à un contenant sans aucun contenu, car on n'a pas eu de transmission de la culture juive à part nous dire qu'on était juifs. Donc moi j'ai été totalement imbibé dans la culture française, j'ai épousé la France depuis que j'étais petit » (R7). Il n'a donc reçu aucune éducation religieuse et d'ailleurs pour lui la religion a toujours été une « grande source de tragédie ». Cette représentation négative de la religion, l'absence d'éducation religieuse, son attachement profond à la France et son sentiment d'appartenance aux Juifs ont fortement influencé l'appui de R7 à la Charte, car il plaide en faveur d'une laïcité française. Ce projet permettrait d'après lui de lutter contre l'extrémisme islamique représentant une menace pour les juifs et pour l'égalité homme-femme.

Née d'une mère algérienne ayant grandi dans une famille juive et catholique et d'un père communiste ayant diverses origines sépharades, R10 affirme avoir une identité fragmentée : « je suis un produit de la postmodernité ! » (R10, Séph). Elle a grandi dans une famille juive atypique où ses parents étaient des *backpackers* ayant beaucoup voyagé avant de s'établir en Guyane, là où elle a passé 17 ans entourée de plusieurs groupes ethniques. Comme elle le constate, « [...] ça l'a beaucoup forgé qui je suis. Je n'ai pas senti les frontières ethniques, ni linguistiques. On parlait chacun différentes langues et chacun parlait selon la langue de son choix. Donc tout ça, ça fait partie de moi » (R10). Cette socialisation multiethnique en bas âge a construit son identité basée entre autres sur des valeurs d'ouverture aux différences ethnoculturelles : « [...] j'ai compris assez tôt que le monde est complexe et vaste et qu'on doit respecter la multiplicité des visions du monde [...] » (R10).

---

leur capacité à jouir de droits égaux. Avec le statut de *dhimmi* les juifs et les chrétiens étaient protégés, mais ils n'avaient absolument pas les mêmes droits. Ils devaient s'habiller de façon distinctive pour afficher leur avilissement en plus de payer une taxe spéciale » (R7, Séph).

Quant à la manière dont ils définissent leur identité juive, treize personnes sur quinze se considèrent traditionnalistes et/ou spirituels plutôt que religieux, car ils ressentent tout de même le besoin de s'identifier et de marquer leur appartenance au peuple juif ou à une tradition judaïque. Chez les traditionnalistes, l'une des interviewé.e.s (R3) affirme que son identité est plus culturelle et qu'elle s'exprime notamment dans ses « luttes contre l'injustice » (R3, Ashk). Dans le cas de R15, elle affirme ne pas être sûre qu'elle croit en Dieu, elle se dit plutôt traditionnaliste : « j'aime les rituels des fêtes où tout le monde se rassemble autour d'une table, va à la synagogue, où il y a des chants qui me rappellent mon enfance, où je me sens en connexion avec ma famille » (R15, Séph). Quant à R5, elle a mentionné qu'elle observait Yom Kippour, « [...] pour marquer mon appartenance au peuple juif qui a véhiculé des valeurs tout au long de son existence et je veux continuer à véhiculer ces valeurs [...] » (R5, Séph).

Dans le cas de R12, il se définit à la fois comme traditionnaliste et spirituel<sup>99</sup>, il affirme ne pas aimer les synagogues, « mais il ne faut pas que je le dise fort car les «vrais» juifs ils vont à la synagogue ! Je respecte ça, mais je n'ai pas besoin de ça. Je suis content d'appartenir au monde juif, mais je suis un citoyen du monde, je peux sentir une fraternité n'importe où et avec n'importe qui » (R12, Séph). Cette valeur de fraternité et cette auto-identification comme « citoyen du monde » pourrait expliquer en partie pourquoi il est contre la Charte, qu'il associe à un projet nationaliste et indépendantiste, qui aurait érigé selon lui une frontière entre les nationaux et les non-nationaux. L'important pour R12, c'est de voir ce qui l'unit aux autres peu importe leurs affiliations religieuses et leurs groupes ethniques.

---

<sup>99</sup> Il a toujours été intéressé par la spiritualité car il aime chercher ce qu'il « [...] a en commun avec un catholique ou un musulman. Moi c'est plus Albert Camus qui me ressemble qu'un rabbin » (R12).

Trois personnes se disent athées. Chez le premier (R14), il respecte la culture juive et pense que c'est un legs important. Il voudrait d'ailleurs élever ses enfants dans la tradition juive. Le second (R11) affirme que la religion n'a jamais fait partie de sa vie : « [...] mais je me sens juif culturellement. Je parle le yiddish, c'est une langue très drôle, très colorée » (R11, Ashk). Quant au troisième (R7), il dit se sentir « [...] profondément Français et Juif. Est-ce qu'il y a une priorité... ça dépendrait de la situation, de la tragédie. Culturellement, je suis totalement Français, jusqu'à la moelle des os. Juif, je le suis viscéralement par cette volonté de m'inscrire dans un destin partagé face à la tragédie de l'histoire » (R7, Séph). Un répondant (R2) ressent autant un attachement religieux que culturel à son identité juive : « ma famille et moi on va à la synagogue deux fois par mois, on mange cachère, on lit des histoires juives et on va au théâtre juif » (R2, Ashk). Quant à R14, il se questionne sur son identité juive, non pas d'un point de vue religieux ou culturel, mais politique. Il se demande souvent comment il peut encore garder son identité juive « [...] alors que l'identité juive sioniste projetée dans le monde est complètement aux antipodes de la mienne » (R14, séph). Il rejette cette identité formatée selon laquelle tous les juifs seraient et devraient être sionistes. Seul R13 affirme ne pas se sentir juif, il ne ressent aucune groupalité, ni aucune connectivité avec sa communauté : « je n'ai pas de sentiment d'appartenance au peuple juif » (R13, Séph).

Si l'on se base uniquement sur notre échantillon, la représentation de certains Ashkénazes, et d'une Sépharade, à l'égard des juifs francophones est contredite par l'auto-identification de la majorité des juifs sépharades interviewés. En effet, car bien deux répondant.e.s aient affirmé « [...] que les Sépharades sont plus religieux, plus conservateurs que les Ashkénazes » (R11) et « [...] qu'ils y a davantage d'orthodoxes chez les Sépharades que les Ashkénazes » (R5), un seul d'entre eux se définit par son identité religieuse, les autres se disent plutôt traditionnalistes, spirituels ou athées. Cela confirme la représentation évoquée par une Sépharade à l'effet que la religion et la culture soient imbriquées chez les membres de sa communauté, au sens où ils

prennent congé pour les fêtes religieuses, non pas car ils croient en Dieu mais plutôt pour l'importance des rituels et du regroupement familial lors des fêtes juives.

*La place de la mémoire historique dans l'éducation et son influence sur les positions envers la Charte*

La Shoah a fait partie de l'éducation de cinq des six Ashkénazes, qui d'ailleurs ont tous été directement touchés par elle<sup>100</sup>. Comme le souligne R6, « il est difficile d'oublier l'Holocauste, ça m'a resté longtemps dans la tête, ça m'a fait mal. C'est pour ça que quand tu entends encore quelque part « maudit juif » comme ce qu'a fait Hitler, ça fait mal » (R6, Ashk). L'empreinte de la Shoah vécue par son père et sa reconnaissance envers le Canada et le Québec, qui ont permis à sa famille et lui de vivre en sécurité, semblent avoir influencé son désir d'intégration qui est devenu pour lui une sorte de réflexe de survie, un gage de paix. Alors pour éviter toute catégorisation, R6 a voulu s'assimiler pour se fondre dans la masse même s'il y a des lois qui ne lui plaisent pas<sup>101</sup>. Ils affirment tous que l'Holocauste a influencé leur position sur la Charte. Le répondant R11 dont les parents sont aussi des survivants confirme que l'empreinte laissée cet événement a influencé sa position sur le projet de Charte : « c'est sûr, sans la moindre hésitation » (R11, Ashk). L'interviewé suivant (R6) est affecté par l'interdiction du port des signes religieux, car cela lui rappelle la discrimination vécue par le passé : « c'est sûr que ça me fait mal quand quelqu'un t'interdit de pratiquer ta religion. Nous les juifs, ils ont voulu nous tuer. Donc j'aimerais qu'on soit traités comme je traite les autres » (R6, Ashk). Cette femme (R3) mentionne « que c'est à partir de cet événement [Holocauste] que j'ai construit

---

<sup>100</sup> Dans la famille de cet Ashkénaze, la Shoah s'exprimait à travers l'humour juif : « On vivait avec l'Holocauste tous les jours. Parfois c'était exprimé à haute voix, parfois par des gestes ou par des tics verbaux. [...] Par exemple, ma mère disait : « Wash your hands to kill the Germans », donc les germes, les microbes. Quand on échappait quelque chose par terre, ma mère disait : « there is Germans on this, you can't eat it! » Donc on n'avait pas besoin de parler de ce qui était arrivé, tu disais ça et ça l'évoquait » (R4, Ashk).

<sup>101</sup> « Si le pays décide qu'il faut empêcher les signes religieux, ben il faut le suivre, même si moi je ne suis pas d'accord » (R6).

mes fondations, mes racines pour lutter pour la justice sociale [...]. C'est pourquoi je ne peux accepter la discrimination et l'injustice provoquées par la Charte » (R3, Ashk).

Chez les Sépharades la place de la mémoire de l'Holocauste n'a pas eu la même importance<sup>102</sup>. Elle semble néanmoins avoir influencé la position sur la Charte de certains d'entre eux, du moins selon ce qu'affirment ces trois Sépharades. Chez R5, la persécution des Juifs a influencé son militantisme. En tant que juive, elle a eu tendance à défendre la laïcité car comme elle le mentionne, « elle nous protège de toutes formes de discrimination » (R5, Séph). L'interviewé R12 affirme sans aucune hésitation que cet événement l'a influencé : « [...] car les Juifs ont toujours été minoritaires et ont souffert de l'antisémitisme et de privation de droits. C'est vrai que notre vécu de Juif nous amène à une hyper sensibilité sur tout ce qui touche les droits de la personne » (R12, Séph). Malgré que les Sépharades aient été moins directement touchés par la Shoah, ils s'identifient à cet événement marquant puisqu'il représente selon R8 « [...] un point commun entre toutes les communautés juives. Partout dans le monde, pour tous ceux que je connais c'est incontournable, c'est dans l'ADN. Être juif c'est avoir une mémoire et la transmettre » (R8, Séph).

#### *Tension entre l'identité juive et l'identité de femme*

Nous désirions savoir si les femmes juives ont ressenti un certain tiraillement entre ces deux pôles identitaires (religieux et de genre) quant à leur positionnement face à la Charte. Nous estimions qu'étant donné l'existence de clivages idéologiques chez les organisations féministes par rapport à la Charte, ces divisions seraient également présentes entre les juives. Leurs positions seraient influencées par leur manière de se

---

<sup>102</sup> « Non pas du tout, nous on était extrêmement protégés au Maroc » (R13, Séph).

« J'en ai eu aucune parce que mes parents n'ont jamais...Au Maroc la transmission c'étaient par les plats et les prières, mais il n'y avait jamais d'explications parce que ...ça ne se faisait pas. Je n'ai pas été à l'école juive, donc je n'ai eu aucune éducation juive » (R15, Séph).

définir, soit en tant que juive ou en tant que femme, et par les représentations de l'Islam en ce qui a trait au statut de la femme. Parmi les six femmes ashkénazes et sépharades interrogées, l'argument d'égalité homme-femme justifiant leur opposition à la Charte est fortement ressorti chez deux<sup>103</sup> d'entre elles. Elles affirment effectivement avoir éprouvé une certaine tension identitaire :

De combiner mes valeurs féministes avec mon identité juive, c'est très difficile à vivre. Il faut transformer ce lien entre les deux pôles identitaires et trouver une façon de vivre qui permet d'être juive sans être entièrement pratiquante, et aussi de ne pas me trahir en tant que femme. [...] Je pense que les valeurs d'égalité homme-femme sont dans le texte [Bible], si on l'interprète correctement. Il y a une façon de revendiquer cette égalité au nom du judaïsme, au nom de valeurs morales fondamentales. (R5, Séph)

Moi j'ai toujours un tiraillement car je suis toujours en porte-à-faux de ma communauté juive. [...] C'est sûr que je suis juive, je me sens appartenir au peuple juif, mais j'ai une ouverture au-delà de certaines personnes de ma communauté. Je suis aussi féministe, je suis pour l'égalité pour tous dans tous les domaines. (R15, Séph)

Bien que les deux soient contre la Charte, l'une l'est nettement plus que l'autre qui est plus mitigée. Au départ, R5 s'était déclarée en faveur de la Charte afin de lutter contre l'extrémisme qui menacerait les valeurs d'égalité homme-femme<sup>104</sup>. Sa défense de l'égalité homme-femme face à l'extrémisme religieux est sans équivoque : « si c'était nécessaire de rajouter la Charte des valeurs aux Chartes canadienne et québécoise, je me disais qu'il fallait faire un sacrifice du port de la kippa et des accommodements pour contrer la montée de l'Islam radical » (R5). Bien que la position de R5 sur la Charte s'appuyait au début de l'entrevue sur ses valeurs féministes, c'est son identité juive qui semble avoir davantage influencé sa position, car elle s'est opposée au projet en raison de l'exclusion et de la catégorisation

---

<sup>103</sup> L'égalité homme-femme est ressorti également chez les autres femmes, mais dans les questions connexes, notamment celles relatives à l'interprétation du voile. Tandis que dans le cas de R5 et R15, qui sont les seules à s'être auto-catégorisées comme féministes, l'égalité homme-femme est un des arguments principaux de leur opposition. Les autres femmes défendaient plutôt l'égalité pour tous en général et déploraient surtout la discrimination et la catégorisation des minorités religieuses. Toutefois, puisque le voile était le principal symbole religieux ciblé par la Charte, la défense de l'égalité de genre était sûrement implicite dans leurs arguments en faveur de l'égalité.

<sup>104</sup> « Je voulais lutter contre la discrimination des femmes, que ce soit les musulmans ou les juifs. Quand la religion empiète sur l'égalité homme-femme, ça va plus là, c'est là qu'il faut que l'État mette des limites [...] » (R5).

auxquelles les minorités ont été confrontées par le PQ. Quant au féminisme de R15, bien qu'il soit fondé sur l'égalité homme-femme, il est davantage axé sur une liberté de choix des femmes, donc en tant qu'individu plutôt qu'en tant que membre d'une minorité ethnoreligieuse : « je considère que les femmes doivent conserver leur part de liberté de choisir de porter ou non le voile selon leurs croyances. Il faut accepter à un moment donné que c'est un choix de femme. Cependant, il faut dire à ces femmes qu'elles sont libres et qu'il y a des lois ici pour les aider » (R15, Séph).

Ces deux positions illustrent bien un clivage idéologique tel que celui ressorti entre les groupes féministes lors du débat sur la Charte. Nous ne pouvons toutefois généraliser ce constat étant donné la taille limitée de notre échantillon.

### 3.2.6 Les représentations du nationalisme et du Parti québécois

Nous avons émis l'hypothèse que l'horizon nationaliste dans lequel s'inscrivait la Charte pourrait expliquer le consensus contre le projet malgré les différentes conceptions de la laïcité entre les Sépharades et les Ashkénazes et la variable linguistique. À notre avis, le nationalisme ethnique qui s'est reflété dans la Charte aurait réactivé la frontière ethnique Nous-Eux et provoqué une discrimination des droits des minorités religieuses, ce qui aurait ravivé la trajectoire historique de certains juifs pour qui les représentations négatives du nationalisme ont laissé des marques.

Comme dans la section précédente, nous avons regroupé les réponses des deux groupes étant donné une certaine homogénéité de leurs réponses.

#### *Les représentations du nationalisme*

##### 1. Le nationalisme ethnique

L'association entre le nationalisme, les frontières ethniques et l'exclusion a souvent été évoquée par les interviewés. Ceux-ci craignent que la détermination par le groupe majoritaire des critères d'inclusion et d'exclusion (marqueurs identitaires) donnant

accès à la frontière nationale provoque l'exclusion menant à une discrimination des droits et libertés entre les citoyens nationaux et les minorités ethno-religieuses, qui se verraient reléguées à des citoyens de seconde zone :

Le nationalisme est très axé sur la construction d'un Nous et les Autres. C'est créer des frontières pour mieux mobiliser les ressources à l'intérieur de ces frontières et les diriger vers l'extérieur pour exclure les autres. (R2, Ashk, 2000)

So on one hand nationalism can be a good thing but usually it leads to many problems which is that it requires a boundary that some people are inside and some people are outside and as soon as you draw a line around who belongs and who doesn't you create a problem where you can have people without a State. So all nationalism has that capacity to be discriminatory... like all nationalism by its structure. As soon as you can make somebody not a citizen and take away their rights, then you have a problem with the nation. (R1, Ashk, 2010)

Tel qu'illustré dans les propos de R11, la marque de leur trajectoire historique a évidemment teinté leurs représentations du nationalisme : « les Juifs ont toujours souffert du nationalisme. Ça l'a toujours été néfaste pour les Juifs [...]. Et à partir du moment où il y a Nous et Eux, les Juifs sont toujours dans les «Eux» » (R11, Ashk, 1951). Bien qu'il partage la vision de R11, R4 ajoute à propos du nationalisme du Parti québécois « qu'il devrait cesser d'utiliser le mot «peuple» puisqu'il va à l'encontre de sa vision de l'Amérique supposée représenter d'après lui « la démocratie et l'ouverture », tandis le Vieux continent symboliserait plutôt la « fermeture à l'altérité et le nationalisme ethnique » :

Ben, ce n'est jamais une bonne chose pour mon peuple parce que nous sommes un peu apatride par tradition. C'est pour ça qu'on a décidé de faire Israël, mais est-ce qu'on veut vivre en Israël... [...] Donc en général, le nationalisme n'est peut-être pas quelque chose de bienvenu dans le Nouveau Monde et ça c'est un des problèmes du PQ, l'utilisation des mots comme «peuple», qui est un mot importé de France, n'a pas sa place ici parce que ça l'a rapport à une ethnicité, à une nation. (R4, Ashk, 1980)

En tant que fille d'immigrés, R8 a l'impression que l'orientation politique de ses parents a conditionné en partie<sup>105</sup> son rapport au nationalisme :

---

<sup>105</sup> Car contrairement à ses parents, elle a été souverainiste par le passé.

Mes parents ont fui le nationalisme au Maroc, parce qu'il les a heurtés. [...] Ils avaient peur du projet d'indépendance du PQ parce qu'eux disaient « c'est un projet nationaliste, est-ce qu'on aura notre place ? Et à chaque fois, comme eux je me demande si je vais avoir une place là-dedans<sup>106</sup>. » (R8, Séph, née au Québec) Je pense que beaucoup de communautés ethniques peuvent se poser la même question, mais il y a une façon très juive de se la poser, ça fait partie de l'ADN de la mémoire de se demander «est-ce que j'ai ma place ici ? Est-ce qu'on va me faire une place ? Parce que dans l'histoire on m'a persécuté, on m'a fait une place, mais on me l'a retirée. (R8)

## 2. Le nationalisme : synonyme de séparation et d'instabilité

Pour R13, le nationalisme viserait avant tout l'indépendance, ou une séparation, qui entrainerait selon lui une fragmentation sociale, une disparité des conditions sociales et économiques dans la population, mais aussi un affaiblissement de la civilisation « Pour moi, le nationalisme signifie séparation<sup>107</sup> et ça ne m'intéresse pas du tout, parce que c'est une cassure pour une civilisation, pour une culture. [...] Je pense qu'elles [minorités] vont en souffrir énormément si elles restent. Elles vont s'appauvrir car il n'y aura plus de débouchés pour elles sur le marché du travail, ce sera donc l'exclusion [...] » (R13, Séph, 1968).

## 3. Le nationalisme inclusif

Trois Sépharades croient à l'existence d'une forme de nationalisme inclusif. Il existerait une « forme de nationalisme sain », d'affirmation nationale selon R5. Elle

---

<sup>106</sup> Bien qu'elle ait voté OUI au référendum de 1980, le commentaire d'un ami remettant en question la légitimité du droit des minorités de se prononcer sur le référendum l'a incitée à revoir sa position sur le souverainisme. Elle considère que les propos de son ami sont représentatifs d'un certain discours au Québec, ce qui explique sa réflexion sur la place que les minorités auraient dans un Québec indépendant.

<sup>107</sup> Trois événements, ou comme il le mentionne trois «séparations», ont influencé sa vision du nationalisme et de l'indépendance. La première fut la Guerre d'indépendance au Maroc qui a conduit selon lui à un affaiblissement de la civilisation après 50 ans de civilisation française, ce qui a eu pour effet de créer un clivage dans la population : « il y avait deux sortes de population, les éduqués qui sont partis en France et les autres non éduqués qui sont restés là. La civilisation elle se casse la gueule car c'est la minorité éduquée qui monte au pouvoir et qui est la plus corrompue » (R13). La deuxième séparation fut marquée par son court passage en France au moment de la révolution de mai 68 dont il a gardé des images « de révoltes et de bombes. » Finalement, la troisième remonte à son arrivée au Québec en pleine crise d'octobre où le FLQ mettait des bombes partout : « je me suis dit, merde est-ce que l'indépendance et les bombes me suivent ? » (R13). J'ai l'impression que la politique m'a suivie toute ma vie » (R13).

considère que l'un n'exclut pas l'autre : « on peut revendiquer une identité nationale sans exclure les groupes ethnoculturels ou ethnoreligieux sur le territoire national. [...] Après la création de l'État d'Israël, on ne peut pas nier à aucun pays le droit des nations de s'autodéterminer. Ce serait ironique, puisque Israël a pris ce droit et l'ONU lui a reconnu » (R5, Séph, 1967). Le nationalisme n'a pas toujours une connotation négative pour R9 : « je vois ça très positivement, il n'y a aucun problème, c'est naturel, mais en même temps ça peut être dangereux » (R9, Séph, 1976). Il affirme toutefois éprouver un certain malaise face au nationalisme québécois, car il se comporterait « [...] comme une minorité ethnique. Ils ont des réflexes de défense » (R9, Séph, 1976).

#### *Une certaine compréhension par rapport au nationalisme*

Malgré l'opposition d'une majorité de Sépharades, six d'entre eux ont néanmoins affirmé comprendre le désir de protéger et de défendre la culture québécoise<sup>108</sup>. Selon R9, « [...] c'est un réflexe naturel d'essayer de définir ce qu'on ne veut pas comme société, de vouloir protéger sa culture » (R9, homme). Cette femme (R15) est d'avis que la Charte « [...] partait au départ vraiment d'un bon sentiment, que tout le monde soit pareil, soit égal » (R15, homme). Cette interviewée (R10) qui a grandi en Guyane et qui a cotoyé plusieurs groupes ethnoculturels comprend la peur que certains ressentent face aux différences :

Quand j'en ai entendu parler la première fois, j'ai pu comprendre. Je me suis dit bah, ils ont peur, comme en France. [...] Moi j'ai grandi en Guyane et je m'entends bien avec tout le monde. Par contre, je peux comprendre que ça puisse créer un malaise ces différences et faire peur, surtout maintenant avec le terrorisme. Mais ce n'est pas en faisant une Charte qu'elles

---

<sup>108</sup> Le répondant R11 a exprimé une certaine compréhension par rapport au nationalisme, mais dans la mesure où il ne dépasse pas certaines limites. La première est le séparatisme. Il affirme cependant avoir modifié sa position face à l'indépendance : « [...] aujourd'hui je me dis... ben qu'est-ce que ça changerait. Disons que j'ai adouci ma position là-dessus. Le fait que les Québécois se soient sortis de leur position d'infériorité ...y'était temps, y'était grand temps ! » (R11, Ashk, 1951). Le nationalisme ethnique représente la deuxième limite selon lui car il a tendance « [...] à se tourner contre les minorités et les anglophones, donc à les exclure » (R11).

vont disparaître et que ça va changer quoi que ce soit. Ça donne simplement l'impression que le gouvernement a trouvé une solution pour contrôler les peurs des citoyens. (R10, femme)

Bien qu'elle estime que le nationalisme soit une «plaie», R8 comprend le besoin d'identification autour de caractéristiques communes. Elle considère que cette forme de nationalisme est difficile à éliminer « [...] car cette identification culturelle, religieuse, linguistique se fait naturellement » (R8, Séph, née au Québec). Elle comprend le réflexe de catégorisation et d'exclusion des individus, ce qui ne l'empêche pas de déplorer le pouvoir d'assignation identitaire et les comportements racistes reliés à ces processus : « [...] partir du moment où il voit l'«Autre» où il l'exclut, où il définit l'Autre, ben à ce moment-là, ça lui permet de lui taper dessus ! » (R8).

Cet interviewé (R7), qui a été hostile au nationalisme par le passé, a une position un peu marginale par rapport à l'ensemble des interviewé.e.s. Bien qu'il considère que le nationalisme ethnique soit dangereux, il ne croit pas au nationalisme civique car il considère que « [...] les êtres humains ne peuvent pas vivre totalement déconnectés des liens d'appartenance, c'est comme ça » (R7, Séph, 1968). Dans le contexte de la mondialisation, le nationalisme serait une sorte de rempart contre les décisions prises au niveau transnational, alors il représenterait selon lui le seul espace de pouvoir à l'échelle locale qu'il reste pour protéger et exprimer les identités nationales :

La mondialisation a entraîné un sentiment de perte d'identité, car les décisions politiques se prennent à un niveau transnational. Dans un monde où le pouvoir politique a disparu au profit du pouvoir économique mondialisé, les nations représentent le seul espace où le politique peut infléchir ses décisions. Alors quand on dissout la notion de nation, où va se loger le politique dans un monde totalement contrôlé par le multiculturalisme et le contrôle des conglomérats. Où va s'exprimer le politique sinon au niveau national ? (R7)

### *Les représentations du Parti québécois : de Lévesque à Marois*

Il se dégage un consensus dans leur discours sur l'évolution du Parti québécois. Tous affirment qu'au moment où René Lévesque était à la tête de ce parti, il y avait

d'avantage d'ouverture<sup>109</sup> et comme le mentionne R15 : « [...] c'est cette façon de vivre où l'on incluait tout le monde qui m'a attirée au Québec » (R15, Séph, 1978). La majorité estime que les autres chefs du PQ à part René Lévesque étaient opportunistes<sup>110</sup> et plutôt des politiciens de carrière que de cœur. C'est d'ailleurs l'avis de R6 selon lequel les politiciens « sont des *gamblers* qui disent n'importe quoi juste pour avoir des votes et du pouvoir » (R6, Ashk, 1964). Il affirme que l'arrivée au pouvoir du PQ en 1976 et la Loi 101 lui ont fait peur, il s'est senti menacé « [...] parce que les affaires nouvelles, tu ne sais jamais ce qu'il va arriver, c'est du *gambling*. [...] Les affaires instables, on n'aime pas ça. Je veux juste la paix [...] » (R6, Ashk, 1964). Nous pouvons encore une fois ressentir chez cette personne l'influence de la trajectoire historique des Juifs dans sa représentation du nationalisme péquiste.

Quant à R12, il affirme « qu'au moins avec Lévesque on savait à quoi s'en tenir, mais les autres tenants de la souveraineté n'étaient pas très clairs dans leur orientation » (R12, Séph, 1968). Il y a donc une incertitude entourant les chefs du PQ chez la plupart des personnes interrogées, d'où la difficulté à leur faire confiance. Bien qu'elle ait eu une sympathie pour le nationalisme défendu par René Lévesque dans les années 1960 et 1970 qui luttait pour la défense des droits des francophones au Canada, R1 considère que le mouvement souverainiste actuel n'a plus autant de légitimité<sup>111</sup> qu'auparavant, car le contexte est différent, les Québécois ne sont plus menacés, ils ont davantage de pouvoir :

---

<sup>109</sup> [...] Il y a des nationalismes plus intéressants comme celui de René Lévesque et de Lucien Bouchard qui sont plus inclusifs et qui font le lien entre identité et territoire et pas seulement avec l'appartenance ethnique » (R2, Ashk, 2000).

<sup>110</sup> « Quand René Lévesque était là, c'était beau, mais les autres chefs à part Lucien Bouchard étaient selon moi des opportunistes et le PQ de Mme Marois, c'était le pire pour moi » (R3, Ashk, née au Québec).

<sup>111</sup> Une juive sépharade qui a été souverainiste remet également en question la légitimité de ce projet aujourd'hui : « J'ai été très souverainiste dans les années 1980 et 1990, donc c'était un contexte particulier car le rapport au Canada et à l'anglais étaient différents. Donc il y avait un autre contexte

I think that René Lévesque seems that he really have tried especially with Jews. He witnessed the liberation of Daschau, the concentration camp, he was there. [...] At that time, he was worried about the French Canadians as a minority, and for good reason. They had to take care of themselves, but to do that now like they have the power in the province... (R1, Ashk, 2010)

Certain.e.s interviewé.e.s ont exprimé des propos compréhensifs à l'égard des commentaires de Jacques Parizeau lors de la défaite référendaire. Ils comprenaient sa réaction<sup>112</sup> d'une certaine manière, même si elle était blessante et déplacée. Le répondant R11 croit en fait « [...] qu'il avait trop bu, mais je ne pense pas qu'il soit foncièrement un homme intolérant des minorités, je pense plutôt qu'il était déçu et blessé » (R11, Ashk, 1951). Comme bien des minorités, R8 mentionne cependant s'être sentie exclue puisque « les propos de Parizeau ont créé une fissure en donnant l'impression qu'on n'était pas de «vrais» Québécois, vous n'êtes pas inclus dans notre projet d'avenir » (R8, Séph, née ici). La majorité a une opinion négative de Mme Marois, qu'ils associent au courant du nationalisme identitaire, comme en témoigne R10 en se remémorant le discours de la défaite électorale du Parti québécois en 2014 : « Mme Marois a mis l'accent sur le «Nous» québécois, ce qui a contribué à réactiver la frontière ethnique qui exclut les minorités de la catégorie nationale. Elle a dit et je m'en rappelle très bien : « Nous devons être fiers Québécois... qui sommes ici depuis plusieurs siècles. Elle a employé une symbolique très forte et totalement exclusive, très étroite de la nation [...] » (R10, Séph, 2007).

Plusieurs ont mentionné ne plus reconnaître ce parti, c'est le cas de R11 qui affirme que « les récentes moutures du PQ n'étaient pas très ouvertes aux minorités, surtout Pauline Marois » (R11, Ashk, 1951). Quant à R15 ayant choisi d'immigrer ici volontairement « par amour du Québec », elle mentionne avoir toujours voté pour le

---

social, politique et économique car les Québécois n'étaient pas à la même place dans l'économie qu'aujourd'hui » (R8, Séph, née au Québec).

<sup>112</sup> Cet homme est du même avis : « il a dérapé un peu, mais je ne crois pas du tout qu'il soit antisémite. Il était fâché parce qu'il manquait un petit poil pour gagner et je comprends. On ne devrait pas se baser sur ce commentaire pour taxer le PQ d'exclure les minorités » (R12, Séph, 1968).

Parti québécois et milité pour l'indépendance, mais elle affirme avoir ressenti « une cassure » dans sa vision du PQ :

[...] je ne reconnais plus le PQ actuel. Ça l'a été une cassure, une fracture. Je me suis sentie trahie, au point où lors des dernières élections je ne savais plus pour qui voter, mais je ne les ai pas lâchés, car ils me rejoignent sur d'autres points. En parlant de «valeurs québécoises», c'est comme si le PQ occultait toute l'évolution du portrait du Québec, toutes les communautés ethniques qui ont immigré ici et qui forment le Québec. (R15, Séph, 1978)

*Sentiment d'appartenance au Québec et au Canada ?*

Comme nous l'avons vu précédemment plusieurs ont vécu une expérience de catégorisation par des Québécois. Est-ce que l'effet de catégorisation et le sentiment d'exclusion ressentis par certaines personnes ont influencé leur auto-identification ? Pour être en mesure d'y répondre, nous avons conclu l'entrevue par une question concernant leur sentiment d'appartenance. L'objectif était d'évaluer l'impact de la relation dialectique entre les processus d'identification et d'auto-identification, et l'influence potentielle que cela a pu avoir sur leur position par rapport à la Charte. Tel que mentionné dans la section « expérience d'intégration et relation avec les Québécois francophones », plusieurs considèrent que la Charte a relégué les minorités religieuses dans une catégorisation ethnoreligieuse. Cela a blessé plusieurs Sépharades non seulement car c'était discriminatoire, mais également parce que la majorité d'entre eux s'auto-catégorisent comme Québécois. C'est le cas de R12 qui estime qu'il pourrait être « un ambassadeur du Québec » (R12, Séph, 1968). Bien que R5 se dit fière d'être Québécoise, elle ne se sent toutefois pas encore intégrée, même si elle est arrivée au Québec dans les années 1960, alors qu'elle avait 10 ans : « je me sens pas encore faire partie du tissu culturel québécois. Pas complètement » (R5, Séph, 1967). Quant à R13, il apprécie le bilinguisme propre au Québec, il se dit d'ailleurs « [...] très attaché au Québec, car c'est ici que j'ai bâti ma vie » (R13, Séph, 1968).

Du côté des Ashkénazes, seul R6 a affirmé se sentir Québécois : « [...] comme tout le monde. Je me sens chez moi ici. Les politiciens parlent de moi dans leurs discours »

(R6, ashk, 1964). Pour cet interviewé, il affirme se sentir d'abord Québécois et ensuite Canadien, car il est attaché au côté biculturel du Québec : « le fait de pouvoir parler anglais et français, d'avoir des médias anglophones et francophones, je trouve ça merveilleux » (R11, Ashk, 1951).

L'auto-identification de ces deux interviewé.e.s est plus complexe. Le sentiment d'appartenance de cette Sépharade a changé avec les années. Elle se sentait très Canadienne à l'adolescence, car comme elle l'affirme à la blague, elle était tombée totalement « sous le charme » de Pierre-Elliott Trudeau en raison du bilinguisme et des valeurs canadiennes qu'il défendait :

Quand j'ai eu 16 ans, Trudeau est venu se présenter à moi. Il m'a charmé, je l'ai vu dans sa vieille Mercedes dans Habitat 67. Je l'ai entendu parler de ce projet de pays extraordinaire bilingue *from Coast to Coast*. J'ai trouvé que c'était un beau projet bilingue, tolérant, ouvert. Alors j'ai dit à mes parents que je voulais aller au cégep en anglais parce que j'ai la chance d'habiter dans un pays ouvert où il y a deux langues que je peux maîtriser, même si le français est ma langue maternelle. (R8, Séph, née au Québec)

Son sentiment d'appartenance s'est transformé lors de son entrée à l'université pendant le référendum de 1980. C'est à ce moment qu'elle a découvert l'histoire du Québec et qu'elle est sortie avec un Québécois indépendantiste : « alors là, j'ai troqué le Canada pour l'indépendance du Québec ! » (R8). Quant à R14, il affirme que le fait qu'il ait plusieurs identités pourrait expliquer pourquoi il n'a pas l'impression d'éprouver un sentiment d'appartenance<sup>113</sup> particulier, tout dépend de la ville où il se trouve : « [...] des fois si je me réveille au Portugal, mon identité portugaise va être plus forte. Au Québec, ce sera mon identité nord-américaine et si je suis en France, inconsciemment je vais changer ma manière de parler » (R14, Séph, 2012). Il affirme avoir parfois entretenu un rapport conflictuel avec ses identités multiples : « maintenant, j'apprends à faire vivre ses identités-là, à les faire cohabiter de manière

---

<sup>113</sup> Le fait d'avoir grandi avec des jeunes comme lui qui avaient plusieurs identités fait en sorte qu'il n'a jamais ressenti de sentiment d'appartenance et ne comprend pas ce besoin d'auto-identification nationale : « [...] je ne ressens pas un besoin d'affirmation nationale, peut-être parce qu'entre 16 à 18 ans j'ai grandi dans un contexte où aucun de mes amis n'avaient d'appartenance, donc on peut dire que ça l'a forgé mon identité » (R14).

la plus pacifique possible et c'est difficile des fois parce qu'il y a des valeurs qui sont parfois conflictuelles » (R14). Comme s'il y avait en lui une «microsociété pluraliste» où l'identité de chacune de «ses minorités» essayait de s'exprimer, de revendiquer son droit de reconnaissance et sa valeur. Comme il le mentionne, il apprend à faire dialoguer et à laisser s'exprimer ses identités afin de trouver une harmonie<sup>114</sup> respectant chacune d'elles qui fait partie intégrante lui. Enfin, R7 a affirmé ne jamais s'être senti Québécois. Cette absence d'auto-identification au Québec pourrait s'expliquer par le fait qu'il a été contraint de s'établir au Québec pour des raisons familiales<sup>115</sup>, affectant ainsi son désir d'intégration et comme il l'a mentionné, son rapport aux autres « car j'ai toujours senti un muret entre moi et les Québécois » (R7).

Dans la conclusion qui suit, nous répondrons à notre question de recherche et effectuerons un retour sur nos hypothèses afin d'évaluer leur degré d'influence sur les positions des juifs sur la Charte des valeurs et sur leurs représentations de la laïcité.

---

<sup>114</sup> Cette quête identitaire et ses identités multiples pourraient expliquer en partie le fait qu'il soit contre la Charte mais avec plusieurs nuances, donnant l'impression qu'il appuie la laïcité séparatiste du PQ.

<sup>115</sup> « Je suis resté à cause de mon fils qui était au Québec. Ce n'était pas une décision volontaire de rester ici » (R7).

## CONCLUSION

Ce mémoire proposait d'analyser les positions de membres de la communauté juive montréalaise à l'égard du projet de Charte des valeurs québécoises. Nous avons porté une attention particulière à l'influence potentielle des représentations de la laïcité des Ashkénazes et des Sépharades envers ce projet. Notre objectif principal visait d'abord à vérifier l'influence de certaines variables sur leurs opinions par rapport à la Charte, notamment la tradition culturelle, le genre, la langue, la génération sociale, leurs représentations du nationalisme, leurs rapports avec les Québécois francophones, ainsi que leurs perceptions des relations juifs-musulmans. Nous avons également comme objectif de comparer les positions organisées des groupes de représentation juifs et les positions non organisées exprimées lors des entrevues individuelles, afin d'identifier des points de convergence et de divergence dans leur argumentaire. Bien sûr, ce mémoire ne prétend pas présenter «le» portrait de la communauté juive montréalaise envers cette proposition du Parti québécois, mais plutôt «un» portrait, au sens où il ne représente que celui de quelques organisations communautaires et des quinze juifs ashkénazes et sépharades que nous avons interviewés.

Avant de répondre à notre question de recherche, nous présenterons d'abord une synthèse. Nous poursuivrons en identifiant les similitudes et les différences entre les deux groupes et nous reviendrons sur les hypothèses formulées, afin de voir lesquelles ont eu une influence plus marquée sur les positions des acteurs. Enfin, nous terminerons en comparant les opinions exprimées par les groupes de représentation juifs et par les interviewé.e.s.

La perception d'une augmentation des demandes d'accommodements depuis quelques années et l'importante visibilité médiatique du phénomène de radicalisation

et d'actes terroristes en Europe et ailleurs a fait craindre un effet de contagion au Québec, ce qui a favorisé la réactivation des frontières nationales. Ayant tiré une leçon de l'échec du nationalisme civique d'André Boisclair lors de la «crise des accommodements raisonnables» en 2007-2008, le PQ a voulu «protéger» l'identité québécoise et ses valeurs culturelles. Ce projet illustre parfaitement le concept de politisation de l'ethnicité de Brubaker, (2015) selon lequel la religion et le nationalisme sont des phénomènes interreliés qui participent à la construction et à la reproduction des frontières sociales. Selon ces deux phénomènes, les marqueurs identitaires délimitant la frontière nationale varient selon des contextes particuliers entraînant ainsi une modification des critères religieux ou nationaux. Bien que plusieurs juifs ashkénazes soient bilingues, qu'ils possèdent ce que Hage (2000) appelle un «capital national acquis», la connaissance du français n'est plus suffisante aujourd'hui comme facteur d'intégration ou d'inclusion à la frontière donnant accès à la catégorie «Québécois». Le projet de Charte a ramené le marqueur religieux comme critère d'inclusion, où cette fois les valeurs de laïcité et d'égalité homme-femme, ont déplacé la ligne de démarcation de la frontière Nous/Eux. Plusieurs femmes ont d'ailleurs décrié le fait que le PQ ait réduit l'égalité homme-femme à la dimension religieuse, au lieu de l'envisager de façon plus globale, notamment au niveau économique. Ce déplacement des frontières démontre le caractère dynamique des frontières ethniques, car les marqueurs culturels évoluent selon divers facteurs de contingence (Wimmer, 2009 ; Juteau, 2015).

Les entrevues ont permis de révéler deux rapports de pouvoir. Le premier concerne l'imposition d'une interprétation du voile par le PQ en tant que symbole d'inégalité homme-femme. Cela apparaît selon certains comme étant une façon d'établir une différenciation sociale entre les Québécois francophones, les minorités *visiblement* dérangeantes et celles *acceptables*. L'imposition de cette signification et le choix des critères d'inclusion à la catégorie nationale étaient une façon selon plusieurs répondant.e.s d'assimiler les minorités religieuses, autrement dit de favoriser leur

inclusion *conditionnelle* à la catégorie «Québécois», sous peine d'être considérées comme des citoyens de seconde zone. Cette lutte de catégorisation entre acteurs autour de l'enjeu d'exclusion/inclusion est influencée selon Wimmer (2013, 2009) par la distribution de pouvoirs inégaux. Cette inclusion *conditionnelle* illustre également comme l'affirme Juteau, (1999, 2015) que le contrôle de l'accès à la frontière entre les groupes est détenu par le groupe majoritaire. D'ailleurs, certain.e.s de nos interviewé.e.s ont relevé l'absence d'une réelle démocratie délibérative lors de la Commission Drainville. À leur avis, elle n'aurait pas réellement offert la chance aux minorités de donner leurs interprétations de leurs symboles et d'expliquer leurs croyances, ce qui démontre un rapport de pouvoir asymétrique dans la négociation des frontières. Le deuxième rapport de pouvoir, souligné surtout par les Ashkénazes, concerne la discrimination – ou la neutralité asymétrique – par rapport à la signification et au traitement des symboles patrimoniaux de la majorité et des signes religieux des minorité.

Penchons-nous maintenant sur notre question de recherche qui allait comme suit : *Est-ce qu'une différence entre les conceptions de la laïcité des Ashkénazes et des Sépharades a influencé leur position sur la Charte ? Existe-il une division entre les «établis» ashkénazes, qui adhèrent généralement à une tradition intellectuelle libérale nord-américaine, et les «marginiaux» sépharades plutôt influencés par la tradition républicaine française ?*

À notre avis, la variable *tradition culturelle* aurait pu influencer leur opinion sur la Charte, ce qui aurait permis de dégager une nette distinction entre les positions des deux communautés. À la lumière des entrevues réalisées, nous infirmons partiellement l'hypothèse, puisque quatorze des quinze répondant.e.s des deux groupes étaient contre la Charte et cinq Sépharades étaient mitigés face au projet. L'empreinte laissée par leur trajectoire historique est si forte qu'elle a neutralisé chez la plupart des interviewé.e.s les différences culturelles et leurs représentations de la

laïcité. Au final, c'est leur auto-identification en tant que juif, donc leur groupalité et leur connectivité, qui a forgé leur opinion sur la Charte. Malgré l'opposition de la plupart des Sépharades au projet, plusieurs étaient en accord avec l'interdiction du port de signes religieux pour certains représentants de l'État. Cependant, presque tous étaient contre, en raison de leur perception du caractère discriminatoire de ce projet qui leur rappelait ce qu'avait vécu leur peuple. Comme certain.e.s l'ont affirmé, « être juif c'est un « passeport identitaire », même si vous n'êtes pas religieux c'est un sentiment d'appartenance » (R12, Séph). Ce qui confirme ce qu'avait observé l'anthropologue Ignace Olazabal, lorsqu'il affirmait que les juifs de 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> générations sociales, nées dans les années 1930 mais surtout chez celles nées à partir des années 60, accordaient une grande importance au sionisme laïque et au devoir de mémoire de la Shoah. (Olazabal, 1999) Bien que les jeunes générations s'identifient moins aux rituels et aux lois religieuses, la majorité d'entre elles accordent une place centrale à l'histoire de leur peuple et se définissent par la culture juive (Olazabal, 1999). Bien qu'elles n'aient pas vécues les mêmes événements historiques, les générations suivantes ont été conscientisées par leurs parents et grands-parents à l'humiliation ressentie par la discrimination du statut juridique accordé tant aux juifs ashkénazes que sépharades<sup>116</sup>. Les entrevues ont fait ressortir l'importance de la mémoire historique qui a grandement influencé leur opposition par rapport à la Charte. Cette opposition s'est exprimée par cette volonté de défendre les droits acquis de leur communauté et la revendication d'une égalité et d'une citoyenneté à part entière.

Bien que quatorze interviewé.e.s sur quinze se soient opposé.e.s au projet de Charte, nous avons observé un continuum des positions variant selon l'accentuation des principes de laïcité de chacun. Nous retrouvons à l'une des extrémités une position

---

<sup>116</sup> Ces derniers furent considérés, sous le régime islamique pré-colonial, comme des citoyens de seconde classe. Ils se sont vus octroyer le statut de dhimmi et durent porter des vêtements distinctifs, habiter dans des ghettos (*mellah*) et payer une taxe spéciale pour être protégés par l'État (*Loi de dhimmi*). (Bordes-Benayoun et Schnapper, 2006)

*totalem*ent opposée à la Charte, axée sur une liberté religieuse absolue, au point où malgré un malaise par rapport à la burqa, un interviewé considère que cela est un choix individuel et que ni lui ni l'État ne doit juger, « ce n'est pas de mes affaires ! », estime-t-il. À l'autre extrémité, nous avons un répondant sépharade *entièrement* en faveur du projet, dont l'argumentaire repose sur le principe du républicanisme français de séparation de la religion et de l'État, qui permettrait selon lui de « lutter contre l'extrémisme islamique ». La majorité des personnes interviewées sont plutôt contre, surtout chez les Ashkénazes dont l'argumentaire est fondé sur les principes de liberté religieuse, mais avant tout sur l'égalité pour tous. La plupart d'entre eux revendiquaient bien sûr l'égalité homme-femme, mais surtout l'égalité entre tous les citoyens, donc entre majorité et minorités religieuses. Cependant, contrairement au répondant ashkénaze défendant une liberté religieuse absolue, ils acceptent le port du voile, mais pas du voile intégral comme le niqab ou la burqa.

Chez les Sépharades interviewé.e.s, la relation aux principes de la laïcité est plus complexe. Chez les mitigé.e.s, les conceptions des principes de neutralité et de la séparation de l'État et du religieux de certain.e.s donnaient parfois l'impression qu'ils étaient en faveur du projet. En effet, certaines de leurs opinions sur la hiérarchisation des principes de laïcité, sur le rôle de l'État en matière de liberté religieuse ou sur l'interdiction du port des signes religieux pour les personnes en position d'autorité, ressemblaient aux arguments du PQ et des pro-Charte. Au final, c'est toutefois le principe d'égalité qui a davantage influencé leur position, puisque la majorité s'y est opposée pour des raisons de discrimination, d'exclusion et de catégorisation. Les interviewé.e.s contre et mitigé.e.s ont exprimé des raisons similaires à celles des Ashkénazes. Ils ont néanmoins invoqué de nouveaux motifs, tels que la peur que la Charte finisse par mener au projet d'indépendance ou qu'elle puisse « s'attaquer aux écoles juives », le fait qu'elle soit inutile car le gouvernement possède déjà les outils juridiques pour gérer le pluralisme religieux et enfin, la stigmatisation et la catégorisation envers les minorités religieuses. Cette « réduction » des minorités

religieuses à une catégorie ethnoreligieuse a provoqué un sentiment d'exclusion chez certaines femmes sépharades interrogées qui s'auto-identifiaient comme Québécoises. Elles ont eu l'impression qu'on leur enlevait leur «droit» d'être Québécoises. Ce qui démontre non seulement la relation de pouvoir asymétrique majorité / minorités dans la construction des frontières sociales, mais également la relation dialectique entre les processus d'identification et d'auto-compréhension. Dans cette dynamique identitaire, la dimension externe de la catégorisation, c'est-à-dire l'identification par le groupe majoritaire, influence la perception qu'un individu a de lui-même à partir de l'image de l'Autre qui lui est renvoyée. (Juteau, 1999; 2015 ; Brubaker et Junqua, 2001)

Quant aux arguments «pour» exprimés par les mitigé.e.s, une personne s'est dite en faveur de la séparation de l'État et des religions, car ce principe représenterait un moyen pour favoriser une égalité entre toutes les religions. Une autre était d'abord en faveur, croyant que cela allait susciter un débat identitaire qui aurait abouti à un projet plus inclusif, mais elle a modifié sa position en constatant que les dérapages d'un discours sur les dites «valeurs québécoises» avait plutôt entraîné une stigmatisation et une discrimination des minorités religieuses, surtout envers les musulmanes. Une femme a expliqué son appui au projet, car elle estimait que la Charte aurait pu aider à protéger l'égalité homme-femme, menacée à son avis par la présence de l'extrémisme islamique au Québec. Un homme était partiellement en accord avec la Charte puisqu'il pensait qu'elle favoriserait une accélération de l'intégration des musulmanes.

Un seul répondant sépharade s'est montré sans réserve en faveur de la Charte. Son appui reposait principalement sur son désir de lutter contre l'extrémisme islamique, représentant selon lui une menace pour l'égalité homme-femme et pour la communauté juive montréalaise victime d'une augmentation d'actes antisémites, attribuables selon lui « à 90% aux communautés musulmanes ». Il soutient aussi que

ce projet aurait pu freiner le pouvoir du multiculturalisme qui a légitimé les communautarismes et contribué au renforcement de l'identité musulmane.

Malgré ce consensus contre la Charte, nous avons néanmoins constaté une influence des traditions culturelles qui a révélé une divergence d'opinions intercommunautaires sur quelques points. Ce qui explique pourquoi nous affirmons que notre hypothèse principale, fondée sur cette variable est partiellement infirmée. Contrairement aux Ashkénazes qui se sont clairement opposés au projet dès le début, les positions des Sépharades étaient moins nettes et elles ont évolué au cours du débat sur la Charte. La ligne de démarcation chez les interviewé.e.s Sépharades entre une *laïcité de reconnaissance et séparatiste* était parfois poreuse. Même si plusieurs étaient contre le projet, certains de leurs propos étaient parfois semblables au discours tenus par les défenseurs de la Charte et ils adhéraient à une vision de la laïcité républicaine à la française. Cette citation illustre bien cette ambivalence : « c'est difficile de trancher à 500% si je suis pour ou contre la Charte, je suis parfois *borderline* » (R9, Séph).

L'influence de la variable tradition culturelle est également ressortie lorsque nous avons posé des questions plus précises sur les représentations de la laïcité, particulièrement sur les opinions quant à l'interdiction des signes religieux pour les personnes en position d'autorité, le rôle de l'État en termes de liberté religieuse et la hiérarchisation des principes de laïcité de la Charte. Nous avons remarqué que l'argumentaire de presque tous les Ashkénazes reposait sur une laïcité de *reconnaissance*. Du côté des Sépharades, seulement trois ont plaidé en faveur d'une laïcité de *reconnaissance*, cinq ont adopté une version «hybride», donc un mélange entre une laïcité de *reconnaissance et séparatiste* et/ou *autoritaire* et un seul était pour une laïcité *séparatiste*. Environ quatre personnes souhaitaient une séparation de l'État et des religions et étaient d'accord avec l'interdiction des signes religieux pour les personnes en position d'autorité, mais avec des réponses très nuancées. Concernant le rôle de l'État en matière de liberté religieuse, un peu moins de la

moitié considère que le gouvernement devrait mettre certaines limites, non pas pour interdire le voile (foulard), mais pour le niqab et la burqa. Concernant la hiérarchisation des principes de neutralité et d'égalité homme-femme telles que proposées par le PQ, aucun Ashkénaze n'appuyait cette vision de la laïcité, tandis que quatre Sépharades sur neuf l'approuvaient. Nous pouvons donc affirmer qu'il y a effectivement une distinction dans les représentations de la laïcité entre les juifs ashkénazes et sépharades dans l'échantillon que nous avons étudié, mais qu'en définitive, elle n'a pas influencé fondamentalement leurs positions sur le projet de Charte.

Une autre distinction intercommunautaire concerne les réactions face à l'interprétation et à la protection des symboles patrimoniaux du groupe majoritaire. Plusieurs Ashkénazes ont critiqué la neutralité asymétrique, donc le rapport de pouvoir majorité/minorités dans l'interprétation des symboles de la majorité, identifiés comme patrimoniaux, alors que ceux des minorités étaient considérés comme religieux. Les Sépharades ont ressenti moins de malaise face à cette inégalité. En fait, un seul d'entre eux a invoqué cette raison, alors que les autres trouvaient plutôt «normal et légitime» que le groupe majoritaire désire préserver ses symboles historiques.

Une quatrième distinction est le fait que seuls les Sépharades ont abordé le problème de l'extrémisme islamique et du terrorisme. Les relations entre les juifs et les musulmans en France, ou au Maroc ou en Algérie, ont teinté les représentations des musulmans de certain.e.s répondant.e.s, mais sans pour autant les inciter à appuyer la Charte et ce, même si elle ciblait les musulmans. Bien qu'environ la moitié des Sépharades aient mentionné cet enjeu, seulement deux sur neuf croient que ce phénomène est présent au Québec et constitue une menace imminente pour l'égalité homme-femme ou pour les juifs. Certain.e.s ont exprimé une représentation des

musulmans parfois essentialisante<sup>117</sup>, surtout en ce qui a trait à leur « problème d'intégration ». Cela pourrait expliquer en partie la variation des représentations de la laïcité exprimées par les juifs sépharades, dont certain.e.s appuient la laïcité de *reconnaissance*, alors que d'autres correspondent plutôt aux idéaux-types *séparatiste* et *autoritaire*. Ces derniers souhaiteraient non seulement une séparation entre l'État et le religieux, mais aussi une intervention de l'État pour établir des limites quant à l'expression religieuse dans la sphère publique. Du côté des Ashkénazes, un seul a fait allusion à l'intégrisme islamique mais à son avis, « cette minorité radicale ne possède pas de réel pouvoir au Québec » (R6, Ashk). Ces deux divergences intercommunautaires reflètent une différence de sensibilité qui peut dénoter une influence de la tradition culturelle, au sens où leur rapport à l'État varie selon la trajectoire historique de chacun.

Une autre distinction entre les deux communautés est le fait que seuls les juifs sépharades – à l'exception d'un Ashkénaze – aient parlé de l'attitude défensive<sup>118</sup> du nationalisme québécois qui « continue à agir comme une minorité, alors qu'il est majoritaire au Québec » (R9, Séph). Plusieurs ont fait allusion au sentiment

---

<sup>117</sup> « Je crois que le PQ se sentait obligé de le faire car il y a plein de musulmans qui ne sont pas capables de vivre comme ils doivent vivre » (R13, Séph).

« Je trouve que les valeurs de laïcité et d'égalité H-F sont menacées à cause du multiculturalisme à cause essentiellement des demandes des groupes musulmans qui charrient une discrimination à l'égard des femmes » (R7, Séph).

« S'il n'y avait pas eu le problème des musulmans, il n'y aurait pas eu de Charte. [...] Beaucoup de musulmans en arrivant au Québec n'ont pas compris qu'ils étaient dans une société laïque où la religion est quelque chose de personnel et c'est ça le problème. Ils agissent comme s'ils étaient dans leur pays [...] » (R9, Séph).

« Il y a commencé à y avoir une influence de l'Islam radical sur ces communautés-là » (R5, Séph).

« Il y a un approfondissement de l'identité musulmane [homogénéisation l'identité] et de l'extrémisme islamique, parce qu'il y a eu un encadrement le permettant qui est là et c'est très clair que c'est à cause du multiculturalisme » (R7, Séph).

<sup>118</sup> « Au Québec, il y a des raisons qui peuvent l'expliquer [cette attitude défensive, rhétorique de protection], mais qui ne la légitimise pas pour autant » (R14, Séph).

« De vouloir définir son identité de manière défensive comme avec la Charte, ça c'est moins intéressant car ça divise les gens » (R5, Séph).

« Ce qui me dérange avec le nationalisme québécois, c'est qu'il se comporte comme une minorité ethnique, ils ont des réflexes de défense » (R9, Séph).

d'infériorité<sup>119</sup> de certains Québécois par rapport aux Français qui aurait d'après eux influencé la catégorisation ethnolinguistique des juifs francophones en raison de leur accent.

Au-delà de l'opposition au projet du PQ, nous avons relevé des divergences d'opinions intracommunautaires, principalement<sup>120</sup> chez les Sépharades. D'où l'importance de ne pas sous-estimer l'agentivité des individus et de ne pas tomber dans le piège du groupisme et de l'essentialisation de l'identité ethnoreligieuse, car comme le soulignait Wimmer (2013), il y a parfois plus de différences entre les membres d'un même groupe qu'entre deux groupes ethniques. D'abord, cinq personnes se disent opposées au projet alors qu'elles sont d'accord avec certains aspects de la proposition du PQ, notamment en ce qui a trait à la hiérarchisation des principes de laïcité telle que proposée par la Charte. Quatre Sépharades sur neuf sont d'accord avec cette priorisation de la laïcité *séparatiste* et l'égalité homme-femme et ce, même si elle brime la liberté religieuse. Pourtant, trois d'entre eux se disent contre ce projet parce qu'ils le jugent discriminatoire. Leur opposition est surtout fondée sur le caractère exclusiviste du nationalisme ethnique dans l'horizon duquel s'inscrit ce projet.

Nous avons ensuite remarqué une variation dans leur avis sur l'interdiction du port des signes religieux pour les personnes en position d'autorité. Quatre Sépharades ne sont pas d'accord avec l'interdiction autant pour le personnel administratif que pour

---

<sup>119</sup> « Le Québécois moyen avait un complexe d'infériorité par rapport aux Français et ce sentiment d'infériorité est insupportable pour son vis-à-vis car il est identifié comme un «maudit Français» » (R7, Séph).

« J'avais deux collègues de recherche aux études supérieures à l'université qui avaient un sentiment d'infériorité qui disaient «ben on le sait, ils prennent toujours soient des Français ou des étrangers comme profs » (R10, Séph).

<sup>120</sup> Les réponses des Ashkénazes étaient plus consensuelles. Seuls deux répondants ont exprimé une position plus maginale sur deux questions. Un seul avait une représentation de la laïcité «hybride», donc partagée entre une laïcité de reconnaissance et de séparation, peut-être parce qu'il est marié à une juif sépharade. Un seul n'était pas dérangé par la présence du crucifix à l'Assemblée nationale et par la neutralité asymétrique rapport de pouvoir.

les personnes en position d'autorité. Un répondant est d'accord pour que l'interdiction s'adresse autant au personnel administratif qu'aux personnes en position d'autorité, puisque le voile « affiche quelque chose d'intolérable » (R7, Séph). Deux sont favorables ou partiellement d'accord avec cette interdiction en ce qui concerne les représentants de l'État. Le premier, parce que « [...] les pratiques religieuses d'un juge ou d'un avocat, doivent demeurer privées et ne pas interférer avec l'espace public » (R12, Séph). Tandis que l'autre (R14) est ouvert à ce que l'on accorde des accommodements pour le personnel administratif, mais il est cependant favorable à une interdiction pour certaines personnes en position d'autorité, à cause du « malaise social » que cela susciterait. Finalement, deux sont pour l'interdiction du port du voile [niqab] pour les éducatrices en garderie, soit par crainte d'un mimétisme de la part des enfants ou en raison du risque de prosélytisme que cela pourrait entraîner. Enfin, en ce qui concerne l'interprétation du voile, deux d'entre eux perçoivent le voile comme un signe de soumission et d'oppression des femmes, alors que la majorité rejette cette interprétation et considère plutôt que les raisons poussant une femme à porter le voile sont multiples et complexes.

Après avoir répondu à la question sur les divergences et les convergences intra et intercommunautaires relatives à la variable tradition culturelle, attardons-nous maintenant aux autres variables représentant des facteurs d'influence potentiels sur les perceptions des répondant.e.s envers la Charte. La variable genre est plus ou moins infirmée comme facteur d'influence envers ce projet. Elle est infirmée car contrairement à notre hypothèse, peu de nos répondantes semblent avoir ressenti un tiraillement entre leur identité juive et leur identité de femme, ce qui aurait non seulement influencé leur position sur la Charte, mais aussi fait ressortir des clivages idéologiques entre elles, comme ce fut le cas entre les organisations féministes. En effet, malgré que l'égalité homme-femme ait été invoquée comme motif, autant pour défendre *partiellement* la Charte que pour la rejeter *totalemment*, la tension entre l'identité juive et l'identité de femme est ressortie seulement chez deux répondantes.

La variable genre est également infirmée puisque sur les quinze répondant.e.s, quatorze étaient contre le projet, hommes et femmes confondus. Nous avons cependant remarqué une certaine distinction entre les sexes en ce qui a trait à l'accentuation des principes de laïcité, ce qui confirme partiellement l'influence de cette variable. La plupart des femmes avaient tendance à prioriser l'égalité et la liberté religieuse<sup>121</sup>. Elles dénonçaient également la volonté d'imposition d'une vision de l'égalité de genre et la catégorisation ethnoreligieuse effectuée par le PQ. Tandis que l'argumentaire d'une majorité d'hommes contre reposait sur les valeurs d'égalité et sur le principe de neutralité de l'État. Plusieurs juifs ashkénazes ont soulevé le rapport de pouvoir asymétrique majorité/minorités dans le traitement et l'interprétation des symboles, ce qui remettrait en question selon eux le principe de neutralité de l'État. Quant aux hommes sépharades, bien que la majorité était mitigée face au projet, ils ont invoqué l'égalité, mais surtout les principes de séparation de l'État et de la religion et de neutralité.

La variable religieuse a peu influencé l'opinion des répondant.e.s sur ce projet, sauf peut-être pour deux individus. D'abord, pour l'homme *totalemment* en faveur de la Charte qui se dit athée et qui a une représentation négative de la religion. Il considère qu'elle entraîne nécessairement une inégalité homme-femme et mène toujours « à une tragédie ». Ensuite, chez le répondant sépharade pratiquant et se disant religieux qui craint que ce projet finisse par s'attaquer aux écoles juives. Sinon, la majorité des interviewé.e.s définissent leur identité juive comme étant davantage traditionaliste que religieuse et seulement quatre personnes sur quinze ont reçu une éducation religieuse. De ce nombre, deux se perçoivent comme des juifs religieux et pratiquants. A notre avis, la Charte a réduit l'identité des minorités religieuses à la seule dimension religieuse, alors que la majorité des personnes que nous avons

---

<sup>121</sup> Le seul homme à avoir priorisé les principes d'égalité et de liberté religieuse est le répondant R11, un juif ashkénaze dont tout le discours plaidait en faveur de la défense absolue des droits et libertés des minorités.

interrogées ne se définissent pas par la religion et ne sont pas pratiquantes. Ce qui ne rend pas compte de la réalité de la communauté juive et contribue non seulement à une méconnaissance, mais aussi à la reproduction des frontières sociales Nous-Eux. Le Parti québécois et les médias ont non seulement procédé à une activation de la frontière Nous-Eux, mais ils ont simplifié l'identité collective des minorités religieuses. Ils sont tombés dans le piège de ce que Brubaker (2002) nomme le groupisme, à savoir cette tendance à essentialiser la frontière interne de manière à la délimiter avec la frontière extérieure des autres groupes.

Concernant la variable linguistique, nous avons cru que le fait que les juifs sépharades parlaient français aurait pu favoriser des interactions plus fréquentes avec les Québécois francophones. Ce qui aurait non seulement permis de remettre en question des préjugés négatifs à leur égard, mais cela aurait aussi pu influencer d'une certaine manière leur sentiment d'inclusion à la société québécoise et donc leur opinion sur la Charte. En fait, nous avons sous-estimé l'impact de l'anglicisation des juifs sépharades dans les écoles anglo-protestantes et aussi la perte de leur langue maternelle suite au contact des anglo-ashkénazes dans les institutions<sup>122</sup> juives montréalaises. Bien que certains services se soient francisés avec le temps, l'anglais est demeuré pendant longtemps la langue d'usage dans les organismes juifs dont l'origine remonte souvent à l'époque où les Ashkenazes devaient fréquenter les écoles en anglais. La plupart des Sépharades interviewé.e.s sont bilingues et seulement trois sur neuf affirment avoir le français comme langue d'usage<sup>123</sup> dans l'espace public. La langue française n'a donc pas favorisé davantage d'interactions avec des franco-québécois. Au contraire, leurs premiers contacts furent plutôt tardifs, c'est à l'occasion de leur entrée à l'université ou sur le marché du travail qu'ils ont fait leur rencontre. Peu d'entre eux ont affirmé avoir des Québécois francophones

---

<sup>122</sup> « J'ai eu à travailler en anglais lorsque j'ai été embauché au siège social d'une organisation juive. [...] J'ai travaillé avec eux en anglais, là j'ai souffert au début. Après très rapidement ça s'est estompé au fur et à mesure que j'ai été capable de me débrouiller en anglais » (R12, Séph).

<sup>123</sup> Voir le tableau synthèse de notre échantillon à la page 48.

parmi leur réseau social, c'est-à-dire des amis ou des collègues proches avec lesquels ils ont développé des liens durables.

Nous avons également estimé que l'effet de la catégorisation linguistique envers les Sépharades aurait été moins fort qu'envers les Ashkénazes et que cela aurait pu influencer leur sentiment d'inclusion à la société et leurs représentations sociales des Québécois francophones. Bien qu'ils parlaient français, donc qu'ils possédaient le «bon» marqueur identitaire dans les années 1970, environ la moitié de nos interviewé.e.s ont été catégorisés et insultés par des Québécois francophones à cause de leur accent français. Cela n'a toutefois pas influencé leur sentiment d'appartenance, ce qui est également le cas des Ashkénazes que nous avons interrogés. Malgré ces préjugés, ce regard de l'Autre ne semble pas avoir été intériorisé au point d'affecter leur sentiment d'appartenance et leur auto-identification en tant que Québécois. En effet, trois Ashkénazes sur six et quatre Sépharades sur neuf se sont exprimés au «on» et au «nous»<sup>124</sup> en s'auto-catégorisant en tant que Québécois et en faisant usage du «nous» pour parler de la société québécoise.

Quant aux représentations sociales des Québécois francophones, nous n'avons pas remarqué une différence marquée entre les juifs ashkénazes et sépharades, du moins pour les quatre personnes qui nous ont livré leurs impressions sur ce point. Ils affirment que la société québécoise est tolérante, ouverte et que les Québécois

---

<sup>124</sup> Du côté des Ashkénazes : « Je suis Québécois comme tout le monde. Je me sens chez moi » (R6, Ashk). « Pour moi la question de l'intégration c'est important, mais *nous* avons une société ouverte ici et si *on* croit à *notre* société, on doit croire qu'on peut accepter quelques foulardées [...] » (R4, Ashk). « S'il y avait une attaque contre une mosquée on [juifs] prendrait position publiquement, on défendrait les musulmans car ils ont les mêmes droits que tout le monde ici dans *notre* société [québécoise] » (R11, Ashk).

Du côté des Sépharades : « J'ai lu un peu plus et j'ai appris qu'*on* a une Charte des droits et libertés au Canada et au Québec » (R5, Séph). « *On* a déjà gagné plein d'éléments qui font que le Québec est déjà une société distincte, sans faire la guerre, sans une goutte de sang et sans s'être séparé, alors pourquoi ne pas continuer à négocier avec le Canada » (R12, Séph). « Je croyais que ça allait *nous* aider à mieux nous comprendre *nous-mêmes* et à mieux fonctionner comme société » (R8, Séph). « *On* est un pays qui a des valeurs, des traditions et la religion ou la morale judéo-chrétienne, ça fait partie de ce que *nous* sommes. [...] On ne peut pas imaginer une société québécoise moderne sans Noël » (R9, Séph).

francophones sont des « gens raisonnables contrairement aux politiciens » (R4, Ashk).

Nous avons aussi supposé que les Sépharades se seraient sentis moins exclus que les juifs anglophones du discours péquiste et des politiques publiques. Ce qui est également faux. Les juifs sépharades ont ressenti autant l'effet d'exclusion de la frontière nationale que leurs coreligionnaires. Ils ont autant été blessés que les Ashkénazes par la catégorisation nationaux/non-nationaux qui s'est exprimée à travers l'usage du « Nous québécois » dans les discours péquistes sur la Charte. Contrairement à la Loi 101 promulguée dans les années 1970, il ne s'agissait plus d'une question linguistique mais plutôt d'un clivage ethnoreligieux, ce qui aurait entraîné une discrimination des droits et libertés des minorités religieuses, donc autant des juifs ashkénazes que sépharades. Pour l'ensemble de ces raisons, nous infirmons la variable linguistique comme facteur ayant pu influencer leur avis sur la Charte.

En ce qui a trait à la variable génération sociale, nous avons estimé que les contextes socioculturels et politiques caractéristiques de la période à laquelle ils ont immigré au Québec ou dans laquelle ils ont grandi, auraient pu avoir un impact sur leur sentiment d'exclusion ou d'inclusion, leurs représentations du nationalisme et des Québécois francophones, et donc sur leur position envers le projet du PQ. Nous n'avons pas remarqué une influence de cette variable sur les thèmes que nous venons d'énumérer. Presque tous croient que le PQ actuel est porteur d'un nationalisme identitaire, notamment deux juifs ashkénazes, dont l'un est arrivé en 1980 et l'autre est née ici dans les années 1940. C'est aussi le cas de deux Sépharades, dont l'une est née ici dans les années 1960 et l'autre est arrivée en 1978. Ces femmes ont affirmé avoir voté pour le Parti québécois et voté « OUI » au référendum de 1980, car elles se sentaient incluses et interpellées par la vision et le projet de René Lévesque. La majorité d'entre eux affirment cependant ne plus reconnaître le PQ inclusif des

années 1970 et 1980. Ils constatent le retour d'un effet d'exclusion du nationalisme ethnique au cours des dernières années. L'une d'elle affirme s'être sentie «trahie» par la vision du PQ de Mme Marois, la Charte a provoqué en elle une « fracture, une cassure » (R15, Séph).

L'absence de clivage linguistique et d'influence des variables « tradition culturelle et génération sociale » pourraient possiblement s'expliquer par le manque de représentativité des interviewé.e.s de notre échantillon. En effet, quatre Ashkénazes parlaient déjà le français à leur arrivée, ou l'ont appris volontairement, et la moitié était en faveur de la Loi 101<sup>125</sup>. Donc le français n'était peut-être pas perçu pour eux comme une barrière linguistique au même titre que leurs coreligionnaires unilingues anglophones. Peut-être que nous aurions davantage vu émerger une divergence de positions sur la Charte et un clivage linguistique si nous avions interrogé des anglo-ashkénazes unilingues<sup>126</sup> plus âgés ou des juifs sépharades récemment immigrés de France imprégnés de la laïcité française et qui auraient conservé le français comme langue maternelle. Les tensions entre juifs et musulmans en France au cours des dernières années qui se sont traduits par une augmentation des actes antisémites aurait peut-être fait émerger un clivage plus net entre les deux traditions culturelles.

Une autre limite de nos résultats de recherche est évidemment la taille de notre échantillon. Quinze entrevues n'est pas un nombre assez élevé pour obtenir une saturation suffisante des données et ainsi être en mesure de confirmer ou d'infirmer

---

<sup>125</sup> « La loi 101, je trouve que c'est une bonne chose » (R11, Ashk).

« A McGill, une université très anglaise, on a lutté pour un McGill français. [...] La Loi 101 ça l'a marché et c'était une bonne chose. J'étais en accord » (R3, Ashk).

<sup>126</sup> La barrière linguistique a représenté une limite de notre analyse. D'une part, le fait que nous ne maîtrisions pas suffisamment bien l'anglais pour réaliser des entrevues avec des Ashkénazes unilingues anglophones a possiblement influencé certaines réponses. Bien que nous ayons une grille d'entrevue en anglais et que nous posions les questions en anglais, nous avons eu de la difficulté lors d'une entrevue à formuler des questions de relance, ce qui nous aurait permis de valider notre compréhension des propos de l'interviewé.e. ou d'approfondir davantage ses réponses. D'autre part, car certain.es Ashkénazes ne maîtrisaient pas toujours le français, faisant en sorte que le sens de certains mots pouvait parfois porter à confusion.

de façon décisive l'influence des variables, ni de conclure s'il y a réellement un consensus ou une divergence de positions entre les deux communautés par rapport au projet de Charte. Nos résultats donnent tout de même des pistes d'analyse intéressantes qui mériteraient d'être poursuivies par un échantillon plus large.

Plusieurs pistes de réflexion abordées dans ce mémoire mériteraient d'être approfondies. Elles pourraient donner lieu à d'éventuels projets de recherche tels qu'une étude comparative entre les positions des communautés juive et musulmane sur le projet de Charte des valeurs québécoises. Cette recherche permettrait d'identifier les similitudes et les divergences d'opinions. Comme nous l'avons évoqué précédemment, le fait que nous n'ayons pas interrogé des anglo-ashkénazes unilingues a peut-être teinté nos résultats. Il serait donc intéressant d'éclaircir ce point en interviewant cette fois que des anglo-ahkénazes unilingues et des juifs sépharades récemment arrivés de France. Le fait qu'ils aient conservé le français comme langue maternelle et qu'ils aient vécu dans un contexte où s'appliquait le modèle de laïcité française permettrait de vérifier non seulement l'influence de la variable linguistique sur leur position envers la Charte, mais aussi l'influence de la variable tradition culturelle sur leur représentation de la laïcité.

Plusieurs juifs sépharades ont mentionné avoir été traités de «maudit Français» dans les années 1960 à 1980 à cause de leur accent. La majorité d'entre eux ont toutefois précisé que cette catégorisation avait presque disparu. Il serait pertinent de faire une étude comparative sur la perception de la catégorisation ethnolinguistique des Québécois envers les Français et les juifs sépharades. Cela permettrait de vérifier l'influence du passé colonial sur des individus appartenant à une minorité ethnoreligieuse ayant subi la colonisation et des individus appartenant à un groupe colonisateur. Nous pourrions ainsi évaluer l'influence laissée par la colonisation sur l'auto-identification et la perception des rapports de pouvoir entre majorité nationale et minorité ethnique. Est-ce que l'empreinte culturelle et identitaire de la colonisation

française subie par les juifs sépharades a davantage accru leur sensibilité à la catégorisation ethnolinguistique des Québécois et aux rapports de pouvoir majorité / minorités que les Français ? Est-ce que cette catégorisation a davantage affecté leur capacité à entrer en relation avec des membres de la majorité nationale que les Français ? Enfin, une dernière proposition de recherche serait d'élargir l'échantillon des femmes juives afin d'approfondir l'influence de la tension entre identité juive et identité de femme sur le projet de Charte. Est-ce que les femmes juives sont aussi divisées que les femmes québécoises et musulmanes par rapport au projet de Charte ? Comment les femmes juives concilient-elles l'égalité de genre et l'égalité religieuse ?

À notre avis, le consensus contre la Charte s'explique par la discrimination, l'exclusion et l'instabilité politique suscitées par le nationalisme ethnique et la visée indépendantiste qu'ils ont perçus dans ce projet. Cette opposition a été influencée par leur opinion négative du PQ de Mme Marois qui s'inscrit d'après les interviewé.e.s dans un courant nationaliste identitaire ayant tendance à exclure des citoyens, qui étaient considérés auparavant comme Québécois. Malgré la sympathie de plusieurs Sépharades envers la lutte identitaire des Québécois francophones, certains affirment qu'elle a des limites : « lorsque ça bascule vers le nationalisme ethnique, ça entraîne une exclusion et ça divise les gens » (R5, Séph). L'opposition consensuelle s'expliquerait surtout d'après nous par le partage d'une trajectoire historique<sup>127</sup> commune qui a laissé une marque indélébile chez la plupart de nos interviewé.e.s, leur faisant craindre avec ce projet le retour d'une discrimination de leurs droits et libertés et ce, malgré que la plupart ne s'auto-identifient pas comme religieux. C'est une question de principe, soit le refus d'être encore une fois considérés comme des citoyens de seconde zone et de « ne plus avoir leur place » qui a provoqué ce consensus. Comme nous l'avions évoqué précédemment, le sentiment d'insécurité identitaire hérité de la trajectoire historique des Québécois francophones et des juifs

---

<sup>127</sup> « Il y a une façon très juive de se poser la question du nationalisme, ça fait partie de l'ADN de la mémoire de se demander «est-ce que j'ai ma place ici ? Est-ce qu'on va me faire une place ? Parce que dans l'histoire on m'a persécuté, on m'a fait une place mais on me l'a retirée » (R8, Séph).

favoriserait la réactivation du récit de la survivance. Nous avons effectivement observé à travers les entrevues une réactivation du récit de la survivance<sup>128</sup> et du passé historique provoquée par leur perception du caractère nationaliste et discriminatoire de la Charte. Elle aurait pu selon certain.e.s. finir par « s’attaquer aux droits et libertés des juifs et aux écoles juives », donc à la transmission et à la reproduction de l’identité juive.

Il y avait davantage de divergences dans les positions individuelles récoltées lors de nos entrevues que dans celles exprimées dans les mémoires rédigés par les groupes de représentation juifs. Selon un interviewé Ashkénaze, les leaders juifs ont exprimé une vision consensuelle en évitant selon lui de discuter de la « visée nationaliste et antisémite » de la Charte :

La Fédération CJA a fait des déclarations qui ont fini par refléter un certain consensus contre la Charte parmi la communauté juive. On a laissé de côté un peu les discussions à savoir si elle [Charte] était antisémite ou non, on n’est pas entré dans ces détails-là. On s’est plus centré sur les discussions sur la création de deux classes de citoyens et sur la discrimination religieuse. Je crois qu’en évitant de parler de nationalisme et d’antisémitisme, la Fédération est allée chercher un consensus en soulignant ce qui était difficilement acceptable, que ce soit pour les Ashkénazes ou pour les Sépharades. (R2, Ashk)

Il y a plusieurs convergences entre les mémoires des groupes de représentation juifs et les entrevues individuelles. D’abord, tous ont critiqué la perte de droits acquis, la discrimination et le fait que la Charte porterait atteinte aux droits et libertés garantis par les Chartes québécoise et canadienne. Plusieurs ont ensuite noté les rapports de pouvoir majorité/minorités dans le traitement réservé aux symboles patrimoniaux de la majorité et les signes religieux des minorités. Plusieurs mémoires ont précisé que l’égalité homme-femme ne concernait pas uniquement le religion, que la laïcité concernait l’État et non les individus. Enfin, le manque de considération du PQ

---

<sup>128</sup> « La Charte était une répétition de ce qu’on a vécu beaucoup trop souvent » (R11, Ashk).

envers l'apport des communautés juives dans la construction de la société québécoise a également été souligné.

Les mémoires n'ont pas évoqué le type de nationalisme derrière ce projet, pourtant évoqué par tous les interviewé.e.s, possiblement pour éviter la confrontation directe<sup>129</sup>. Nous avons également constaté une autre divergence avec les mémoires, le fait qu'environ la moitié des Sépharades ait adopté des positions mitigées malgré leur opposition à la Charte. En effet, les représentations de la laïcité de certaines personnes exprimaient une ouverture à l'interdiction du port de signes religieux pour des personnes en position d'autorité, certain.e.s étaient d'accord à ce que l'État établisse des barèmes. Nous avons l'impression il y aurait eu une ouverture chez les Sépharades, qu'ils auraient possiblement accepté un compromis si le projet avait ciblé les signes plus «dérangeants» de la minorité musulmane, tels le niqab et la burqa, au lieu de brimer les droits et libertés de l'ensemble des minorités religieuses qui ne causent pas de problème et qui sont intégrées au Québec depuis longtemps. Cette position est d'ailleurs celle partagée par la majorité des Québécois francophones. Donc le fait que certains leaders des groupes de représentation aient essentialisé l'identité et les valeurs juives dans les mémoires en donnant l'impression que tous partageaient la même position, a contribué d'une part à alimenter les stéréotypes et les préjugés envers les juifs qui seraient tous nécessairement religieux et d'autre part, cela a favorisé la reproduction des frontières ethniques au lieu d'instaurer une ouverture au dialogue.

Selon le philosophe Daniel Innerarity (2009), *l'éthique de l'hospitalité* est cette recherche d'équilibre entre une *subjectivité centrée* sur soi et une *subjectivité décentrée* incarnée par l'Autre. Cette éthique repose entre autres sur une « hospitalité de réceptivité » caractérisée par « [...] une ouverture à l'Autre, une écoute à l'altérité et à son *étrangeté* et ce, malgré la contrariété et l'instabilité que cela peut générer »

---

<sup>129</sup> Comme l'a fait le Congrès juif du Canada lors de la campagne référendaire de 1980.

(Karmis, 2013 : 68). Comme le disait Tocqueville, « chaque génération est un nouveau peuple »<sup>130</sup>. Espérons que la saillance des frontières ethniques s'atténue et que l'on assiste au retour du «Nous» inclusif que proposait René Lévesque dans son programme politique *Autant de façons d'être Québécois*<sup>131</sup>. Même si le projet est mort dans sa forme actuelle, il se métamorphosera puisqu'il concerne les questions d'intégration, d'identité québécoise, les luttes de légitimité entre les droits collectifs de la majorité vs les droits individuels des minorités, alors ce débat identitaire sera toujours d'actualité.

---

<sup>130</sup> Tocqueville, Alexis de. (1835) *De la démocratie en Amérique*, tome II, GF Flammarion, Paris.

<sup>131</sup> Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. (1981)

## ANNEXE A

### Grille d'entrevue

---

#### **1. Position sur la Charte et représentations de la laïcité**

- 1.1 Bien que le titre officiel du projet ne fasse pas référence à cette expression, les médias et les individus faisaient souvent référence à la Charte des valeurs québécoises. Qu'avez-vous ressenti face au choix du terme «valeurs québécoises» rattaché à la Charte ?
- 1.2 Selon vous, quel était l'objectif visé par le PQ en proposant ce projet ?
  - 1.2.1 J'avais déjà lu ou entendu quelqu'un dire que la Charte était une manière de mesurer l'intérêt pour le souverainisme ou pour la tenue d'un prochain référendum, qu'est-ce que vous en pensez ?
- 1.3 Selon vous, est-ce qu'il y avait des individus ou des groupes ethnoreligieux davantage ciblés par le projet de Charte ?
- 1.4 Que pensez-vous du projet de «Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que de l'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodements» proposé par le Parti québécois en 2014?
- 1.5 Le projet de Charte du PQ met surtout l'accent sur les principes neutralité de l'État et d'égalité homme-femme. Que pensez-vous de l'importance accordée à ces principes par rapport à la liberté de conscience et de liberté de religion ?
- 1.6 Quelle est votre position sur le port de signes religieux dans la sphère publique ?
  - 1.6.1 Croyez-vous que le port de signe religieux par un employé de l'État, donc un fonctionnaire administratif, porte atteinte à la neutralité des institutions publiques ?
  - 1.6.2 Avez-vous la même position quant aux représentants de l'État occupant une fonction d'autorité comme une éducatrice en garderie, enseignante, juge, ou policier, donc est-ce que le fait que ces personnes portent un signe religieux porterait davantage atteinte à la neutralité des institutions de l'État ?

- 1.7 Que pensez-vous du refus du gouvernement d'enlever le Crucifix à l'Assemblée nationale car il serait non un symbole religieux mais un symbole du patrimoine historique du Québec ?
- 1.8 Dans une société pluraliste, quel rôle devrait jouer l'État à l'égard de la liberté religieuse?
- 1.9 Que pensez-vous de l'énoncé selon lequel «le port du voile est un symbole de soumission des femmes musulmanes» ?
- 1.10 Croyez-vous que les valeurs d'égalité homme-femme et de laïcité sont menacées au Québec ?
- 1.10.1 Croyez-vous que la Charte était un bon moyen pour protéger l'égalité homme-femme ?
- 1.10.2 Est-ce que vous avez ressenti un tiraillement, une tension entre votre identité de femme, donc qui adhèrent aux valeurs féministes (égalité H-F), et votre identité juive, votre sentiment d'appartenance à votre communauté ?
- 1.11 Existe-t-il une différence selon vous entre la façon dont les Ashkénazes et les Sépharades perçoivent la Charte et la laïcité?
- 2 Intégration et relations avec les Québécois francophones**
- 2.1 Comment s'est passée votre intégration au Québec ?
- 2.2 Est-ce que vous avez côtoyé des Québécois francophones quand vous étiez jeune, dans votre quartier ou à l'école ?
- 2.3 Pourriez-vous me raconter comment s'est passé votre premier contact avec des Québécois francophones et quel souvenir vous en garder?
- 2.3.1 Est-ce que vous avez vécu de la discrimination ?
- 2.3.2 Est-ce que vos rapports avec eux ont changé depuis ?
- 2.4 Est-ce que vous avez des contacts fréquents avec des Québécois francophones, par exemple dans votre réseau d'amis proches ou parmi vos collègues ?
- 3 Éducation et identité**
- 3.1 Quel genre d'éducation avez-vous reçue de vos parents, quelles valeurs vous ont-ils transmises ?

3.2 Quelle place occupait la religion dans votre éducation ?

3.2.1 Est-ce que la religion fait encore partie de votre vie ?

3.3 Comment définissez-vous et exprimez-vous votre identité juive ?

3.3.1 Est-ce que votre identité juive est restée la même ou elle a changé au cours de votre vie ? Par exemple, y a-t-il eu des moments où elle occupait une place importante dans votre identité ?

3.4 Quelle place a occupé dans votre éducation familiale la transmission de la mémoire historique (Holocauste, la guerre des Six jours, etc...) dans votre éducation familiale ?

3.4.1 Pensez-vous que ces événements ont influencé vos valeurs et votre position sur la Charte ?

#### **4 Représentations du nationalisme et du Parti québécois**

4.1 Que représente pour vous le nationalisme, en général, pas nécessairement le mouvement nationaliste québécois ?

4.2 Comment décririez-vous le rapport qu'entretient le PQ avec les minorités ethnoculturelles ?

4.2.1 Est-ce que ce rapport a changé depuis le PQ de René Lévesque ?

4.3 Que devrait-faire le gouvernement du Québec afin que les minorités se sentent davantage incluses et interpellées par les discours et les politiques ?

4.4 Est-ce que ce vous ressentez un sentiment d'appartenance au Québec et au Canada?

## ANNEXE B

### **Profil sociodémographique** (*English version will follow*)

- A quelle tradition culturelle appartenez-vous ?  
Ashkénaze       Sépharade       Aucune importance
  
- Selon vous, à quel groupe les membres de votre communauté vous associent-ils ?  
Ashkénaze     Sépharade     Anglophone     Francophone     Ne sait pas
  
- Selon vous, à quel groupe les Québécois francophones vous associent-ils ?  
Juif     Anglophone     Francophone     Français (France)     Ne sait pas
  
- Sexe :  
Homme       Femme
  
- Age :  
30 à 39 ans       40 à 49 ans       50 à 59 ans       60 à 69 ans   
70 à 79 ans       80 à 89 ans       90 ans et +
  
- Langues :
  - Quelle est votre langue maternelle ? \_\_\_\_\_
  
  - Langue d'usage principale parlée dans la sphère publique et au travail  
\_\_\_\_\_
  
- Expérience d'immigration :
  - En quelle année êtes-vous arrivé.e au Québec ? \_\_\_\_\_
  - Quel âge aviez-vous ? \_\_\_\_\_
  - Ne s'applique pas je suis né.e au Québec  (*cocher s'il y a lieu*)

- Quelle(s) raison(s) vous a incité à quitter votre pays ? (*S'il y a lieu*)

---



---



---

- Quartier d'habitation
  - Dans quel quartier habitez-vous à votre arrivée au Québec ou dans votre jeunesse, si vous êtes né.e ici ? \_\_\_\_\_
  - Habitez-vous le même quartier aujourd'hui ? Oui  Non
  - Si non, dans quel quartier habitez-vous actuellement ? \_\_\_\_\_

### Sociodemographic Profil

- What cultural tradition do you belong to?
  - Ashkenazi  Sepharadim  No importance
- How are you usually labelled by members of Jewish community ?
  - Ashkenazi  Sepharadim  Anglophone  Francophone  Don't know
- How are you usually labelled by francophone Quebecers?
  - Jews  Anglophone  Francophone  French (France)  Don't know
- Sex :
  - Male  Female
- Age :
  - 30 à 39 ans  40 à 49 ans  50 à 59 ans  60 à 69 ans
  - 70 à 79 ans  80 à 89 ans  90 ans et +
- Language :
  - What is your mother tongue ? \_\_\_\_\_
  - Main language spoken in the public sphere and at work \_\_\_\_\_
- Immigration experience :
  - In what year did you immigrate in Quebec? \_\_\_\_\_
  - How old were you ? \_\_\_\_\_
  - Does not apply (N/A), I was born in Quebec  (*check if applicable*)

- For what reason(s) did you or your parents leave your country?

---

---

---

- Neighbourhood

- In what neighbourhood did you live when you first arrived in Quebec, or in your childhood if you were born here?

---

- Do you still live in the same neighbourhood today? Yes  No

- If not, in what neighbourhood do you live now ?

---

## ANNEXE C

# UQAM | Faculté des sciences humaines

Université du Québec à Montréal

### Lettre d'information

#### Les juifs ashkénazes et sépharades face au projet de Charte des valeurs québécoises

Mon nom est Isabelle Jutras, je suis candidate à la maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal et je travaille sur un projet de mémoire visant à connaître et à mieux comprendre les raisons expliquant les positions des communautés juives ashkénazes et sépharades sur le projet de Charte des valeurs québécoises.

Nous sommes à la recherche de douze personnes issues des communautés juives montréalaises, nées au Québec ou habitant ici depuis au moins 2008.

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle au cours de laquelle il vous sera demandé d'exprimer votre représentation de la laïcité et votre position sur le projet de Charte des valeurs québécoises, mais également de parler de votre expérience d'intégration à la société québécoise, de l'éducation que vous avez reçue et d'expliquer la perception de votre identité juive. Cette entrevue d'une durée d'une heure sera enregistrée avec votre permission. Nous vous garantissons que la transcription de l'entrevue sur support informatique ne permettra pas de vous identifier.

#### **Anonymat et confidentialité:**

Les informations recueillies lors de l'entrevue sont confidentielles et que seuls la chercheuse et son directeur de recherche auront accès à votre enregistrement et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (enregistrements sonores et transcription codée), ainsi que votre formulaire de consentement et profil sociodémographique seront conservés séparément sous clé dans le bureau de la chercheuse pour la durée totale du projet. Les enregistrements ainsi que les formulaires de consentement seront détruits 2 ans après les dernières publications.

Merci de votre intérêt pour cette étude.

Vous pouvez me joindre par courriel à l'adresse [jutras.isabelle@courrier.uqam.ca](mailto:jutras.isabelle@courrier.uqam.ca) ou par téléphone au (514) 388-6867.

Cordialement,

Isabelle Jutras, candidate à la maîtrise en sociologie à UQAM

## ANNEXE D

# UQÀM | Faculté des sciences humaines

Université du Québec à Montréal

### FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Titre du projet : Les positions des juifs ashkénazes et sépharades face au projet de Charte des valeurs québécoises

<b>Responsable du projet :</b> Isabelle Jutras Candidate à la maîtrise en sociologie Courriel : <a href="mailto:jutras.isabelle@courrier.uqam.ca">jutras.isabelle@courrier.uqam.ca</a> Téléphone : (514) 388-6867	<b>Directeur de recherche :</b> Frédéric-Guillaume Dufour Département de sociologie Courriel : <a href="mailto:dufour.frederick_guillaume@uqam.ca">dufour.frederick_guillaume@uqam.ca</a> Téléphone : (514) 987-3000 poste 7015
---	---

#### Préambule

Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de lire et de comprendre attentivement les renseignements suivants. N'hésitez pas à poser des questions au chercheur concernant le présent formulaire ou sur le déroulement de l'entrevue.

#### But général du projet

Vous êtes invité à prendre part à un projet visant à connaître et à mieux comprendre les raisons expliquant les positions des communautés juives ashkénazes et sépharades sur le projet de Charte des valeurs québécoises.

#### Informations sur votre participation

Votre participation consiste à donner une entrevue individuelle, variant entre une heure et une heure et demie, au cours de laquelle il vous sera demandé d'exprimer votre position sur le projet de Charte des valeurs québécoises et sur la laïcité, mais également de parler de votre expérience d'intégration à la société québécoise, de l'éducation que vous avez reçue et d'expliquer la perception de votre identité juive. L'entrevue sera enregistrée avec votre permission. Nous vous garantissons que la transcription de l'entrevue sur support informatique ne permettra pas de vous identifier

**Avantages et risques liés à votre participation**

Votre participation à cette entrevue vous donnera l'occasion d'exprimer votre point de vue sur le projet de Charte de la laïcité, sur les conditions favorisant le vivre ensemble, c'est-à-dire les compromis possibles en termes de droits entre les Québécois francophones et les minorités ethnoreligieuses. Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances par une meilleure compréhension de la variété et de la complexité des identités juives, ce qui aidera à réduire certains préjugés et stéréotypes envers les juifs. Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette entrevue. Certaines questions pourraient cependant faire ressurgir des émotions désagréables liées à votre expérience d'immigration, comme les raisons qui vous ont poussé à quitter votre pays ou une situation de discrimination que vous avez peut-être mal vécue au Québec. Une ressource d'aide appropriée pourra vous être proposée si vous souhaitez discuter de votre situation. Sachez également que vous êtes libre de ne pas répondre à une question que vous estimez embarrassante et ce, sans avoir à vous justifier. Il est de la responsabilité du chercheur de suspendre ou de mettre fin à l'entrevue si cette personne juge que votre bien-être est menacé. Tel que discuté, l'entrevue se réalise en français, mais vous êtes libre de répondre à certaines questions en anglais si vous êtes plus à l'aise.

**Anonymat et confidentialité**

Il est entendu que les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et que seules la responsable du projet et son directeur de recherche auront accès à l'enregistrement de votre entrevue et au contenu de sa transcription. Le matériel de recherche (enregistrement numérique et transcription codés), ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément sous clé par la personne responsable du projet pour la durée totale du projet. Les enregistrements ainsi que les formulaires de consentement seront détruits 2 ans après les dernières publications des résultats de recherche.

**Participation volontaire et retrait**

Votre participation à ce projet est volontaire. Cela signifie que vous acceptez de participer au projet sans aucune contrainte ou pression extérieure et que, par ailleurs, vous êtes libre de mettre fin à votre participation en tout temps au cours de cette recherche. Si vous choisissez de mettre fin à la rencontre, vos renseignements seront détruits. Sachez que votre accord à participer implique également que vous acceptez que le responsable du projet puisse utiliser aux fins de la recherche les renseignements recueillis pour diffuser les résultats lors de communications scientifiques (articles ou conférences), à la condition qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement, à moins d'un consentement explicite de votre part.

**Diffusion des résultats de recherche**

Les résultats de cette recherche seront publiés dans un mémoire de maîtrise et possiblement diffusés dans un article scientifique ou lors de conférences présentant les résultats de cette recherche.

**Compensation financière et remerciements**

Aucune compensation n'est prévue, votre participation est entièrement bénévole. Nous tenons d'ailleurs à vous remercier pour la générosité de votre collaboration qui est importante pour la réalisation de ce projet de mémoire.

**Questions sur le projet et sur vos droits**

Vous pouvez contacter la personne responsable du projet pour des questions additionnelles sur le projet. Vous pouvez également discuter avec la direction de recherche des conditions dans lesquelles se déroule votre participation et de vos droits en tant que personne participant à la recherche. Le projet auquel vous allez participer a été approuvé au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants (CERPÉ) de la Faculté des sciences humaines de l'UQAM. Pour toute question ne pouvant être adressée à la direction de recherche ou pour formuler une plainte ou des commentaires, vous pouvez contacter la présidente du comité par l'intermédiaire de la coordonnatrice du CERPÉ, Julie Sergent, au 514 987-3000, poste 3642, ou par courriel à l'adresse suivante : [sergent.julie@uqam.ca](mailto:sergent.julie@uqam.ca).

**Consentement**

Je reconnais avoir lu le présent formulaire et consens volontairement à participer à ce projet de recherche. Je reconnais aussi que la personne responsable du projet a répondu à mes questions de manière satisfaisante et que j'ai disposé de suffisamment de temps pour réfléchir à ma décision de participer. Je comprends que ma participation à cette recherche est totalement volontaire et que je peux y mettre fin en tout temps, sans pénalité d'aucune forme, ni justification à donner. Il me suffit d'en informer la personne responsable du projet.

Je souhaite être informé.e des résultats de la recherche lorsqu'ils seront disponibles :

oui  non

\_\_\_\_\_  
Signature de la participant.e

\_\_\_\_\_  
Date

**Personne responsable du projet**

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages et les risques du projet à la personne participante et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

\_\_\_\_\_  
Signature de la participant.e

\_\_\_\_\_  
Date

## BIBLIOGRAPHIE

- Abella, I. et Troper, H. (2012). *None is Too Many: Canada and the Jews of Europe, 1933-1948* (3 ed.). Toronto : University of Toronto Press.
- Abitbol, M. (2008). *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*. Paris : Riveneuve éditions.
- Anctil, P. (1988). *Le Devoir, les Juifs et l'immigration. De Bourassa à Laurendeau*. Montréal : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Anctil, P. (1997). *Tur Malka. Flâneries sur les cimes de l'histoire juive montréalaise*. Québec : Septentrion.
- Anctil, P. (2016). La charte de la confusion : réflexions au sujet du processus de consultation entourant la Charte des valeurs. Dans J.-C. Gagnon, Alain-G. et St-Louis (dir.), *Les conditions du dialogue au Québec. Laïcité, réciprocité, pluralisme* (p. 43-66). Montréal : Québec Amérique.
- Anctil, P. et Robinson, I. (2010). *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains*. Montréal : Septentrion.
- Antonius, R. (2015). Repenser les catégories de « majorité » et de « minorité » : l'islamisme comme phénomène minoritaire dans les sociétés occidentales. *Revue européenne des immigrations internationales*, 31(2), 11-30.
- Bardin, L. (1977). *L'analyse de contenu*. Paris : Presses universitaires de France.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston : Little Brown.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. London : Polity Press.
- Berdugo-Cohen, M., Cohen, Y. et Lévy, Joseph, J. (1987). *Juifs marocains à Montréal*. Montréal : VLB éditeur.
- Bialystok, F. (2010). *Delayed Impact. The Holocaust and the Canadian Jewish Community*. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Bilge, S. (2013). Reading the Racial Subtext of the Québécois Accommodation Controversy: An Analytics of Racialized Governmentality. *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 40(1), 157-181.
- Birnbaum, P. (2012). *Les deux maisons : essai sur la citoyenneté des Juifs en France et aux États-Unis*. Paris : Gallimard.
- Bordes-Benayoun, Chantal Schnapper, D. (2006). *Diasporas et Nations*. Paris : Odile Jacob.
- Bouchard, G. (1998). La réécriture de l'histoire nationale au Québec. Quelle histoire ? Quelle nation ? dans B. Comeau, Robert et Dionne (dir.), *À propos de l'histoire nationale* (p. 115-141). Québec : Septentrion.
- Bouchard, G. (2000). Les rapports avec la communauté juive: un test pour la nation québécoise. Dans I. Anctil, Pierre, Bouchard, G. et Robinson (dir.), *Juifs et Canadiens-français dans la société québécoise* (p. 13-32). Québec : Septentrion.
- Bourassa, H. (1913, 28 juillet). Le Péril de l'immigration. *Le Devoir*, p. voir livre Anctil. Montréal.
- Breton, R. (1969). *The Governance of Ethnic Communities. Political Structures and Processes in Canada*. Westport : Greenwood Press.
- Brodbar-Nemzer et al. (1993). An Overview of the Canadian Jewish Community. Dans R. J. Brym, W. Shaffir, et M. Weinfeld (dir.), *The Jews in Canada*. Toronto : Oxford University Press.
- Brown, M. (1987). *Jew or Juiif? Jews, French Canadians and Anglo-Canadians, 1759-1914*. Philadelphia : Jewish Publication Society.

- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without Groups. *European Journal of Sociology*, 43(2 (August)), 163-189.
- Brubaker, R. (2005). *Ethnicity without Groups*. Cambridge : Harvard University Press.
- Brubaker, R. (2015). *Grounds for Difference*. Cambridge : Harvard University Press.
- Brubaker, R. et Junqua, F. (2001). Au-delà de L'« identité ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139(2), 66-85.
- Brubaker, R. et Cooper, F. (2010). Identité. Dans F. Cooper (dir.), *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire* (p. 81 à 123). Paris : Payot.
- Brubaker, R. et Junqua, F. (2001). Au-delà de l'« identité ». *Actes de recherches en sciences sociales*, 139(2).
- Cloutier, C. (2010). *Les réactions de la communauté juive du Québec face à la législation linguistique et au projet souverainiste du Parti québécois entre 1974 et 1981*. Université du Québec à Montréal.
- Cohen, A. J. (2015). Contemporary liberalism and toleration. Dans S. Wall (dir.), *The Cambridge Companion to Liberalism* (p. 189-211). Cambridge : Cambridge University Press.
- Cohen, Y. (2010). Migrations juives marocaines au Canada ou comment devient-on Sépharades ? Dans P. et Anctil et I. Robinson (dir.), *Les communautés juives de Montréal. Histoire et enjeux contemporains* (p. 234-251). Montréal : Septentrion.
- Croteau, J.-P. (2000). *Les relations entre les Juifs de langue française et les Canadiens-français selon le Bulletin du Cercle juif (1954-1968)*. Université de Montréal, Montréal.
- De Tocqueville, A. (1835). *De la démocratie en Amérique I*. Paris : Gallimard
- Donefer, R. (1984). Les Juifs québécois et le changement politique au Québec : une analyse du Canadian Jewish News (1976-1981). Dans G. Anctil, Pierre et Caldwell (dir.), *Juifs et réalités juives au Québec* (p. à venir). Montréal : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Eid, P. (2004). Être Arabe à Montréal : réceptions et réappropriations d'une identité socialement compromise. Dans J. Renaud, A. Germain, et X. Leloup (dir.), *Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un problème inavouable* (p. 148-172). Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Elias, Norbert et Scotson, J. L. (1965). *The Established and the Outsiders*. London : University College Dublin Press.
- Fédération CJA. (2011). *Enquête nationale menée auprès des ménages de la communauté juive de Montréal*. Montréal.
- Figler, Bernard et Rome, D. (1962). *Hananiah Meir Caiserman. A Biography*. Montréal : Northern Printing.
- Gouvernement du Québec. (2010). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique juive recensée au Québec en 2006*. Québec.
- Gouvernement du Québec. (2013). *Projet de loi 60, Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*.
- Hage, G. (2000). *White Nation. Fantasies of the White supremacy in a multicultural society [1998]*. Annandal : Pluto Press.
- Hall, S. (1992). New Ethnicities. Dans J. Donald et A. Rattansi (dir.), *Race, Culture and Difference* (p. 252-259). London : Sage.
- Innerarity, D. (2009). *Éthique de l'hospitalité*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Jedwab, J. (2000). De Québécois aux « ethnies » : le Congrès juif canadien et les référendums de 1980 et 1995. Dans *À la prochaine ? Une rétrospective des référendums québécois de 1980 et 1995* (p. à venir). Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London : Sage.
- Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières [1996]*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

- Juteau, D. (2003). *La différenciation sociale : modèles et processus*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Juteau, D. (2015). *L'Ethnicité et ses frontières* (2e ed.). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Karmis, D. (2003). Pluralisme et identité(s) nationale(s) dans le Québec contemporain : clarifications conceptuelles, typologie et analyse du discours. *Québec : État et société, Tome 2*.
- Karmis, D. (2013). Le multiculturalisme sous l'angle de l'éthique de l'hospitalité. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 65-88. <http://dx.doi.org/10.1353/toc.2013.0010>
- King, J. (2002). *Les Juifs de Montréal. Trois siècles de parcours exceptionnels*. Montréal : Carte blanche.
- Kuru, A. T. (2009). *Secularism and State Policies Towards Religion: The United States, France, and Turkey*. New York : Cambridge University Press.
- Kymlicka Will. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford : Oxford University Press.
- Labelle, M. et Lévy, J. J. (1995). *Ethnicité et enjeux sociaux. Le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels*. Montréal : Liber.
- Lasry, J.-C. (1993). Sephardim and Ashkenazim in Montreal. Dans R. J. Brym, W. Shaffir, et M. Weinfeld (dir.), *The Jews in Canada* (p. 395-401). Toronto : Oxford University Press.
- Lasry, J.-C. et Tapia, C. (1989). *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*. Paris : L'Harmattan.
- Léger-Marketing, F. (2013). *Que pensent les Québécois des accommodements religieux ?* Montréal.
- Mannheim, K. (1928). *Le problème des générations*. Paris : Nathan.
- Menkis, R. (2011). Jewish Communal Identity at the Crossroads: Early Jewish Responses to Canadian Multiculturalism (1963-1965). *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 40(3), 283-292.
- Milot, M. (2011). Les principes fondamentaux de la laïcité. Dans *Laïcités sans frontières* (p. 75-80). Paris : Seuil.
- Milot, M. (2013). Dualisme des conceptions de la laïcité au Québec et en France. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 34(1), 17-42.
- Ministère du Développement Culturel et Scientifique. (1981). *Autant de façons d'être Québécois*. Québec.
- Modood, T. (1998). Anti-essentialism, Multiculturalism and the Recognition of Religious Groups. *Journal of Political Philosophy*, 6(4), 378-399.
- Modood, T. (2013). *Multiculturalism. A Civic Idea* (Second Edi). Cambridge : Polity Press.
- Olazabal, I. (1999). *La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations. Le cas des Juifs ashkénazes à Montréal*. Université de Montréal.
- Olazabal, I. (2006). *Khaverim : Juifs ashkénazes de Montréal*. Montréal : Nota Bena.
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Culture*. Princeton : Princeton University Press.
- Piché, V. (2011). Catégories ethniques et linguistiques au Québec : quand compter est une question de survie. *Cahiers québécois de démographie*, 40(1), 139-154.
- Pires, A. P. (1997). Devis de recherche et échantillonnage. Dans P. Poupert, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer (dir.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 113-169). Montréal : Gaëtan Morin Éditeur.
- Poutignat, Philippe et Streiff-Fenart, J. [1995]. (1995). *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Rawls, J. (1995). *Libéralisme politique*. Paris : PUF.
- Renahy, N. (2010). Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion. *Regard Sociologiques*, 40, 9-26.
- Rome, D. (1982). Les Juifs dans le Québec anglophone. Dans *Les Anglophones du Québec : de majoritaires à minoritaires*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- Rome, D. et Langlais, J. (1986). *Juifs et Québécois français : 200 ans d'histoire commune*. Louiseville : Fides.

- Simard, D. É. (2007). *Jean-Charles Harvey, défenseur des libertés et promoteur de la modernité – Le Jour (1937-1946)*. Université du Québec à Montréal.
- Taylor, C. (1994). *Multiculturalisme, Différence et démocratie*. Paris : coll. Champs essais, Flammarion.
- Teboul, V. (2014). *Libérons-nous de la mentalité d'assiégé : dits et écrits*. Montréal : Accent grave.
- Troper, H. (2010). *The defining decade: identity, politics, and the Canadian Jewish community in the 1960s*. Toronto : University of Toronto Press.
- Tulchinsky, G. (1998). *Branching Out*. Toronto : Stoddardt.
- Waller, H. M. (1993). The Canadian Jewish Polity: Power and Leadership in the Jewish Community. Dans *The Jews in Canada* (p. 254-269). Toronto : Oxford University Press.
- Weinfeld, M. (1993). The Jews of Quebec: an Overview. Dans *The Jews in Canada* (p. 171-189). Toronto : Oxford University Press.
- Weinfeld, M. (2001). *Like everyone else...but different. The paradoxical success of Canadian Jews*. Toronto : McClellan & Stewart Ltd.
- Wimmer, A. (2009). Herder's Heritage and the Boundary-Making Approach : Studying Ethnicity in Immigrant Societies. *Sociological Theory*, 27(3), 244-270.
- Wimmer, A. (2013). *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. London : Oxford University Press.
- Winter, E. (2004). *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics*, 99(2), 250-274.