

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

SEXISME, ANTISÉMITISME ET INTERSECTIONNALITÉ : TRAJECTOIRES
MILITANTES DE FEMMES JUIVES À MONTRÉAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
PHILIPPE NÉMÉH-NOMBRÉ

MARS 2018

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.10-2015). 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 tout d'abord à remercier chaleureusement les sept répondantes qui ont eu la générosité et la patience de me partager des expériences aussi riches, des réflexions, craintes et espoirs aussi pertinents qu'intimes. Il y a peu de choses qui m'ont été autant stimulantes que ces rencontres et échanges, et j'espère que malgré ses limites cette recherche est à la hauteur de la confiance qui m'a été accordée.

Je voudrais ensuite remercier très sincèrement Frédérick Guillaume Dufour pour la justesse de ses conseils, doutes, commentaires et corrections. Je le remercie pour ses encouragements et son soutien indéfectible comme directeur de maîtrise, mais également pour sa présence et sa confiance depuis les débuts – tourmentés – de ma propédeutique pour la maîtrise. Je remercie également ma co-directrice, Yolande Cohen, pour ses précieux conseils et commentaires ainsi que pour les nombreuses opportunités inespérées qu'elle m'a offertes. Je me dois à ce titre de remercier par la même occasion les membres du groupe de recherche Histoire, femmes, genre et migrations pour les discussions stimulantes et les nombreux projets qui ont alimenté mes réflexions.

Ma mère, mon père, mon amoureuse, ma famille, mes camarades. Pour leur soutien, pour leur présence, pour leur intelligence, pour leur écoute, pour leur force et pour leur amour immense.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
TABLE DES MATIÈRES	iii
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
0.1 Objet, problématique et question de recherche.....	1
0.2 Qu'est-ce que l'antisémitisme ?.....	5
0.3 Qu'est-ce que le sexisme ?.....	15
0.4 Plan du mémoire	17
CHAPITRE I.....	20
REVUE DE LITTÉRATURE ET QUESTIONS DE RECHERCHE.....	20
1.1 Sexe et judéité, sexisme et antisémitisme : généalogie nord-américaine	21
1.1.1 Le Jewish Women's Congress et le National Council of Jewish Women. 23	
1.1.2 Le « féminisme juif » ou l'auto-identification des années 1970.....	27
1.1.3 Contestation et dialogue : l'ouverture des années 1980.....	29
1.1.4 Antisémitisme dans l'antiracisme et mobilisation de l'intersectionnalité . 32	
1.2 Questions juives et intersectionnalité.....	37
1.2.1 Théorisations et expériences politiques états-uniennes du 19 ^e siècle à aujourd'hui.....	41
1.2.2 Approches intersectionnelles et absence des questions juives au Québec. 49	
1.3 L'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans l'intersectionnalité.....	58
1.4 Questions et hypothèses de recherche.....	63
CHAPITRE II	66
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE	66
2.1 Analytique du pouvoir et lieu d'élocution	67
2.1.1 <i>Standpoint theory</i> dialogique et imagination.....	73
2.2 L'identité narrative comme imagination d'expériences situées.....	76

2.2.1 Mise en intrigue et normativité du langage.....	83
2.3 Expériences situées et méthodologie	87
2.3.1 Entrevue en profondeur et analyse des données	91
2.3.2 Échantillon	95
2.3.3 Recrutement	96
2.3.4 Éthique de la recherche	97
2.3.5 Participation des répondantes	99
2.3.6 Procédure d'analyse des données.....	100
2.3.7 Présentation des répondantes	101
2.3.8 Limites	102
CHAPITRE III	103
ANALYSE DES RÉSULTATS.....	103
3.1 Motivations, influences et auto-identifications politiques et sociales racontées	104
3.2 Antisémitisme et sexisme : effets et mécanismes.....	114
3.2.1 Perspectives sur l'antisémitisme	115
3.2.2 Perspectives sur l'antisémitisme vécu	118
3.2.3 Relativisation, minimisation : l'ignorance, les « autres Juifs », l'islamophobie et le sexisme	129
3.4 Questions juives, (auto)identifications et intersectionnalité	136
CONCLUSION.....	145
ANNEXE A	152
LETTRE DE RECRUTEMENT.....	152
ANNEXE B	154
FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	154
ANNEXE C	160
GUIDE D'ENTRETIEN.....	160
RÉFÉRENCES	165

RÉSUMÉ

Ce mémoire interroge les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme à Montréal, ainsi que l'absence des questions juives dans les approches intersectionnelles au Québec et ailleurs. Il est motivé par l'absence d'analyse sur le sexisme et l'antisémitisme à Montréal et au Québec, ainsi que par l'impulsion des approches intersectionnelles dans l'académie et dans les mouvements sociaux québécois. Nous prenons appui sur la littérature empirique et théorique qui témoigne d'une grande quantité d'expériences politiques et théorisations structurées par cette intersection dans le contexte nord-américain, mais aussi de l'absence de ces expériences et théorisations dans les approches et historicisations intersectionnelles notamment au Québec. Sept entrevues ont été réalisées avec des femmes juives impliquées ou l'ayant été en contexte multireligieux et multiethnique à Montréal. Les entretiens permettent d'identifier des effets et mécanismes de l'antisémitisme tendanciel, vécus par ces femmes dans l'engagement et l'implication à Montréal : un stéréotype de classe, les injonctions quant au positionnement vis-à-vis Israël et la non prise en compte des problématiques juives. Nous notons également que l'antisémitisme apparaît minimisé par les répondantes, et qu'à ce titre le sexisme perçu et vécu semble avoir souvent primé sur l'expérience de l'antisémitisme ou les perceptions relatives à ses effets. Finalement, on observe chez la majorité des répondantes une corrélation entre l'expérience de discrimination en contexte d'implication ou d'engagement et un sentiment d'inadéquation à la société québécoise. Ceci permet de penser ces environnements comme des espaces de négociation des frontières ethniques où le groupe juif au Québec est cadré comme « dominant », d'où son exclusion des luttes pour la justice sociale et donc des approches intersectionnelles.

MOTS-CLÉS : sexisme, antisémitisme, judéité, intersectionnalité, Québec, Montréal, frontières ethniques, standpoint theory, identité narrative

INTRODUCTION

0.1 Objet, problématique et question de recherche

Les catégories politiques et sociales à la base des mobilisations et réflexions de nombreuses luttes minoritaires ont, au cours des dernières décennies, connu plusieurs transformations. Des voix se sont levées notamment pour mettre en cause l'homogénéité de ces catégories et l'efficacité des stratégies et discours unifiants dont elles sont la source. Les analyses et revendications de quantité de militantes et intellectuelles ont à ce titre eu pour objectif de démontrer les antagonismes et tensions qui les traversent, en dénonçant leurs fondements entre autres racistes, sexistes, homophobes, etc. Ce faisant, plusieurs ont fait valoir la spécificité des positions sociales selon la complexité et la variabilité des architectures qui leurs sont propres. Selon ces perspectives, les positions sociales ne correspondraient pas aux catégories produites, entretenues et imposées par les analyses et discours majoritaires à l'intérieur de luttes minoritaires, c'est-à-dire à des catégories englobantes telles que « Noir », « femme » ou « homosexuel », par exemple. Les positions sociales – et donc les subjectivités politiques et identités collectives – seraient au contraire structurées et vécues selon les relations contextuelles de diverses dynamiques sociales, appelant des analyses et des actions politiques tout aussi spécifiques.

Des femmes noires et racisées notamment en Amérique du Nord, en Europe et en Amérique du Sud ont ainsi soutenu l'insuffisance des praxis¹ et analyses hiérarchisant ou additionnant les lignes de divisions sociales de sexe, de race, de classe, etc., et ont

¹ Dans les prochaines pages, « praxis » renverra à la compréhension marxiste, et particulièrement gramscienne d'une action ou d'un ensemble d'actions consciemment transformatrices, ainsi qu'à une pratique réflexive et philosophique comprise comme activité sociale.

par la même occasion défendu la pertinence politique et théorique d'une compréhension située de leurs interactions : les approches intersectionnelles ou l'intersectionnalité, en tant qu'ensemble fluide et changeant de différentes sensibilités et lectures matérielles et symboliques du politique visant la justice sociale. L'imbrication de différents rapports sociaux et catégories d'identité ont ainsi fait et font désormais l'objet de revendications, de luttes et d'analyses selon la saillance contextuelle des rapports politiques (notamment Bilge et Collins, 2016 ; Collins, 2000 ; Combahee River Collective, 1977 ; Cooper, 1892; Crenshaw, 1989 et 1991 ; Crenshaw, Cho et McCall, 2013; Davis, 1981; Moraga et Anzaldúa, 1981).

De cette façon, par exemple, les intellectuelles et militantes intersectionnelles au Québec et au Canada s'investissent dans des enjeux situés, selon les forces en présence. Le colonialisme d'occupation blanche (Voyer, 2016) ainsi que la résilience et la résistance des peuples autochtones sont entre autres compris, vécus et articulés par certaines selon l'imbrication de rapports sociaux de race, de sexe et de classe (notamment Emberley, 2007 ; Femmes Autochtones du Québec, 2016). Il en va de même des différentes compréhensions du vécu des femmes migrantes et/ou racisées dans la diversité de leurs expériences militantes, en emploi, au niveau de l'éducation, en termes de logement, etc. qui mettent également à profit des outils intersectionnels (notamment Ben Soltane, 2015 ; Lopez, 2016). Et plus récemment, la vitalité de l'intérêt et de la mobilisation d'approches intersectionnelles au Québec (Bourque et Maillé, 2015a) coïncide aussi avec la prégnance des questions, débats et événements entourant la place de la religion dans l'espace public au cours des dix dernières années. Tant les débats sur les accommodements raisonnables que le projet de loi 60 du gouvernement de Pauline Marois pour l'adoption d'une charte des valeurs québécoises en 2013, ou plus récemment le projet de loi 62 du gouvernement de Philippe Couillard quant à la neutralité religieuse de l'État ainsi que l'attentat islamophobe à Québec en 2017 et l'augmentation des crimes et incidents haineux pour motifs religieux (Ministère de la sécurité publique du Québec, 2015) ont fait de la religion l'une des dimensions saillantes

du contexte social et politique québécois (Hamrouni et Maillé, 2015). La catégorie religieuse comme importante structuration des rapports sociaux est ainsi devenue, de la même façon que le sexe, la race, la classe, l'orientation sexuelle et autres, l'objet d'analyses et de mobilisations intersectionnelles dans les recherches universitaires et chez les mouvements sociaux québécois (Hamrouni et Maillé, 2015).

Cependant, malgré cette impulsion et cette attention contextuelle à la religion, le Judaïsme, la judéité et l'antisémitisme ont en revanche été jusqu'à présent largement gardés en dehors de ces analyses et luttes au Québec (et ailleurs). Nous remarquons, par exemple, l'absence totale des termes « judéité », « Judaïsme », « anti-Judaïsme » et « antisémitisme » dans le corpus intersectionnel québécois francophone de 2009 à 2017². Pourtant, la judéité comme catégorie et l'antisémitisme comme rapport social construisent et structurent bel et bien des expériences contextuelles et situées de domination, d'appropriation, d'oppression, d'exclusion et de résistance qui traversent et sont traversées de nombreuses autres dynamiques. La judéité et l'antisémitisme, d'abord, sont constitutifs de l'histoire – coloniale – canadienne et québécoise : l'arrivée de Juives et Juifs au Canada et au Québec remonte à la colonisation européenne, tout comme l'antisémitisme (Anctil, 2017 ; Robinson, 2015). Entre 1901 et 1921, la population juive passe de 16 493 personnes à 125 445 personnes au Canada, et augmentera de façon constante jusqu'à aujourd'hui, alors qu'on comptait en 2011 quelques 391 665 Juives et Juifs au Canada, dont 90 780 à Montréal (Shahar, 2014). Pour les communautés juives canadiennes, l'antisémitisme s'actualise encore aujourd'hui de façon spécifique selon les espaces socio-culturels : au Québec, par exemple, 23 crimes anti-juifs et antisémites ont été officiellement recensés pour l'année 2014 seulement, ce qui est pratiquement deux fois plus important qu'en 2013 (Ministère

² Nous n'avons trouvé aucune occurrence de ces termes dans les textes du numéro « Intersectionnalités » (2015) de la revue *Recherches féministes*, les textes du numéro « Intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes » (2014) de la revue *Nouvelles pratiques sociales*, Pagé et Pirès (2015), Hamrouni et Maillé (2015), Harper (2012), Bilge (2009, 2010 et 2015)

de la sécurité publique du Québec, 2015). Des débats entourant l'expression de la religion juive dans l'espace public ont également été très médiatisés autant en ce qui concerne les lieux de culte de la communauté hassidique de Outremont que le mouvement sectaire Lev Tahor.

La spécificité de l'expérience juive à Montréal, où 24,5% de la communauté est sépharade et où la répartition urbaine de la communauté est marquée par une forte concentration dans certains quartiers (Anctil, 2017 ; Shahar, 2014 et 2015), aurait par ailleurs entraîné des formes tout aussi spécifiques de résistance à l'antisémitisme et plus largement d'engagement politique organisé selon différentes lignes de divisions sociales. En témoigne par exemple l'activité philanthropique, sociale et politique de femmes juives depuis au moins le début du 20^e siècle, que ce soit dans des groupes exclusivement juifs Ashkénazes et/ou Sépharades (Cohen, 2010 ; Cohen et Néméh-Nombré, à paraître ; Finkelstein et Freedman, 1997 ; Goodman, 2004; Lecours, 1998), ou encore dans diverses organisations multiethniques et multireligieuses (Anctil, 2017 ; Bénesty-Sroka, 1996 ; Trudel, 2009). Ces expériences proposent un exemple tangible de l'expression et de la mobilisation des positionnements spécifiques de femmes juives dans le contexte québécois et principalement montréalais. La judéité et l'antisémitisme structurent donc indéniablement les expériences de nombreuses personnes au Canada, au Québec et à Montréal depuis le début de la colonisation européenne, notamment en interaction avec le sexe et le sexisme.

Malgré cela, pourtant, et malgré le projet politique et théorique des approches intersectionnelles, on constate une absence quasi-totale de la judéité et de l'antisémitisme dans l'appareillage de l'intersectionnalité au Québec où elle est en pleine effervescence (Bourque et Maillé, 2015a), mais aussi en Amérique du Nord (Brettschneider, 2016 ; Greenebaum, 1999). Par ailleurs, si des auteures ont effectivement interrogé cette absence dans l'intersectionnalité (Greenebaum, 1999), ainsi que l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme aux États-Unis (Pratt, Smith et

Bulkin, 1984) et au Canada (Gold, 2004), le travail reste à faire dans le cas du Québec et de Montréal : la structuration particulière des dynamiques sociales implique des analyses contextualisées.

C'est précisément à cela que s'intéressera ce mémoire : les effets éventuellement imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme vécus par des femmes juives à Montréal, ainsi que les silences des approches intersectionnelles quant à la judéité et à l'antisémitisme. Plus précisément, il s'agira d'une part de comprendre comment s'articule la tension entre sexe, judéité, sexisme et antisémitisme. D'autre part, nous tenterons également d'évaluer l'incidence d'autres facteurs sur cette tension, pour ensuite la mettre en rapport avec les développements des approches intersectionnelles. Qu'est-ce qui découle des interactions entre sexe, judéité, sexisme et antisémitisme, et qu'est-ce qui permet d'expliquer leurs absences dans les approches intersectionnelles, absences pourtant en décalage quant aux sensibilités théoriques et politiques mises de l'avant? C'est à ces questions que cette recherche entend apporter des éléments de réponse. Mais il faut préalablement en poser les termes.

S'intéresser aux effets du sexisme et de l'antisémitisme implique dans un premier temps de définir ces rapports sociaux distinctement, pour les fins de l'analyse. Qu'entend-on par antisémitisme et que peut-il nous apprendre sur les expériences vécues par les personnes qui le subissent à Montréal? De la même manière, qu'est-ce qu'implique le sexisme et comment le comprendre dans le cadre de notre démarche ?

0.2 Qu'est-ce que l'antisémitisme ?

La définition de l'antisémitisme qui sera mobilisée dans ce travail s'inspire principalement des historiens Ira Robinson (2013 et 2015) et Pierre Anctil (2017).

L'ouvrage d'Ira Robinson, *A History of Antisemitism in Canada* (2015), est considéré comme une des premières études de la sorte (Weinfeld, 2016), et tandis que l'histoire distincte de l'antisémitisme au Québec reste « à écrire » (Robinson 2015 ; Teboul, 1975), la récente *Histoire des Juifs au Québec* de Pierre Anctil (2017) en décline de nombreuses spécificités. Notre définition renverra par ailleurs à une compréhension historiquement et conceptuellement plus restreinte – ou précise – du phénomène d'« anti-Judaïsme » proposé par l'historien David Nirenberg (2013). L'antisémitisme au Québec sera ainsi compris comme un ensemble d'occurrences spatialement et historiquement situées (Anctil et Robinson, 2015), bien que d'influences européennes (Anctil, 2017 ; Robinson, 2015), de manifestations particulières d'hostilité à l'égard du Judaïsme, de la judéité, des Juives et des Juifs³. Nous verrons donc rapidement comment l'antisémitisme s'inscrit dans l'anti-Judaïsme, pour ensuite s'intéresser à certaines de ses spécificités en regard de son développement dans l'histoire québécoise.

L'anti-Judaïsme correspond d'abord, chez Nirenberg, au développement historique d'une attitude théorique et politique à l'égard du Judaïsme. Cette attitude est comprise comme la construction d'un « Autre » qui permettrait une auto-compréhension par distinction et différenciation (Nirenberg, 2013). Dans cette perspective,

« “Judaism”, then, is not only the religion of specific people with specific beliefs, but also a category, a set of ideas and attributes with which non-Jews can make sense of and criticize their world. Nor is “anti-Judaism” simply an attitude toward Jews and their religion, but a way of critically engaging the world. » (Nirenberg, 2013 : 14)

Dans *Anti-Judaism* (2013), Nirenberg développe sa compréhension de cette posture « critique » du monde vécu dans une enquête historique ; son projet est de reconstruire une histoire de la pensée occidentale selon certains de ses développements à diverses

³ De façon générale, nous comprendrons donc l'antisémitisme strictement comme un ensemble de manifestations et d'habitudes (notamment de pensée). Si Nirenberg, à la suite de Hannah Arendt (1973), y voit pour cette raison des limites évidentes – « *it strongly implies that there is no reason for that enmity* » (Nirenberg, 2013 : 462) – nous choisissons de l'utiliser malgré tout pour son utilité heuristique : l'expression a une résonance commune et est celle qui est largement utilisée par les sources que nous mobiliserons.

époques. Ces mobilisations théoriques et politiques du Judaïsme témoigneraient toutes, malgré leur disparité dans l'histoire, de projets similaires, cohérents et éventuellement correspondants de représentation et d'utilisation du Judaïsme comme outil : l'instrumentalisation d'un passé transformé, voire construit, puis mobilisé pour appréhender des dynamiques du présent et engendrer des possibilités de pensée dans le futur (Nirenberg, 2013). L'anti-Judaïsme dans ses occurrences distinctes puis juxtaposées serait ainsi constitutif de la pensée occidentale, et plus généralement de sa compréhension de l'activité humaine rendue possible par la critique du Judaïsme : « *anti-Judaism should not be understood as some archaic or irrational closet in the vast edifices of Western thought. It was rather one of the basic tools with which that edifice was constructed* » (Nirenberg, 2013: 20-21). En d'autres mots, Nirenberg soutient que la pensée critique en Occident a été produite par la réflexion sur le Judaïsme⁴, pour ensuite être elle-même productrice de Judaïsme critiquable et à critiquer : « *these systems of thought generate so much Judaism out of their own entrails that by the twentieth century any domain of human activity could be thought of and criticized in terms of Judaism* » (Nirenberg, 2013: 20). Nous comprendrons donc l'antisémitisme au Québec comme l'actualisation et la matérialisation contextualisée d'un anti-Judaïsme spécifique au Québec⁵. Notre compréhension doit donc être située, et en ce sens ne peut

⁴ Une perspective similaire – dans un contexte historique plus situé – est également développée chez Moïse Postone, qui propose une distinction entre l'antisémitisme et le racisme précisément sur cette base, et comprend l'antisémitisme « moderne » dans ces termes : « *Modern antisemitism is not simply a form of prejudice directed against a minority group but provides a framework for understanding an extremely complex and historically dynamic world. Modern antisemitism then, is a worldview that, building on earlier forms of antisemitism, purports to explain critically the modern capitalist world.* » (Postone, 2017: 47) Nous signalons cependant que selon de nombreuses perspectives notamment postcoloniales et décoloniales, plusieurs aspects critiques ou non de la pensée occidentale s'articulent de façon correspondante précisément à partir de la déshumanisation et sous-humanisation des existences, pensées et corps plus généralement non-européens (et souvent non-juifs). En cela, notre compréhension ne reprend pas cette distinction spécifique entre l'antisémitisme et le racisme chez Postone.

⁵ Nous utiliserons la formulation « au Québec », bien que le sociologue Morton Weinfeld distingue l'antisémitisme du Québec (« *Quebec Anti-Semitism* »), référant aux caractéristiques spécifiques des formes de l'antisémitisme du Québec et de sa majorité francophone, et l'antisémitisme au Québec, qui correspondrait à l'antisémitisme tel qu'il s'actualise de façon « globale » et « commune » dans les

s'articuler sur la base des analyses proposées aux États-Unis ou en Europe, bien que plusieurs caractéristiques leurs soient communes (Anctil et Robinson, 2015).

Si la présence juive non-clandestine au Québec remonte à la seconde moitié du 18^e siècle, Ira Robinson soutient que c'est surtout à partir du 19^e siècle qu'une discrimination basée sur la judéité en société, « *prejudice in society as Jews* » (Robinson, 2013 : 93), se *formalise* réellement. L'existence juive est illégale avant la conquête britannique et le Traité de Paris (1763) : l'institutionnalisation en 1627 de l'hostilité aux différences religieuses, et plus encore aux religions non-chrétiennes, redéfinit plus clairement les paramètres de l'hostilité catholique envers le Judaïsme et la judéité dans le contexte spécifique de la Nouvelle-France, et va jusqu'à l'interdiction de séjour pour les Juives et les Juifs (Anctil, 2017). L'attitude à leur égard durant le premier siècle et demi de colonisation européenne au Québec, bien que discriminatoire et exclusive, s'articule donc essentiellement dans un rapport en apparence exogène et délibérément distant⁶. Ce sont la défaite française et le début de la domination britannique qui marquent conséquemment le début de la vie juive – légale – au Canada et au Québec et, du même élan, de sentiments et manifestations antisémites « en société » qui deviendront plus formels encore dans les décennies qui suivent.

Dès le début du 19^e siècle, certaines tendances politiques et certains événements d'envergure, tels que l'officialisation de l'impossibilité pour les députés juifs de siéger à l'Assemblée législative du Bas-Canada (Anctil, 2017)⁷, semblent en effet indiquer que

sociétés occidentales (Weinfeld, 2008). Nous retenons cependant l'importance de la contextualisation qui est traduite dans cette distinction.

⁶ Bien que toutes les autorités coloniales partagent des sentiments antijuifs, cette dimension semble spécifique à la Nouvelle-France, alors que, par exemple, « [à] Nieuw Amsterdam, future New York, les autorités tolèrent la fondation en 1654 d'une congrégation de rite sépharade [...] » (Anctil, 2017 : 39).

⁷ Après une victoire aux élections du Bas-Canada en 1807, Ezekiel Hart « se fait refuser de siéger sous prétexte qu'il n'a pas pu prêter le serment d'allégeance à la manière chrétienne [...]. [I]l s'agit de présenter l'adhésion au judaïsme du nouveau député comme incompatible avec ses fonctions de membres de l'Assemblée législative » (Anctil, 2017 : 52). Deux ans plus tard une résolution de

la (mé)rencontre entre les populations juive et canadienne-française engendre ou accentue un certain sentiment d'« aversion » canadien-français (Robinson, 2013 : 93). Selon Robinson, d'abord, l'immigration est perçue par la population canadienne-française et ses représentants politiques comme une stratégie pour affaiblir son poids politique. À cela s'ajoute un fort « ressentiment » à l'égard de la domination sociale et économique « anglaise » à laquelle est associée la communauté juive du fait de son adoption de la langue anglaise – et de son arrivée coïncidant avec la conquête britannique. Également, la valorisation d'un mode de vie rural par de nombreux intellectuels canadien-français de la fin du 19^e siècle contribue à la démonisation des communautés juives majoritairement urbaines (Robinson, 2013 : 94). Plus encore, le nationalisme canadien-français cristallise l'idée d'une « essence » à préserver et une perception de menace venant de l'« Autre » : « *We see that French Canadian nationalism and antisemitism became connected in the minds of Montréal Jews as early as the turn of the century* » (Robinson, 2013 : 95). Finalement, la relation de la population canadienne-française à la communauté juive apparaît également, à cette époque, structurée par les tendances religieuses dominantes à l'ultramontanisme :

« They certainly included traditional condemnations of Jews as killers of Christ, but they went far beyond this. They also included condemnations of the Talmud and reiterations of Jewish hatred of Christians and Christianity, as well as accusations that Jews were commanded to kill Christians and to use Christian blood in their rituals. » (Robinson, 2013 : 94-95)

C'est sur cette base qu'une opposition à la communauté juive, en forte croissance démographique principalement à Montréal, se consolide ainsi à partir du début du 20^e siècle. Elle se déploie notamment sur la scène politique, dans les médias ou encore dans le système de justice tel qu'en témoigne adéquatement, selon Robinson, une allocution du journaliste Joseph É. Plamondon à l'Association Catholique de la jeunesse canadienne-française en 1910 :

l'Assemblée confirmera l'impossibilité des Juifs à siéger, et il leur (les hommes juifs) faudra attendre 1832 pour obtenir le droit à la pleine participation civique et une égalité juridique formelle.

« Plamondon's topic was an accusation against the Jews as ritual murderers, usurers and enemies of the Church, utilizing to the full historical and contemporary Catholic accusations against the Talmud. He further called for revocation of equal rights for Jews and for their exclusion from the country. » (Robinson, 2013 : 96)

Les proportions qu'elle prend, cependant, ne sont pas seulement discursives. Alors que la commission scolaire protestante de Montréal évalue la possibilité de revenir sur la loi de 1903 qui officialise le droit des enfants juifs à être éduqués, leur exclusion des écoles catholiques est déjà effective. De la même façon, rappelle Pierre Anctil, plus généralement les « Juifs – définis sur un plan religieux doctrinal – ne sont pas admis non plus dans les organisations paroissiales ni dans les œuvres caritatives catholiques, pas plus que dans les mouvements coopératifs et les cercles culturels patronnés par l'Église » (Anctil, 2017 : 175).

Cette tension, qu'Anctil attribue en grande partie à la prégnance doctrinale de l'Église catholique, se poursuit dans l'entre-deux-guerres et se structure pour l'essentiel de manière défensive, et toujours influencée par une crainte de dilution démographique des élites politiques canadienne-françaises (Anctil, 2017). Elle prend forme et s'observe surtout dans les efforts intellectuels déployés pour circonscrire la place de la communauté juive au Canada et au Québec (Robinson, 2013). Anctil, à ce titre, souligne notamment l'articulation spécifique au Québec d'une peur – xénophobe – de l'immigration, entre autres reflétée dans les politiques migratoires fédérales, à ce qu'il appelle un « antisémitisme d'Église » (catholique), qui traverse par exemple quantité d'éditoriaux du quotidien *Le Devoir* se portant à la défense de la foi et de la nation (Anctil, 2017 : 200). Robinson, pour sa part, retient surtout les débats quant à l'établissement d'une commission scolaire juive, mais aussi les quotas d'admission dans les universités montréalaises ainsi que la grève largement médiatisée lorsqu'en 1934

« Dr. Samuel Rabinovitch, the highest ranking graduate of the medical faculty of the Université de Montréal, was appointed chief intern at Montréal's Hôpital Notre Dame. His appointment was considered a provocation by the hospital's thirty-two interns who went on strike. » (Robinson, 2013 : 98)

Il remarque également, durant cette période, une prolifération de manifestations antisémites de tout ordre – écriteaux et enseignes, harcèlement, incendies de synagogues, rumeurs d'immigration, boycotts, etc. (Robinson, 2013) ; signe, selon ce dernier, d'un antisémitisme plus présent au Québec qu'ailleurs au Canada, Anctil invite cependant à concevoir l'hostilité principalement comme le fait des « classes instruites » (Anctil, 2017 : 199). C'est d'ailleurs précisément dans cette mesure que sera discursivement construite, au cours de ces mêmes années, une association entre la communauté juive et le communisme, association notamment exploitée par le journaliste Adrien Arcand (Robinson, 2013 : 104 ; Théorêt, 2015). *Le Goglu*, dont il est le fondateur, sera par ailleurs le premier périodique québécois assumant des « opinions raciales à propos des Juifs » (Anctil, 2017 : 177).

L'entre-deux-guerres semble donc avoir pavé la voie à l'expression de sentiments et d'intérêts portés par certains groupes québécois à la rhétorique nazie. En plus des périodiques qui s'en font l'écho durant ces années, elle se trouve également à l'origine de nombreuses manifestations qui sont organisées durant les années 1930 (Robinson, 2013). Au cours des années 1940, c'est cependant d'une manière plus éloignée de la propagande et des exactions nazies qu'il faut généralement comprendre les manifestations et effets de l'antisémitisme. Davantage de l'ordre de la « méfiance », voire de l'« antipathie » ou de l'« aversion profonde » (Anctil, 2017 : 234), il sera notamment à la base d'un argument anti-conscription (Robinson, 2013) ainsi qu'à l'origine de l'insensibilité et de l'inaction de l'État :

Le refus d'admettre des réfugiés ou de les accueillir – même sur une base juridique temporaire – ne vient pas de ce que les élus du Parlement d'Ottawa acquiescent aux méthodes nazies et applaudissent aux propos incendiaires de Goebbels mais de ce que les réticences sociales ancrées depuis longtemps les empêchent de percevoir les victimes juives comme étant dignes de recevoir un soutien d'ordre humanitaire. (Anctil, 2017 : 229)

Également partagé par les francophones et les anglophones, l'antisémitisme prendra en revanche des dimensions spécifiques au Québec. On assiste notamment, dans certains

cas, à l'instrumentalisation – paradoxale – d'un « accueil » canadien faussement présenté comme généreux à l'égard des réfugiés juifs, pour stimuler une ferveur anti-fédérale. C'est notamment ce qui se retrouve dans certaines interventions électoralistes de Maurice Duplessis, à l'occasion d'une campagne pré-électorale menée en 1943 (Anctil, 2017).

Les manifestations d'antisémitisme au Québec dans la période d'après-guerre sont sensiblement moins nombreuses. La perte d'influence de l'Église, et conséquemment la fin des attaques antisémites sur fond doctrinal, coïncide avec l'arrivée d'une importante population juive migrante ayant vécu « d'intenses traumatismes » (Anctil, 2017 : 296), incarnant les « révélations publiques » sur la réalité de l'Holocauste (Robinson, 2013 : 107). Pourtant, adossées à une xénophobie plus générale reposant toujours sur des craintes de dilution démographique à la fin des années 1940 (Anctil, 2017), « *[o]n the other hand, it was patently clear that deep-seated prejudicial attitudes in society had not ceased* » (Robinson, 2013: 107). Les perceptions au Québec demeurent à cette époque largement plus hostiles quant à la communauté juive que dans le Canada anglais (Robinson, 2013), malgré les sympathies à l'égard d'Israël au lendemain de sa création, et malgré certains rapprochements sur la base du caractère « minoritaire » des groupes québécois et juif (Anctil, 2017).

La renégociation des dynamiques ethniques et nationales et conséquemment l'émergence de nouveaux paramètres d'affirmation identitaire au Québec, suivant notamment le « renforcement des gouvernements provinciaux » (Juteau, 2015 : 147) après la Seconde Guerre Mondiale, modifient les rapports entre la communauté juive et la majorité québécoise francophone surtout à partir des années 1960. Alors qu'il apparaît de moins en moins acceptable de « maintenir ouvertement des critères discriminatoires antijuifs » (Anctil, 2017 : 354), la tension se déplace. Les relations oscillent entre d'un côté la définition des critères d'inclusion et d'exclusion de la collectivité québécoise et, de l'autre, une certaine appréhension juive qui y correspond directement ; ces relations

semblent largement déterminées par la résurgence du nationalisme québécois, désormais articulé davantage en fonction de la langue que de la foi (Anctil, 2017), et la séparation possible du reste du Canada. S'il ne s'agit pas, contrairement aux décennies précédentes, d'attitudes proprement antisémites, on observe en revanche une certaine exclusion du processus québécois de construction identitaire qui alimente un climat de peur pour une partie importante de la population juive. Malgré un taux de francisation de 44% au sein la population juive montréalaise en 1971 et, plus significativement, malgré le positionnement d'importantes institutions juives en faveur l'autodétermination québécoise⁸ (qui sera aussi suivi de certains gestes concrets d'ouverture à l'endroit de la communauté juive par plusieurs figures importantes du mouvement nationaliste), l'élection de René Lévesque en 1976 engendre à ce titre une importante « désorientation » pour les Juives et Juifs anglophones (Anctil, 2017 : 380). C'est, par ailleurs, au cours de ces mêmes années que le rapport à Israël se modifie significativement, se juxtapose différemment au sentiment minoritaire de la majorité francophone au Québec notamment par affinités « anticoloniales », et complexifie les perceptions et discours quant à la population juive :

« The State of Israel and its alleged misdeeds has provided numerous anti-Israel and anti-Zionist themes in Québec journalism that have been interpreted as antisemitic. These include opinions that Jews are all openly or covertly Zionists, that Zionism is a form of colonialism, imperialism and racism, and that thus all Jews are colonialists, imperialists and racists, either openly or covertly. » (Robinson, 2013 : 108-109)

Cette distance et cette attitude négative à l'égard de la population juive persistent dans les décennies suivantes, et demeurent plus importantes au Québec que dans le reste du Canada. La commission sur les accommodements raisonnables de 2007, à ce titre, mettra en évidence plusieurs stéréotypes entretenus, voire stimulera plusieurs discours en ce sens (Robinson, 2013: 110). Tant Anctil que Robinson concluent donc d'abord

⁸ Le Conseil Juif Canadien se dira, en 1960, favorable à une autodétermination qui mettrait en place une approche non-coercitive (Anctil, 2017).

que les rapports spécifiques entre majorité francophone et minorité juive au Québec, jusqu'à aujourd'hui, sont généralement déterminés par une « méconnaissance » et une « mécompréhension », mais ils s'entendent aussi sur une dimension structurante moins réciproque dans ces relations : « [w]hatever has changed, it seems that the place of Jews as "others" to most French Canadians has not » (Robinson, 2013: 113)⁹. C'est, finalement, ce dont témoigne assez clairement un sondage mené par Radio-Canada en 2017, qui indique que seulement 27% de la population québécoise considère que la communauté juive est très bien intégrée (contre 43% dans le reste du Canada), et que seulement 11% se dit très favorable à la construction d'une synagogue (contre 23% dans le reste du Canada) (Radio-Canada, 2017).

Nous pouvons donc penser que l'histoire et le contexte québécois donnent des dimensions particulières aux expériences vécues en regard de divers gestes et comportements allant de l'entretien de stéréotypes à des actes violents. Pourtant nous pouvons également penser que dans une même époque et dans un même contexte, l'antisémitisme et les façons dont il est perçu et vécu varie aussi en fonction des positionnements sociaux et des différents niveaux de relations – interpersonnels, structurels, etc. Par ailleurs, cette définition ainsi que les sources sur lesquelles elle se base pointent directement vers la nécessité de comprendre l'antisémitisme à la lumière d'autres rapports sociaux qui s'y imbriquent, dont le sexisme. À l'image des différentes histoires et compréhensions de l'antisémitisme, les sources disponibles au Québec ne prennent pas ou peu en compte, à notre connaissance, une dimension genrée et l'incidence du sexisme.

⁹ Morton Weinfeld soutient, similairement : « *There is extensive sociocultural segregation of Jews in Quebec that is different from that in English Canada, the United States, and even France. Although this is not anti-Semitism in any direct variant, it plays a role in shaping attitudes about Jews in Quebec.* (Weinfeld, 2008 : 4) »

0.3 Qu'est-ce que le sexisme ?

Le sexisme sera compris dans ce mémoire selon la définition « classique » que la philosophe Marilyn Frye propose en 1983, à la lumière de sa mobilisation récente par l'anthropologue Ulrika Dahl (2015). Malgré l'apparence de consensus quant à son usage et à sa présence, nous pouvons penser avec Sarah Ahmed (2015) que le « sexisme » comme objet d'enquête scientifique est une négociation complexe entre une conceptualisation génératrice de connaissances et un ensemble d'expériences et d'actes spécifiques. Il nous sera donc utile de proposer très brièvement pour la présente démarche une médiation entre ces termes qui permettra de mieux appréhender le sexisme à questionner et à observer : nous le comprendrons comme une « archive », un catalogue, construisant la définition par la multiplicité et la diversité de ses occurrences, sur la base d'une définition conceptuelle s'appuyant sur le marquage sexuel.

Pour définir le sexisme, Marilyn Frye s'intéresse avant tout à la façon dont le marquage sexuel, ou la distinction « obligatoire » entre deux sexes chez les humains (et chez la plupart des animaux), détermine les interactions sociales dans tous les cas : « *The phenomenon is absolutely pervasive and deeply entrenched in all the patterns of behavior which are habitual, customary, acceptable, tolerable and intelligible* » (Frye, 1983 : 21). Ce marquage serait également accompagné d'une nécessité de « connaître », de pouvoir identifier le sexe – marqué – d'une personne ainsi que son orientation sexuelle comme condition à l'interaction. Ceci entraînerait par la même occasion une injonction à fournir ces mêmes informations à propos de soi-même, toujours selon les possibilités offertes par une binarité – homme/femme, mâle/femelle – restrictive (Frye, 1983). Cette binarité, en décalage notamment avec la diversité des humains et corps humains, serait finalement comprise comme fondamentale à tous les aspects de l'existence humaine. Elle serait maintenue, traduite et reconduite dans la structure sociale de telle sorte que son importance se réaffirme constamment :

« It is quite a spectacle, really, once one sees it, these humans so devoted to dressing up and acting out and “fixing” one another so everyone lives up to and lives out the theory that there are two sharply distinct sexes and never the twain shall overlap or be confused or conflated [...]. » (Frye, 1983 : 29)

C'est sur cette base que Frye entame sa discussion sur le sexisme : « *Sex-marking and sex-announcing are equally compulsory for males and females; but that is as far as equality goes in this matter. The meaning and import of this behavior is profoundly different for women and men* » (Frye, 1983 : 30). C'est dans les conséquences de ces dynamiques que des divergences considérables ont lieu. L'identification à l'une ou l'autre des catégories serait constitutive de positionnements, situations, réponses et contextes sociaux vécus et expérimentés différemment, au désavantage de la catégorie « femme » : « *the sex-correlated variations in our behavior tend systematically to the benefit of males and the detriment of females* » (Frye, 1983 : 32). Dans cette mesure, Frye soutient que l'identification constante et obligatoire à un sexe ou l'autre serait essentielle à une structure de domination entretenue par et bâtie sur la frontière rigide entre « homme » et « femme » (Frye, 1983). L'oppression des femmes, nous dit Frye, présuppose justement l'existence de la catégorie vécue individuellement aussi bien que collectivement, mais également les conditions qui permettent une subordination « efficace », donc « acceptée » par les subordonnées comme inévitable (Frye, 1983 : 34). Ainsi, pour Frye :

« The term “sexist” characterizes cultural and economic structures which create and enforce the elaborate and rigid patterns of sex-marking and sex-announcing which divide the species, along lines of sex, into dominators and subordinates. Individual acts and practices are sexist which reinforce and support those structures, either as culture or as shapes taken on the enculturated animals. » (Frye, 1983 : 38)

Avec Ulrika Dahl, nous pouvons finalement soutenir que cette compréhension conceptuelle du sexisme doit cependant être lue comme contextuellement variable, alors que la lutte contre le sexisme impliquerait d'abord de le rendre visible selon les différentes configurations contextuelles : « *If fighting sexism begins in making it perceptible then it matters from where we see what we see* » (Dahl, 2015 : 57). Le

sexisme doit donc être compris non pas comme une force ou un ensemble de forces pures, mais davantage selon ses articulations particulières : « *After all, a range of worldly phenomena, including capitalism, colonialism, heterosexuality and reproduction have strong investments in sexism, it is a powerful fuel* » (Dahl, 2015 : 55). Ces différents rapports en présence qui structurent, influencent et infléchissent le sexisme dans des directions différentes permettent finalement de rappeler que les catégories présumées par les compréhensions de ces rapports sont elles aussi moins rigides, évidentes et acceptées :

« With queer theory and the work of feminists of color, we can point out that perhaps the meaning of sex is more complex; that the racialised power relations of sexuality and diverse forms of femininity should be at the centre of an analysis of traditional sexism as dominance and submission: hierarchy. » (Dahl, 2015: 63)

C'est donc cette perspective qui sera celle du présent mémoire : le sexisme défini par Marilyn Frye selon la lecture qu'en fait Ulrika Dahl à la suite des féministes racisées et *queers*, comme variable selon les contextes et les perceptions incorporées (« *embodied* ») de celles qui entreprennent de le rendre visible. Il peut, dans cette mesure, être expérimenté dans des situations diverses qui se rejoignent toutes dans leurs aspects négatifs résultant des conséquences spécifiques mais contextuelles du marquage sexuel.

0.4 Plan du mémoire

« *Anti-Semitism is deadly* » (Brettschneider, 2016 : 144). Cette phrase de Marla Brettscheider peut à elle seule résumer la pertinence politique de la présente enquête, d'autant plus que nous pouvons dire la même chose du sexisme. La pertinence politique repose donc d'abord et avant tout sur la nécessité de prendre au sérieux toute forme imbriquée et contextuelle de domination, d'appropriation, d'oppression et d'exclusion,

à plus forte raison lorsque la preuve de son danger ne fait nul doute. Également, ce mémoire reprend à son compte l'idée selon laquelle l'invisibilisation d'expériences particulières est en elle-même à la fois un symptôme et un mécanisme de l'oppression : « *Jewish invisibility is a symptom of anti-Semitism as surely as lesbian invisibility is a symptom of homophobia* » (Beck, 1988 : 96). Le mémoire entend ainsi rompre avec cette absence notamment dans le contexte québécois, et donc questionner l'imbrication contextuelle de deux phénomènes dont on connaît *distinctement* la portée au Québec et ailleurs. Au niveau théorique, l'enquête permettra une meilleure lecture des dynamiques politiques dans un contexte où la religion est une variable structurante dans son interaction avec d'autres catégories et rapports sociaux (Brettschneider, 2016 ; Hamrouni et Maillé, 2015). C'est ce qui permettra également d'interroger l'analyse intersectionnelle de plus en plus mobilisée, pour mettre en rapport ses outils et l'absence de la judéité et de l'antisémitisme.

Le mémoire est divisé en trois chapitres. Le premier appréhende les questions que nous nous posons et la méthode appropriée pour y répondre. La revue de littérature met en évidence les expériences politiques et théorisations sur l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme dans le contexte nord-américain, ainsi que l'absence des questions juives dans la vaste majorité des analyses intersectionnelles. Le deuxième chapitre met en place les éléments épistémologiques, le cadre théorique et la méthodologie qui nous permettent d'évaluer les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme à Montréal, et d'interroger l'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans les approches intersectionnelles. Nous proposons des termes précis dans lesquels poser les questions soulevées à la fin du premier chapitre et la façon choisie pour obtenir, traiter, analyser et interpréter ces données. Ce deuxième chapitre précise ce que nous chercherons et comment : les effets et mécanismes de pouvoir comme outils d'observation de l'antisémitisme et du sexisme, localisées dans des expériences situées qui informent des savoirs partiels et présupposent une production de connaissance par dialogue, et conséquemment la réalisation et l'analyse d'entrevue comme méthode appropriée. Nous

présentons dans le troisième chapitre les résultats des entrevues ainsi que leur analyse. Nous verrons comment les répondantes se racontent quant à leur motivations et influences à l'engagement, ce qui nous permettra ensuite de présenter puis d'analyser leurs perspectives quant à l'antisémitisme et au sexisme à la lumière de nos deux premiers chapitres. Nous pourrons finalement discuter des causes de l'absence des questions juives dans les approches intersectionnelles à Montréal.

CHAPITRE I

REVUE DE LITTÉRATURE ET QUESTIONS DE RECHERCHE

La revue de littérature remplit deux fonctions qui permettent d'appréhender les questions que nous nous posons et la méthode appropriée pour y répondre, qui sera présentée dans le chapitre suivant. Elle rend compte des expériences politiques et théorisations sur l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme dans le contexte nord-américain, et souligne la place minimale et ambiguë, voire la non prise en compte de la judéité et de l'antisémitisme dans les approches intersectionnelles. En ce sens, elle propose un état de la recherche autant qu'une contextualisation socio-historique basés sur les choix généalogiques d'auteurs qui reconnaissent le lien étroit entre théorie et praxis. Nous analysons donc différentes temporalités en nous concentrant tantôt sur des figures individuelles, tantôt sur des tendances collectives, tantôt sur des expériences politiques, tantôt sur des réflexions théoriques.

Dans une première partie, il est question des réflexions et des expériences politiques articulées selon l'imbrication du sexe et de la judéité, du sexisme et de l'antisémitisme. Nous nous en tiendrons au contexte nord-américain et suivrons, avec Marla Brettschneider (2016) et Nelly Las (2015), un découpage historique et géographique correspondant à un point d'origine et à des développements généralement admis : les États-Unis, entre la fin du 19^e siècle et aujourd'hui. Nous verrons parallèlement comment ces réflexions s'actualisent dans les contextes canadien et québécois. C'est ce qui nous permettra d'une part de saisir l'état des discussions contextualisées sur l'imbrication de l'antisémitisme et du sexisme, mais également de comprendre comment elles sont contemporaines des développements de divers féminismes minoritaires et de l'intersectionnalité. Dans une deuxième partie, nous verrons donc comment les questions juives ont été traitées dans les analyses intersectionnelles, en suivant les

traditions généalogiques s'inscrivant dans les perspectives d'Angela Davis (1981) et de Patricia Hill Collins (2000). Sur cette base, nous verrons comment se sont ensuite déployées les discussions et intégrations de l'intersectionnalité dans le contexte du Québec, encore une fois en interrogeant le rapport aux questions juives. Nous pourrions finalement survoler certaines discussions précisément sur l'absence de l'antisémitisme et de la judéité dans les approches intersectionnelles, et clarifier notre problématique, nos questions et nos hypothèses de recherches.

1.1 Sexe et judéité, sexisme et antisémitisme : généalogie nord-américaine

La recherche académique sur le féminisme juif, sur les réflexions et actions théoriques et politiques articulées selon l'imbrication du sexe et de la judéité, de l'antisémitisme et du sexisme prennent des formes qui correspondent à celles de plusieurs mouvements minoritaires : point d'origines, découpages historiques et formes de production de savoir sont sujets à tensions. Certaines histoires s'en tiennent aux théorisations académiques et récits dominants, tandis que d'autres prennent davantage acte des tensions particulières entre savoir et pouvoir selon les différents contextes et espaces discursifs (notamment Bulkin, 1984 ; Brettschneider, 2016 ; Las, 2015). Ces généalogies critiques, bien qu'elles reconnaissent la multiplicité des points d'origines et formes de réflexion, s'entendent cependant pour situer aux États-Unis, au 19^e siècle, les premières sensibilités en ce sens. C'est notamment le cas de Marla Brettschneider (2016) et de Nelly Las (2015), qui ont récemment proposé de penser ces développements théoriques et politiques selon les structurations particulières des rapports de pouvoirs à différentes époques aux États-Unis. Brettschneider insiste particulièrement sur les formes variées d'analyses, de réflexions et d'actions féministes juives aux États-Unis, et sur les contextes intellectuel et politique dans lesquels elles s'ancrent : « *There is [...] a long and ongoing history of outstanding Jewish feminist academic literature and activism on*

the ground adressing class, race, ability, gender, nationality, and sexuality [...] » (Brettschneider, 2016 : 10). En proposant une mise en dialogue avec l'intersectionnalité, elle s'en tient, cependant, à une histoire plus récente. Le travail de Las, pour sa part, insiste moins sur la pluralité des lignes de divisions sociales et sur la mise en dialogue avec d'autres approches théoriques et politiques, mais il permet d'inscrire les développements dans un portrait plus large. Sa perspective comparative entre la France et les États-Unis met d'abord en relief les particularités contextuelles :

« The link between feminism and Judaism can be best perceived in light of American feminism, where extensive thinking about Jewish identity has taken place since the 1970s. In France, second-wave feminism undeniably had its own special attributes, but at the same time it also borrowed a number of practices and ideas from its American counterpart. » (Las, 2015 : 64)

Elle propose par ailleurs elle aussi une lecture qui remonte au 19^e siècle, exercice qui lui apparaît nécessaire pour comprendre les dynamiques contemporaines (Las, 2015 : 66). Leur lecture conjointe rend donc compte de ces développements selon les périodes historiques et les différents espaces militants et académiques, articule le lien étroit entre la praxis et la théorie et permet de penser les États-Unis comme un incubateur particulièrement important de ces idées et pratiques (Las, 2015). Ces arguments et intentions, par ailleurs, s'inscrivent en continuité des lectures critiques et réflexives déjà formulées par d'autres (Beck, 1988; Bulkin, 1984).

Dans cette perspective, l'émergence de ces sensibilités et analyses théoriques et politiques peut donc être située aux États-Unis, dans les expériences politiques de femmes juives au 19^e siècle qui témoignent de certaines des influences sur lesquelles se basent les réflexions et expériences politiques contemporaines. Les années 1970 sont ensuite le moment des premières affirmations d'un féminisme juif. Celui-ci cherche surtout à mettre en lumière la domination vécue à l'intérieur des structures et institutions des communautés juives. Durant les années 1980, avec la cristallisation des pensées et actions politiques de femmes noires et racisées, les réflexions sur l'imbrication de

l'antisémitisme et du sexisme prennent la forme d'un dialogue entre féministes juives, féministes blanches et féministes noires et racisées. Au tournant des années 1990, on note une multiplication des théorisations et luttes centrées sur l'invisibilité et l'invisibilisation de la judéité et de l'antisémitisme dans les études féministes. Cela se traduit, dans les années 2000 et 2010, par la mobilisation ou la discussion de l'intersectionnalité pour interroger l'invisibilité des questions juives (Brettschneider, 2016). Ces réflexions et expériences dans le contexte des États-Unis influencent grandement les développements de réflexions similaires au Canada et marginalement au Québec, où les femmes juives s'organisent également depuis au moins le début du 20^e siècle.

1.1.1 Le Jewish Women's Congress et le National Council of Jewish Women

Nous pouvons dans un premier temps retenir un événement qui, en plus d'être documenté, remplit une double fonction de synthèse et d'ouverture pour son époque : le *Jewish Women's Congress* (JWC) de 1893. Tenu à l'occasion de l'exposition universelle de Chicago, il constitue un moment clé de l'organisation et de l'action politique et sociale des femmes juives – ashkénazes, de classe aisée et généralement libérales (Cohen, 2010 ; Lecours, 1998) – aux États-Unis (Elwell, 1982 ; Grand Golomb, 1980 ; Rugow, 1995). D'une part, il représente l'aboutissement d'un demi-siècle d'engagement sous forme d'initiatives philanthropiques juives locales et d'implication sociale et politique dans des espaces et groupes non-religieux. D'autre part, il est aussi à l'origine de la création d'organisations à l'échelle nationale et nord-américaine, dont le *National Council of Jewish Women* (NCJW) et son pendant canadien, le *National Council of Jewish Women of Canada* (NCJWC) (Grand Golomb, 1980: 66).

Durant la deuxième moitié du 19^e siècle, on assiste à l'émergence d'initiatives locales qui se présentent comme un calque des modèles caritatifs américains déjà établis, auxquels des femmes juives intègrent des préoccupations et valeurs juives (Grand Golomb, 1980). La *Female Hebrew Benevolent Society of Philadelphia*, première organisation de femmes juives aux États-Unis, témoigne à ce titre d'un modèle philanthropique qu'on retrouve dans les communautés juives de différentes villes (American, 1894 : 209). À la même époque par ailleurs, beaucoup fréquentent aussi les clubs – non-religieux – de femmes qui deviendront des espaces privilégiés tant pour les échanges qui y ont cours que dans leur forme qui annoncent de nouvelles potentialités en termes de réflexions et d'actions. Hannah G. Solomon, à l'origine du JWC et plus tard co-fondatrice du NCJW, note dans son autobiographie :

« Our entrance into the Chicago Woman's Club was significant for the organization as well as for us, as we were not only the first Jewish women invited into it, but were probably the only Jewesses many of the members ever had met. To join an organization of "women" – not "ladies" – and which bore the title "club", rather than "society", was in itself a radical step [...]. » (Solomon, 1946 : 42-43)

Grand Golomb situe à ce moment précis la formulation claire d'une volonté et d'un besoin d'une organisation qui rejoindrait tant l'élan des clubs de femmes que les préoccupations de la communauté juive (Grand Golomb, 1980). Le JWC répond donc à l'appel des dernières décennies en articulant ses objectifs principaux autour de l'éducation, de la religion et de la philanthropie (Grand Golomb, 1980 : 53). Il s'inscrit entre les développements parallèles de la communauté juive et de l'histoire des femmes aux États-Unis, et incarne par sa forme un changement radical alors que c'est la première fois qu'une telle rencontre se fait à un niveau national (Grand Golomb, 1980).

Les *Papers of the Jewish Women's Congress* nous fournissent des éléments de compréhension. Déjà dans l'introduction, Solomon résume l'importance du Congrès quant aux liens qu'il permet de tisser (Solomon, 1894: 4) tandis que Sadie American, co-fondatrice du NCJW, précise dans sa contribution « Organization » : « *Never before in the history of Judaism has a body of Jewish women come together for the purpose of*

presenting their views, nor for any purpose but that of charity or mutual aid [...] » (American, 1894 : 245). Dans cette même allocution, American résume aussi l'une des fonctions du congrès, à savoir la création d'organisations telles que le NCJW (American, 1894: 248), dont le mot d'ordre marque l'entrée dans le 20^e siècle¹⁰ : « *Jewish women can work together, and working together, can achieve definite results* » (National Council of the Jewish Women, 1896: 19).

Ces développements entraînent donc quelques années plus tard la création d'un pendant canadien au NCJW, grandement influencé par les orientations du JWC et conséquemment du NCJW, comme le note entre autres Natasha T. Lecours (1998: 63). Cela dit, le NCJWC qui est fondé à Toronto en 1897 et dont une section montréalaise est ensuite créée en 1918 est cependant différent du NCJW ; ses préoccupations et priorités s'ancrent dans des dynamiques proprement canadiennes. D'abord, on observe une impulsion générale pour la philanthropie et l'action sociale et caritative chez les femmes des trois principaux groupes religieux au Canada au tournant du siècle (Cohen, 2010). C'est dans une certaine mesure à l'image d'autres groupes notamment protestants (Cohen, 2010) que les femmes juives commencent à s'organiser (Lecours, 1998: 63). Également, l'immigration juive massive entre 1880 et 1920 fait de l'accueil des immigrants-es une priorité des communautés juives canadiennes : « *Canadian Jews responded to the challenge of caring for the newcomers in the tradition of tzedakah [la charité juive] by establishing immigrant aid societies* » (Lecours, 1998: 71). On note ainsi une longue tradition d'aide à l'immigration depuis la *Young Men's Hebrew Bevevolent Society of Montreal* fondée en 1847. Certaines femmes, cependant, remettent en cause la gestion et la domination des hommes dans ces organisations. Elles estiment que les nouvelles immigrantes ont des besoins spécifiques auxquels les structures en

¹⁰ Des organisations telles que le *International Ladies' Garment Workers' Union* (ILGWU), fondé en 1900 et composé en grande partie de femmes juives, voient aussi le jour au début du 20^e siècle. Cependant, elles suivent des orientations différentes, et ne structurent pas officiellement leur action autour du sexe et de la judéité.

place ne peuvent pas répondre (Lecours, 1998: 73). C'est entre autres ce qui est à l'origine de la création d'organisations de femmes : « *Hence, women in the Canadian Jewish community embarked upon creating separate philanthropic organizations which would specifically address women's immigration issues. The establishment of the NCJWC was a result of these aspirations* » (Lecours, 1998: 73-74).

La section montréalaise est ensuite créée en 1918¹¹. Deux priorités orientent son travail à ses débuts, pour répondre à des besoins circonstanciels. D'abord, elle travaille à la protection et à l'aide à l'enfance (Finkelstein et Freedman, 1997 : 1). Mais surtout, « [l']assistance aux immigrants constitue le plus important champ d'intervention durant ces premières années où les activités et les ressources de l'organisation sont plutôt limitées » (Cohen, 2010 : 90). Au cours de la première moitié du 20^e siècle, les programmes et activités se diversifient, et la section montréalaise met notamment sur pied un camp d'été pour filles et adolescentes juives en 1927, un programme d'aide aux études et de bourses en 1932 ou encore une librairie pour enfants en 1947 (Finkelstein et Freedman, 1997).

On observe donc durant la deuxième moitié du 19^e siècle et le début du 20^e siècle les premières formalisations d'une identité collective de femmes juives – ashkénazes, de classe aisée et généralement libérales (Cohen, 2010 ; Lecours, 1998). Ces expériences, réflexions et sensibilités politiques peuvent être considérées parmi les premières officialisations d'objectifs visant à améliorer les conditions de vie des femmes dans et à l'extérieur des communautés juives, sur la base de la reconnaissance de la spécificité du positionnement social des – de certaines – femmes juives (Las, 2015).

¹¹ Plusieurs raisons peuvent expliquer ce décalage de 21 ans, malgré le fait que Montréal soit le principal point d'arrivée de l'immigration juive au Canada durant ces années. Lecours reprend par exemple l'hypothèse de Stuart Rosenberg : « *A more recent and indeed, more plausible explanation has been offered by Stuart Rosenberg who has proposed that the twenty one-year lapse between the Toronto and Montreal openings was largely a result of fear on the part of the "essentially conservative" Jewry of Montreal to the development of an independent Jewish women's organization* » (Lecours, 1998: 78).

1.1.2 Le « féminisme juif » ou l'auto-identification des années 1970

À partir des années 1970, on note ensuite une augmentation significative de femmes s'identifiant comme « féministes juives » (Bulkin, 1984 ; Heschel, 1983 ; Las, 2015), et ainsi la prolifération de réflexions et travaux en ce sens. Aux États-Unis, de nombreuses publications notamment naissantes interrogent précisément l'imbrication du sexe et de la judéité (Brettschneider, 2016 ; Bulkin, 1984) principalement sous l'angle de l'égalité à l'intérieur du Judaïsme et des communautés juives. Plusieurs raisons peuvent expliquer ces questionnements durant les années 1970. Nelly Las attire d'abord l'attention sur les groupes de prise de conscience ainsi que sur l'ambiguïté du rapport des communautés juives à Israël qui complique le positionnement des Juives et Juifs dans des groupes politiques¹² (Las, 2015). Puis, les auteures s'entendent sur la « dette » (Bulkin, 1984) que les féministes juives ont à l'égard des femmes noires et racisées dans le contexte états-unien (Las, 2015).

En 1971, d'abord, la publication juive *Davka* consacre ainsi un numéro entier à la question des femmes juives, *The Jewish Woman*, que certaines considèrent comme le premier ensemble de textes sur le féminisme juif (Bulkin, 1984). La philosophe et théologienne Rachel Adler y publie *The Jew who wasn't there*, texte particulièrement représentatif des questionnements soulevés à cette époque : il propose une relecture féministe des institutions juives et interroge plus précisément la situation des femmes à l'intérieur de la structure légale du Judaïsme. Adler situe les femmes juives dans un rapport problématique à la Halakha (la loi juive) et retrace la domination vécue et institutionnalisée des femmes au travers de ces textes de loi :

¹² Voir, par exemple, Jenny Bourne : « *Our answer was to seek out an identity which would distance us as far as possible from Israel's excesses whilst allowing us to remain within the portals of feminism as Jews* » (1987: 4).

« Ultimately our problem stems from the fact that we are viewed in Jewish law and practice as peripheral Jews. The category in which we are generally placed includes women, children, and Canaanite slaves. Members of this category are exempt from all positive commandments which occur within time limits. » (Adler, 1971 : 77)

À l'automne 1976, le premier numéro de la revue féministe juive *Lilith* confirme le besoin identifié par Adler de s'approprier les identités construites à l'intérieur du Judaïsme. Dans ce numéro, *Exploring the World of the Jewish Woman*, les auteures de *Lilith* laissent entrevoir ce qui sera la ligne politique du magazine dans les années suivantes : la remise en question de la construction sociale et culturelle de la catégorie « femme » et de la domination qu'elles vivent dans leurs communautés. Le texte de la journaliste et co-fondatrice du magazine, Aviva Cantor-Zuckoff, *The Lilith Question*, propose par exemple une relecture de la construction du mythe de Lilith selon les différentes intentions et les rapports de pouvoir à l'origine des interprétations dominantes (Zuckoff, 1976). Elle met en lumière la lecture masculine biaisée et stratégique qui construit une représentation négative de Lilith sur laquelle s'appuient les rapports sociaux de sexe (Zuckoff, 1976). Cette relecture féministe apparaît donc en phase avec l'objectif politique de Adler, c'est-à-dire une lutte pour l'égalité des sexes dans les termes du Judaïsme, à l'intérieur des communautés juives, par un retour à ses fondements :

« Jews have periodically created movements to “return to the source” of Judaism, and Jewish history is replete with such efforts. When we struggle for equality of woman and man and see Lilith as the personification of that struggle, we are part of this tradition of returning to the source and building from its pure, uncontaminated foundation. » (Zuckoff, 1976)

Ces textes et la tendance qu'ils marquent mettent aussi en évidence les différences expérientielles et idéologiques au sein des féministes juives, à l'image des clivages des communautés juives aux États-Unis. Questionner l'expérience des femmes dans la religion juive souligne la complexité de la synthèse entre féminisme et Judaïsme et entre femmes et judéité. Nelly Las soutient que les réflexions et expériences des années 1970

mettent en évidence l'hétérogénéité politique et religieuse (Las, 2015 : 73) des femmes juives. Marla Brettschneider, pour sa part, retient davantage l'effet de différentes lignes de division sociales structurant les expériences de femmes juives notamment selon la race ou la sexualité : le féminisme juif des années 1970 entretient une normativité eurocentrée, hétérosexuelle et ashkénaze de l'expérience des femmes juives aux États-Unis, paramètres surtout contestés à partir des années 1980 (Brettschneider, 2016).

1.1.3 Contestation et dialogue : l'ouverture des années 1980

Cette complexité crée ainsi un espace de revendication des identités juives et expériences vécues au carrefour de l'antisémitisme et du sexisme par certaines féministes sur des bases et selon des perspectives multiples. Au cours des années 1980, les réflexions et expériences prennent des directions différentes : refus de la mobilisation politique d'une identité de femmes juives (Attar, 1985 ; Bourne, 1987), revendication d'une identité de femmes lesbiennes juives (Beck, 1982) ou réflexions sur les correspondances entre racisme et antisémitisme pour l'action politique féministe (Bulkin, 1984). Avec Brettschneider et Las, nous pouvons cependant penser que ces différentes perspectives se rejoignent en ce qu'elles déplacent ou décentrent la discussion : durant les années 1980, contrairement à la renégociation et à la contestation des fondements religieux, les féministes juives et le féminisme juif interrogent davantage l'altérité au sein du mouvement féministe (Las, 2015). On note, d'un côté, des expériences d'affirmation de la judéité au sein du mouvement féministe, de même que des accusations d'antisémitisme dirigées contre le mouvement (Pogrebin, 1982). De l'autre, on remarque des tentatives de mettre en place des paramètres favorables au dialogue avec des féministes notamment noires et racisées (Pratt, Smith et Bulkin, 1984).

« *Must we identify as Jews in feminism with as much discomfort as we identify as feminists in Judaism?* » (Progrebin, 1982 : 46). La féministe et éditrice du magazine *Ms.*, Letty Cottin Pogrebin publie ainsi en 1982 un texte qui témoigne de ce déplacement. En concrétisant l'affirmation de la spécificité juive dans le mouvement féministe, elle interroge et dénonce l'antisémitisme en décalage avec la reconnaissance grandissante des multiples oppressions.

« And I began to wonder why the Movement's healing embrace can encompass the black woman, the Chicana, the white ethnic woman, the disabled woman, and every other female whose struggle is complicated by an extra element of "outness", but the Jewish woman is not honored in her specificity? » (Progrebin, 1982 : 46)

Elle soulève plusieurs raisons à la base, selon elle, de l'antisémitisme dans le mouvement des femmes. D'abord, elle attire l'attention sur l'incapacité à analyser les similarités entre le sexisme et l'antisémitisme (Progrebin, 1982 : 46). Elle met aussi en évidence les attaques vécues par les Juives et Juifs tant de la droite que de la gauche : « *Attacked from the left for being too well-off and from the right for being too left wing. Jews lack even the contingent power of dependable political allies* » (Ellen Willis, citée dans Progrebin, 1982: 65). Le troisième problème qu'elle identifie est celui des manifestations particulières de l'antisémitisme :

« What women experience as anti-Semitism varies from invisibility (the omission of Jewish reality from feminist consciousness) to insult (slurs, Jew-baiting, and outright persecution) to internalized oppression (Jewish self-hatred, which some call the most pernicious anti-Semitism of all). » (Progrebin, 1982: 65)

La manipulation des traditions religieuses, ensuite, aurait également consolidé la représentation du Judaïsme comme religion plus misogyne que les autres. Finalement, elle pose comme problème la relation entre féministes noires et féministes juives, dont la possibilité de solidarité est freinée par l'incapacité à être « d'abord féministes » (Progrebin, 1982: 70).

Cette revendication et cette contestation, de l'autre côté, contribue à ouvrir un espace dans lequel des féministes juives investissent la tension entre antisémitisme et racisme

pour réfléchir les actions et coalitions politiques féministes. La reconnaissance de la spécificité des expériences vécues prend donc également la forme d'un dialogue entre féministes juives et non-juives. De nombreuses conférences, rencontres et ateliers ont lieu au début des années 1980, et en 1984 paraît l'ouvrage *Yours In Struggle*, particulièrement marquant (Brettschneider, 2016) :

« This book happened because we were able to talk to each other in the first place, despite our very different identities and backgrounds – white Christian-raised Southerner, Afro-American, Ashkenazi Jew. Each of us speaks only for herself, and we do not necessarily agree with each other. Yet we believe our cooperation on this book indicates concrete possibilities for coalition work. » (Pratt, Smith et Bulkin, 1984: 7)

La contribution d'Elly Bulkin témoigne de cette intention, chez certaines féministes juives, à interroger le racisme et l'antisémitisme : « *The construct involved choice, in this case an either-or decision, the selection of racism or anti-Semitism as a center of political focus. [...] The question became not which political priority to choose, but how to choose both* » (Bulkin, 1984: 93-95). À l'inverse de Pogrebin, le texte de Bulkin permet de penser des rapprochements. L'intention qu'elle formule en est un exemple clair, alors qu'elle souhaite ouvrir les discussions¹³ :

« Working from this perspective, I want to begin to explore connections and similarities between racism and anti-Semitism ; to distinguish among oppressions both without ranking them and without denying their historical parity, their dissimilar manifestations at given times and places ; to touch on Jewish history in this country, its progressive and reactionary aspects, in connection to the history of people of color; to examine the effect on the analysis of anti-Semitism and racism of feminist theory which proposes woman-hating as the “primary oppression”; to consider how what happens – and has happened – “out there”, beyond our various feminist or lesbian-feminist communities shapes feminist interactions and politics; to analyse the impact of racism and Jewish oppression on our understanding of the Israeli-Palestinian conflict; to look to our specific problem of anti-Arab racism; and find ways both to raise anti-Semitism and racism in activist work and to perceive the links among people of different “minority” identifications » (Bulkin, 1984 : 100-101).

¹³ « *I hope that my writing will lead to further thought, discussion and disagreement* » (Bulkin, 1984: 100).

Le vaste programme de Bulkin, cependant, ne trouvera pas l'écho qu'elle souhaite (Brettschneider, 2016). À la fin des années 1980, de nombreux textes commencent à déployer une perspective féministe juive dans le contexte des « *diversity studies* » (Brettschneider, 2016), notamment avec des ouvrages comme *The Tribe Dina : A Jewish Women's Anthology* (Kaye/Kantrowitz et Kelpfisz, 1989). Le dialogue ouvert par Bulkin, Pratt et Smith (1984), pourtant, en restera là :

« The task of integrating Jewish women's history and culture into the feminist project has been only partially successful in spite of the many different kinds of writings produced by Jewish feminists in the last decade and the variety of workshops on Jewish themes presented at the National Women's Studies association conferences. » (Beck, 1988 : 93)

Les deux tendances des années 1980, à savoir la contestation et la volonté de dialogue, culmine en quelques sortes sur ce qu'Evelyn Torton Beck note, malgré la présence de nombreuses productions féministes *par* (et non *sur*) des femmes juives : « *Jewish invisibility is a symptom of anti-Semitism as surely as lesbian invisibility is a symptom of homophobia* » (Beck, 1988 : 96).

1.1.4 Antisémitisme dans l'antiracisme et mobilisation de l'intersectionnalité

À partir des années 1990, on note une quantité grandissante de productions de féministes juives qui interrogent la judéité et l'antisémitisme selon leurs ancrages dans des rapports sociaux de race, de classe, de genre et de sexualité (Brettschneider, 2016). Malgré la non prise en compte générale des questions juives dans les études et luttes féministes¹⁴, on peut penser que les années 1980 ont stimulé ces réflexions au sein des féministes juives tant aux États-Unis qu'au Canada. C'est par exemple le cas d'Irena Klepfisz qui

¹⁴ Et parallèlement, des publications sur et par des femmes juives, notamment en *Jewish Women's studies* : « *In truth, I see no reason to believe that these new books will be anymore successful than were the books and essays which preceeded them* » (Beck, 1988 : 93).

discute des dynamiques imbriquées de la judéité et de l'homosexualité en relation à l'histoire juive et au conflit israélo-palestinien (1990), de Karen Brodtkin qui pense la judéité aux États-Unis selon les processus de racialisation et de déracialisation (1998) ou encore de Norma Baumel Joseph qui explore l'inclusion des femmes dans l'éducation juive (1995). Cependant, cette invisibilité et ses effets solidifient aussi une position d'altérité vis-à-vis des féministes non-juives, qui réarticule certains des arguments formulés par Pogrebin (1982). L'antisémitisme dans le mouvement féministe antiraciste est de plus en plus dénoncé, notamment dans le contexte canadien, alors que des efforts comme ceux de *Yours in struggle* se font de plus en plus rares (Brettscheider, 2016). À partir des années 2000, cette dénonciation stimule ensuite des développements théoriques ayant notamment pour objectif d'appuyer ces revendications (Gold, 2004). On remarque également que des féministes juives investissent les questions de judéité, d'antisémitisme et de féminisme juif en mobilisant (Kaye/Kantrowitz, 2007) ou en discutant (Brettschneider, 2016) l'intersectionnalité.

Le numéro *Racism and Gender* des *Cahiers de la femme*, publié en 1994, témoigne ainsi de la tendance à dénoncer l'antisémitisme dans le mouvement féministe antiraciste (Gershbain et Rubin, 1994 ; Haar et Nosov, 1994) et l'omission de l'antisémitisme dans l'antiracisme (Reed, 1994) en contexte canadien. Nikki Gershbain et Aviva Rubin, d'abord, dénoncent dans le contexte torontois l'absence des questions d'antisémitisme dans la « construction » du mouvement féministe antiraciste. Elles n'entendent pas « critiquer » les femmes racisées et blanches non-juives, mais précisent : « *Yet while we expect antisemitism from the right, it is particularly troubling when we experience it from our "allies" on the left* » (Gershbain et Rubin, 1994 : 58). Sur la base d'une série d'actes, propos et incidents antisémites, elles notent la diversité des manifestations de l'antisémitisme dans les espaces progressistes et « de gauche » et leurs impacts multiples sur les femmes qui y militent, et soutiennent :

« Until the left creates real space for an analysis of Jewish oppression, progressive non-Jews will continue to engage in antisemitic behavior, which will continue to go

unnamed and unchallenged. In order to create a strong, truly progressive, feminist anti-racist movement, we need to incorporate antisemitism into our conceptual analysis. » (Gershbain et Rubin, 1994: 61)

Cette perspective est également celle de Sandra Haar et Susan Nosov qui concluent, sur la base d'une série d'ateliers organisés à Calgary pour créer un espace de partage entre femmes juives : « *We continue to struggle to participate as Jewish women in organizing within anti-racist feminism ; to have our own agendas welcomed and respected, and integrated into the overall theory and practice of anti-racism.* » (Haar et Nosov, 1994: 112). Carole Ann Reed, finalement, parvient à un diagnostic similaire, après une discussion de différentes conceptions antiracistes ayant des emprises distinctes sur leur objet :

« In my opinion, the ability of the anti-racist movement to account for and accommodate the ever-changing shape of racism as well as the many historical forms of racism and discrimination such as anti-Semitism will determine the efficacy and longevity of the movement. » (Reed, 1994: 71)

C'est en répondant à cet appel que des féministes juives théorisent à l'intérieur des universités l'imbrication contextuelle de l'antisémitisme et du sexisme à partir des années 2000. C'est notamment le cas de Nora Gold (Gold, 2004 : 56), qui réalise ainsi la première étude qualitative pancanadienne qui explore précisément cette imbrication et les similarités et différences entre le sexisme et l'antisémitisme (Gold, 2004 : 55). Une série de *focus-groups*, d'entrevues individuelles et de sondages lui permettent d'abord de conclure qu'il y a une « *[e]vidence of dual oppression—violence against canadian jewish women both as women and as Jews* » (Gold, 2004 : 62). Également ses résultats indiquent que les lieux principaux où ces femmes font l'expérience du sexisme et de l'antisémitisme sont les mêmes, à savoir les environnements de travail et l'école (Gold, 2004 : 63-64). Elle soutient finalement que l'antisémitisme vécu par ces femmes aurait une incidence plus grande que le sexisme sur leur santé mentale et que l'éducation est une variable particulièrement importante quant aux expériences d'antisémitisme (Gold, 2004 : 66).

En plus de ces recherches appliquées qui entendent mettre à jour les effets spécifiques de l'antisémitisme et du sexisme, des féministes juives, finalement, engagent des discussions conceptuelles et théoriques qui interrogent autant les catégories d'analyses que les outils analytiques pour les penser. Les réflexions en ce sens témoignent ainsi de l'intérêt grandissant pour les approches intersectionnelles chez les féministes juives, alors que certaines mobilisent un cadre intersectionnel (Kaye/Kantrowitz, 2007 ; Pinsky, 2010) tandis que d'autres mettent en dialogue l'intersectionnalité et le féminisme juif (Brettschneider, 2016). Dans *The Colors of Jews* (2007), Melanie Kay/Kantrowitz met par exemple en relief la diversité des expériences juives structurées selon une multitude de dynamiques contextuelles raciales et ethniques qui permettent entre autres d'interroger la construction de la blancheur (« *whiteness* ») juive et la tension historique entre judéité – « *the complex indivisible swirl of religion–culture–language–history* » (Kaye/Kantrowitz, 2007 : 28) – et Judaïsme. Ce faisant, elle accorde également une attention particulière aux formations sociales de sexe, de sexualité et de classe :

« We want Jews of all colors to feel at home, but not as Jewish exceptions to the rules of racism. [...] Nothing is good enough that does not end racism, or that ends racism only by denaturalizing the bond of race and class so that exploitation by class—or gender — still prevails. » (Kaye/Kantrowitz, 2007: 219)

Marla Brettschneider, pour sa part, propose une mise en dialogue du féminisme juif et de l'intersectionnalité dans *Jewish Feminism and Intersectionality* (2016). Elle note d'abord une correspondance marquée entre ce qu'elle observait au sujet du multiculturalisme aux États-Unis (Brettschneider, 1996) et ce qui apparaît dans les études intersectionnelles :

« As with multiculturalism – the dominant concept of the 1980s that set the stage for the intersectionality studies of today – Jewishly identified people and issues are largely absent in the emerging field. Among the litany of 'isms' scholars and activists challenge, anti-Semitism remains problematically absent from the lists. As with multiculturalism, this is noteworthy as the amount of work contributed to the field by Jewish – and particularly Jewish feminist and queer scholars and activists – is

significatif. » (Brettschneider, 2016: 8)

Elle dresse, à ce titre, une liste de textes intersectionnels influents produits entre 2007 et 2014 qui n'aborde à aucun moment les questions juives, sinon comme exemple de « conservatisme » ou d'approches « réactionnaires » (Brettschneider, 2016 : 148). Le constat de cette absence et de cette non prise en compte s'inscrit donc en continuité de nombreuses analyses féministes juives des années 1980 et 1990 (Beck, 1988 ; Gershbain et Rubin, 1994 ; Haar et Nosov, 1994 ; Pogrebin, 1982 ; Reed, 1994). Pourtant, l'intention et les raisons de soulever cette « *odd eclipse of Jews* » (Brettschneider, 2016 : 8) sont en rupture avec les perspectives qui la précèdent : « *Instead of lamenting the absence of Jewish content in most intersectional feminist theory, this work provides such analysis* » (Brettschneider, 2016: 10).

Elle propose donc de situer une pensée féministe juive et *queer* au sein des discussions intersectionnelles, pour ensuite identifier des éléments d'expériences et de réflexions qui permettraient d'élargir (« *broadening* ») les tendances actuelles des études intersectionnelles (Brettschneider, 2016). Par exemple, la hiérarchisation contextuelle – et « incohérente » – des catégories multiples et de diverse nature dans le Talmud, notamment à la lumière des réflexions d'Elizabeth V. Spelman, mettrait en évidence la fluidité des catégories et l'importance des contextes socioculturels (Brettschneider, 2016 : 39-40). Elle développe donc une application théorique de ce qu'elle appelle désormais « *Jewish intersectionality* » à des discussions plus précises, notamment sur les diasporas, la culture populaire aux États-Unis, la « *sexual and gender justice* » (Brettschneider, 2016: 75) ou les dynamiques raciales et luttes antiracistes, terrain sur lequel elle insiste particulièrement (Brettschneider, 2016: 131).

Ce tour d'horizon nous permet donc de constater la quantité de réflexions et expériences politiques variées aux États-Unis et au Canada analysant, dénonçant, revendiquant, interrogeant ou travaillant à partir de l'imbrication de la judéité et du sexe, de l'antisémitisme et du sexisme dans différents contextes nord-américains. Nous sommes

donc outillés pour penser cette intersection, mais également son articulation politique contextuelle et ancrée dans différentes dynamiques sociales, politiques et historiques, notamment au Canada. Cependant, au-delà de l'organisation politique de femmes juives entre autres à travers la section montréalaise du NCJWC, nous notons également la quasi-absence – et l'absence totale en langue française – (ou l'invisibilité), à notre connaissance, de théorisations et revendications récentes dans les contextes québécois et montréalais. Il y a donc matière à interroger les effets imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme dans le contexte particulier du Québec et de Montréal. Également, nous constatons que l'intersectionnalité apparaît pour certaines féministes juives comme un ensemble d'approches utile et approprié, sur lequel ou avec lequel travailler : l'intersectionnalité permettrait tant d'interroger les catégories d'analyse que les dynamiques de pouvoir, et donc tant la judéité et le sexe que l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme dans différents contextes. Nous verrons donc comment les idées principales de l'intersectionnalité permettent de penser que la judéité et l'antisémitisme seraient pris en compte, et comment la judéité et l'antisémitisme ont effectivement été approchés (ou non) par différentes militantes et intellectuelles intersectionnelles.

1.2 Questions juives et intersectionnalité

La mobilisation grandissante de l'intersectionnalité implique de reconnaître la diversité des manières de la comprendre. Comme Sirma Bilge l'indique, « il n'y a pas de définition de « taille unique » (*one-size-fits-all*) de l'intersectionnalité ni d'application – une telle attente universaliste va contre l'esprit de l'intersectionnalité qui est, faut-il le rappeler, un savoir situé » (Bilge, 2015 : 15). Si la perspective généalogique qui suit témoigne notamment des diverses compréhensions et usages de l'intersectionnalité, nous pouvons cependant proposer quelques idées centrales qui font consensus. De façon générale, ces idées s'inscrivent dans la description suivante, que proposent Patricia Hill

Collins et Sirma Bilge en prenant en compte l'étendue de ses applications :

« Intersectionality is a way of understanding and analyzing the complexity in the world, in people, and in human experiences. The events and conditions of social and political life and the self can seldom be understood as shaped by one factor. They are generally shaped by many factors in diverse and mutually influencing ways [...]. Intersectionality as an analytical tool gives people better access to the complexity of the world and of themselves. » (Hill Collins et Bilge, 2016: 2)

Comprendre l'intersectionnalité comme « outil analytique » implique ainsi de s'attarder davantage à ses usages (ce qu'elle fait) qu'à sa définition (ce qu'elle est) (Cho, Crenshaw et McCall, 2013). Hill Collins et Bilge (2016) identifient cependant six idées centrales de l'intersectionnalité qui recourent notamment des idées énoncées dans les définitions récentes proposées entre autres par Avtar Brah et Ann Pheonix (2004), Leslie McCall (2005), Ange-Marie Hancock (2007) ou Rita Kaur Dhamoon (2011), et qui maintiennent sa flexibilité : « *These ideas are neither always present in a particular project, nor do they appear in projects in the same way. Instead, they provide guideposts for thinking through intersectionality* » (Collins et Bilge, 2016: 25). L'intersectionnalité est ainsi une « analytique du pouvoir » (Bilge, 2015) qui permet des interrogations, compréhensions et actions différemment déployées en fonction :

- Des inégalités sociales : son existence repose sur les expériences vécues d'inégalités sociales et elle permet et encourage aussi la compréhension des inégalités sociales selon l'interaction entre divers facteurs (Collins et Bilge, 2016).
- Du pouvoir : d'abord, les relations de pouvoir ou « vecteurs de pouvoir » (Bilge, 2015 : 15) se co-construisent mutuellement, mais aussi, ils doivent être analysés selon les « domaines de pouvoir » (Collins, 2000) dans lesquels ils s'actualisent. L'intersectionnalité comprendrait donc deux cadres d'analyses, en termes de vecteurs et en termes de domaines. Le premier cadre fait référence aux analyses des « catégories », « identités » ou « formations sociales » (Bilge, 2015) de sexe, de race, de classe, de sexualité, de religion, etc. Elles ne sont jamais

complètement déterminantes en elles-mêmes, doivent être analysées selon leur « contingence historique » et sont indissociables et irréductibles l'une à l'autre (Bilge, 2015). Les domaines de pouvoir sont quant à eux les espaces dans lesquels le pouvoir s'exerce, en relation les uns aux autres. Hill Collins en propose quatre, à savoir les domaines structurel, hégémonique, disciplinaire et interpersonnel, auxquels Bilge ajoute le domaine « psychique et incorporé (*embodied*) » (Bilge, 2015 : 17).

- De la « relationalité » (« *relationality* ») : « *Relational thinking rejects either/or binary thinking [...]. Instead, relationality embraces a both/and frame* » (Collins et Bilge, 2016: 27). L'attention est portée davantage aux connections qu'aux distinctions entre entités, et le pouvoir est conceptualisé comme un ensemble de relations (Collins et Bilge, 2016).
- Du contexte social : les analyses intersectionnelles sont contextualisées selon les dimensions historiques, politiques et intellectuelles particulières dans lesquelles adviennent les inégalités sociales, la relationalité et les relations de pouvoir (Collins et Bilge, 2016).
- De la complexité : la prise en compte des éléments précédents implique de reconnaître leurs complexités inhérentes et la complexité de leur mise en relation dans l'analyse. Il y a donc nécessité de questionner le sujet de l'analyse et l'analyse en elle-même (Collins et Bilge, 2016).
- De la justice sociale : l'horizon normatif de l'intersectionnalité détermine sa mise en œuvre. En plus d'un outil analytique, elle est une forme d'enquête et de praxis critique orientée vers la justice sociale dans ses multiples mises en œuvre théoriques et politiques (Bilge, 2015 ; Collins et Bilge, 2016).

Ces idées sont ainsi présentes de façons variables selon les applications de l'intersectionnalité et l'hétérogénéité dans les arrangements de ces idées est notamment mise en évidence par l'histoire des approches intersectionnelles. Dans leur récent ouvrage *Intersectionality* (2016), Hill Collins et Bilge proposent de penser l'histoire –

ou les histoires – de l’intersectionnalité et de ses origines comme le résultat de tensions particulières entre pouvoir et savoir. Ces tensions seraient structurées selon les périodes historiques, les espaces discursifs tant militants qu’académiques, les points d’élocution et audiences, à savoir les lieux de production et de réception, et finalement les différentes intentions qui se traduisent dans chaque version de l’histoire (Collins et Bilge, 2016 : 63). Plutôt que d’en établir une évolution fixe, droite ou linéaire, elles interrogent ainsi à travers l’exercice généalogique la formation d’histoires faisant désormais autorité, « aux dépends » des autres (Collins et Bilge, 2016). C’est ce qui leur permettrait d’apprécier ou de mieux saisir, à travers une lecture critique de l’histoire de l’intersectionnalité, l’influence des relations de pouvoir sur l’intersectionnalité en tant que forme d’enquête et de praxis critique. Ces arguments et intentions reprennent et synthétisent ainsi des lectures critiques et réflexives déjà formulées par d’autres qui reconnaissent et engagent dans le travail généalogique les contingences historiques et conditions matérielles de l’articulation de pensées et de pratiques intersectionnelles. Cette tendance s’inscrit notamment dans la « tradition » d’Angela Davis (1981) et Patricia Hill Collins (2000).

Plus concrètement, cette perspective incite donc plusieurs à questionner l’injonction des milieux académiques à identifier et circonscrire un champ d’études, un corpus défini et un point de départ qui légitime et rend l’intersectionnalité compatible aux normes académiques (Collins et Bilge, 2016). L’intersectionnalité, dans cette mesure, ne serait pas née avec son nom. Les auteures s’entendent sur le fait que la structuration contextuelle des rapports de pouvoir, aux États-Unis au début des années 1990, permet la création du terme « *intersectionality* » par Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) et lui donne une signification particulière : les deux articles de Crenshaw souvent cités comme genèse de l’intersectionnalité constituent surtout un « pivot », une jonction entre les idées politiques des mouvements sociaux et l’académie (Collins et Bilge, 2016 ; Collins, 2011). Pourtant, situer la naissance de l’intersectionnalité au début des années 1990 occulte les développements qui précèdent, c’est-à-dire les idées politiques et

épistémologiques que Crenshaw rend « légitimes » à l'intérieur des universités (Collins, 2011 : 92). Beaucoup, dont Grace Kyungwon Hong (2008), situent au contraire dans les mouvements sociaux des années 1960 et 1970 aux États-Unis les formalisations de critiques et analyses politiques et épistémologiques intersectionnelles. D'autres, comme Rachel E. Luft et Jane Ward (2009), Patricia Hill Collins (2000 et 2011) ou Avtar Brah et Ann Phoenix (2004), vont dans la même direction, mais insistent aussi sur la pertinence politique et théorique d'ancrer la « tradition » (Collins, 2000), ou le point de départ généalogique à la fin du 19^e siècle (Collins, 2011: 96). De façon générale, on remarque donc que les auteures adoptant cette perspective généalogique critique s'entendent pourtant sur un découpage historique et sur certains textes principaux. C'est en reprenant cette perspective que nous interrogerons le traitement et l'absence de l'antisémitisme et de la judéité tant dans l'intersectionnalité que dans ses généalogies.

1.2.1 Théorisations et expériences politiques états-uniennes du 19^e siècle à aujourd'hui

L'organisation politique, la mobilisation et la résistance multiforme (Davis, 1981) de femmes noires états-uniennes, notamment selon une compréhension « intersectionnelle » de leur identité politique et sociale, remonte au moins à la première moitié du 19^e siècle. Ce qui a résisté à la suppression calculée de la pensée féministe noire de l'histoire (Collins, 2000) permet d'établir une tradition intellectuelle non-linéaire qui trouve son point d'origine dans les fragments d'idées et d'actions qui nous parviennent de cette époque : le 19^e siècle états-unien peut ainsi être pensé, comme le suggère Collins (2000), comme le socle de la dialectique entre oppression et activisme qui structure la pensée féministe noire aux États-Unis¹⁵. Le discours de la militante

¹⁵ En témoigne, par exemple, la formation en 1832 de la première société de femmes anti-esclavagistes ou encore les réactions documentées de femmes noires quant à leur absence de la *Anti-Slavery Convention* de 1848, tenue à Seneca Falls (Davis, 1981 ; Brah et Phoenix, 2004). Les éléments biographiques de plusieurs d'entre elles, dont Maria W. Stewart (Hill Collins, 2000) ou Harriet Tuban

Sojourner Truth, prononcé en 1851 devant la *Women's Right Convention*, à Akron en Ohio, constitue à ce titre l'archive la plus répandue et accessible d'une élocution (orale ou écrite) d'une femme noire abolitionniste et pour les droits des femmes à cette époque. Nous pouvons ensuite trouver des correspondances entre les sensibilités formulées par Truth et les arguments avancés au tournant du siècle, à la même époque que le JWC et les débuts du NCJW, par des penseuses telles que Mary Church Terrell, Ida Wells-Barnett, Fannie Barrier Williams et Anna Julia Cooper. *A Voice from the South*, d'Anna Julia Cooper (1892), est ainsi un exemple probant et accessible de l'articulation de préoccupations « intersectionnelles » au tournant du siècle. Éducatrice, activiste, oratrice et universitaire¹⁶, Cooper s'intéresse aux multiples espaces d'exclusion tant dans une perspective épistémologique que selon des considérations tactiques – politiques (1892). Ce faisant, la rhétorique qu'elle met en place articule des éléments révélateurs qui nous permettent d'entrevoir le traitement des questions juives dans les approches « intersectionnelles » dès cette époque.

À ce titre, nous notons que la pertinence politique et théorique du propos de Cooper tend généralement à évacuer une dimension que Helen Heran Jun met en évidence : « *Significantly, Cooper's renowned essay opens with an Orientalist narrative of China and Turkey as immobile sites of women's degradation and backward social development* » (Jun, 2011 : 33-34). Selon le climat intellectuel de son époque, Cooper reproduit une image des « femmes orientales » (« *Oriental women* ») qui, où qu'elles soient, partagent des caractéristiques : « *In Oriental countries woman has been uniformly devoted to life of ignorance, infamy, and complete stagnation* » (Cooper, 1892 : 1). Elle engage ensuite une discussion sur les liens étroits entre sphères privée et publique, entre « *home* » et « *nation* », en s'appuyant principalement, de façon rhétorique et stratégique (Jun, 2011 : 37), sur le contre-exemple « oriental », celui

(Davis, 1981), témoignent également de leur engagement politique individuel et collectif dans l'espace public, comme formulations d'idées politiques ancrées dans l'expérience vécue.

¹⁶ Elle est la quatrième femme afro-américaine à compléter un doctorat, à la Sorbonne sous la direction de Célestin Bouglé.

d'une vie domestique dépravée – « *The homelife is impure!* » (Cooper, 1892 : 2). C'est ce qui lui permettrait de souligner l'interdépendance entre les dynamiques au sein des foyers et le sort des nations. La logique discursive de l'orientalisme lui sert donc dans ce cas-ci¹⁷ à produire et souligner, par opposition, la modernité occidentale et ses possibilités pour la race noire aux États-Unis, ainsi que la centralité, « *vital agency* » (Cooper, 1892 : 8), des femmes noires dans le projet émancipateur (Jun, 2011).

À une époque où certaines femmes juives aux États-Unis entament la formalisation d'une identité politique collective, la mobilisation discursive de l'orientalisme¹⁸ dans le propos de Cooper est importante : elle témoigne de la mise à profit d'un ensemble de représentations hégémoniques – « *Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient* » (Saïd, 1979 : 3) – touchant les Juifs et les Juives, à des fins contre-hégémoniques. Cooper ne mentionne ni la judéité, ni le Judaïsme, ni les Juives, ni les Juifs. En revanche, les expressions « *Oriental countries* » et « *Oriental women* » sont appliquées indistinctement à un « Autre » tant en Chine que dans les pays Arabes (« *Arabian civilization* »), un « Autre » dont font généralement partie, comme plusieurs l'ont soulevé, les Juives et Juifs : « *orientalism has always been not only about the Muslims but also about the Jews... the Western image of the Muslim Orient has been formed, and continues to be formed in inextricable conjunction with Western perceptions of the Jewish people* » (Kalmar et Penslar, 2005, cité dans Omer-Sherman, 2006 : 1). Loin d'être un exemple d'antisémitisme ou d'anti-judaïsme, l'orientalisme de Cooper indique cependant la prégnance de représentations touchant notamment les Juives et les Juifs ; les sensibilités intersectionnelles, au 19^e siècle, se développent dans un contexte intellectuel et politique

¹⁷ Jun souligne l'ambiguïté du rapport de Cooper à l'orientalisme : « *Although Cooper's intellectual formation was shaped by an Orientalist education and her writings clearly indicate her own acquiescence to Western imaginings of the Orient and Oriental people, her specific material history as a black woman in the United States necessarily challenged Orientalism as an epistemology* » (Jun, 2011 : 47-48).

¹⁸ Et de l'islamophobie (Neary, 2016).

qui construit la modernité occidentale par opposition à un « Orient » dont font partie les Juives et Juifs.

De façon générale, les généalogies critiques ne retiennent ensuite aucune expérience politique, sociale ou théorique de la première moitié du 20^e siècle dans leur histoire de l'intersectionnalité¹⁹. Après le 19^e siècle, elles considèrent généralement les années 1960 et 1970 comme l'incubateur des approches intersectionnelles telles qu'elles se formaliseront dans la décennie qui suit. On peut donc y situer, comme Benita Roth (2004), l'émergence de nombreuses organisations et mobilisations féministes – ou de femmes sans le « *political label* » féministe – articulées selon des lignes de division sociales notamment raciales et ethniques. Ces expériences donnent entre autres lieu à une importante production intellectuelle et politique de femmes noires, Chicanas, asiatique-américaines et autochtones (Collins et Bilge, 2016) : une production tantôt distincte, tantôt concertée (Roth, 2004), qui articule dans le contexte des mouvements sociaux aux États-Unis les idées centrales de l'intersectionnalité. Les expériences et réflexions de ces années qui figurent dans les généalogies critiques, cependant, ne sont pas celles de femmes juives et ne s'intéressent pas à la judéité et à l'antisémitisme. Les idées, ou « *insights* » intersectionnelles se retrouvent ainsi, à cette époque, par exemple dans des textes comme celui de Frances Beale, « Double Jeopardy : To Be Black and Female » publié pour la première fois en 1969, puis réédité en 1970 dans le volume *The Black Woman* de Toni Cade Bambara. Cette dernière publication de Bambara témoigne d'un contexte favorable à l'appropriation par les femmes noires des moyens de leur représentation politique, sociale et symbolique et rassemble des textes notamment écrits dans les années 1960, de formes, d'intentions et de perspectives politiques multiples (Bambara, 1970). Cependant, c'est le manifeste « *A Black Feminist Statement* » du Combahee River Collective, rédigé en 1977, qui figure généralement dans les

¹⁹ Plusieurs histoires politiques et intellectuelles de femmes racisées ont cependant été écrites. Voir, par exemple, le chapitre « Communist Women », dans *Women, Race & Class* (Davis, 1981)

généalogies critiques de l'intersectionnalité reconnaissant l'influence des mouvements sociaux (Collins et Bilge, 2016). Il reflète et articule des préoccupations déjà énoncées plus tôt par de nombreuses femmes noires et de couleur. Cela dit, il se démarque comme le premier à appréhender l'homophobie au même titre que les autres rapports sociaux, à politiser l'expérience structurelle et collective vécue comme pratique de résistance et à poser l'interdépendance de la théorie et de l'action (Combahee River Collective, 1977).

En plus de l'absence des réflexions et expériences juives, on note parallèlement que cette époque de foisonnement des idées intersectionnelles est aussi traversée d'un changement de perspective, chez les féministes (notamment minoritaires) et dans la gauche plus généralement, à l'égard d'Israël : « *The sympathy for Israel Jews as, perhaps, the most oppressed people in history became transformed into a wariness about a potential new colonising power* » (Bourne, 1987 : 4). On assiste à une renégociation significative des positions quant au conflit israélo-palestinien.

« I remember Egypt's attack on Israel in 1967 and how frightened my Jewish husband and I were that Israel would be – as Egypt threatened – “driven into the sea”. When Israel won the Six-Day War we were happy and relieved. I had little consciousness of the Palestinian question at the time. [...] Over the next several years – thanks largely to a Jewish woman friend who visited Palestinian camp and came home with a Palestinian name – I became more aware. » (Walker, 1983 : 349-350)

Ce qu'exprime la féministe noire Alice Walker sur la base de son expérience personnelle traduit un climat plus général. En témoigne, par exemple, l'une des résolutions de la Conférence mondiale sur les femmes tenue à Mexico en 1975 : « *international cooperation and peace require the achievement of national liberation and independence, the elimination of colonialism and neo-colonialism, foreign occupation, zionism, apartheid and racial discrimination in all its forms [...]* » (United Nations, 1975 : 84). Cette perspective devient ainsi une préoccupation grandissante chez les féministes intersectionnelles aux États-Unis. Elle se traduit notamment dans une critique assumée de l'État d'Israël et dans une solidarité croissante avec le peuple palestinien qui se cristallise à la suite du massacre de Sabra et Chatila, en 1982 (Bourne, 1987). En même

temps que l'essor des idées intersectionnelles, la fin des années 1970 et le début des années 1980 marquent ainsi un moment où se brouille dans le vocabulaire politique, notamment chez les féministes intersectionnelles, les frontières entre « Judaïsme », « (anti)sionisme », « Israël » et « antisémitisme ». Cela complexifie le regard des militantes et théoriciennes intersectionnelle sur l'antisémitisme : « *The disastrous situation in the Middle East is used as yet another justification for unbridled anti-Semitism, which crops up in political groupings ranging from the most reactionary to the most ostensibly radical* » (Smith, 1984 : 82).

Les auteures s'entendent ensuite pour situer de façon générale le début des années 1980 comme moment de « cristallisation » des idées du *Black feminism*, et y voir les premières formalisations d'une articulation politique et théorique de l'intersectionnalité (King, 1988; Collins et Bigle, 2016 ; Dhamoon, 2011). À la suite du Combahee River Collective, la phase de « suspens » (Collins, 2011) des mouvements sociaux aux États-Unis induit une renégociation des orientations et contours des projets de connaissances « intersectionnels », en même temps que des militantes et intellectuelles racisées commencent à intégrer les universités²⁰. À cet égard, les nombreuses productions théoriques de femmes juives de cette époque, que nous avons survolées plus haut, ne sont ni citées en exemples ni discutées²¹. Si celles de femmes Chicanas (Moraga et Anzaldua, 1983 ; Anzaldua, 1987), asiatique-américaines (Chow, 1987) et autochtones le sont parfois (Collins et Bilge, 2016), c'est généralement le cas des femmes et féministes noires qui revient le plus souvent pour illustrer les développements de ces

²⁰ Voir Hong (2008) pour une discussion de cette entrée dans l'académie selon la dialectique entre résistance/revendications des mouvements sociaux et multiculturalisme néolibéral dans le contexte états-unien. Il semble par ailleurs que les généalogies de l'intersectionnalité ne retiennent pas, de cette époque, la présence récente, dans les universités américaines, de femmes juives dont notamment Hannah Arendt.

²¹ Comme le souligne Bernice Hausman (1991), au Royaume-Uni, les réflexions et expériences sont également nombreuses à cette époque (notamment Yuval-Davis, 1984 ; Pope, 1986 ; Bourne, 1987). Il est par ailleurs significatif de noter que les travaux de la féministe Nira Yuval-Davis généralement cités dans certaines histoires de l'intersectionnalité à l'extérieur des États-Unis ne sont pas ceux qui traitent précisément de l'antisémitisme (1984).

années²². L'accès à des positions universitaires aurait ainsi permis à plusieurs d'entre elles d'introduire dans les universités notamment des idées du *Black feminism* et une lecture « intersectionnelle » du pouvoir et des rapports sociaux (Collins, 2011). Pourtant, même dans cette mesure, le traitement, l'intégration ou la discussion de la judéité et de l'antisémitisme par des féministes noires intersectionnelles, comme Barbara Smith (1984) ou Alice Walker (1983), ne sont pas non plus mentionnés.

Les généalogies retiennent ainsi, par exemple, l'ouvrage *Feminist theory from margin to center* (1984) dans lequel bell hooks déploie de façon particulièrement représentative les idées intersectionnelles, dans le contexte des revendications d'espaces et de légitimité pour la formulation et l'expansion de ces idées à l'extérieur des mouvements sociaux (hooks, 1984). *Sister Outsider* (1984) de la littéraire Audre Lorde, qui témoigne de la porosité des frontières disciplinaires en regard de l'entrée de l'intersectionnalité dans les universités, ou le travail d'Angela Davis (1981), qui permet quant à lui d'apprécier l'étendue du projet théorique et politique et des questions qu'il pose durant les années 1980, y figurent aussi. Cependant, parallèlement à ces développements mentionnés, les généalogies ne prennent pourtant pas en compte ceux – notamment chez certaines féministes noires – qui interrogent et abordent l'antisémitisme et la judéité. À ce titre, par exemple, on ne note aucune mention de la réponse d'Alice Walker à Letty Cottin Pogrebin, qui dénonçait en 1982 l'antisémitisme dans le mouvement féministe : « *I think I am glad that Letty Pogrebin has added her article to the necessary and continuing discussion of anti-Semitism in the women's movement* » (Walker, 1983 : 349). Alors qu'elle reconnaît d'abord une certaine proximité (« *unspoken bond* ») entre femmes juives et femmes noires, elle est cependant critique des positions défendues par Pogrebin tant au sujet d'Israël qu'au niveau de l'implication des femmes

²² Collins met cependant en garde: « [g]iven the historical derogation of women of African descent, it is tempting to grant African American women ownership over “discovery” of yet unnamed intersectionality. Yet it is clear that African American women were part of a broader women's movement where Chicanas and other Latinas, native women, and Asian American women [...] were at the forefront of raising claims about the interconnectedness of race, class, gender and sexuality in their everyday lived experience. » (Collins, 2011: 91)

juives dans les luttes pour la justice sociale (Walker, 1983). Malgré une certaine distance, la conversation est cependant engagée et entraîne des rapprochements dont témoigne notamment la contribution de Barbara Smith dans *Yours in Struggle*, en 1984. Dans son essai « *Between a rock and a hard place : Relationships between black and jewish women* » (1984), elle interroge précisément la distance et la proximité entre les deux groupes, « *a love-hate relationship* » (Smith, 1984 : 71). Elle discute des possibilités de coalitions qui dépendent d'une compréhension plus juste des oppressions vécues, de leurs résistances et des perceptions erronées entretenues de part et d'autre (Smith, 1984). Pourtant, bien qu'elle soit particulièrement significative, et plus encore que son auteure soit notamment à l'origine du manifeste « *A Black Feminist Statement* » du Combahee River Collective, cette contribution apparaît tout aussi négligée par les généalogies.

Le terme « *intersectionality* » développé et proposé par Kimberlé Crenshaw en 1991 apparaît précisément à ce moment : il fait la médiation, symbolise et facilite l'incorporation de l'intersectionnalité dans l'académie autant qu'il en modifie les paramètres. Crenshaw, qui est familière avec les mouvements sociaux et le milieu universitaire du début des années 1990, est idéalement positionnée pour écrire son article « *Mapping the margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* » (1991). Elle reprend, mais également renégocie les normes académiques, qui « légitiment » la production intellectuelle, dans des termes qui lui permettent de s'adresser à différentes audiences (Collins, 2011 : 94). L'article de Crenshaw est ainsi important parce qu'il témoigne conjointement de l'acceptation grandissante et de la reconfiguration de l'intersectionnalité dans l'académie (Collins et Bilge, 2016). Ce moment de jonction, par ailleurs, coïncide également avec l'effacement quasi-total de la judéité et de l'antisémitisme des discussions et approches intersectionnelles, qui avaient pourtant été discutés au cours des années 1980 (Brettschneider, 2016). Comme le soulève Marla Brettschneider :

« Joint projects such as the 1984 [...] volume *Yours in Struggle : Three Feminists Perspectives on Anti-Semitism and Racism* became rare as intersectionality studies developed as a field. Beyond such an occasional mention of Jewish feminists and anti-Semitism among a matrix of oppressions, Jews and Jewish issues are basically absent in the intellectual and activist turn. » (Brettschneider, 2016: 9)

Depuis le début des années 1990, l'intersectionnalité comme projet de connaissance est de plus en plus reconnu dans diverses disciplines et champs d'études interdisciplinaires, notamment dans les études féministes et *Women's Studies* où elle est largement saluée (McCall, 2005 ; Davis, 2008 ; Bilge, 2009). C'est entre autres, selon plusieurs, ce qui expliquerait sa mobilité ou sa capacité à voyager (Lewis, 2013 : 871). Cependant, alors qu'elle est ainsi mobilisée en tant qu'« intersectionnalité » dans des contextes et dynamiques variés qui dépassent largement les États-Unis, de nombreuses questions adviennent. Gail Lewis attire notamment l'attention sur les relations engendrées entre la provenance de la théorie, les déplacements et les personnes qui la mobilisent à la lumière des différents rapports de pouvoirs contextualisés (Lewis, 2013). Ses utilisations très diversifiées, dans le contexte de son institutionnalisation et de sa mobilisation pratique transnationales (Lewis, 2013) occasionnent ainsi de nombreuses discussions et tensions sur ses possibilités, ses utilisations, ses déformations et ses appropriations ou réarticulations (notamment hégémoniques) (Bilge, 2015 ; Davis, 2008 ; Dhamoon, 2011). Des discussions plus précises émergent également selon les contextes, discussions qui nous permettront dans le cas du Québec d'évaluer l'absence de la judéité et de l'antisémitisme.

1.2.2 Approches intersectionnelles et absence des questions juives au Québec

Au Québec²³, c'est surtout à partir des années 2010 que l'intersectionnalité émerge selon ces termes dans les discussions académiques et approches militantes (Harper et Kurtzman, 2014 ; Bourque et Maillé, 2015a). Sur la base ou en regard des expériences théoriques et politiques états-uniennes, la réception et l'intégration des approches intersectionnelles, dites « nouvelles », est ambivalente. On note d'un côté une tendance à discuter, contester ou remettre en cause sa pertinence tant pour la recherche que pour la pratique politique dans le contexte québécois et plus largement francophone²⁴. De l'autre côté, on remarque plus récemment un engouement de plus en plus grand pour l'application d'approches intersectionnelles dans les milieux académiques et militants (Bourque et Maillé, 2015a : 1). Cependant, de la même façon que dans le contexte états-unien, il convient de rappeler que les réflexions et pratiques articulées selon l'imbrication des multiples rapports sociaux et catégories d'identité ne sont pas nées, dans le contexte du Québec, avec l'utilisation du terme « intersectionnalité ». Pas plus qu'elles ne se limiteraient à l'intégration, par des féministes québécoises non-racisées, d'outils empruntés aux féministes noires et racisées aux États-Unis ou ailleurs (Bilge, 2015). Si cette dimension est parfois soulevée, nous notons en revanche que la judéité et l'antisémitisme sont, à notre connaissance, totalement absents des discussions et historicisations intersectionnelles dans le contexte du Québec.

Les discussions intersectionnelles au Québec reconnaissent parfois que les lectures imbriquées du sexe, de la classe, de la race et du colonialisme formulées par des féministes autochtones depuis au moins la fin des années 1990 font échos aux sensibilités de l'intersectionnalité développée par les femmes noires et racisées aux États-Unis (Perreault, 2015 ; Bourque et Maillé, 2015a ; Lamoureux, 2016). Bien qu'ils se déploieraient de façon irréductible l'un à l'autre (Perreault, 2015), ces deux « courants » partageraient des problématiques similaires malgré les stratégies, réflexions

²³ Notre discussion s'en tient pour l'essentiel à l'espace spécifique du Québec francophone.

²⁴ Il est important de noter que le « contexte francophone » généralement entendu par les auteures se limite à la France et ne fait pas référence à l'Afrique et l'Asie francophones, par exemple.

et priorités contextuelles différentes. Selon les dynamiques politiques et sociales québécoises et canadiennes, les lectures féministes autochtones représentent ainsi des arrangements situés et contextuels d'approches analytiques « intersectionnelles » qui s'ancrent dans une pratique militante hétérogène des femmes autochtones, beaucoup plus ancienne que son déploiement théorique universitaire ou même que son identification au féminisme (Perreault, 2015) :

À la différence de la théorie intersectionnelle classique ou du féminisme noir (*Black feminism*), le féminisme autochtone fait une large place à l'articulation du racisme et du *patriarcat d'État* et se situe ainsi à la frontière des études postcoloniales, du militantisme autochtone et des études de genre. (Perreault, 2015 : 34)

Cette reconnaissance, pourtant, est timide et peu généralisée. D'un côté, elle fait figure de « *tokenism* », tandis que de l'autre, les discussions intersectionnelles en font fi, comme des autres expériences théoriques et militantes de femmes racisées au Québec. Comme le soulignent par exemple Fatima Ait Ben Lmadani et Nassima Moujoud (2012) à propos du contexte français, on peut penser de la même façon dans le contexte québécois qu'« étant donné que les références sont nécessairement reprises des États-Unis (ou d'ailleurs), ce féminisme reconduit une marginalisation des travaux français ou francophones sur racisme, migration, colonisation, luttes de minoritaires » (Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012 : 14-15). Sirma Bilge écrit à ce sujet :

La non-reconnaissance de la contribution des chercheuses-activistes racialisées à la littérature scientifique intersectionnelle contemporaine révèle une ironie cruelle : l'outil intersectionnel forgé par les féministes de couleur contre leur subjugation (entre autres, par le féminisme hégémonique) devient l'outil de leur marginalisation entre des mains hégémoniques. (Bilge, 2015 : 23)

On note ainsi que de nombreuses intellectuelles proposent une association entre l'héritage féministe marxiste québécois (notamment Maillé, 2015) – et parfois l'identité « raciale » problématique mise de l'avant par les groupes de gauche des années 1970 (voir Pagé, 2014) – et les approches intersectionnelles au Québec. Pourtant, l'historicisation des sensibilités intersectionnelles au Québec évacue en totalité, à notre connaissance, la majorité des expériences politiques et analytiques de femmes noires,

racisées ou opprimées sur des bases religieuses dans l'histoire québécoise et canadienne. Si le NCJWC et sa section montréalaise ne sont jamais mentionnés, pas plus que la présence de trois associations de femmes juives au sein de la Fédération des Femmes du Québec dès 1972 (et cinq en 1976) (Trudel, 2009)²⁵, les cas du *Coloured Women's Club* fondé à Montréal en 1902 et du *Montreal Regional Committee of the Congress of Black Women* établi en 1974 sont également, à ce niveau, particulièrement représentatifs du peu d'intérêt pour l'histoire des femmes racisées (Small et Thornhill, 2008)²⁶. Ces exemples témoignent tant d'une activité politique et intellectuelle de femmes noires, racisées et opprimées sur des bases religieuses au Canada, au Québec et à Montréal depuis plus d'un siècle que de leur absence notamment dans les discussions intersectionnelles québécoises. Comme le note Bilge au sujet d'un phénomène similaire d'effacement ou de suppression qui se produit en France :

Une telle narration exclut tout le travail activiste et communautaire effectué par les féministes racialisées [...], qui est aussi, rappelons-le, un travail intellectuel *producteur de catégories d'analyse* [nous mettons en italique] issues des expériences de vie et de luttes (Bilge, 2015 : 21).

C'est donc sur la base de ces reconnaissances et omissions que se déploient surtout depuis les années 2010 les discussions sur et avec les approches intersectionnelles. Le vent d'« intersectionnalisation » qui soufflerait sur le Québec, selon les mots de Dominique Bourque et Chantal Maillé (2015a), serait mis en évidence par l'activité – académique – féministe depuis 2014. Dans cet engouement, on remarque deux tendances dominantes. La première s'affaire à interroger et/ou critiquer le vocabulaire lié à l'intersectionnalité ou à la mettre en dialogue avec d'autres approches. La discussion engagée par plusieurs intellectuelles au Québec interroge ainsi l'utilité ou

²⁵ En plus de la création d'une coalition qui regroupe, dès le début des années 1970, « [l]e NCJWC, le Conseil des femmes de Montréal (CFM) et la FFQ [qui] animent un dialogue interculturel au sujet d'enjeux communs » (Cohen et Néméh-Nombré, à paraître).

²⁶ Leur absence des généalogies québécoises de l'intersectionnalité est d'autant plus notable puisque, comme le soulignent Small et Thornhill, les premières directions théoriques et pratiques de l'organisation pan-canadienne du *Congress of Black Women* ont été précisément développées et articulées d'abord par la section montréalaise (Small et Thornhill, 2008 : 433).

l'usage de l'intersectionnalité dans le contexte socio-historique du Québec. Les arguments avancés gravitent principalement autour de la construction historiquement située des catégories d'analyse incompatibles avec l'intersectionnalité. Il est par ailleurs utile de noter que la construction historique des catégories d'analyses à laquelle font références les intellectuelles de cette tendance ne considèrent pas, à notre connaissance, la production « de catégories d'analyse issues des expériences de vie et de luttes » (Bilge, 2015 : 21) par des femmes marginalisées au Québec et au Canada depuis au moins un siècle.

Chantal Maillé propose par exemple de faire « un survol des matériaux qui sont disponibles au Québec pour révéler puis examiner les intersections du genre, de la race et de la classe » (Maillé, 2015 : 157). Elle fait l'hypothèse que les « données » dont nous disposons au Québec sont insuffisantes pour une analyse intersectionnelle. Elle explore ainsi le développement d'une réflexion sur les classes sociales ancrée dans l'héritage féministe marxiste québécois. Selon Maillé, « [c]es analyses féministes produites dans les années 1970 esquissent les contours d'une analyse intersectionnelle en devenir et témoignent de la pluralité des positions théoriques exprimées à cette époque » (Maillé, 2015 : 168). Parallèlement, la faible théorisation de la race au Québec, et l'invisibilité des femmes minoritaires et racisées « par le manque de données et/ou par des outils méthodologiques qui les invisibilisent » (Maillé, 2015 : 170), ainsi que par l'héritage des mouvements sociaux et du contexte intellectuel français auraient contribué à renforcer un « malaise » quant aux questions de race et de racialisation. Maillé soutient, en somme, qu'une analyse intersectionnelle au Québec nécessiterait un « travail de relecture de l'histoire » (Maillé, 2015 : 173) tant pour pallier au manque de données sur les femmes minoritaires et racisées que pour « inscrire » leur présence « à l'intérieur de la société québécoise » (Maillé, 2015 : 173).

Si nous entrevoyons, avec Maillé, ce questionnement sur l'usage de l'intersectionnalité et de son vocabulaire dans le contexte québécois à la lumière des dynamiques socio-

historiques particulières, la discussion engagée par Elsa Galerland et Danièle Kergoat (2014) soutient une posture beaucoup plus critique en ce sens; elles cherchent moins à proposer des moyens d'adapter l'intersectionnalité qu'elles lui préfèrent une théorisation différente, la « consubstantialité ». Ainsi, sans mettre « en concurrence » l'intersectionnalité et la « consubstantialité », les auteures identifient des objectifs similaires à la base des deux approches, mais les ancrent dans des contextes différents – et selon des termes différents. La « consubstantialité » aurait également été pensée, à la fin des années 1970, pour « dépasser une simple logique additive » (Galerand et Kergoat, 2014 : 47), et au contraire « articuler » le sexe et la classe. Le souci particulier de ne pas « réifier » les « rapports sociaux », dans l'approche de la « consubstantialité », permettrait ainsi aux auteures d'identifier certains des risques qui guettent l'application « mécanique » de l'intersectionnalité. C'est précisément au sujet des termes recouverts par l'intersectionnalité – race, sexe, classe – que les auteures s'interrogent, pour son application au Québec et dans la francophonie : « nous pensons à la différence entre la centralité de la race aux États-Unis [...] (au détriment de la classe) versus l'insistance sur la classe sociale (au détriment des rapports sociaux de race) en France » (Galerand et Kergoat, 2014 : 48). L'argument qui est développé pour identifier une des limites de l'intersectionnalité, ou un des aspects qui « gêne », s'appuie donc sur l'idée de reconfigurations permanentes et contextuelles des oppressions et luttes. Race, sexe et classe seraient trop variables selon les contextes pour s'y fier, d'où l'intérêt de « raisonner » en termes de rapports sociaux (Galerand et Kergoat, 2014). Contrairement à l'intersectionnalité qui renverrait au « croisement de catégories », les auteures proposent une méthode mieux adaptée, selon elles, à la pratique sociologique :

En ce qui nous concerne, il ne s'agit pas de croiser des catégories, mais bien de partir des rapports sociaux qui en sont constitutifs, de voir comment leurs multiples imbrications produisent effectivement les groupes sociaux et les recomposent et en quoi elles reconfigurent incessamment les systèmes de domination et les rapports de force. (Galerand et Kergoat, 2014 : 51)

L'inefficacité des approches intersectionnelles, notamment dans le contexte du Québec, reposerait donc d'abord sur l'usage analytique des catégories, mais également sur le

faible traitement de la classe et de l'organisation du travail dans l'intersectionnalité, qui mènerait souvent à une « dématérialisation » du sexe et de la race (Galerand et Kergoat, 2014).

Les positions défendues autant par Maillé que Galerand et Kergoat, comme nous l'avons mentionné, traduisent d'abord une attention limitée ou nulle à la production de catégories d'analyses élaborées sur la base d'expériences vécues par des femmes racisées ou minoritaires notamment au Québec : lorsqu'il est question de la « centralité » de certaines dimensions pour les contextes qu'elles prennent en exemple – race aux États-Unis, classe dans la francophonie –, on peut penser qu'elles s'en tiennent, dans le cas de la francophonie²⁷, à une tradition qui exclut les expériences politiques de groupe tels que le *Montreal Regional Committee of the Congress of Black Women* ou le NCJWC²⁸. De plus, la « catégorie », chez Galerand et Kergoat, ne semble être réfléchie qu'à la lumière de son utilité théorique et scientifique, sans égards à sa mobilisation politique comme outil : « Les catégories renvoient nécessairement à une photographie de la société à un moment donné, et c'est à partir de cette dernière que le travail de recherche s'organise » (Galerand et Kergoat, 2014 : 51). On peut donc penser que cette discussion est engagée en évacuant notamment l'ancrage de l'intersectionnalité dans les mouvements sociaux, et la synergie entre théorie et praxis. La posture critique de Galerand et Kergoat, contrairement aux interrogations soulevées par Maillé, occulte ainsi la tension entre théorie et praxis qui sous-tend le développement du vocabulaire intersectionnel. Cette posture propose une critique théorique de ce que plusieurs

²⁷ Notons encore une fois l'invisibilisation totale de la francophonie non-occidentale.

²⁸ Il n'est d'ailleurs pas superficiel de souligner l'importante contribution des mouvements ouvriers, syndicaux, socialistes et révolutionnaires juifs dans l'histoire de la gauche québécoise. Qu'il s'agisse du mouvement travailliste yiddish à l'origine des premières organisations de travailleuses et travailleurs dans l'industrie de la confection, d'une première manifestation du 1^{er} mai (1906) majoritairement juive ou encore du militantisme du *International Ladies' Garment Workers' Union* (Anctil, 2017), il semble problématique d'historiciser la « centralité » de la classe au Québec sans apprécier l'influence résolument juive (religieuse, politique et/ou culturelle) de plusieurs des premières pratiques politiques ouvrières, socialistes et syndicales – à plus forte raison dans une discussion comme celle engagée par Galerand et Kergoat.

approches intersectionnelles considèrent davantage comme un outils politique et stratégique (notamment Combahee River Collective, 1977). Nous pouvons penser que cette perspective contribue à l'absence des questions juives dans l'adaptation de l'intersectionnalité au Québec.

Une deuxième tendance est cependant à la mobilisation d'approches intersectionnelles dans la théorie et dans la pratique. Dans les universités et dans la littérature académique, on note ainsi depuis quelques années une impulsion de plus en plus grande de l'application de cadres intersectionnels ou d'inspiration intersectionnelle qui s'attardent moins à identifier ses limites qu'à le mettre à profit. C'est par exemple le cas de nombreuses réflexions proposées dans le cadre de numéros de revue thématiques et ouvrages collectifs. Si les approches et postures varient, notamment selon l'attention portée à la race et à la racialisation, l'ensemble de ces textes témoignent cependant d'une lecture des dynamiques politiques et sociales québécoises contemporaines selon une approche théorique intersectionnelle. Ainsi on note entre autres la mobilisation d'un tel cadre pour l'analyse de la violence structurelle faite aux femmes notamment racisées (Flynn, Damant et Bernard, 2014 ; Chbat, Damant, Flynn, 2014 ; Desroches, 2015), les études sur les masculinités (Hartog et Sosa-Sanchez, 2014) ou encore les expériences des femmes immigrantes à Montréal (Lamboley et al. 2014 ; Ben Soltane, 2015). À cela s'ajoute aussi la prégnance des questions, débats et controverses entourant la religion au cours des dix dernières années (Hamrouni et Maillé, 2015 ; Kingué Élonguélé, 2015) qui occupent une grande part des discussions intersectionnelles québécoises. C'est dans ce contexte que Gaëlle Kingué Élonguélé (2015) interroge par exemple les représentations du féminin dans les manuels d'éthique et de culture religieuse dans une perspective intersectionnelle. En questionnant la construction de représentations sociales de femmes « appartenant à des minorités ethnoculturelles ou religieuses » (Kingué Élonguélé, 2015 : 200) véhiculées dans les manuels scolaires, elle défend la nécessité de « recourir à des concepts et à des outils d'analyse intersectionnelle tenant compte du genre, de la race, et de la religion afin d'offrir une image plus objective et

plus réaliste des femmes des minorités » (Kingué Élongué, 2015 : 201).

Parallèlement, dans la pratique politique et militante, on remarque également un engouement pour l'intersectionnalité. Différents environnements militants tendent à réfléchir à l'utilité (Pagé et Pirès, 2015 ; Regroupement québécois des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel, 2015) ou intégrer (Lacharité et Pasquier, 2014 ; Breton et al., 2015) une praxis intersectionnelle. C'est par exemple le cas, souligne la militante afroféministe Marlihan Lopez, d'organisations basées à Montréal telles que Femmes de diverses origines ou la Fondation Paroles de femmes :

En adoptant une approche intersectionnelle dans ses actions, la Fondation vise à combler un besoin d'inclusion de la diversité expérientielle des femmes racisées, notamment de celles qui demeurent invisibles dans le discours des féministes de la majorité. (Lopez, 2016 : 40)

Selon Lopez, la Fondation Paroles de femmes ferait plus largement « partie de ce mouvement des femmes du Québec qui propose un féminisme pluriel, inclusif et intersectionnel où les revendications des femmes qui ont été historiquement poussées aux marges se retrouvent au centre des combats féministes » (Lopez, 2016 : 40). Malgré une posture plus favorable à l'intersectionnalité ainsi qu'à l'intégration d'une dimension religieuse dans l'analyse, cependant, cette tendance n'offre pas non plus une prise en compte des questions juives.

Nous avons survolé les développements de l'intersectionnalité, du 19^e siècle aux États-Unis jusqu'à ses mobilisations contemporaines au Québec, en se basant largement sur les généalogies et histoires qui reconnaissent son ancrage dans la pratique politique. Nous avons, ce faisant, observé la place marginale des questions juives malgré les nombreuses correspondances entre les découpages historiques et généalogiques de l'intersectionnalité et du féminisme juif. Nous avons vu, finalement, que cette place marginale se traduit en absence totale dans les discussions et approches intersectionnelles au Québec. Mais avant d'interroger ce phénomène qui n'a pour l'instant pas été analysé à notre connaissance, nous pouvons nous outiller en survolant

brièvement certaines des explications et hypothèses qui ont été formulées à ce sujet dans le contexte des États-Unis.

1.3 L'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans l'intersectionnalité

Certaines discussions ont été engagées pour interroger l'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans l'intersectionnalité aux États-Unis. Cependant, comme nous venons de le voir, tant l'intersectionnalité que les réflexions sur l'antisémitisme et le sexisme sont contextuelles. Et au Québec, d'abord l'antisémitisme et le sexisme n'ont pas ou peu été interrogés de façon imbriquée, mais aussi leur absence de l'intersectionnalité n'a pas été questionnée selon les dynamiques propres au contexte. Deux des avenues explorées dans le contexte états-unien s'avèrent cependant particulièrement utiles pour penser des correspondances avec le Québec : une absence due à la construction et à l'usage des catégories analytiques et politiques de l'intersectionnalité (Greenebaum, 1999), et une absence qui fait écho aux tendances observables dans le contexte récent du multiculturalisme états-unien (Brettschneider, 2016 ; Seidman, 1998). Ces deux avenues sont également utiles en ce qu'elles permettent de situer différents points de départ de cette absence.

« Why is this oppression different from all others (or not)? Why have Jewish women been marginalized from the sociological discourse on inequality and oppression? Why has the feminist community denied Jewish women the voice to express their specific concerns as Jews and as women? Why is this occurring when much of the 'difference of Jews' is similar to that of other marginalized groups? And what is the sociological, theoretical, and political significance of this 'othering' process? » (Greenebaum, 1999: 44)

Pour certaines, dont Jessica Greenebaum (1999), l'absence de la judéité et de l'antisémitisme des approches intersectionnelles repose sur les constructions

inadéquates des notions d'oppression et d'antisémitisme et des catégories de race, d'ethnicité et de classe. Les Juives et Juifs entretiendraient ainsi, selon elle, une relation paradoxale à la différence, qui tient de la similarité au majoritaire et dominant autant qu'aux autres groupes marginalisés (Greenebaum, 1999). Elle reprend des arguments et analyses avancées notamment par Evelyn Torton Beck (1988) pour d'abord souligner l'exclusion des questions juives des mouvements et analyses féministes²⁹, qu'elle explique ensuite selon les limitations d'une pensée binaire :

« Thus, the definition of oppression does not include Jews who simultaneously hold positions of privilege or power [...]. This maintains the traditional either/or thinking of oppression rather than the transforming towards a both/and understanding of oppression and privilege [...]. » (Greenebaum, 1999: 44)

Cette évacuation de la nature relationnelle de la différence, aspect portant caractéristique de l'intersectionnalité, placerait les femmes juives automatiquement d'un côté du spectre de l'oppression qui masque leurs expériences d'opprimées.

« It is crucial for Jews to recognize and understand our privilege and its cyclical relationship to others; as we benefit we perpetuate inequalities [...]. At the same time, this should not exempt feminists and others from addressing anti-Semitism and the Jewish experience in a Christian culture. » (Greenebaum, 1999: 44)

Ce rejet des problématiques spécifiques aux femmes juives, et conséquemment cette exclusion, reposerait sur l'inadéquation des catégories « reconnues » des analyses intersectionnelles pour penser les expériences des femmes juives. La résistance à inclure la judéité et l'antisémitisme dans les discussions et analyses dépendrait donc des constructions et conceptions des catégories intersectionnelles, d'où l'intention de Greenebaum (Greenebaum, 1999: 47). Elle soutient que : « *The placement of Jews into monolithic racial and class groups does more than deny a multiplicity of Jewish lives ; it enables the discourse of oppression and intersectionality to ignore Jewish lives* » (Greenebaum, 1999: 47). Dans un premier temps, Greenebaum attire l'attention sur la

²⁹ Comme plusieurs, Greenebaum insiste à plusieurs reprises sur le fait que ces dynamiques sont calquées et émergent d'un contexte de suprématie blanche raciste et antisémite, et ne sont pas propres aux féministes.

négation implicite et explicite de l'existence de femmes juives de couleur (Kaye/Kantrowitz, 2007), mais aussi sur la fluidité de la blancheur (« *whiteness* ») historiquement et culturellement construite et située, à laquelle les Juives et Juifs ashkénazes « blanches » et « blancs » n'ont pas toujours eu accès. Aux États-Unis, mais aussi en Europe et ailleurs, les processus de racialisation et de déracialisation contextuels de la judéité (Brodin, 1998 ; Jacobson, 1999) mettent en évidence la nécessité de déconstruire la problématique d'assimilation de la judéité à la blancheur, et de penser la judéité ashkénaze et « blanche » « *as not quite white* » (Greenebaum, 1999 : 51). Le décalage entre l'identification par d'autres et l'auto-identification des Juives et Juifs, ainsi qu'une certaine capacité – pour une partie – de « passer » (« *passing as* ») pour le groupe dominant complexifierait encore les dynamiques (Greenebaum, 1999 : 50). Il y aurait donc une nécessité d'interroger la négociation de ces catégories ethniques et raciales, et donc la prise en compte de la constitution de leurs frontières pour penser les outils intersectionnels. Finalement, à cette association inexacte à la blancheur correspondrait une autre catégorisation tout aussi problématique : « *we are also all perceived as 'just' rich* » (Greenebaum, 1999 : 52). Selon Greenebaum, les conséquences sont nombreuses :

« First, ignoring the experiences of working class or poor Jews erases their identity as Jews and erases their needs for financial security. The repercussions of this avoidance greatly affect the elderly and women, since they represent most of the Jewish poor [...]. The gendered dynamic of class position is emphasized once we notice that the discussion of rich Jews usually refers to rich men, or the wives and daughters of these men » (Greenebaum, 1999 : 52).

Elle accorde une grande importance, voire une primauté à cette dernière dimension. Bien qu'elle remarque que certaines structurations sociales auraient effectivement favorisé des personnes juives (perçues comme) blanches dans leur positionnement de classe, elle maintient : « *In fact, I strongly believe that the basis of Jewish oppression is the idea that economic wealth cancels out the existence of anti-Semitism and anti-Jewish sentiments* » (Greenebaum, 1999 : 53).

L'attention de Greenebaum à la construction des catégories intersectionnelles fait écho à ce que plusieurs ont noté dans une perspective historiquement plus large. Cette absence est ainsi pensée par certaines comme la transposition ou l'extension d'une dynamique déjà observable dans les discussions et considérations sur le multiculturalisme datant des années 1980 aux États-Unis. Marla Brettschneider soutient par exemple que: « *As with multiculturalism – the dominant concept of the 1980s that set the stage for the intersectionality studies of today – Jewishly identified people and issues are largely absent in the emerging field* » (Brettschneider, 2016: 8). Cette dynamique est entre autres posée comme une non-inclusion que Peter Langman, notamment, interroge en deux temps : « *First, why have non-Jews not included Jews in multiculturalism ? [...] The second question is why have Jews not included themselves in multiculturalism?* » (Langman, 1995 : 1). Il propose d'abord quatre réponses à sa première interrogation, que Dan Ian Rubin reprend et résume ainsi :

« (1) Jews are seen as being fully assimilated into American society; (2) they are viewed as being economically successful; (3) they are viewed as being members of the White majority, and; (4) they are perceived to be members of a religious group and not a cultural group. » (Rubin, 2013: 214).

À cela s'ajoute finalement un ensemble de raisons qui expliqueraient la non-inclusion « volontaire » : « *the divorce between Jews' public and private identities, the lack of validation of their experience as members of a minority, their fear or anxiety surrounding being publicly Jewish, and the self-hatred that can occur when Jews internalize anti-Semitism* » (Langman, 1995 : 1).

C'est dans cette même direction que s'inscrit le raisonnement de la théologienne Naomi Seidman. En s'intéressant à la construction d'une identité juive « par procuration », elle insiste cependant davantage sur la réticence ou la non-inclusion « volontaire », en analysant la mise entre parenthèse par trois féministes juives de leur judéité. Elle articule son argument sur les cas de Nancy K. Miller, Judith Butler et Eve Sedgwick : « *it seems to me that there is something about their similar positions in the multiculture that is*

particularly Jewish, not only in the passages where they discuss their Jewishness but even—perhaps especially—in their reluctance to do so. » (Seidman, 1998 : 256). Ce phénomène serait une actualisation de la « participation » juive historique dans les luttes et dynamiques politiques des « autres » qui lui permet de penser que : « *As I see it, the parenthetical Jews I discuss in this essay are as logical and coherent an expression of contemporary Jewish identity—given both Jewish history and the demands of American multiculturalism—as more straightforwardly identified Jews* » (Seidman, 1998: 257). Elle trouve ainsi dans *Epistemology of the Closet* (Sedgwick, 1990) la preuve la plus manifeste de son hypothèse. La progression de la démonstration de Sedgwick constitue un exemple probant de la mise entre parenthèses (« *parenthetizing* ») de l'identité juive par l'analyse apparente d'une autre marginalité. L'analyse tant textuelle que contextuelle de son livre met en évidence les parallèles entre deux positions qu'elle incarne : celle de la femme hétérosexuelle qui s'intéresse aux hommes homosexuels (« *fag-hag* », selon l'expression péjorative reprise par Seidman) et la position juive dans l'espace multiculturel. Selon Seidman, cette mise en parallèle permet d'abord de penser les limites d'un multiculturalisme réifiant, mais elle soulève également les potentialités de cette « identité-qui-n'en-n'est-pas-une ». Elle conclut donc, plus spécifiquement au sujet de l'identité juive : « *tactfully bracketing one's Jewish identity in the presence of "real" marginality can lead, as it does in Sedgwick, to an unconsciousness of how even this bracketed Jewishness shapes who we are* » (Seidman, 1998 : 267).

Ces perspectives permettent donc de penser d'une part que l'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans l'intersectionnalité repose sur les compréhensions et mobilisations de catégories et de rapports sociaux qui excluraient les questions juives. D'autre part, nous pouvons penser que ce phénomène est calqué sur des dynamiques déjà présentes notamment dans le multiculturalisme aux États-Unis, à savoir une exclusion non-juive autant qu'une absence juive « volontaire ». Dans le cas du Québec, nous pourrions donc évaluer la pertinence de ces propositions, et interroger les effets du voyage et des réarticulations québécoises de l'intersectionnalité sur ces absences.

1.4 Questions et hypothèses de recherche

Nous avons une idée plus claire de ce qui a été fait, et plus encore de ce qui ne l'a pas été : l'imbrication de l'antisémitisme et du sexisme n'a que très peu été investiguée au Canada et au Québec, et l'a été généralement à l'extérieur des discussions intersectionnelles qui ont pour l'essentiel mis de côté l'antisémitisme et la judéité. Il s'agit donc de se demander comment sont vécues par les femmes juives des expériences individuelles et collectives potentiellement structurées par ces deux rapports sociaux qui s'imbriquent dans le contexte montréalais. Cela permettra parallèlement d'interroger l'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans les discussions intersectionnelles québécoises, malgré l'utilité analytique de l'outil et l'apparente compatibilité des termes et préoccupations.

D'abord, quels effets découlent de l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme au Québec et à Montréal? Dans quels espaces ont-t-ils lieu, quels sont ceux qui permettent le mieux d'observer ces effets et comment varient-t-ils et ont-t-ils varié dans le temps? Ces expériences vécues sont-elles déterminées ou augmentées par le flou conceptuel entre judéité, race, ethnicité et classe dans le contexte socio-politique du Québec et de sa métropole? Peut-on envisager la réticence à inclure la judéité dans l'acte d'auto-identification politique et sociale comme une dimension structurante de l'expérience politique des femmes juives au Québec? Et s'agissant de l'intersectionnalité, qu'est-ce qui, dans le contexte québécois et montréalais, garde la judéité et l'antisémitisme à l'extérieur des discussions et mobilisations d'approches intersectionnelles?

Nous pouvons esquisser certaines hypothèses, sur la base de l'état de la recherche et du contexte socio-historique du Québec et de Montréal. D'abord, il semble à propos de

penser que l'influence réciproque ou imbriquée de l'antisémitisme et du sexisme ait principalement des incidences néfastes, contextuelles, diversifiées et éventuellement tendancielle sur les femmes qui la vivent. Il est également envisageable que l'environnement de travail soit le lieu où ces expériences sont le plus vécues (Gold, 2004) ; les groupes militants et politiques attentifs aux différents rapports de domination, fortement concentrés à Montréal, constitueraient donc un milieu de travail et d'engagement où la reproduction de ces dynamiques – justement décriés – est la plus paradoxale, et occasionne des sentiments, émotions et perceptions potentiellement plus amers du fait des attentes plus élevées. Également, la tension irrésolue et la négociation des frontières entre judéité, race, ethnicité et classe alimenterait ce phénomène, et seraient à la base de l'absence des questions juives dans les approches et discussions intersectionnelles (Greenebaum, 1999). Ceci agirait aussi sur la réticence (consciente ou non) chez certaines femmes juives à inclure la judéité dans leur auto-identification politique et sociale (Seidman, 1998). Cette absence dans l'intersectionnalité serait finalement exacerbée par l'intégration contextuelle d'approches intersectionnelles au Québec et principalement à Montréal.

Ces hypothèses renforcent par la même occasion un second ensemble de questions, qui impliquent d'interroger en amont et parallèlement la façon de répondre aux précédentes. Comment parvenir à une lecture de ce phénomène dans des espaces militants et organisations politiques? Où se situent les savoirs relatifs à ces expériences, et quelles formes peuvent-ils prendre? Concrètement, quelles informations peut-on réalistement espérer obtenir? Quelques hypothèses sont possibles, voire nécessaires ne serait-ce que pour entamer le processus. À ce titre, on peut supposer que ce sont les femmes juives impliquées dans des groupes et espaces militants multiethniques et multireligieux à Montréal qui sont les plus à même de vivre, percevoir et réfléchir ce phénomène (Gershbain et Rubin, 1994 ; Haar et Nosov, 1994). Autrement dit, la production de savoir sur ce phénomène, ou à tout le moins une partie importante de celle-ci se situerait précisément dans les productions discursives de ces femmes, basées sur leurs propres

expériences. Les informations qui pourraient ensuite être traduites en données de recherche dépendent donc en bonne partie des volontés et intérêts de ces femmes à formuler leurs expériences, à mettre en récits leurs trajectoires et à les communiquer dans le cadre d'une recherche dont elles connaîtront l'intention.

CHAPITRE II

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre met en place les éléments épistémologiques, le cadre théorique et la méthodologie appropriés pour évaluer les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme à Montréal, et interroger l'absence de la judéité et de l'antisémitisme de l'intersectionnalité. Nous verrons d'abord comment les sujets explorés impliquent d'être outillé à penser le pouvoir et les rapports de pouvoir comme objet(s) ou sujet(s) de connaissance et, inversement, penser la connaissance « acceptée » et « acceptable » comme lieu(x) de rapports de pouvoir. Comment et avec quels outils connaître et analyser l'imbrication de rapports de pouvoir comme le sexisme et l'antisémitisme ? Comment et avec quels outils comprendre et réfléchir l'absence des questions juives de l'appareillage et des préoccupations intersectionnelles ? L'analytique du pouvoir de Michel Foucault (1976 et 1978) permettra à ce titre de circonscrire des conditions d'observabilité des rapports de pouvoir tels que le sexisme et l'antisémitisme. Elle permettra également un éclairage sur les savoirs et productions de vérités, tel que le projet épistémologique et politique de l'intersectionnalité, comme lieu(x) de rapports de pouvoir.

En permettant cela, pourtant, les « précautions de méthodes » foucaaldiennes exigent aussi un travail de réflexivité : le « nexus » savoir-pouvoir, qui nous permet d'interroger les silences des approches intersectionnelles quant à la judéité et l'antisémitisme, n'exclut aucune production de connaissances. Il s'agit donc de prendre acte de ces mêmes préoccupations dans la démarche de la présente recherche, c'est-à-dire de l'inscrire dans des dynamiques politiques. Nous la situerons dans les rapports épistémiques comme projet de connaissance scientifique, et plus précisément à l'intérieur de la production de science en suivant la *standpoint theory* dialogique de Nira

Yuval-Davis (2012) et Marcel Stoetzler et Nira Yuval-Davis (2002). Cette perspective comprend tout processus de construction de vérité comme un dialogue entre perspectives partielles qui sont informées par les expériences d'individus et groupes différemment situés dans les dynamiques sociales et politiques contextuelles. Il faudra donc s'outiller d'un cadre pour comprendre la formation des expériences situées qui informent les perspectives en jeu dans la présente recherche. Celui-ci nous permettra de les prendre en compte et déterminera pour l'essentiel la méthodologie à adopter ensuite. C'est à cela que nous servira l'« identité narrative » de Paul Ricœur (1990). Nous en retiendrons certains éléments et tenterons de dépasser certaines de ses limites avec les critiques formulées par Johann Michel (2003) et Annemie Haslema (2013).

Nous proposerons finalement une méthodologie correspondant à notre cadre théorique : la réalisation et l'analyse d'entrevues « en profondeur » (Cuadraz et Uttal, 1999) comme processus de dialogue et méthode idéale de construction d'identités narratives contextualisées. Les entrevues constitueront donc la collecte de données ; nous verrons comment celles-ci seront effectuées et comment nous les analyserons pour en faire ressortir les « effets » et « mécanismes » de pouvoir du sexisme et de l'antisémitisme ainsi que des éléments d'interprétation quant à l'absence des questions juives dans l'intersectionnalité.

2.1 Analytique du pouvoir et lieu d'élocution

Les termes de cette recherche suggèrent certaines avenues à partir desquelles construire la posture épistémologique et le cadre théorique du présent mémoire. Analyser les effets imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme et questionner l'absence de l'antisémitisme et de la judéité des approches intersectionnelles présupposent des possibilités et dynamiques de connaissance qui se recourent : l'observabilité du pouvoir et son

imbrication au savoir. Ce sont précisément ces éléments que nous reprendrons de l'« analytique » du pouvoir de Michel Foucault, principalement dans *Il faut défendre la société* (1977) et *Qu'est-ce que la critique ?* (1978).

À partir du milieu des années 1970, Foucault fait le pont entre les différents projets généalogiques qu'il a menés depuis *l'Histoire de la folie*. L'enjeu qui les lie³⁰ devient l'enjeu même de son travail :

Qu'est-ce que le pouvoir ? Ou plutôt – parce que la question : « Qu'est-ce que le pouvoir ? » serait justement une question théorique qui couronnerait l'ensemble, ce que je ne veux pas – l'enjeu est de déterminer quels sont, dans leurs mécanismes, dans leurs effets, dans leurs rapports, ces différents dispositifs de pouvoir qui s'exercent, à des niveaux différents de la société, dans des domaines et avec des extensions si variés. (Foucault, 1977 : 14)

On assiste à partir de ce moment³¹ à la formalisation d'une « analytique du pouvoir » – et non d'une « théorie » du pouvoir – chez Foucault, qui met en place une observabilité du pouvoir dans son exercice, son « comment » (Foucault, 1977). Le déplacement (ou plutôt le refus) foucauldien, d'une théorisation du pouvoir en termes strictement économiques – pouvoir comme « possession » dans la théorie « juridico-politique » héritée du Moyen-Âge, pouvoir comme « fonction » dans la matrice historique marxiste (Foucault, 1977) – vers une lecture du pouvoir comme « acte » et « rapport de force », correspond à la nécessité, pour l'analyser, de « mettre en œuvre des instruments différents » (Foucault, 1977 : 15). Foucault estime disposer de « peu de chose » pour ce

³⁰ Il explicite a posteriori la question similaire qui a traversé ses explorations : « Essayer de repérer quel est non pas tellement le type de connaissance que l'on a pu se former à propos de la maladie mentale, mais quel est le type de pouvoir que la raison n'a pas cessé de vouloir exercer sur la folie depuis le XVIIe siècle jusqu'à notre époque. Dans le truc que j'ai fait sur *la Naissance de la clinique*, c'était bien également le problème. [...] C'est ce que j'ai voulu faire également pour la prison. Donc, toute une série d'analyses du pouvoir. [...] Je dirais que les *Mots et les Choses*, sous son aspect littéraire si vous voulez, purement spéculatif, c'est également un petit peu ça, le repérage des mécanismes de pouvoir à l'intérieur des discours scientifiques eux-mêmes. » (Foucault, 1977a : 402)

³¹ Dans son discours d'inauguration au Collège de France, Foucault s'intéresse à la production « contrôlée » du discours dans les sociétés et au discours comme lieu d'exercice de la puissance (Foucault, 1970). L'année suivante, en 1971, il parle d'une « morphologie de la volonté de savoir » (Foucault, 1971 : 1108) et d'un « modèle d'une connaissance fondamentalement intéressée » (Foucault, 1971 : 1112). C'est, cependant, surtout après *Surveiller et punir* (1975) qu'il prend cette direction.

travail :

On dispose, d'abord, de cette affirmation que le pouvoir ne se donne pas, ni ne s'échange, ni ne se reprend, mais qu'il s'exerce et qu'il n'existe qu'en acte. On dispose également de cette autre affirmation que le pouvoir n'est pas premièrement maintien et reconduction des relations économiques, mais, en lui-même, primairement, un rapport de force. (Foucault, 1977 : 15)

Il s'agit donc de se demander, en premier lieu, « si le pouvoir s'exerce, qu'est-ce que cet exercice ? » (Foucault, 1977 : 15). L'intention n'est alors pas de parvenir à une conception « globale » et « générale » du pouvoir (Foucault, 1977). Il s'agit davantage de l'approcher dans ses formes et dans son exercice situé, et interroger son « intention » dans les pratiques réelles plutôt que dans la décision a priori de l'exercer :

[C]omment est-ce que les choses se passent au moment même, au niveau, au ras de la procédure d'assujettissement, ou dans ces processus continus et ininterrompus qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements. [...] Saisir l'instance matérielle de l'assujettissement en tant que constitution des sujets. (Foucault, 1977 : 23)

Le pouvoir, dans cette mesure, se comprend comme relation plutôt qu'en fonction des termes de la relation, en d'autres mots comme « circulation » :

Il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux. (Foucault, 1977 : 23)³²

³² Foucault met cependant en garde contre une interprétation réductrice de cette perspective : « quand je dis "le pouvoir, ça s'exerce, ça circule, ça forme réseau", c'est peut-être vrai jusqu'à un certain point. [...] Tout cela, en effet, peut être dit ; mais je ne crois pas qu'il faille, à partir de là, conclure que le pouvoir serait, si vous voulez, la chose du monde la mieux partagée, la plus partagée, bien que, jusqu'à un certain point, il le soit. Ce n'est pas une sorte de distribution démocratique ou anarchique du pouvoir à travers les corps. Je veux dire ceci : il me semble que [...] l'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société. Je crois qu'il faut, au contraire, qu'il faudrait – c'est une précaution de méthode à suivre – faire

L'analyse du pouvoir chez Foucault consiste donc à mettre à jour ses « effets » réels, c'est-à-dire ce qui résulte de sa pratique plutôt que l'intention précédant les procédures d'assujettissement, en interrogeant spécifiquement son application, ses « mécanismes ». Pour Foucault, il s'agit par exemple d'observer comment la punition prend « corps », plutôt que ce qui « fonde le pouvoir de punir » (Foucault, 1977 : 23). Les « mécanismes », « chemin d'accès » à l'analyse du pouvoir, ce sont donc ces ensembles d'instruments, de processus, de tactiques, de mécaniques remplissant des exigences différentes suivant leur usage et leur adaptation contextuelle répondant à diverses stratégies³³. Pour l'analyse « du » pouvoir, Foucault propose ainsi de

partir des mécanismes infinitésimaux, lesquels ont leur propre histoire, leur propre trajet, leur propre technique et tactique, et puis voir comment ces mécanismes de pouvoir, qui ont donc leur solidité et, en quelque sorte, leur technologie propre, ont été et sont encore investis, colonisés, utilisés, infléchis, transformés, déplacés, étendus, etc., par des mécanismes de plus en plus généraux et des formes de domination globale. (Foucault, 1977 : 23)

Ces mécanismes, cependant, se réclament toujours d'une vérité, dont le contenu en retour n'existe qu'à travers l'exercice du pouvoir. C'est notamment ce que Foucault propose dans *Qu'est-ce que la critique?* (1978). Il y développe un projet historico-philosophique articulé précisément en fonction des connexions entre mécanismes de coercition et contenus de connaissance. Cette lecture est déjà présentée dans *Il faut défendre la société* : « le pouvoir, quand il s'exerce dans ses mécanismes fins, ne peut pas le faire sans la formation, l'organisation et la mise en circulation d'un savoir ou, plutôt, d'appareils de savoir » (Foucault, 1977 : 27). Cependant, Foucault l'explique de manière plus évidente lorsqu'il propose, dans *Qu'est-ce que la critique?*, d'investir la

une analyse ascendante du pouvoir [...] ». (Foucault, 1977 :23)

³³ Dans *Surveiller et punir* (1975), par exemple, le pouvoir disciplinaire est brièvement présenté comme un pouvoir dont l'action est positive ou créatrice plutôt que négative (répressive), créatrice dans la mesure où elle fabrique des individus en les traversant. Pour l'approcher et le comprendre, cependant, ce sont ses instruments et donc son exercice qui en permet l'analyse : la surveillance hiérarchique qui se traduit en dispositif de « jeu du regard », la « sanction normalisatrice » et finalement la combinaison des deux, l'examen (Foucault, 1975).

question de l'*Aufklärung* kantien et de son époque « privilégiée » pour interroger la « question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés » (Foucault, 1978 : 45). Cette époque, où apparaissent « en quelque sorte, à vif et à la surface des transformations visibles, ces rapports entre pouvoir, vérité et sujet qu'il s'agit d'analyser » (Foucault, 1978 : 46), permet la mise à nu des

jeux de renvoi et d'appui [qui] se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux, et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc. (Foucault, 1978 : 48)

C'est sur cette base que Foucault entend circonscrire l'observabilité empirique du pouvoir et du savoir³⁴ à l'analyse d'un « nexus » savoir-pouvoir. C'est précisément et seulement à partir de ce jeu, de ce montage du savoir-pouvoir, qu'on peut analyser tant les mécanismes de pouvoir que les éléments de savoir.

[R]ien ne peut figurer comme élément de savoir si, d'une part, il n'est pas conforme à un ensemble de règles et contraintes caractéristiques, par exemple de tel type de discours scientifique à une époque donnée, et si d'autre part, il n'est pas doté des effets de coercition ou simplement d'incitation propres à ce qui est validé comme scientifique ou simplement rationnel ou simplement communément reçu, etc. Inversement, rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie pas selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans des systèmes plus ou moins cohérents de savoir. Il ne s'agit donc pas de décrire ce qui est savoir et ce qui est pouvoir et comment l'un réprimerait l'autre ou comment l'autre abuserait de l'un, mais il s'agit plutôt de décrire un nexus de savoir-pouvoir qui permette de saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système [...]. (Foucault, 1978 : 49)

Dans cette mesure, les « effets » de pouvoir doivent être considérés comme la production de « comportements » et de « discours » de vérité (Foucault, 1978), la production du « réel » qui résulte de l'exercice du pouvoir à travers des « mécanismes ». Ce sont ces

³⁴ Dans *Qu'est-ce que la critique ?*, Foucault définit le savoir comme ce « qui se réfère à toutes les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini » (Foucault, 1978 : 48)

mécanismes, finalement, qui constituent l'observabilité du pouvoir en acte et qui en permettent l'analyse, mécanismes toujours producteurs et produits de vérité. Nous comprendrons donc, dans un premier temps, le pouvoir selon son exercice plutôt qu'en termes de possession, de lieu fixe. C'est ce qui nous permettra d'évaluer les façons par lesquelles il agit et ce qui en résulte, et de penser le pouvoir comme subi et exercé à la fois (Greenebaum, 1999). Notre cadre doit aussi permettre de penser le pouvoir en termes d'« effets » constituant et traversant des individus dans des directions changeantes, par des « mécanismes » pluriels et contextuels. Ces mécanismes qui en constituent la pratique observable sont ceux à partir desquels on peut l'interroger dans ses actes qui produisent des effets tout aussi observables, qu'il s'agira d'identifier. Le pouvoir sera donc pensé en termes d'« effets » et de « mécanismes » pour analyser l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme : quels sont-ils et que font-ils? Aussi, la compréhension de ces mécanismes comme producteurs et produits de vérité, selon le jeu de « renvoi » entre pouvoir et savoir, guidera notre questionnement sur l'absence de l'antisémitisme et de la judéité, compris comme rapport de pouvoir et formation sociale, des approches intersectionnelles, comprises comme productions discursives de vérité : quels arrangements de savoir-pouvoir maintiennent la judéité et l'antisémitisme à l'extérieur de l'intersectionnalité ? Cette dernière considération, cependant, implique aussi de prendre acte du « nexus » savoir-pouvoir dans la production même de la présente recherche, qui n'échappe pas à ce jeu dont les résultats dépendent : un travail réflexif est nécessaire pour éviter de dépolitiser ou extraire la démarche des rapports de pouvoir. Quelle incidence aura le lieu et la forme d'élocution sur l'analyse des « effets » et « mécanismes » de pouvoir et sur la compréhension de l'absence des questions juives de l'intersectionnalité, et conséquemment comment procéder ? Après avoir brièvement inscrit notre recherche dans les rapports épistémiques comme projet de connaissance scientifique, nous pourrons nous situer à l'intérieur de la science en appliquant avec Nira Yuval-Davis (2012) et Marcel Stoetzler et Nira Yuval-Davis (2002) une perspective de savoir et d'imagination situés. C'est ce qui nous permettra d'opérer une transition entre le lieu d'élocution et la production de connaissance par le dialogue, mais aussi de situer

les « effets » et « mécanismes » de pouvoir que nous voulons observer – où sont-ils ?

2.1.1 *Standpoint theory* dialogique et imagination

Les propositions épistémologiques d'auteurs comme Enrique Dussel (1977), Boaventura de Sousa Santos (2016) ou Ramon Grosfoguel (2006 et 2011) nous sont dans un premier temps utiles pour situer notre démarche comme projet de connaissance scientifique. Leurs recommandations nous permettent de considérer la tension savoir-pouvoir à un premier niveau, en localisant la recherche dans les « coordonnées du pouvoir global » (Grosfoguel, 2006 : 52). Il s'agit d'une recherche menée selon des normes et avec des références paradigmatiques occidentales, celles de la sociologie, des sciences humaines et de la philosophie. Ses possibilités de connaissances sont partielles et limitées, d'autant plus qu'elle ne prétend ni prendre en compte divers projets de connaissance non-scientifiques ni entrer en dialogue avec certains d'entre eux (Grosfoguel, 2006). Cependant, les possibilités et limites de connaissances de notre démarche scientifique dépendent également de sa localisation au-delà (ou en-deçà) des rapports entre ensembles épistémiques et types de discours : à partir de quelle position ce projet scientifique est-il mené, et qu'implique-t-elle ? Nous nous appuyons, pour cette évaluation, sur la conceptualisation du savoir et de l'imagination situés que proposent Nira Yuval-Davis (2012) et Marcel Stoetzler et Nira Yuval-Davis (2002).

Comme le note Yuval-Davis (2012), la *standpoint theory* (notamment Collins, 2000; Haraway, 1991; Harding, 2004) regroupe autant les développements de féministes qui refusent toute notion d'objectivité et de vérité que ceux de féministes qui proposent la révision des prémisses épistémologiques de la science moderne en renégociant ces notions. Yuval-Davis s'inscrit dans cette dernière tendance : elle soutient l'importance de la positionnalité ou localisation sociale du sujet connaissant, sans abandonner une certaine conception faible de la vérité (Yuval-Davis, 2012). Elle voit « *the process of*

approximating the truth as part of a dialogical relationship among subjects who are differentially situated » (Yuval-Davis, 2012 : 47). Il s'agit donc, pour Yuval-Davis, non pas de concevoir un accès privilégié à la – ni même à une – vérité suivant un lien direct entre position sociale et savoir, mais plutôt de comprendre ce lien comme producteur d'une perspective partielle et différente d'autres perspectives partielles. Cela permet d'éviter, par exemple, de comprendre la constitution d'une perspective partielle uniquement en fonction de la localisation sociale³⁵ (Yuval-Davis, 2012 : 49). Selon les contextes, les perspectives partielles et différentes qui entrent donc en relation dialogique³⁶ dans le processus d'« approximation » de la vérité sont informées par des expériences situées différemment selon une multitude de facteurs et dimensions. Dans le cas de la présente recherche et selon ce qui ressort de l'introduction et du premier chapitre, nous pouvons ainsi penser que l'appartenance ethnique et raciale, la religion, l'âge, la classe, le niveau d'éducation, le genre, les positions et expériences politiques ainsi que les langues parlées auront une incidence sur la production d'un savoir situé quant au sexisme, à l'antisémitisme et à l'intersectionnalité à Montréal. Nous connaissons donc le type de démarche et ses limites, et sommes également en mesure de nous situer à l'intérieur de celle-ci. La question qui demeure est cependant celle de savoir comment prendre acte de cette localisation dans la réalisation d'un projet scientifique.

L'intérêt de Yuval-Davis (2012) et de Stoetzler et Yuval-Davis (2002) est ainsi d'envisager les transitions et transformations entre expérience située, savoir situé et « approximation » de la vérité par le dialogue. Ils conceptualisent une mise en pratique de la *standpoint theory* en y incorporant l'« imagination »³⁷ (Stoetzler et Yuval-Davis,

³⁵ Yuval-Davis remarque qu'une localisation épistémique ne correspond pas automatiquement à une localisation sociale.

³⁶ Bien qu'il ne soit pas précisé dans les textes que nous discutons, l'emploi du mot « dialogique » est en référence au dialogisme de Mikhaïl Bakhtine (Yuval-Davis, 2017)

³⁷ Définie comme processus mental nécessairement impliqué – et non complémentaire – dans la construction de toute forme de connaissance, qu'ils comprennent principalement selon son rôle créatif

2002 ; Yuval-Davis, 2012 : 49-50). Cette extension conçoit l'imagination comme tout autant située que la connaissance ou le savoir (Stoetzler et Yuval-Davis, 2002). « *[T]he faculty of the imagination not only conditions how sensual data are transformed into conscious knowledge, but [...] the imagination is also fundamental to why, whether and what we are ready to experience, perceive and know in the first place* » (Stoetzler et Yuval-Davis, 2002 : 325). L'expérience située, le savoir situé et la production de vérité approximative par le dialogue entre perspectives différentes et partielles ne peuvent être compris, ni indépendamment ni dans ce qui les lie, sans l'incorporation de la notion d'imagination située. D'abord, celle-ci résout la tension entre continuité et rupture chez un individu ou un groupe – « *the positionings of social individuals or groups are multifaceted, intersectional, shifting and contradictory* » (Stoetzler et Yuval-Davis, 2002 : 325). Ce qu'on lit en filigrane, c'est ainsi que l'imagination permet en premier lieu une compréhension dialogique des expériences situées, en rendant compte du changement, des variations et tensions entre les dimensions et les effets et mécanismes de pouvoir qui constituent la localisation (Stoetzler et Yuval-Davis, 2002 : 326). Ensuite, l'imagination construit tout en étant construite par ce que nous comprenons comme « expérience », « vérité » et « possibilités ». D'un côté

« what we expect, are ready to perceive and admit as (valid) experience depends on the particular mental setting that lies within the faculty of the imagination – which in this sense both constructs and is constructed by experience. The same holds for whatever concept we have of 'truth'. Whether we talk about approximate or absolute, accessible or inaccessible truth is not primarily the outcome of rational arguing, but of what Castoriadis calls the socially constitutive imaginary. » (Stoetzler et Yuval-Davis, 2002 : 326)

De l'autre,

« [I]like the cognitive side of the mental process, its imaginary side is shaped by the many intersecting aspects and dimensions of society, on the one hand, and the

(« *creative role* ») à la suite d'Emmanuel Kant et de Cornélius Castoriadis, et sa relation mutuellement constitutive avec le politique et le social dans une filiation de Baruch Spinoza, Sigmund Freud, Herbert Marcuse et Theodor Adorno.

individual reality of sensual and thus corporeal experience, on the other hand. Or, to be more precise, it is shaped by the contradictory unity that 'the social' and 'the individual' form ». (Stoetzler et Yuval-Davis, 2002 : 327)

En ce sens, l'imagination détermine les termes du dialogue et est déterminée par ceux-ci; elle est structurante et structurée dans tout processus de production de connaissance qui reconnaît les limites des différentes positions situées, donc dans l'épistémologie dialogique de Yuval-Davis (2012) et Stoetzler et Yuval-Davis (2002 :316).

La finitude des connaissances produites à partir d'une localisation « imaginée » et créatrice d'imagination, implique une « approximation » dialogique de la vérité, elle-même déterminante et déterminée par l'imagination. L'imagination, ce serait donc le liant entre l'expérience située où se situent les « effets » et « mécanismes » de pouvoir, le savoir situé et le dialogue entre perspectives différentes et partielles. C'est la condition d'une *standpoint theory* dialogique. Il s'agit ainsi, dans le cadre d'une recherche comme celle que nous menons, d'« imaginer » avant tout l'expérience située à partir de laquelle sera produit un savoir situé et partiel : l'expérience située du chercheur qui informe sa perspective, dont les limites quant aux sujets étudiés préciseront les savoirs avec lesquels il devra entrer en dialogue pour « approximer » la vérité. Il faudra alors ensuite stimuler l'« imagination » des expériences situées permettant ces savoirs. Comment, cependant, « imaginer » l'expérience située et qu'est-ce que cela signifie? Comment appréhender le processus imaginatif dans le cas de notre recherche?

2.2 L'identité narrative comme imagination d'expériences situées

Notre recherche dépend donc, comme nous venons de le voir, d'un cadre dans lequel peuvent être « imaginées » les expériences situées. Nous savons que les « effets » et « mécanismes » de pouvoir, que nous avons circonscrit comme conditions d'observabilité du sexisme et de l'antisémitisme, sont constitutifs d'expériences situées.

Nous savons aussi que l'imagination détermine et est déterminée par les expériences situées et donc qu'en ce sens elle nous est essentielle pour accéder à nos données de recherche. Nous pouvons ainsi dire que c'est par l'imagination ou la formation des expériences situées que nous accéderons aux « effets » et « mécanismes » de pouvoir, qui nous parviendront dans leur traduction en savoirs situés. Finalement, nous savons aussi qu'en plus des données d'analyse, comme nous l'avons également établi, l'analyse elle-même en dépend tout autant : l'« imagination » des expériences situées, dont celle du chercheur dans le cas de la présente recherche, structure le processus de production de connaissance dialogique reconnaissant les limites des différentes positions situées. C'est donc dans cette mesure qu'une mobilisation critique de l'« identité narrative » développée par Paul Ricœur (1990) nous est utile. Malgré son apparente distance quant à la perspective foucauldienne et les déclinaisons que nous avons présentées, la conceptualisation de Ricœur s'inscrit en continuité directe de notre raisonnement : elle propose une compréhension dialogique de l'identité. Elle formalise la mise en pratique du processus imaginatif qui est d'abord constitutif des expériences situées et dialogiques où se situent les données que nous voulons observer, mais aussi constitutif de notre processus d'approximation de la vérité. En prenant appui sur certaines des critiques qui lui ont été adressées et qui nous rapprochent de notre démarche, nous pourrions ensuite proposer une approche méthodologique conséquente.

L'identité narrative est introduite par Ricœur dès le troisième tome de *Temps et Récit* (1985) et traverse son œuvre jusqu'au *Parcours de la reconnaissance* (2004) ; elle est constitutive de son projet philosophique. En revanche, nous retrouvons pour l'essentiel la formalisation du concept dans *Soi-même comme un autre* (1990). C'est dans cet ouvrage que Ricoeur identifie d'abord ce qui ferait défaut aux conceptualisations du soi et de l'identité qui le précèdent : la « dimension *temporelle* tant du soi que de l'action elle-même » (Ricœur, 1990 : 138). Il estime que « ce n'est pas seulement une dimension importante parmi d'autres qui a été ainsi omise, mais une problématique entière, à savoir celle de l'*identité personnelle* qui ne peut précisément s'articuler que dans la dimension

temporelle de l'existence humaine » (Ricoeur, 1990 : 138). C'est donc dans cette mesure qu'il propose de reprendre sa théorie narrative développée dans *Temps et récit* en lui donnant une nouvelle direction⁴⁸. Elle n'est plus mobilisée pour répondre à la problématique de la « constitution du temps humain » (Ricoeur, 1990 : 138), mais plutôt comme cadre qui permettra de poser la dialectique entre ce qu'il appelle « mêmeté » et « ipséité » de l'identité. Ces deux usages de l'identité se distinguent par leur rapport différent à la « question de la *permanence dans le temps* » (Ricoeur, 1990 : 140). La « mêmeté »⁴⁹, qui correspond de façon générale au « quoi » (*idem*) de l'identité, doit impliquer la permanence dans le temps puisque le temps « menace » la « similitude » et la « continuité ininterrompue » du « quoi ». Quant à l'« ipséité », qui correspond de façon générale au « qui » (*ipse*) de l'identité, Ricoeur se demande : « une forme de permanence dans le temps se laisse-t-elle rattacher à la question *qui?* en tant qu'irréductible à la question *quoi?* Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question : 'qui suis-je?' » (Ricoeur, 1990 : 143). Il identifie donc deux modèles de permanence dans le temps qui permettent de reconnaître une permanence de nous-mêmes, le « caractère »⁵⁰ et la « parole tenue »⁵¹ :

Mon hypothèse est que la polarité de ces deux modèles de permanence de la personne résulte de ce que la permanence du caractère exprime le recouvrement quasi complet

⁴⁸ À l'époque de *Temps et récit*, Ricoeur proposait l'identité narrative comme hypothétique lieu de rencontre entre récit historique et récit de fiction (Ricoeur, 1990).

⁴⁹ La mêmeté est un « concept de relation et une relation de relations » (Ricoeur, 1990 : 140). Sa première déclinaison serait l'« identité *numérique* », et la seconde l'« identité *qualitative* ». Elles ne sont ni étrangères l'une à l'autre ni « irréductibles » ; l'action du temps et de la distance qu'il crée qui modifient leur fonction et opération respective. L'identité numérique, selon Ricoeur, c'est l'unicité d'une chose qui se maintient comme une malgré la multiplicité de ses occurrences – « la même chose deux fois, *n* fois » (Ricoeur, 1990 : 140). L'identité qualitative c'est en revanche l'idée de « ressemblance extrême » qui induit quant à elle une opération de « substitution sans perte sémantique » (Ricoeur, 1990 : 141). Ensemble elles constituent solidairement le critère de similitude dès lors que le temps fragilise la solidité de leurs sous-critères respectifs. Cependant la similitude est insuffisante quand la distance dans le temps est grande, ce qui implique selon Ricoeur l'intégration d'une troisième composante de l'identité : la « *continuité ininterrompue* » entre deux occurrences d'une chose à laquelle le temps aurait opéré comme facteur de « dissemblance et, par implication, de diversité numérique » (Ricoeur, 1990 : 142).

⁵⁰ « [L]'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même » (Ricoeur, 1990 : 144)

⁵¹ La tenue de la promesse n'a à faire qu'au « qui » et « paraît bien constituer un défi au temps, un déni de changement » (Ricoeur, 1990 : 149). Elle se justifie par « l'obligation de sauvegarder l'institution du langage et de répondre à la confiance que l'autre met dans ma fidélité » (Ricoeur, 1990 : 149).

l'une par l'autre de la problématique de l'*idem* et de celle de l'*ipse*, tandis que la fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée marque l'écart extrême entre la permanence du soi et celle du même, et donc atteste pleinement l'irréductibilité des deux problématiques l'une à l'autre. (Ricoeur, 1990 : 143)

Ce recouvrement, cependant, n'efface pas leur distinction : « Ce sera la tâche d'une réflexion sur l'identité narrative de mettre en balance les traits immuables que celle-ci doit à l'ancrage de l'histoire d'une vie dans un caractère, et ceux qui tendent à dissocier l'identité du soi de la même du caractère » (Ricoeur, 1990 : 148). Autrement dit, l'identité narrative se loge dans l'« intervalle de sens » entre les « termes temporels » des deux modèles de permanence dans le temps ; elle permet la médiation entre ces deux pôles. Pour Ricoeur, la dialectique de l'ipséité et de la même révèle non seulement la « nature véritable » de l'identité narrative, mais aussi elle se trouve au fondement même de l'apport de la théorie narrative à la constitution du soi.

Il s'agit donc avant tout de comprendre de quelle manière la « mise en intrigue », comprise comme « modèle spécifique de connexion entre événements » (Ricoeur, 1990 : 167) permet une compréhension de la permanence dans le temps comme fédératrice de ce qui lui apparaissait jusqu'alors comme son contraire. Ricoeur propose de comprendre l'identité narrative dans le sens de « l'identité du personnage » (Ricoeur, 1990 : 168). Ce déplacement permet d'explicitier la co-construction du personnage et de l'intrigue. L'identité dans la perspective de la mise en intrigue se comprend comme un processus de « configuration narrative » dans lequel s'articule une médiation entre concordance, qui assure l'ordre entre les éléments, et discordance, qui a trait aux éléments disparates qui parsèment l'intrigue : « On la caractérise, en termes dynamiques, par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité » (Ricoeur, 1990 : 168). Ricoeur fait ainsi de cette « concordance discordante » un principe de toute composition narrative, auquel il donne le titre plus englobant de « synthèse de l'hétérogène ». C'est de cette manière qu'il rend compte de façon générale du rapport entre unité temporelle et événements. Ceci implique du même coup que « l'événement narratif est défini par son rapport à

l'opération même de configuration » (Ricoeur, 1990 : 169) : autant a-t-il lieu, autant fait-il avancer l'histoire. Il est source des deux pôles qui seront médiés dans l'intrigue. Il y a donc ici une inversion de « l'effet de contingence »⁵² (Ricoeur, 1990 : 169) dans l'acte de configuration, en ce sens qu'il se trouve déjà contenu comme nécessité dans l'opération de composition narrative.

Le passage de l'action au personnage opéré par Ricoeur est un « pas décisif en direction d'une conception narrative de l'identité personnelle » (Ricoeur, 1990 : 170). C'est un transfert d'opération : « l'identité du personnage se comprend par transfert sur lui de l'opération de mise en intrigue d'abord appliquée à l'action racontée » (Ricoeur, 1990 : 170). Pour saisir adéquatement ce déplacement, cependant, il faut comprendre le lien corrélatif entre l'action et le personnage dans la théorie narrative. Pour ce faire, Ricoeur revient à la *Poétique* d'Aristote dans laquelle cette corrélation est déjà posée sous la forme d'un « primat de la mise en intrigue sur le personnage » (Ricoeur, 1990 : 170) : c'est par l'histoire racontée et donc par la mise en intrigue que le personnage « conserve » une identité allant de pair avec l'histoire. D'autres auteurs, explique Ricoeur, ont ensuite cherché à travailler dans cette même direction, selon deux différents schémas d'analyse : « une sémiotique de l'actant et une sémiotique des parcours narratifs »⁵³ (Ricoeur, 1990 : 173). Il entend donc les croiser pour qu'elles se renforcent jusqu'au point où les parcours narratifs, « apparaissent comme parcours de personnages » (Ricoeur, 1990 : 174).

Il s'agit désormais de saisir comment se déploie, en raison de cette corrélation, une « dialectique *interne* au personnage, qui est l'exact corollaire de la dialectique de concordance et de discordance déployée par la mise en intrigue de l'action » (Ricoeur,

⁵² L'effet de contingence est ici compris comme « ce qui aurait pu arriver autrement ou ne pas arriver du tout » (Ricoeur, 1990 : 169).

⁵³ Par sémiotique de l'actant, Ricoeur fait notamment référence aux travaux de Propp, Kermode et Bremond. Par sémiotique des parcours narratifs, il est principalement question du modèle actantiel de Greimas. Voir Ricoeur, 1990 : 171-174.

1990 : 175). Le personnage doit sa singularité à « l'unité de sa vie considérée comme totalité temporelle » (Ricoeur, 1990 : 175) elle-même toujours menacée par les éléments disparates qui adviennent. Son identité ne peut se comprendre qu'à la lumière de cette synthèse. Celle-ci engendre, dans un sens nécessairement rétroactif, l'« histoire d'une vie ». On comprend donc, dans cette perspective de l'identité personnelle comprise comme identité du personnage, l'indistinction entre histoire et personnage qui se dévoile dans le récit : « Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée » (Ricoeur, 1990 : 175). Mais comment cette dialectique du personnage peut-elle faire la médiation entre les modes de permanence dans le temps relevant des deux usages de l'identité, l'ipséité et la mêmeté? Ce rôle de médiation est avant tout attesté, dit Ricoeur, par les « *variations imaginatives* auxquelles le récit soumet cette identité » (Ricoeur, 1990 : 176). Ce sont des expériences de pensées que permet la littérature, qui mettent en évidence les deux modes de permanences dans le temps en faisant « varier » les modalités d'identité. La littérature et ses différents types de récits, soutient Ricoeur, permettent l'exploration de cette oscillation que l'expérience quotidienne ne nous laisse pas saisir. Mais il souligne également la multitude de « cas déroutants » de narrativité : ces « fictions de la perte d'identité » (Ricoeur, 1990 : 177) témoignent parallèlement d'une « perte de la configuration du récit » (Ricoeur, 1990 : 177). Pour lui, ces situations n'échappent cependant pas à sa conceptualisation : « Ma thèse est que, replacés dans le cadre de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, ces cas déroutants de la narrativité se laissent réinterpréter comme mise à nu de l'ipséité par perte de support de la mêmeté » (Ricoeur, 1990 : 177-178). La conceptualisation de l'identité narrative nous fournit donc un cadre de formalisation du processus imaginatif, dans ce cas-ci littéraire : s'imaginer prend le sens, chez Ricoeur, de se raconter. Les expériences situées dialogiques sont constituées par l'imagination sous forme de mise en récit de soi.

Finalement, nous pouvons également trouver, dans la conceptualisation ricoeurienne, certaines indications sur les manières par lesquelles l'imagination, qui structure aussi

les savoirs situés et partiels, est elle-même structurée par ces expériences imaginées. La question que pose Ricoeur du retour de la fiction dans la vie, de la « reconfiguration » de la vie par la fiction, évalue précisément cette opération dans des paramètres littéraires. Pour Ricoeur, la « condition de possibilité de l'application de la littérature à la vie repose, quant à la dialectique du personnage, sur le problème de l'*identification-avec* » (Ricoeur, 1990 : 189). Ce problème met en évidence ce qui ferait obstacle à ce dit retour de la fiction à (ou dans) la vie. D'abord, la transposition du « rapport entre auteur, narrateur et personnage » (Ricoeur, 1990 : 189) pose le problème de la notion d'auteur lorsqu'il est question d'une vie. À ce sujet, Ricoeur estime cependant que l'équivocité de la notion est nécessaire, et qu'en « faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je me fais le coauteur quant au sens » (Ricoeur, 1990 : 191). Ensuite, les notions de commencement et de fin semblent avoir des sens différents selon qu'elles sont appliquées à la fiction ou à la vie. Cela est par ailleurs compliqué par la multiplicité des histoires sans conclusion qui peuvent relever du parcours « connu » d'une même vie, traversées par et « enchevêtrées » dans les histoires des autres. Il faut cependant, pour Ricoeur, en comprendre moins un obstacle qu'un support, pour autant que nous acceptons le caractère « révisable et provisoire » de la mise en intrigue du vécu : « c'est à l'aide des commencements narratifs [...] que [...] nous stabilisons les commencements réels que constituent les initiatives – au sens fort du terme – que nous prenons » (Ricoeur, 1990 : 192). Pour Ricoeur, la littérature fournit des modèles aidant justement à la compréhension de ces interactions et enchevêtrements d'histoires de vie. Finalement, s'agissant de l'« inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation » (Ricoeur, 1990 : 191), Ricoeur soutient que les faits racontés sont notamment constitués des « projets, des attentes, des anticipations » (Ricoeur, 1990 : 191) dans lesquels les protagonistes considèrent l'avenir, en plus du passé. Ce que le récit raconte déploie donc l'articulation entre rétrospection et prospection. L'imagination structurant les perspectives partielles et situées se comprend donc, chez Ricoeur, selon le retour de la fiction dans la vie : l'« identification-avec » ce qui a été raconté – imaginé – par le soi, c'est-à-dire

l'expérience située racontée – imaginée –, oriente les actions, les émotions et les perspectives du soi. Cette dernière dimension témoigne plus encore de l'importance du paradigme littéraire chez Ricoeur et nous précise que son utilité pour notre recherche dépend de certaines des critiques qui lui ont été adressées. Celles-ci permettent d'identifier plusieurs de ses limites, mais aussi de les dépasser. Nous verrons d'abord, avec Johann Michel (2003), comment la conception ricoeurienne de « mise en intrigue » est dépendante de la visée éthique de Ricoeur, pour ensuite proposer avec Annemie Halsema (2013) une prise en compte de la normativité du langage.

2.2.1 Mise en intrigue et normativité du langage

La perspective développée par Johann Michel (2003) nous est dans un premier temps utile pour cerner un axe de critique essentiellement articulé autour de la visée éthique de Ricoeur, qui détermine sa conception de la mise en intrigue. C'est par ce biais que Michel tente d'évaluer l'éventuel usage de l'identité narrative en sciences sociales. Il nous permettra donc de faire sortir l'identité narrative de l'appareil conceptuel de Ricoeur, et évaluer « les conditions sous lesquelles un tel concept, [...] pourrait être appliqué dans certaines problématiques » (Michel, 2003 : 125) dont la nôtre.

Michel développe son raisonnement à partir de la critique principale que les études littéraires ont adressée à Paul Ricoeur : son paradigme littéraire hérité de la mise en intrigue aristotélicienne ne permet pas « d'englober tous les types de récit » (Michel, 2003 : 125). Selon Michel, cependant, Ricoeur a admis la possibilité d'une telle rupture ; son modèle est davantage prescriptif que descriptif. « [C]'est de la *nécessité* de constituer une identité narrative concordante que se justifie, chez Paul Ricoeur, le paradigme de la mise en intrigue hérité d'Aristote » (Michel, 2003 : 132). Son modèle narratif est « plus proche en cela d'une *éthique narrative* que d'une *théorie narrative*

générale » (Michel, 2003 : 132). Son usage « scientifique », soutient Michel, implique ainsi de le vider de sa charge normative. En s'appuyant sur le philosophe David Carr, il propose donc de parler de « narrativité », plutôt que de mise en intrigue. Ceci permet de comprendre la mise en récit comme mode universel de compréhension de soi selon des formes multiples de *narrations* – dont celle que théorise Ricœur n'est qu'un cas particulier. Carr donne un statut ontologique à la narrativité et une fonction épistémologique au récit. La narration est en ce sens constitutive de l'action, du sujet ou de la collectivité, qui n'aurait qu'une « existence racontée ». C'est ensuite de cette « structure ontologique narrative constitutive de la réalité sociale » (Michel, 2003 : 135) que le récit tient sa fonction épistémologique : la réalité sociale est narrativement constituée et le récit est un moyen de la connaître.

Selon Michel, Carr met donc en lumière le point de rupture entre l'identité narrative de Ricœur et les sciences sociales : « Si l'on suit encore le chemin frayé par David Carr, la *narrativité* représente le concept ontologique présupposé par les sciences sociales lorsque celles-ci réfléchissent de manière savante sur les modes multiples de narration des individus et des groupes » (Michel, 2003 : 136). Sans l'infléchissement ontologique de la narrativité, l'identité narrative de Ricœur échouerait donc à prendre en compte les types de narrations sur lesquels se penchent les sciences sociales. Elle serait d'une part ethnocentrique dans la mesure où, par exemple, les narrations orales des sociétés non-occidentales seraient « pré narratives » (Michel, 2003). Mais aussi, elle ne permettrait pas de prendre en compte les types de narrations qui « se déploient dans nos aires culturelles [les sociétés occidentales], sans s'identifier pour autant au modèle dominant » (Michel, 2003 : 137-139). L'identité narrative de Paul Ricœur ne serait donc d'intérêt pour les sciences sociales, dont une grande partie s'intéresse justement aux « narrations hétérodoxes », qu'au prix d'une révision et d'une ontologisation de la narrativité. En donnant un statut ontologique à la narrativité, la mise en récit n'est plus une obligation de formatage répondant principalement au programme éthique et politique de Ricœur. Au contraire, le récit acquiert une fonction épistémologique

(Michel, 2003). Avec Michel, nous considérons donc que la narrativité est constitutive des expériences situées, qui n'auraient ainsi qu'une « existence racontée ». En plus de correspondre à notre compréhension de la structuration des expériences situées par l'imagination, cette perspective permet également de penser l'accès à nos données de recherche, sans la nécessité d'une « mise en intrigue » : la fonction épistémologique du récit indique que c'est dans leur transition racontée en savoirs situés et partiels, leur mise en récit sans égard à la forme, que nous pourrions les observer. Nous pouvons, finalement, entrevoir une dernière dimension importante qui aura une forte incidence sur le processus que nous mettons en place. Annemie Halsema (2013) propose également une critique normative de l'identité narrative, mais s'intéresse plus directement au langage et au discours.

Halsema entend mettre en évidence la proximité et la distance entre le soi ricœurien et le soi des théories féministes postmodernes⁵⁴. Pour notre discussion, c'est surtout au niveau du langage et du discours qu'elle fournit des éléments qui nous permettent de préciser l'utilité de l'identité narrative pour notre démarche. Selon elle, il y a d'abord correspondance entre le soi de Ricœur le soi des féministes postmodernes qui se constituent tous deux dans l'espace de médiation du langage (Halsema, 2013 : 23). Cela dit, la prise en compte de la narrativité les distinguent. Halsema note à ce sujet que l'utilisation de la narrativité chez Butler s'inscrit en opposition à celle de Ricœur : « *she emphasizes the limits of the possibility to give a narrative account of oneself, rather than addressing its opportunities* » (Halsema, 2013 : 23). Chez Butler, cette articulation du sujet dans la narration révèle plutôt un ensemble de limites : « *Butler points out that every narrative about one's life is disoriented by factors such as embodiment, the unconscious, language as discourse of the other, history and the normativity of discourse* » (Halsema, 2013 : 23). La perspective serait similaire chez Irigaray, bien

⁵⁴ Halsema entend : une synthèse de la perspective postmoderne incarnée par Rosi Braidotti, Judith Butler et Luce Irigaray (Halsema, 2013 : 21).

qu'en des termes différents : le discours est exclusif, le langage est limitatif (Halsema, 2013 : 23). La distance est donc nette; les féministes postmodernes mettent en lumière les limites de l'articulation du sujet dans le langage, à l'inverse de Ricœur.

C'est cependant au niveau de la conception du discours qu'il y a véritablement rupture : « *While Ricœur considers discourse as constitutive for the self, feminist philosophers perceive it as restrictive (i.e., patriarchal, phallogentric, heteronormative)* » (Halsema, 2013 : 28). Le problème se pose donc à savoir dans quelle mesure le soi serait ou pourrait être critique de l'univers symbolique dans lequel il s'articule. Halsema met en relief l'approche développée par les féministes postmodernes : « *Both Irigaray and Butler understand discourse as allowing the cultural articulation of some subjects, while excluding others* » (Halsema, 2013 : 29). Ricœur soutient quant à lui l'idée d'une distanciation intrinsèque au processus d'interprétation. La fixation par l'écriture autonomise le texte de son auteur-e⁵⁵, et cette émancipation serait la preuve la plus manifeste du caractère critique de l'interprétation. À cela il ajoute aussi la possibilité critique offerte par le « monde » que crée le texte, de repenser le soi et le monde vécu au moyen des « variations imaginatives » (Halsema, 2013 : 29). Selon Halsema, Ricœur permet de penser les conditions nécessaires à la création d'un espace dans lequel pourrait se déployer un discours critique. Pourtant, on ne retrouve pas chez lui cette idée d'un espace discursif qui pourrait être exclusion et qui devrait de ce fait être critiqué précisément pour cette raison. Au contraire, ses possibilités seraient, sinon infinies, très nombreuses à titre de laboratoire d'« expériences de pensées ». La différence tient donc essentiellement à ce que le potentiel critique chez Ricœur est le fait de la distanciation, tandis que la critique est possible et non nécessaire (Halsema, 2013 : 30).

La lecture d'Halsema nous indique donc que l'identité narrative doit prendre en compte les dynamiques de pouvoir constitutives du langage, dont les effets teinteront tant le

⁵⁵ Voir : Ricœur, Paul, *Du texte à l'action : essai d'herméneutique II*

processus de médiation par le langage que les termes soumis à cette médiation. Le processus imaginatif que nous avons proposé doit lui-même être compris selon les possibilités et limites du langage. Nous avons donc un cadre à partir duquel « imaginer » ou former les expériences situées, qui pointe vers une mise en application concrète pour la présente recherche. La formation de l'expérience située du chercheur, par la narration de soi, permettra donc dans un premier temps d'identifier les limites de son savoir situé par rapport aux sujets étudiés. Ces limites préciseront les savoirs avec lesquels il devra entrer en dialogue pour « approximer » la vérité quant aux effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme ainsi que l'absence des questions juives de l'intersectionnalité, et impliqueront de stimuler la formation des expériences situées permettant ces savoirs.

2.3 Expériences situées et méthodologie

Quels sont donc les éléments saillants de l'expérience située du chercheur dans la production de connaissances scientifiques sur le sexisme, l'antisémitisme et les approches intersectionnelles, et quelles sont leurs implications ? Comment le chercheur se raconte-t-il ? Dans le cadre de cette recherche, le chercheur se présente de la façon suivante :

Je mène une recherche à Montréal, où je suis né en 1991, ai vécu et vis toujours, plus récemment dans un quartier à majorité francophone. Montréal est une ville de fondation européenne sur les terres non-cédées de Tioṭiá:ke, en territoire notamment Mohawk (Kanién'kehá:ka). C'est également le point d'arrivée de nombreuses migrations internationales de personnes qui ont choisi ou non de s'y établir, pour des raisons multiples et à des époques différentes. Tandis que ma mère s'y est installée après avoir quitté l'Égypte puis le Liban alors en pleine guerre civile durant les années 1970, mon père, natif du Burkina Faso, y arrive quant à lui au début des années 1990 pour des raisons principalement familiales. Tous deux sont d'éducation française et catholique, maîtrisaient le français comme première ou seconde langue avant leur arrivée, et ne pratiquent aucune religion. Dans le contexte montréalais, je me situe ainsi aux niveaux des rapports raciaux, ethniques, linguistiques et religieux comme personne métissée, racisée généralement comme « Arabe » ou « Noir » selon

les situations, de culture chrétienne catholique, d'éducation dite « athée » et non-religieuse, et avec une conscience diasporique – double – sans expérience migratoire, dans un contexte de colonisation en cours où je maîtrise exclusivement les langues coloniales.

Il est également utile de noter que mes deux parents ont des formations universitaires québécoises de premier et de deuxième cycle et ont tous deux milité et fait « carrière » dans des organisations militantes, notamment syndicales, de défenses des droits, pour l'accès au logement et à l'alphabétisation et en coopération internationale. Mon grand-père maternel, par ailleurs, a été professeur à l'Université du Québec à Montréal, où il était également sur le conseil exécutif du syndicat des professeurs et professeurs de l'UQAM. Je considère donc être, dans cette mesure, de classe moyenne élevée, issu d'un contexte familial « militant » et jouissant d'un certain capital social et culturel assuré par les diplômes universitaires, étudiant racisé (« *student of color* ») de 3^e génération, moi-même impliqué dans différentes initiatives militantes – une implication qui correspond autant à l'influence familiale qu'au contexte des dix dernières années qui a influencé ma « formation » politique.

C'est par ailleurs principalement dans le cadre de mes études collégiales et universitaires de premier puis de deuxième cycle que j'ai été familiarisé dans la théorie et dans la pratique aux approches féministes et intersectionnelles. Homme cisgenre et hétérosexuel ayant véhiculé et véhiculant par divers mécanismes des formes multiples de domination masculine, ma compréhension des rapports sociaux de sexes, de l'hétéronormativité, du patriarcat, etc. est donc tout sauf ancrée dans l'expérience vécue ; d'une position de domination consciente, elle se limite à des discussions, cours, travaux, conférences et expériences militantes qui tendent à prendre forme dans une pratique du *disempowerment*. Mon rapport à la judéité et à l'antisémitisme, comme non-Juif, est finalement similaire, bien que plus « récent ». C'était d'abord une dimension relativement minime de mon éducation, de mes préoccupations et réflexions, malgré plusieurs amitiés et une grande proximité géographique dans les quartiers où j'ai vécu. J'estime avoir nécessairement véhiculé de façon consciente ou non des stéréotypes transnationaux et plus spécifiquement montréalais sur les communautés juives, le judaïsme et la judéité. Il est également important de mentionner que la situation au Moyen-Orient a occupé une place de premier plan dans le parcours de ma famille du côté maternel : un fort positionnement contre les politiques de l'État d'Israël, nourri par l'expérience du Liban et de l'Égypte ainsi que par des origines palestiniennes et un positionnement politique traditionnellement de « gauche ». Finalement, je note qu'à l'exception de l'opposition aux politiques israéliennes cette dimension a aussi été particulièrement absente de mon expérience dans des milieux militants, malgré ma – et leur – prétendue conscience des multiples rapports de domination imbriqués et simultanés. Cela est également vrai pour mon parcours universitaire ; il n'y a pas, à l'UQAM, de programme, département, concentration, groupe, association, institut ou chaire de

recherche en études juives ou sur l'antisémitisme. Cependant, mon apprentissage et ma conscience de ces dynamiques a été accéléré à partir de 2016 par mon implication dans un projet de recherche sur les migrations judéo-marocaines au Canada et en France. Cette implication, finalement, a accompagné le développement du présent projet esquissé au cours de nombreuses discussions avec ma direction de maîtrise pressentie puis avérée.

Ces éléments forment ainsi un tout contextuel pour situer les questionnements et la réalisation de la présente recherche dans l'expérience située du chercheur tel qu'il se raconte. Les incidences de cette positionnalité sont nombreuses. De façon générale, elle peut expliquer tant les omissions que l'importance accordée à certains éléments, la compréhension de certains enjeux ou l'utilisation de certains mots, de certaines expressions. De façon plus précise, nous pouvons d'abord penser que le positionnement du chercheur dans les rapports raciaux et ethniques motive une attention soutenue aux expériences d'oppression et de discrimination *vis-à-vis* de la « blanchité ». Cela peut modifier, par exemple, la compréhension du rapport entre antisémitisme et « invisibilité » ou des processus de racialisation et de déracialisation de la judéité. Également, le rapport à la religion ou à la culture religieuse peut être la source d'une interprétation qui serait en décalage à plusieurs niveaux, par exemple quant aux significations des expressions « culture » et « religion ». Il est ensuite à envisager que le contexte familial « militant » ait déterminé une conception restreinte et exclusive de l'implication et de l'engagement social et politique, qui pourrait imposer dans les termes du questionnement une compréhension limitative de ce qui est exploré. Dans un cadre universitaire, il faut également souligner que la réussite et la reconnaissance, déjà balisées selon des critères indépendants du sujet de la recherche, sont une motivation importante qui peut brouiller les objectifs de la recherche à la faveur du chercheur. Finalement, le positionnement du chercheur dans les rapports sociaux de sexes et vis-à-vis du Judaïsme, de la judéité et de l'antisémitisme implique une objectivation de l'expérience de l'autre, implique de parler « de » et « pour » (Alcoff, 1991), déterminée par la méconnaissance de ces expériences. C'est ce qui pourrait par exemple mener à

l'application d'une grille d'analyse inadéquate, voire même qui renforcerait des phénomènes incompris par le chercheur.

Dans cette mesure, quelle stratégie mettre en place ? La perspective partielle du chercheur doit entrer en dialogue avec des perspectives partielles qui faciliteront une « approximation » de la vérité dans le cas précis de cette recherche : le sexisme et l'antisémitisme comme rapports de pouvoir compris en termes d'effets et de mécanismes impliquent le dialogue avec des savoirs situés produits à partir des expériences situées de femmes juives. Comme nous l'avons vu, c'est également à l'intérieur des environnements de travail que ces expériences sont le plus vécues (Gold, 2004), et nous pouvons donc penser que les groupes politiques et organisations sociales (multiethniques et multireligieux) constituent des milieux de travail et d'engagement où l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme est la plus susceptible d'être objectivée (Gershbain et Rubin, 1994 ; Haar et Nosov, 1994). Nous avons également vu que les approches intersectionnelles, par ailleurs, font partie de l'appareillage de plusieurs de ces groupes, ou en tous les cas sont présentes dans leur univers symbolique et leur champ de possibilités d'action et d'analyse. Ces groupes et organisations constituent donc le lieu idéal pour analyser l'absence des questions juives dans l'intersectionnalité. L'univers d'analyse sera donc celui des organisations politiques et sociales multiethniques et multireligieuses à l'intérieur desquelles des femmes juives produisent de leur lieu d'élocution des réflexions sur leur parcours, leur identité et leur inscription dans les rapports sociaux. C'est donc la formation d'identités narratives de femmes juives évoluant dans ces milieux qui devra être stimulée par notre processus de recherche. Stimuler et recueillir la formation de ces expériences situées sera donc la méthode de collecte de données préconisée. C'est ce que permettra l'entrevue en profondeur telle que pensée par Gloria Holguin Cuadraz et Lynet Uttal (1999). Elle permettra également l'analyse et l'interprétation, par le chercheur, des savoirs situés recueillis durant le processus d'entrevue; le dialogue prendra ici la forme d'abord de l'entrevue, mais aussi de l'analyse des entrevues.

2.3.1 Entrevue en profondeur et analyse des données

Gloria Holguin Cuadraz et Lynet Uttal (1999) examinent certaines tensions entre la mise en pratique des méthodes d'entrevues en profondeur (« *in-depth* ») et les perspectives théoriques qui en sont à l'origine. En reprenant *a posteriori* des éléments de leurs expériences respectives de recherche, elles synthétisent les problèmes rencontrés de la façon suivante :

« The first dilemma we faced was how to address social structural issues if the sample did not include representatives from comparative categories. Another dilemma was how to speak about race, class, and gender if respondents failed to explicitly articulate race, class, and gender concerns in the interviews. The third dilemma we faced was how to analyse multiple dimensions of individual biography and social structures simultaneously. » (Cuadraz et Uttal, 1999 : 157)

Leur exercice est donc particulièrement utile pour notre démarche; il s'agit de traduire en pratique méthodologique des perspectives épistémologiques et théoriques correspondant aux nôtres. La première question qu'elles posent est celle de l'échantillonnage : « *who should be included in the sample, how should they be included, and how many? How homogeneous or diversified does the sample need to be in order to complete a race, class, and gender analysis ?* » (Cuadraz et Uttal, 1999 : 162). Elles notent d'abord qu'il est généralement d'usage dans les méthodes d'entrevues en profondeur et de *grounded theory* de préconiser un petit échantillon homogène. Ceci permettrait de parvenir à une compréhension plus approfondie des expériences vécues et perspectives particulières d'individus partageant une localisation sociale qui correspond à la recherche menée. Cet avantage compenserait parallèlement pour le manque de représentativité statistique (Cuadraz et Uttal, 1999). Si les critiques adressées aux analyses basées sur ce choix méthodologique questionnent leur validité sur la base d'un manque de perspective comparative, notamment par l'absence de « variable de

contrôle », Cuadraz et Uttal estiment au contraire qu'il permet de résoudre les problèmes posés par les approches « positivistes » qui extraient la recherche en science sociale des rapports de pouvoir. Cette pratique décentre le référent de comparaison (par exemple, « sans couleur » donc blanc, ou « sans sexe » donc « homme »), et permet un éclairage sur les processus historiques de production des dites « variables » ou catégories d'analyse (Cuadraz et Uttal, 1999).

L'échantillonnage pose également la question des critères de sélection ; leur muabilité est caractéristique de ces approches (Cuadraz et Uttal, 1999 : 165). Cette dimension permet de faire émerger les catégories d'analyse ainsi que des éléments de méthode à partir des données de recherche collectées, mais pose cependant des difficultés à toute analyse qui voudrait précisément investiguer des formations sociales de sexe, de race, de classe, de religion etc. qui préexistent à la recherche. Comment, donc, suivre les données collectées plutôt que de les faire correspondre à des catégories d'analyses déjà déterminées par la recherche, par « imposition » ? La combinaison de ces différents « dilemmes » de méthode d'échantillonnage, ne se résout pas, selon elles, par la taille de l'échantillon (Cuadraz et Uttal, 1999 : 166). En rejetant les assumptions de validité prêtées à un échantillon plus grand, elles proposent plutôt de limiter l'importance de l'échantillon sur la recherche et ses résultats (Cuadraz et Uttal, 1999 : 167). C'est, au contraire, les autres recommandations méthodologiques qu'elles font qui devront être priorisées, et avoir une incidence plus grande sur les résultats de recherche.

Cuadraz et Uttal s'intéressent ensuite aux dynamiques politiques de construction de sens et de production de connaissances, pour lesquelles l'entrevue en profondeur paraît proposer une prise en compte efficace des rapports entre interviewer et interviewés-es (Cuadraz et Uttal, 1999 : 167). L'entrevue en profondeur correspondrait précisément aux cadres d'analyses déterminés par une attention au « nexus » savoir-pouvoir ou, dans les mots de Cuadraz et Uttal, au savoir comme « produit politique » et « construction sociale ». Elles privilégient le savoir de la « vie de tous les jours » (« *of everyday life* »)

(Cuadraz et Uttal, 1999 : 168) sur les perspectives théoriques de la personne menant la recherche. Dans l'application, cependant, les questions qui se posent sont les suivantes : « *what counts as data and how far can the researcher interpret the data beyond the articulated accounts?* » (Cuadraz et Uttal, 1999 : 168). L'entrevue en profondeur étant une méthode de collecte de données, Cuadraz et Uttal insistent sur le danger d'arrêter l'analyse « trop tôt ». Elles rappellent que les perspectives épistémologiques et méthodologiques doivent également déterminer l'analyse des données, ce qui permettra de répondre à la question posée. La première considération qu'elles notent est d'éviter d'extraire les expériences racontées des rapports sociaux structurels et de la littérature préexistante, en prétendant rendre compte « fidèlement » des entrevues. La contextualisation permet au contraire d'inscrire les expériences particulières des personnes interviewées dans des dynamiques qui sont déterminantes sur la production de connaissances, de « données » de recherche ; la localisation sociale influence la production de connaissances, et en faire fi correspondrait à une forme d'effacement du lieu d'élocution et de ses implications (Cuadraz et Uttal, 1999). Cette attention permet par ailleurs de mener une recherche dont l'intention est d'analyser des dimensions du social tout en évitant d'avoir à les considérer comme « variables » nécessitant une comparaison entre divers groupes, donc en évitant les écueils plus haut soulevés quant à l'injonction positiviste de la recherche empirique par comparaison (Cuadraz et Uttal, 1999). Il est, dans cette mesure, de la responsabilité de l'interviewer de contextualiser les propos recueillis dans le cadre d'une entrevue pour les comprendre et évaluer l'incidence de différents rapports sociaux et formations sociales, sans s'attendre à ce que les personnes interviewées articulent ou même mentionnent elles-mêmes ces dynamiques (Cuadraz et Uttal, 1999). « *Methodologically, in order to distinguish between personal troubles and social structure, it is important to pose inductive questions of the interview data and the influence of structural forces one is trying to reveal* » (Cuadraz et Uttal, 1999 : 171). Si dans un premier temps il s'agit de traiter chaque entrevue de façon particulière, le travail subséquent est ensuite de chercher des tendances communes en identifiant les thèmes ou sujets communs aux

entrevues. Ceci permettra de questionner le niveau structurel de la signification des données d'entrevue en regard de la contextualisation socio-historique (Cuadraz et Uttal, 1999). Les auteurs recommandent cependant, sans préconiser une distinction nette, « *that researchers need to be consciously aware of the distinction between what and how individuals tell us about their lives and how the researcher interprets the data* » (Cuadraz et Uttal, 1999 : 173). Le contenu des entrevues individuelles doit d'abord être reçu comme des expériences individuelles, en limitant les attentes construites en fonction des rapports sociaux et formations sociales de race, de classe, de genre, de religion, etc. C'est ce qui permettra ensuite de faire émerger des catégories et tendances de la mise en commun de ces entrevues individuelles :

« This step recognizes that the individual's understanding of their own life is shaped by both their situational location (the contemporary moment that they are reporting about) and their social location (more than situational location; a location shaped by particular social histories of race, class and gender), as well as the contemporary social context (the stratification of society and the politicization of certain topics). *This second step both historicizes the individual views, identifies common experiences across individual accounts, and brings the material context of their lives into the analysis.* » (Cuadraz et Uttal, 1999 : 173)

Elles identifient, finalement, un dernier dilemme qui relève de leur intention de prendre en compte l'intersectionnalité des rapports de pouvoir contextualisés, plutôt que de faire reposer leur méthodologie sur une conception additive des rapports sociaux et formations sociales (Cuadraz et Uttal, 1999). Il faut ainsi ajouter à l'attention portée aux rapports entre structures et biographies, au-delà d'une analyse « multiple » qui prendrait en compte indépendamment les différentes dimensions structurantes des expériences, une analyse des positions de privilège et de subordination occupées par les personnes interviewées quant à d'autres groupes dans différents contextes (Cuadraz et Uttal, 1999). L'analyse, selon Cuadraz et Uttal, doit donc se faire selon cette succession : d'abord en ne considérant que les expériences individuelles, ensuite en les examinant dans leurs

relations à d'autres structures et formes de domination, puis finalement en portant un regard sur les contradictions, tensions et construction de sens qui en émergent. (Cuadraz et Uttal, 1999 :177)

Cette dernière recommandation, finalement, permet également de prendre en compte les dimensions temporelles des histoires de vie, à savoir notamment la variabilité temporelle de l'impact de divers rapports sociaux selon les contextes spécifiques. Nous retenons donc l'importance de situer la construction sociale du savoir et d'examiner dans le processus d'entrevue les dynamiques entre expériences vécues racontées d'un côté et rapports de pouvoir et formations sociales structurelles de l'autre. Également, l'importance de l'analyse qui suit la collecte de données redéfinit ce qui sera considéré comme « données » de recherche. En ce sens, l'historicisation et la contextualisation servent autant à la collecte de donnée qu'à refléter au terme de l'analyse une compréhension plus « juste » des réalités sociales. C'est également ce qui résout la question de l'échantillonnage, alors que les précautions méthodologiques qui président à une telle recherche rendent caduque la priorité qui pourrait être accordée à un échantillon plus grand ou permettant les comparaisons. Dans le cadre de notre recherche, à la lumière de notre cadre théorique puis des recommandations de Cuadraz et Uttal, nous sommes donc en mesure de faire des choix de méthode.

2.3.2 Échantillon

Les personnes interviewées ont été sélectionnées de manière non-probabiliste selon des caractéristiques précises : des personnes se définissant elles-mêmes comme femmes juives, engagées sur une base militante, bénévole, rémunérée ou élective dans des espaces, groupes, et organisations politiques, sociales ou communautaires à Montréal. L'intention était de parvenir à constituer un échantillon d'une dizaine de personnes

volontaires réparties dans au moins trois organisations. Il était également souhaité que ces personnes reflètent l'incidence de différentes lignes de divisions sociales sur les identités et leur inscription dans les rapports de pouvoir. Nous avons finalement réalisé sept entrevues ; le recrutement a été compliqué par des variables que nous n'avions pas prévues. Par exemple, il aurait été impossible dans certains cas de préserver l'anonymat de répondantes potentielles, qui auraient été les seules à occuper un poste particulier ou une fonction politique précise. Ceci dit, nous avons tout de même pu identifier des tendances générales qui se dégagent des propos de toutes les répondantes, et mettre en évidence les rapports de pouvoir et formations sociales qui donnent un relief différent à ces tendances ou encore les annulent ou les rendent plus apparentes. Les sept personnes qui constituent l'échantillon occupent ainsi des positions différentes selon leur appartenance ethnique/raciale, classe, niveau d'éducation, religiosité, âge, expérience militante et langue(s) parlée(s). En fonction des questionnements posés et du contexte socio-historique de Montréal, une importance particulière a été accordée à l'appartenance ethnique/raciale et aux langues parlées. Également, il a été décidé que dans l'éventualité où un choix devait être fait, les potentielles participantes présentant des profils similaires seraient départagées selon qu'elles ajoutent à la dimension temporelle de l'échantillon, de sorte que les expériences militantes de toutes les répondantes couvrent une période historique plus vaste. Ceci n'a cependant pas eu lieu.

2.3.3 Recrutement

Nous étions dès le tout début conscients que le recrutement pouvait s'avérer délicat pour diverses raisons notamment relatives à la positionnalité du chercheur, et devrait donc pouvoir compter sur l'établissement d'un lien de confiance que la méthode boule de neige est à même d'assurer. Sur cette base, nous avons donc choisi de favoriser un recrutement par réseaux selon deux axes qui s'entrecroisent : un premier axe davantage

par l'entremise de personnes et organisations des communautés juives et un deuxième axe à travers des personnes et organisations politiques, sociales et communautaires multiethniques et multireligieuses. Une lettre de recrutement (Annexe A) a ainsi été envoyée par courriel à diverses personnes et organisations pour être relayée; des personnes et organisations ressources ont été initialement identifiées pour faciliter la circulation de la lettre de recrutement dans les réseaux identifiés. Ces personnes ont été contactées exclusivement à cet effet. Les personnes intéressées ont ensuite signifié leur intérêt à participer en nous répondant directement par courriel. Ces participantes potentielles ont donc été informées de l'intention de la recherche et de l'approche mise de l'avant, mais également des attentes du chercheur et des intérêts en jeu. Elles ont également été mises au courant des modalités proposées pour l'entrevue (enregistrement audio, type d'entrevue, etc.) et questionnées au sujet de leurs préférences de lieu pour l'entretien et de degré de confidentialité pour la recherche, dans l'éventualité où elles désiraient participer. Au cours des entretiens, certaines participantes ont également suggéré d'autres participantes potentielles, qui ont par la suite obtenu les coordonnées du chercheur pour le contacter ou ont exprimé la volonté d'être contactées. Une attention particulière aux réactions des personnes approchées a également permis l'inclusion de différents aspects, termes et sensibilités non-considérés au processus de recherche, et la modification d'autres. Il est également arrivé qu'une personne à qui a été relayée la lettre de recrutement indiquent correspondre aux critères mais ne pas voir l'intérêt des questionnements de recherche selon son expérience. Ceci a impliqué une réaction compréhensive, et une humilité méthodologique qui a permis de saisir les raisons et éventuellement d'intégrer les commentaires reçus au sujet de la démarche. Également, des personnes ont été écartées en raison de l'impossibilité de préserver leur anonymat du fait de leur fonction.

2.3.4 Éthique de la recherche

En plus des éléments relatifs à notre cadre théorique, les précautions nécessaires à l'obtention d'une certification éthique ont été respectées tout au long de la démarche. Avant l'entretien et après les premiers contacts à l'étape du recrutement, les participantes ont reçu une version électronique du formulaire de consentement (Annexe B) à signer au moment de l'entretien, en français ou en anglais selon la langue de correspondance. Ce formulaire exposait les objectifs du projet, les dispositions prises quant à l'anonymat et à la confidentialité, à la nature de la participation, aux risques et avantages de la participation ainsi qu'au consentement et à la possibilité de son retrait à toute étape du processus de recherche. Le courriel qui accompagnait la version électronique du formulaire de consentement invitait également, au besoin, les participantes à formuler toute question ou commentaire quant à la démarche ou au formulaire, et rappelait que celui-ci serait à signer en version papier lors de l'entretien. Les entrevues ont été enregistrées (enregistrement sonore seulement) avec l'accord explicite de chaque participante et le lieu a été déterminé à la convenance de chacune d'entre elles. Un local du département d'histoire de l'UQAM a par ailleurs été disponible en tout temps, mais n'a été choisi que dans le cas de deux entretiens. Au début de chaque entretien, les grandes lignes du projet ont été rappelées, les participantes ont été invitées à formuler questions et commentaires, et le formulaire de consentement a été signé.

Au cours des entretiens, le fait de formuler pour les fins d'une recherche une narration de soi et éventuellement de communiquer des informations plus précises quant aux motivations à l'engagement, à la religiosité, à l'auto-identification ethnique ou raciale et à la place de la religion et de la culture dans la pratique politique ne comportait pas de risques psychologiques a priori. Il était cependant envisageable que les participantes ressentent un certain inconfort à s'exprimer sur certains des sujets que la recherche investigate. Nous avons tenté de minimiser ces risques, difficilement évitables, entre autres par le format de l'entrevue qui permettait aux participantes de choisir si elles

abordaient ou non certains sujets ainsi que le temps qu'elles y accordaient et la manière de le faire. Aussi, la transparence quant au processus, aux motivations, à la positionnalité du chercheur et à l'intention de la recherche a permis de renforcer le lien de confiance et diminuer les risques. Le fait que le chercheur soit lui-même racisé, finalement, a également favorisé une plus grande facilité pour certaines répondantes à s'exprimer sur diverses expériences de discrimination, notamment en limitant la peur de victimisation et l'appréhension de l'incompréhension du chercheur.

2.3.5 Participation des répondantes

Les entretiens ont tous été réalisés à Montréal entre les mois de mai 2017 et juin 2017 et ont pris place dans des lieux différents, selon les besoins et volontés des répondantes. Tandis qu'il avait été prévu que les entretiens durent entre 45 minutes et 90 minutes, ceux-ci ont plutôt durer entre 25 minutes et 110 minutes. Cinq entretiens ont été réalisés en français, un principalement en anglais et un dans les deux langues. Après le rappel des objectifs de la recherche, les questions et commentaires des participantes et la signature du formulaire de consentement, les participantes étaient en premier lieu invitées à se présenter. Suite à cela, les entretiens ont pris des directions différentes, et le guide d'entretien (Annexe C) que nous avons préparé a servi à relancer les participantes ou leur poser des questions à des moments de l'entrevue qui correspondaient davantage à la structure de leur récit qu'à la succession des thèmes dans le guide d'entretien. Durant l'entrevue, il a donc été demandé aux participantes de parler de leur expérience d'engagement politique, social et/ou communautaire et d'exprimer leurs diverses perceptions, opinions et émotions quant au fait d'être une femme juive dans leur milieu. Elles ont également été invitées à s'exprimer sur différentes dynamiques politiques au Canada, au Québec et à Montréal notamment sur des questions de sexisme, d'antisémitisme et de racisme. Le rôle actif du chercheur, au-delà

de l'écoute, était essentiellement d'inviter les participantes à approfondir certains aspects, selon les sous-thèmes: les motivations à l'engagement, les rapports aux autres militantes et militants, l'auto-identification, le rapport aux groupes minoritaires et majoritaires, la place de la religion ou de la culture dans l'action politique ainsi que les expériences d'antisémitisme et de sexisme à l'intérieur et à l'extérieur de leur implication politique, sociale ou communautaire. Tout au long des entretiens, elles ont également pu formuler des commentaires, questions et recommandations quant à la démarche de la recherche ou tout autre sujet qu'elles souhaitaient aborder. Dans plusieurs cas, conséquemment, certains entretiens ont davantage pris la forme d'une discussion que d'une entrevue. À la suite des entretiens, les participantes qui le désiraient ont pu contacter le chercheur pour ajouter des commentaires notamment en lien avec l'actualité récente.

2.3.6 Procédure d'analyse des données

Selon notre cadre théorique et notre méthodologie, l'analyse des données devait permettre de rendre compte des auto-identifications et auto-compréhensions des personnes interviewées autant que des structurations historiques des rapports sociaux et formations sociales. C'était dans l'aller-retour entre ces deux dimensions que nous cherchions à identifier les effets et mécanismes du sexisme et de l'antisémitisme imbriqués, ainsi qu'à interroger l'absence de l'antisémitisme et de la judéité dans les approches intersectionnelles. Pour notre analyse, nous avons donc dans un premier temps traité chaque entrevue de façon particulière, en tentant de limiter les attentes construites en fonction des catégories d'analyses préexistantes du chercheur. Nous avons ensuite cherché des tendances communes en identifiant les thèmes ou sujets communs aux entrevues. Cette deuxième étape nous a donc permis de questionner la signification des données d'entrevue en regard de la contextualisation socio-historique,

mais également de faire émerger des catégories d'analyses.

L'analyse des données de recherche a donc commencé par une transcription intégrale de chaque entrevue, incluant un deuxième niveau textuel pour rendre compte du langage non-verbal. Une première lecture nous a permis de nous familiariser avec les données recueillies, pour faire émerger les thèmes et sujets de chaque entretien. Nous avons ensuite créé des classifications thématiques en fonction de tous les thèmes et sujets abordés dans tous les entretiens. C'est ce qui nous a permis d'inscrire dans un même format tous les entretiens selon leurs thèmes et sujets, de telle sorte qu'une lecture croisée des entretiens serait facilitée, et que les absences (par exemple, thèmes ou sujets non-discutés par une répondante) gagneraient en signification. C'est finalement ce qui a permis l'identification des tendances, des distinctions et des divergences entre les propos des personnes interviewées ainsi que l'émergence de catégories d'analyse.

2.3.7 Présentation des répondantes

Nous avons réalisé, au total, des entrevues avec sept femmes juives engagées ou l'ayant été dans des organisations ou groupes politiques, sociaux ou communautaires à Montréal. Parmi celles-ci, trois s'identifient comme Ashkénazes ou d'origine européenne, trois comme Sépharades ou d'origine nord-africaine et une comme Ashkénaze et Sépharade. Nous n'avons pas réussi à trouver de participante qui ne considère pas faire partie de l'un des deux groupes principaux de la communauté juive montréalaise, ni à entrer en contact avec une femme ou des femmes hassidiques. Trois répondantes sont nées à Montréal, trois y sont arrivées à un jeune âge et une s'y est installée en commençant des études universitaires. Les répondantes avaient, au moment de l'entretien, entre 26 ans et 71 ans. La plus « expérimentée » des répondantes indique avoir commencé à s'engager durant les années 1960, tandis que la moins

« expérimentée » indique avoir commencer à s'engager durant les années 2000. Par ailleurs, la nature et le « niveau » de l'engagement social, politique ou communautaire des répondantes varie grandement, et toutes ont fait des études universitaires.

2.3.8 Limites

Les limites générales de la recherche ont été largement discutées plus haut. Cependant, nous pouvons à ce point-ci identifier des limites qui s'appliquent plus spécifiquement au recrutement et à la réalisation des entrevues. D'abord, il est à noter que la positionnalité du chercheur a pu compliquer le recrutement, en occasionnant notamment certaines réserves ou interrogations chez les personnes contactées quant aux motivations de la recherche et aux termes employés dans la lettre de recrutement. Par ailleurs, il faut également soulever que la positionnalité du chercheur semble avoir eu un impact sur la façon dont plusieurs répondantes s'exprimaient quant aux rapports sociaux. Si cette positionnalité peut avoir permis une aisance sur certains sujets et thèmes plus généraux, il est également envisageable qu'elle ait occasionné certaines réticences. On peut penser que le fait que le chercheur soit un homme cisgenre ait entraîné un « refus » chez plusieurs répondantes de s'exprimer sur des expériences de sexisme, ou d'exprimer des positions et perceptions à l'égard du groupe dominant « homme » dont fait partie le chercheur. Également, le fait que le chercheur est incontestablement exclu de la catégorie « blanc » a très probablement eu une influence sur les considérations exprimées quant à la blancheur, ainsi que la façon dont les répondantes ont exprimé dans le cadre de l'entrevue leur auto-identification ethnique et raciale. Finalement, les contraintes de temps liées à la réalisation du mémoire ainsi qu'à certaines personnes ayant exprimé la volonté de participer mais n'ayant pas pu se libérer ont impliqué de restreindre notre échantillon à sept personnes.

CHAPITRE III

ANALYSE DES RÉSULTATS

Nous présentons, dans ce chapitre, les résultats des entretiens réalisés ainsi que leur analyse à la lumière des hypothèses formulées à la fin du chapitre 1. Dans un premier temps, nous avons envisagé la possibilité que l'influence réciproque de l'antisémitisme et du sexisme ait principalement des incidences néfastes, contextuelles, diversifiées et éventuellement tendancielle sur les femmes qui la vivent. Nous avons également proposé, à la suite de Nora Gold (2004), que les environnements d'implication et d'engagement pourraient occasionner des attentes anti-oppressives plus élevées, et conséquemment des réactions plus fortes à la discrimination et à l'exclusion. Aussi, il nous semblait approprié de penser que l'impulsion des approches intersectionnelles ait un impact sur l'auto-identification et l'identification des répondantes. Finalement, nous avons également fait l'hypothèse que l'absence des questions juives dans les analyses intersectionnelles et la présence ou l'absence de la judéité dans l'auto-identification politique et sociale des femmes juives reposent sur la tension irrésolue et les frontières entre judéité, race, ethnicité et classe, de même que sur les particularités de l'adaptation contextuelle de l'intersectionnalité au Québec.

La réalisation des entrevues ainsi que leur analyse a donc permis de mettre à l'épreuve la pertinence de ces hypothèses et de soulever certaines dimensions que nous n'avions pas envisagées. Dans l'ensemble, notamment, les répondantes n'ont pas discuté de l'intersectionnalité ou encore des effets imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme *dans ces termes*. Par ailleurs, avant même l'analyse des entretiens, le chercheur opère une médiation entre les perceptions et émotions des répondantes et leur expression de celles-ci, médiation qui est inhérente au processus d'entrevue. C'est donc également sous cet

angle que doivent être compris les sujets et thèmes qui ont été abordés ou non, ainsi que les façons de le faire.

Nous verrons donc d'abord comment les répondantes se racontent elles-mêmes, au sujet de leurs motivations à l'engagement et de leur auto-identification politique et sociale. Cette première étape ancrera les perspectives développées sur l'antisémitisme et le sexisme dans ces identités racontées. Elle fera correspondre les perspectives partielles et situées à des expériences racontées situées. Nous verrons ensuite comment l'antisémitisme est perçu par les répondantes, et présenterons les phénomènes collectivement identifiés comme tendancieux dans l'implication politique et sociale. Nous pourrions par après explorer les manières par lesquelles les répondantes ont brièvement abordé le sexisme et la discrimination basée sur le sexe. Finalement nous reprendrons notre questionnement sur l'absence de la judéité et de l'antisémitisme dans les approches intersectionnelles. Nous évaluerons l'incidence de la tension entre judéité, race et ethnicité ainsi que celle de l'adaptation contextuelle de l'intersectionnalité au Québec. Pour cela, nous reprendrons les résultats à la lumière de la construction et de la négociation des frontières ethniques impliquant le groupe juif et la judéité dans le contexte montréalais.

3.1 Motivations, influences et auto-identifications politiques et sociales racontées

Qu'est-ce qui, dans un premier temps, a incité et motivé ces femmes à s'engager en contexte multiethnique et multireligieux à Montréal, à militer et à s'investir de diverses manières pour agir directement sur la société? Quels sont ensuite les éléments structurants de leur implication et engagement au moment de l'entretien? Peut-on établir des tendances parmi toutes les répondantes ou doit-on au contraire s'en tenir à une compréhension individuelle et spécifique des parcours de chacune? Finalement, quelles

incidences ces éléments peuvent-ils avoir sur leur identification et perception des effets et mécanismes du sexisme et de l'antisémitisme, puis sur notre analyse? Certains des éléments qui se dégagent des entretiens nous permettent de contextualiser individuellement et collectivement les parcours de ces femmes quant aux motivations et influences principales ayant mené à leur implication et la déterminant aujourd'hui, et d'interroger leur auto-compréhension. Nous verrons donc plus en détails comment chacune des répondantes se raconte quant à ses motivations et ses influences en soulignant les correspondances entre elles : les motivations et influences de départ s'ancrent principalement dans le contexte familial et social ainsi que dans la judéité, tandis que le fait d'être femme semble être beaucoup plus déterminant dans la pratique. Ces correspondances et distinctions nous permettront par après de contextualiser et donner une profondeur aux propos exposés dans les prochaines parties du chapitre.

R2, d'abord, s'est impliquée à différentes époques dans des organisations et groupes étudiants, féministes, trotskystes et de défenses des droits des personnes palestiniennes et israéliennes ainsi qu'en politique provinciale. Au sujet de ses premières motivations, elle estime pour sa part qu'en plus des questions de sociabilité au début de ses études universitaires, la correspondance entre les dynamiques sociales et le contenu des cours qu'elle suivait aurait également entraîné une volonté de « connaître mieux » les causes et enjeux. R2, dont notamment le grand-père était membre du Nouveau parti démocratique durant les années 1950 (R2 note, en riant : « le NPD c'était le plus radical qui existait avant les communistes » (R2)), n'hésite pas à établir un lien entre l'engagement politique ou social et la judéité :

Ouais, le messianisme. Toutes les valeurs, enfin, on peut dire dures là, des convictions dures juives, qu'on les universalise. Alors au lieu que ça soit seulement pour nous, un petit groupe particulier, on projette ça en voulant universaliser ces convictions-là. (R2)

Elle précise : « C'est, bon comme je dis je pense qu'il y a une sensibilité et c'est immense, à la fois syndicalisée, intellectuelle et... et enfin, y'en a une, une affinité, c'est

ça » (R2). Cette sensibilité, serait par ailleurs à l'origine d'une meilleure compréhension des situations vécues par d'autres :

Comme j'ai dit pour l'expérience, on peut dire qu'on comprend, les gens qui sont aujourd'hui marginalisés et exclus et on le, on comprend le racisme, je dirais, aujourd'hui on peut comprendre pour des femmes musulmanes ou pour la communauté musulmane en général, j'dirais on peut comprendre qu'est-ce qui leur arrive, on peut être très sensible à ça, parce qu'on peut dire ben on a de la famille, des générations qui ont vécu ça, alors on peut être sensible à ça. (R2)

Pour elle qui ne pratique pas et ne se considère pas religieuse, autant la judéité fait partie de ses influences, autant elle n'impliquerait rien de particulier dans son engagement : « Alors ça devrait être une, comme je dis, un élément qui, qui a une certaine affinité. Mais que, sur le coup, c'est pas important » (R2). Une autre dimension, en revanche, serait beaucoup plus constitutive et déterminante dans son action politique et sociale, bien qu'elle ne l'identifie pas comme une motivation à l'engagement : « Le fait d'être femme, oui, ça je dirais pas mal plus » (R2).

R3 s'est quant à elle impliquée à un jeune âge dans la politique partisane en s'impliquant dans des campagnes électorales fédérales. Elle a ensuite œuvré au sein de tables de concertation, conseils et organisations d'aide aux personnes immigrantes et réfugiées. Elle identifie d'abord des motivations d'ordre général, mais insiste sur le contexte de l'époque de son éveil politique, durant les années 1960 :

justice sociale, égalité, *you know*, mais aussi parce que j'étais très influencée, y avait, c'était le début aussi de... des manifestations nationalistes extrêmes, le FLQ, les bombes, les ci, les ça, alors ça, et j'avais comme une réaction très anti-violente, même si je comprenais un peu mais je trouvais que, bah... dans notre, cette société ça allait pas marcher. Je pense, je voyais pas que la lutte armée au Québec allait « pogner », ce qui, ça, alors, d'où ça m'venait je n'sais pas, parce que j'aurais pu, j'aurais... pu facilement ne pas avoir raison. *I don't know*. Mais ce, mais c'était très important parce que ça a beaucoup influencé la peur, y'avait beaucoup de peur dans, disons, les gens comme mes parents et d'autres... qui, et pas juste des Juifs mais tout le monde qui est arrivé des, des pays, hein, ça leur a fait peur. (R3)

Comme pour R2, le contexte familial élargi a également joué un rôle important :

[Ma mère] faisait partie du mouvement jeunesse du Bund, qui était le parti socialiste juif et... *Jewish Labor Bund*, socialiste alors pas du tout ami avec les communistes. Y'avait aussi beaucoup de Juifs communistes etc., mais elle était dans ce parti de jeunesse, mon père était déjà travailleur, travaillait, mais alors il était dans le Parti, aucun doute. Mais ils avaient ça en commun, leur affiliation politique. (R3)

Ces affiliations, qui auraient beaucoup « aidé » leur arrivée au Canada, ont en quelque sorte déterminé l'environnement dans lequel elle a évolué à Montréal : « c'était très laïque, c'était très justice sociale, c'était très 'faut changer l'monde', c'était, c'était socialiste » (R3). Bien que cette culture politique juive et laïque (« le kasher c'était jamais une question, on n'avait jamais de mésusa sur la porte, mais on était très très très juifs » (R3)) ait été et soit toujours déterminante, R3 ne mentionne pourtant pas, elle non plus, sa judéité dans son engagement politique :

Non, mais ! Non, non ! Non, non ! Ben, je veux dire, c'était jamais un secret, moi j'étais libre, t'sais, je, j'étais toujours impliquée à la bibliothèque, j'faisais mes trucs, mais j'avais comme mes trois mondes. J'avais mon monde politique, mon monde juif à la bibliothèque et ailleurs, et mon monde *my party time*. (R3)

Le fait d'être femme, par ailleurs, ne serait pas à la base de l'engagement politique de R3, qui, questionnée à ce sujet, répond : « ici au Québec, pas tellement parce qu'il y avait plusieurs femmes très fortes, [...] non, moi j'dirais que y'avait toujours une bonne proportion de femmes à l'époque. Plus d'hommes, évidemment, mais... » (R3).

R4 s'est impliquée dans plusieurs campagnes électorales fédérales, dans des groupes de femmes et dans plusieurs organisations communautaires notamment pour l'accès au logement. Bien qu'elle ne soit ni pratiquante ni religieuse, elle identifie elle aussi très clairement la culture juive comme influence : « *thinking about it... I, I mean it was always, in the, in the home, and that, what's important, and doing the right thing and, and some of that, I think, comes from the Jewish culture* » (R4). Elle ajoute :

« you don't even think about it, you know you're trying, when you're trying to think of when did that idea first occur to me and it seems like it was always there, that idea of, you know, standing up for the little guy. You know, like defending the rights of people who can't defend themselves, part of it might have come from... you know, my parents I'm sure. » (R4)

Pour R4, judéité et famille s'entremêlent ainsi pour expliquer ses motivations initiales à l'engagement politique et social, mais elle explique, elle aussi, ne pas mettre de l'avant cette dimension de son auto-identification, contrairement au fait d'être femme : « *as an activist, the fact that I'm Jewish rarely comes up [...] No, no. The fact that I'm woman has come up a lot when I'm in politics! Basically, because I'm not... overtly Jewish, I'm not practicing* » (R4).

R5 a d'abord évolué dans un mouvement jeunesse proche du « *kibbutz movement* » aux États-Unis. Après son arrivée à Montréal, elle a par la suite été impliquée dans la grève étudiante de 2012, dans le mouvement écologiste, dans des organisations communautaires ainsi qu'auprès des communautés autochtones. Elle indique avoir eu, contextuellement, différents intérêts et « rôles » dans son engagement, avec comme fil directeur la communauté, l'« atmosphère », les interactions interpersonnelles et la justice sociale. À un plus jeune âge, elle était ainsi davantage motivée par le « *youth empowerment* », tandis qu'aujourd'hui, bien que ses motivations soient toujours diversifiées :

J'dirais que l'environnement, ça reste quelque chose de spécial, parce que j'ai essayé intentionnellement de développer une connexion plus avec la terre, et en fait c'est là où je me suis reconnectée avec mon Judaïsme. En... *in building more of like a spiritual understanding of the land, and especially related to Native issues brought me a lot back into like the importance of religion.* (R5)

Bien qu'elle n'insiste pas sur l'influence familiale pour expliquer ses motivations à l'engagement, elle explique que : « *it's a question of like how you're raised.* Toute ma compréhension de la justice sociale, c'est basé sur les idées de Judaïsme, comme *tikkun, tikkun adam, tikkun olam* [« réparation du monde », dans la conception juive de la justice sociale]. [...] [Ç]a, ça vient vraiment de mes, de mon *upbringing* juif » (R5). R5, qui se considère « définitivement juive », estime que la distinction entre culture et religion est inappropriée :

[J]'trouve que la, cette division c'est vraiment occidentale. Pour moi c'est un peu la même chose, les valeurs qui sont portées dans la religion juive, de, *to study texts, to*

be really connected with your family, to... yeah I find like the rich parts of being in community are, are as religious as they are spiritual. (R5)

R5 estime quant à elle que son identité juive, qui crée une « affinité » pour l'engagement est « évidente » auprès de ses collègues, et il est intéressant de noter que le lien entre judaïsme, judéité et engagement qu'elle établit suit un chemin particulièrement différent des autres répondantes :

[C]'est vraiment dans le mouvement écologiste, où y'avait plusieurs cérémonies autochtones, que j'ai participé, que avant j'étais un peu, *like... you know anglo-radical... whatever, if like, I will be here and I will be in solidarity but I will not appropriate, because it's like*, juste vraiment c'est comme une distance. Mais de plus en plus que t'es dans les cérémonies bien sûr que ça va te toucher, c'est ça la raison de faire ça, pis là le plus que j'étais en contact avec la spiritualité et la terre, ça m'a rappelé que j'ai tout cet héritage dans moi, j'ai pas besoin de comme chercher l'expérience des autres, donc c'est un peu parce que, c'est, c'est grâce aux expériences avec la communauté autochtone que moi je suis plus connectée avec mon identité juive. C'est ça l'histoire pour moi. (R5)

Pour R5 aussi, le fait d'être une femme occupe une place plus grande dans la pratique : « *I think much more of, about the problems I face as a woman than as a Jew* » (R5).

R7 s'est d'abord impliquée, à différents niveaux, dans les grèves étudiantes de 2007 et de 2012 au Québec, et a ensuite contribué à la mise sur pied et à l'organisation d'une initiative ayant pour but l'amélioration de l'accès à la justice. Elle considère pour sa part plutôt difficile d'identifier une cause ou une motivation principale, mais note tout de même certains intérêts prédominants : « le spectre large qu'on appelle le sujet de l'immigration ou des migrations, c'est un truc qui, on dirait que naturellement ça m'attire » (R7). Elle y voit un lien clair avec son historique familial, principalement par rapport à l'arrivée de son père au Canada, et ajoute :

Y'a toujours eu des débats, y'a toujours, pis t'sais c'est, le thème mettons du racisme, de l'immigration, de l'intégration des immigrants, de la xénophobie, ça là, ça, ça a tout le temps fait partie des enjeux, j'pense que, qui étaient au cœur d'à peu près toutes les discussions dans ma famille. (R7)

Il est par ailleurs clair, pour R7, que l'implication politique et sociale principalement de sa mère ait été structurante dans sa compréhension des dynamiques politiques et sa volonté de s'engager à son tour. Cependant, c'est également ce qui fait que l'engagement et la judéité lui apparaissent d'abord distincts en ce qui a trait à ses propres influences. C'est son père qui est Juif et, bien qu'il soit « éveillé » sur différents enjeux sociaux ayant conséquemment influencé R7, c'est surtout de sa mère, québécoise non-juive⁵⁶, qu'elle dit tenir en termes de motivation à l'engagement. Autrement dit, R7 considère d'une part que le fait de s'impliquer relève davantage de l'influence de sa mère tandis que les causes qui la préoccupent correspondent plutôt au parcours de son père. Il y a, cependant, un lien à établir : « c'est pas complètement séparé, parce que je sais que y'a, parce que je sais que j'associe beaucoup comme mon... ma sensibilité pour les questions de racisme, de xénophobie, tout ça, à comme l'héritage de mon père » (R7). La judéité, que R7 assume et met généralement de l'avant dans son engagement malgré certaines précautions (« des gens que je connais pas, c'est vrai que c'est par forcément la première chose que tu vas connaître de moi » (R7)), par ailleurs, a pour elle été mise de côté jusqu'à plus récemment : « Ben ça, ça a été un gros processus là, parce que pendant longtemps j'ai, mes meilleurs amis savaient même pas que j'étais juive. [...] j'ai senti beaucoup de honte dans, dans cette part d'identité-là » (R7). Comme R5, bien que différemment, R7 explique finalement que le Judaïsme et la judéité ont été pour elle une redécouverte assez récente. Pour elle aussi, le fait d'être une femme et le sexisme entraînent chez elle des réactions plus « directes » ; dans la pratique, cette dimension est plus « *bold* ».

R1 a quant à elle occupé des fonctions de conseil tant dans la politique municipale qu'au niveau du gouvernement provincial, et travaille désormais de façon indépendante sur les

⁵⁶ « Ouais. Là, est-ce que tu veux savoir l'origine de cette loi rabbinique ? Fameuse loi rabbinique qui fait que quand ta mère est pas juive, t'es pas juif. L'objet de la loi, si on fait une analyse téléologique de ce que ça voulait, c'était donc d'éviter que le peuple juif se dissémine, alors que aujourd'hui, elle, cette loi-là est comme interprétée complètement inversement, t'sais que, si, si ta mère est pas juive, tu n'es pas juif, donc, comme la lignée s'arrête. » (R7)

questions d'entrepreneuriat immigrant et « ethno-spécifique ». Elle dit s'être intéressée principalement au « conseil politique », et estime ne pas avoir eu, au départ, de motivation précise : « j'avais pas de, comment dire, j'ai pas de leitmotiv particulier de dire 'bah, j'vais prendre cette cause-là par rapport à une autre'... non. On peut... non. Je peux pas dire que j'avais ce genre... *I didn't have that call*. On va dire. » (R1) Plus récemment, en revanche, son champ d'action et ses intérêts se sont précisés et concernent principalement la capacité des immigrants-es au Québec à gagner leur vie :

ça, j'peux vous dire que... c'est là où le bât blesse le plus, c'est-à-dire les conséquences d'un regard sociologique croisé sur différents éléments qui amènent un racisme, ou des montées de discrimination etc., ont des très fortes conséquences sur l'économie d'un territoire. [...] [P]our l'instant j'en suis, j'en suis là à essayer de corriger le tir. Mais... cette fois-ci c'est le défi de ma vie parce que il est beaucoup plus difficile que tous les autres mandats que j'ai pris. (R1)

Par ailleurs, contrairement à la majorité des répondantes, R1 ne mentionne à aucun moment une quelconque influence familiale quant à son engagement. Elle se dit aussi fermement « laïque », et précise : « j'suis pas athée, mais c'est pas quelque chose qui m'intéresse particulièrement » (R1). Bien qu'elle ne croit pas qu'elle aurait été en mesure de faire de la politique sans le soutien de sa communauté, elle est cependant catégorique sur la séparation entre la judéité et son engagement :

Interviewer – C'est pas quelque chose que vous diriez qui a, qui influence votre façon, par exemple, de vous engager politiquement ou socialement.

R1 – Pas du tout! Pas du tout! C'est vraiment, mais alors pas du tout! Donc ... moi, pour moi, plus c'est neutre, mieux c'est. Et plus c'est inclusif mieux c'est. C'est-à-dire c'est pas parce que tu portes le voile que je t'exclue. Ou c'est pas parce que tu es Juive que je t'exclue, ou c'est pas parce que tu es Noir-e que je t'exclue. (R1)

Elle précise : « 'Fin, j'le suis! Mais je la porte pas, c'est pas... j'en fais pas une activité politique! » (R1). L'auto-identification et l'action politique de R1, par ailleurs, ne semble pas non plus articulée en fonction de la catégorie « femme » ou encore du féminisme, mais témoigne d'une ambivalence : « y'en a certaines qui sont plus féministes que moi, je ne me pense pas féministe. C'est-à-dire, je sais pas, je me définis

pas en tant que tel, mais je pense qu'il faut l'être... si on veut aussi pousser la cause des femmes » (R1).

R6 œuvre en politique provinciale depuis le début des années 1970, et a également été à l'origine ou impliquée au sein de diverses fondations et initiatives de promotion et de défense de la liberté. Elle soutient pour sa part que c'est par-dessus tout la culture québécoise, à savoir le « rapport à la terre » (R6) et « le rapport à la culture, une culture forte, une culture qui se défend et une culture juste » (R6) qui oriente son engagement. Cette motivation, qui a traversé son activité politique depuis le début, explique-t-elle, se précise comme suit : « mon dada, c'est la démocratie, c'est la laïcité, c'est l'absence de religion dans la sphère publique, etc., hein, je suis profondément laïque. Voilà. Et c'est ce que je défends le plus, c'est pour ça que j'me suis impliquée en politique » (R6). Sa famille, comme pour R1, n'y serait pour rien : « J'me sentais très seule d'ailleurs, j'étais toute seule » (R6). En revanche, l'influence de la judéité et du Judaïsme, qu'elle n'hésite plus à mettre de l'avant dans son engagement, ne fait aujourd'hui aucun doute : « je dois avouer maintenant avec mon âge que je me rends compte que tout mon parcours professionnel et personnel, etc. il a été de mettre en application des préceptes humanistes de la culture juive. Humanistes, *at large*, vraiment *at large* » (R6). Plus encore, elle attribue à sa culture juive (elle insiste sur son caractère non-religieux) la raison de son engagement : « je suis pas sûre que si j'étais... si je n'étais pas juive, par exemple, que je serais ici. Parce que, comme je vous l'ai dit, c'est mon humanisme et ma défense de, cet humanisme-là qui fait que je suis en politique » (R6). Finalement, pour R6 aussi le fait d'être une femme apparaît comme une dimension structurante de sa pratique politique et professionnelle.

Les entretiens nous permettent donc de noter en premier lieu que malgré les nombreuses variations attribuables à la spécificité des parcours des répondantes et à leurs façons de les interpréter, les narrations qu'elles font d'elles-mêmes mettent en évidence certaines correspondances. D'abord, nous remarquons que les répondantes indiquent avoir eu des

motivations assez variées s'agissant de leurs premières expériences d'engagement, notamment quant au contexte politique et social, à leurs valeurs et convictions et aux lieux de leur implication. Selon leurs propos, nous pouvons notamment attribuer ces différences au lieu de naissance et éventuellement à la date d'arrivée à Montréal, à l'âge ainsi qu'à l'identification/auto-identification ethnique et aux dynamiques linguistiques. Il est par exemple significatif que seules R1 et R6, les deux répondantes de l'échantillon à être arrivées du Maroc à un jeune âge durant les années 1960, insistent autant sur l'importance de la laïcité et ne discutent à aucun moment de l'influence familiale sur leur engagement. Également, tandis que seule R1 dit ne pas avoir été ou être au moment de l'entretien influencée dans son engagement par la judéité, R6 estime ne pas avoir pu identifier cette influence au début de son implication politique. R1 et R6 sont aussi les seules répondantes à avoir occupé des fonctions dans la politique gouvernementale provinciale. Cependant, nous notons malgré ces variations que la famille et la judéité sont des éléments qui ressortent dans la majorité des entretiens lorsqu'il est question des motivations. Plus encore, la plupart des répondantes identifient *conjointement* le contexte familial et social rapproché et la judéité comme facteurs déterminants et influences principales, en insistant pourtant sur la faible « importance » de leur identité juive dans la pratique. À ce sujet, il est cependant intéressant de noter que les deux plus jeunes répondantes, R5 et R7, malgré des parcours distincts et une auto-identification ethnique tout aussi différente, incluent la judéité dans leur auto-identification politique et sociale. S'agissant de nos hypothèses, ces éléments ne nous permettent pas pour l'instant d'expliquer la réticence à inclure la judéité dans l'acte d'auto-identification politique et sociale, ni de vérifier l'incidence qu'aurait à cet égard la tension et les frontières entre judéité, race, ethnicité et classe. Cependant, ils semblent indiquer qu'elle doit être comprise selon une dimension temporelle : la réticence ne semble s'appliquer, totalement, qu'à des répondantes âgées de plus de 27 ans. Ces résultats laissent ainsi entrevoir une incidence potentielle de l'adaptation contextuelle de l'intersectionnalité au Québec. La récente présence de l'intersectionnalité dans le vocabulaire politique

québécois favoriserait l'inclusion de la judéité dans l'auto-compréhension des répondantes plus jeunes.

Finalement, bien que toutes les répondantes estiment que le sexisme, le fait d'être une femme et/ou le féminisme occupe une place importante dans leur auto-identification et auto-compréhension, leur engagement et/ou les dynamiques politiques et sociales, aucune d'entre elle n'identifie clairement cette dimension comme l'une des motivations principales à l'engagement au départ. Nous retenons donc principalement, pour la suite, la place occupée par le contexte familial et la judéité quant aux motivations à l'engagement, mais aussi la place marginale (et variable selon l'âge des répondantes) qu'occupe la judéité dans l'auto-identification et l'action politique ou sociale. De façon générale, on note finalement le contraire s'agissant de la catégorie « femme », du féminisme et du sexisme : bien que cette dimension ne semble pas constituer une origine, motivation ou influence de premier plan dans l'engagement politique de ces femmes, elle apparaît particulièrement déterminante dans la pratique, sans égards aux distinctions entre les répondantes. Nous pouvons donc croire que ces éléments ont une incidence sur les manières de percevoir ou non les effets et mécanismes du sexisme et de l'antisémitisme.

3.2 Antisémitisme et sexisme : effets et mécanismes

Nous verrons ensuite comment les répondantes perçoivent l'antisémitisme et le sexisme dans la société, dans leur vie et dans leur implication. Pour cela nous nous intéresserons d'abord à leurs manières de discuter de l'existence de l'antisémitisme à Montréal. Malgré certaines variations, les répondantes s'entendent pour affirmer que l'antisémitisme a existé et existe. Nous mettrons en évidence deux postures adoptées par les répondantes qui témoignent de leur ambivalence quant à la portée et à l'impact

de l'antisémitisme. La première est relative à la forte propension qu'ont les répondantes à s'extraire d'une positionnalité discriminée ou exclue, relativement à l'antisémitisme. Bien qu'elles ne mettent pourtant pas en cause l'existence de l'antisémitisme et explicitent même les expériences discriminatoires qu'elles ont personnellement vécues, ainsi que ce qu'elles considèrent être des effets et mécanismes particuliers et tendanciers de l'antisémitisme dans les sphères de l'implication et de l'engagement à Montréal, elles indiquent toutes à un moment où un autre ne pas être affectées par l'antisémitisme. Cette première posture ne permet cependant pas de conclure à des effets imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme. En revanche, on constate une seconde posture adoptée par les répondantes. Plusieurs des perspectives développées mettent en place une relativisation⁵⁷ de l'antisémitisme et de la discrimination basée sur la judéité : par comparaison avec d'autres groupes et formes de discrimination dont le sexisme, ou encore en évoquant l'« ignorance », les répondantes semblent minimiser les effets de l'antisémitisme ou encore lui retirer sa charge discriminatoire ou son caractère ciblé.

3.2.1 Perspectives sur l'antisémitisme

Les répondantes s'entendent pour dire que l'antisémitisme existe à Montréal. Bien qu'elles le qualifient différemment – surtout « internalisé », « politique », difficilement identifiable, inévitable, ouvert et dirigé, implicite, etc. – il y a consensus quant à sa réalité. R7 explique ainsi qu'il y a « clairement » de l'antisémitisme à Montréal. Elle note par exemple les « *jokes* sur les Juifs » (R7) qui auraient entretenu dans son adolescence une honte qu'elle dit avoir héritée de son père. Elle attire également l'attention sur les commentaires qu'elle a entendu, ainsi que sur les stéréotypes en

⁵⁷Nous comprenons ici le terme « relativisation » dans le sens de « minimisation » et non dans le sens de « contextualisation », « rationalisation » ou « dédramatisation ».

particulier dans son engagement, et parle finalement de l'antisémitisme davantage comme « distance » ou « barrière » :

[J]'ai entendu des discours... [...] Pis c'est pas forcément un antisémitisme comme franc, là, c'est pas genre assumé, mais c'est comme derrière. T'sais y'a... y'a une peur clairement de ce qui ne ressemble pas à ta famille, pis y'a, y'a une distance qui s'établit au début, j'pense que c'est une distance qui se surpasse très très facilement, là, pour l'avoir vécu, mettons avec du monde de la 'fac', là, genre qui venaient de la région, pis que, à un moment donné on a eu des dialogues, c'est, c'est vraiment une barrière qui saute très vite. Mais reste que y'a quand même cette barrière-là. (R7)

R2, quant à elle, estime plutôt qu'à partir des années 1960-1970, l'antisémitisme à Montréal est devenu « quasiment inexistant » : « je pense qu'après la génération de mes parents y'a pas eu beaucoup d'antisémitisme, je dirais, pour les Juifs qui sont intégrés dans la société » (R2). Mais elle nuance :

J'dirais les Juifs, ouais, les Juifs intégrés, les Juifs qui sont intégrés, c'est sûr pour les Juifs comme hassidiques ou comme ça, y'a toujours des incidents sur le cimetière de... des groupes... des groupes de droite qui vont faire des graffitis, tout ça, c'est sûr que... on peut pas ignorer ça aussi parce que ce sont des manifestations antisémites. (R2)

R6 est d'un avis similaire. Pour elle, l'antisémitisme dans son milieu d'engagement, « c'était autrefois, y'a longtemps » (R6), tandis que dans la vie de tous les jours elle dit ne pas en sentir. R3, de son côté, hésite même à parler d'antisémitisme en tant que tel lorsqu'elle discute des perceptions qu'elle avait « à l'époque ». Elle préfère plutôt mettre en relief les stéréotypes, ou encore identifier certaines situations discriminatoires, dont les « plafonds pas trop invisibles » (R3) pour les Juifs et Juives dans certaines professions « à l'époque ». Mais tant R3 que R6 présentent des opinions beaucoup plus tranchées lorsqu'elles abordent des situations précises et actuelles (ou récentes). R6 souligne par exemple les fois où son opinion ou sa position sont automatiquement ramenées à sa judéité lorsqu'il est question d'Israël, et ajoute plus loin : « les 'gauches' québécois pro-palestiniens sans nuance détestent tout ce qui est juif et Israël » (R6). Questionnée au sujet de ses rapports avec les féministes, R3 répond quant à elle en abordant les débats sur les accommodements raisonnables et leur mise à profit pour

des « fins politiques », et n'hésite plus à parler d'antisémitisme. Elle explique, lentement et en soupirant :

écoute, être féministe c'est pas une... c'est pas une... comment on dit en français, c'est pas une garantie que les gens ont pas leurs propres préjugés contre les Juifs, et contre les ci et contre les ça, parce que aussi dans ces trucs, dans tout ce... appelons-le, c'est des *buzzs*, c'est-à-dire autour des accommodements y'a... j'ai trouvé beaucoup de stéréotypes et beaucoup de, de anti toute sorte de choses, chez les féministes aussi. [...] Quand ça devient trop raide, et trop rigide, et trop... j'sais pas au nom de quoi, pis... moi pendant cette période des accommodements ça me, j'étais enragée. [...] T'sais. Alors, et alors, *I don't know*, je comprends d'où ça... et ensuite l'utilisation de tout ça pour les fins politiques, pour les, enfin bref, c'est, j'trouve c'est... anti, mais c'est antisémite dans le sens le plus large, c'est antisémite, anti, anti-Juif, antimusulman, anti toute sorte de choses. Donc c'est raciste. (R3)

À ce sujet, les propos de R4 sont intéressants puisqu'ils font en quelque sorte le pont entre les répondantes. Elle soutient d'abord que la discrimination basée sur la judéité, ou le sentiment d'être l'« Autre » est en baisse par rapport à avant : « *it's getting less I must admit* » (R4). Elle hésite par ailleurs à qualifier d'antisémites certains comportements, ou à « étiqueter » ce qui s'apparente à de l'antisémitisme, bien qu'elle ne semble en aucun cas nier la présence de discrimination basée sur la judéité à Montréal. Elle semble surtout perplexe quant à l'usage du terme « antisémitisme » :

« I can't say for sure that you know, it's antisemitism. Yeah, it probably is, and it might very well be, but, you know, maybe it is just me. So, I'm not going to label it, because that brings a whole different set of problems. You know, and if you're trying to find a solution to a problem, labeling it doesn't help. So, you know, yes there's always that feeling that, as a, as someone who lives in Quebec, and has lived in Quebec for couple generations, that I'm the Other. But am I the Other because I'm Jewish? [...] You know, I don't know. But am I going to put a label on it? No. What's the point? » (R4)

Malgré ces précautions, cependant, R4 estime plus loin que la « haine » des Juifs et Juives, tout comme l'islamophobie, est amenée à croître à l'intérieur d'une tendance plus vaste, celle de la haine de l'« Autre » : « *It's, well, I'd say the whole idea of, of hate crimes, you know, doing something mean because you're not me, that's increasing* » (R4). Elle ajoute : « *So, yeah, if you're given license to... hate the, hate somebody*

because they're Muslim, it's not that big a jump to 'I hate you because you're Jewish' too » (R4). C'est également ce que R1, qui estime que « de toute façon y'en a toujours eu de l'antisémitisme » (R1), soutient. À son avis,

l'antisémitisme augmente partout où y'a une montée d'islamophobie. C'est comme si ils sont reliés à ce qu'on compte faire. Les Juifs ont toujours eu à se défendre, mais depuis que y'a, y'a... des Arabes beaucoup plus, c'est-à-dire beaucoup plus, une population beaucoup plus importante d'Arabes, c'est comme les deux sont montés : l'islamophobie et l'antisémitisme. (R1)

Cette perspective est partagée par R5. Selon elle, les stéréotypes au sujet des Juives et Juifs constituent de l'antisémitisme, tout comme certains « commentaires », ou encore l'effacement des questions juives qui seraient probablement le résultat d'un antisémitisme internalisé⁵⁸. Elle estime qu'il y a « clairement » de l'antisémitisme et qu'il est probablement vécu plus durement par certaines communautés juives à Montréal, mais insiste pourtant elle aussi davantage sur la montée de la haine plus généralement :

« Pour moi c'est, it's like the rise of fascism that freaks me out, but the rise of fascism freaks me out less because I'm Jewish and more because of, you know like Muslim populations! Or, like, or just franco-nationalism is fucking terrifying sometimes, so... yeah, again, it's like when you think of like, okay there's graffiti, yeah like I've seen my share of swastikas and... it's just not... it's not the thing that I'm most concerned about. » (R5)

3.2.2 Perspectives sur l'antisémitisme vécu

⁵⁸ À l'occasion du Seder de Pessa'h (célébration juive), elle se souvient par exemple de la réaction d'une personne juive plus âgée qu'elle, alors qu'elle préparait une Haggada (texte racontant l'histoire de l'Exode d'Égypte) alternative avec le groupe de « *Radical Jews* » dont elle fait partie : « il était comme *'This is horrible. How could you not include anything about the Holocaust? We're doing an alternative version of... of Pass-Over'. And we were like 'it's 'cause we're so internalized to like not talk about it, because we're the privileged ones', you know. So it's like we can't* » (R5).

Si toutes les répondantes s'entendent donc sur le fait que l'antisémitisme existe, malgré des perceptions différentes sur sa portée et ses effets, nous notons en revanche que toutes, sans exception, opèrent une distinction nette entre l'expérience individuelle et collective de l'antisémitisme. Elles ont toutes, à un moment ou un autre au cours de l'entretien, indiqué clairement ne pas en être affectées elles-mêmes de façon personnelle. R1, par exemple, estime que :

Si je la subis, ça doit être très subtil, parce que bon, je... peut-être qu'elle est là, mais j'suis du genre à pas le prendre nécessairement donc ça rebondit et puis bon. C'est-à-dire ça m'affecte pas particulièrement, mais, mais, mais oui. Je pense que oui, y'en a, y'en a comme dans toute société... (R1)

De la même façon, R2 se dit « insensible » aux commentaires et explique n'avoir jamais vécu d'antisémitisme dans son expérience militante, tandis que R3 souligne que : « je sentais pas à l'époque du, du... antisémitisme en tant que tel. Je dis pas que ça existait pas, j'te parle de mon expérience » (R3). R4, quant à elle, ne dit pas non plus que la discrimination est inexistante, mais n'y voit pas de l'antisémitisme. Au sujet d'une situation précise, elle explique : « *It wasn't, it was not antisemitism, no, I think it was more because I was English. Because as I said, you know, it's not, it's not like I look Jewish! It's not like, you know* » (R4). R5 estime pour sa part que si l'antisémitisme vécu par certaines communautés juives à Montréal est évident, « *I'm not the one suffering from that* » (R5). R6, finalement dit ne pas ou ne plus vivre d'antisémitisme dans son engagement – « J'ai jamais vécu de... de d'antisémitisme réel annoncé » (R6) – et ne pas non plus en subir dans sa vie de tous les jours, comme R7 qui soutient : « Moi personnellement, j'en ai pas ressenti encore » (R7).

Cependant, toutes les répondantes sans exception ont également, à un moment ou à un autre au cours de l'entretien, décrit *au moins* une situation où elles ont été personnellement visées et/ou affectées par une situation relevant de discrimination basée sur leur judéité, que ce soit dans leur implication ou dans la vie en général. La grande majorité d'entre elles (six répondantes sur sept) ont explicitement décrit *au moins* une

situation à l'intérieur de leur implication, tandis que toutes les répondantes ont décrit une situation à l'extérieur de leurs sphères d'engagement. R1 explique qu'

au gouvernement du Québec... ça a été très difficile à porter, très difficile à porter, parce que on me renvoyait, on me renvoyait à ma différence. Même à l'intérieur de l'administration publique. Ça, ça a été... c'est-à-dire j'ai jamais vécu autant de discrimination [...]. On savait que j'étais juive. On... et parce qu'on savait que j'étais juive, on me demandait... c'est-à-dire on portait un regard sur moi de dire ben... tu es différente, c'est-à-dire t'es pas comme nous. T'sais on me regardait comme si j'étais, j'sais pas moi, quelque chose qui vient de Mars. (R1)

Dans la politique provinciale également, R6 se souvient s'être fait dire « autrefois » : « 'Esti' de Juive, là, c'est pas toi qui va venir nous dire quoi faire 'icitte' » (R6). R3, quant à elle, a plusieurs souvenirs de la sorte, dans des formes d'implications variées. Elle explique par exemple que « pendant une élection municipale, j'avais, y'avait, je nommerai pas, quelqu'un qui était un conseiller municipal, et pis à moment donné on parle, on parle, et là il m'dit 'mais t'sais toi t'es pas comme les autres' » (R3). Elle se souvient également :

J'étais, alors en tant que présidente [d'une table de concertation], on m'avait invitée à une réunion dans le bureau d'une députée du Bloc [Québécois], ici, y'avait plusieurs personnes qui étaient ses adjoints, des gens d'origine, j'dirais, haïtienne qui étaient là, alors deux femmes noires qui, qui ont subi elles-mêmes leurs propres histoires de 'tralala', y'avait... plusieurs leaders... de différentes... communautés musulmanes, et y'avait un certain politicien que je nommerai pas. Alors moi j'arrive, j'étais la présidente de la table, *that's all you needed to know about me*, t'sais, à l'époque, bon. Alors là, on arrive et lui il commence, ce politicien commence une longue histoire, tout d'un coup il raconte [l'histoire de] la table, et que mon prédécesseur était, et c'est vrai, était un prêtre catholique, et là il dit, en parlant de moi 'elle est juive, mais elle, mais elle, elle est une bonne personne'. Et moi, mon erreur était que je me suis pas levée, j'suis pas partie. Non mais, j'étais tellement choquée, mais j'étais aussi choquée que eux [les autres personnes présentes] ont pas répondu, tu vois. (R3)

Pour R5, cette discrimination dont elle fait l'expérience apparaît moins directe, et la fait même hésiter à y voir de la discrimination. Pourtant, elle fait l'expérience particulière d'une situation qui n'arrive qu'aux Juives et aux Juifs : « c'est ça la chose qui, qui est compliquée, que c'est plutôt dans la communauté militante gauchiste *anti-oppression*

whatever, que y'arrive des questions, si t'es Juif c'est quoi ton, ton opinion sur Israël, pis là... c'est là où j'me trouve plus mal, malaise, *uncomfortable* » (R5).

R4 insiste moins, pour sa part, sur des expériences de discrimination vécues à l'intérieur de son engagement. Elle note brièvement, par exemple, de son passage à McGill : « *even within women's groups there was this sort of 'clique-ishness'. And if you weren't part of that clique you didn't try to get into that clique* » (R4). Ou encore, elle explique que : « *in women's center, so a lot of times it's the look at me and go 'You're Jewish? I've never met someone who is Jewish before!' Like, they did not realize I could look just them, talk just like them!* » (R4). Mais c'est plutôt à l'extérieur de ces sphères qu'elle se souvient des situations les plus marquantes : « *"Maudit Juif!", I've had that too, but not within the context of a, a community group* » (R4). L'expérience la plus troublante dont elle se souvient est cependant arrivée à sa fille :

« *the most overt antisemitism I've ever heard, come across in my life? Really, apparently, this, and I didn't find out until a couple years later, but my daughter, [...] she was the only Jewish kid in the school. [...] And apparently what happened to her one day, was that kids all started throwing pennies at her.* » (R4)

R2, se souvient quant à elle d'expériences qui se sont produites en contexte de travail (non-militant). Elle se souvient, d'avoir été ciblée, à un plus jeune âge, par des commentaires et stéréotypes sur les prétendus « complots juifs ». Plus récemment elle dit aussi avoir été « sidérée » par les propos tenus à son égard par un étudiant étranger, avec lequel elle était en contact dans le cadre de son emploi. Il soutenait que « 't'es juive, ah ouais les Juifs dominant le monde' » (R2). Finalement, en plus de l'impact que les commentaires et stéréotypes sur les Juives et Juifs ont eu sur son aisance à afficher sa judéité notamment dans son implication, R7 semble se souvenir plus encore, comme mentionné plus haut, de l'impact plus direct des « *jokes* sur les Juifs » (R7) sur son frère et elle :

ça faisait en sorte que moi j'ai, j'ai toujours eu, j'peux même pas expliquer pourquoi j'avais une, une certaine honte à le dire, t'sais que ben oui genre, moi je suis à moitié

juive [...], pis t'sais, mon frère a été un peu pareil que moi, mon frère, il s'est fait passer tout son secondaire pour un musulman, t'sais. (R7)

Les entretiens, finalement, permettent d'identifier des mécanismes et effets tendanciels de l'antisémitisme ayant une résonance spécifique dans les environnements militants ou d'implication sociale. D'abord, si toutes les répondantes font état de stéréotypes qui affligent les Juives et les Juifs, l'un d'entre eux se démarquent à l'intérieur des sphères d'engagement de plusieurs d'entre elles : « *All Jews are rich* ». R7 explique qu'il y a toujours « une espèce de présomption que les gens ont à ton égard » (R7) :

[J]me suis sentie mal souvent d'afficher que j'étais juive parce que y'a une connotation quand tu dis que t'es Juif, c'est que t'es riche. Ce qui est très très étonnant parce que mettons moi mes grands-parents ils vivaient dans un HLM, là. Fait que t'sais, 'pfff', pas du tout la réalité que j'ai vécue, moi. Mais ça m'a pris du temps comprendre ça. Que y'a un stéréotype associé au fait que t'es Juive, donc ton père est banquier, t'sais. (R7)

Cette « présomption », pour R4, va encore plus loin : « *I tell people I'm Jewish and they don't believe 'cause I'm not rich. Okay? Try and explain that! You know, I'm living in a social housing, I'm, I'm living, I'm not rich! I, and, and, there's that, there's that perception which is based on a totally false idea* » (R4). Dans l'expérience de R5, ce stéréotype est interdépendant d'un autre, tout aussi présent dans les milieux militants :

« that all Jews are super wealthy and all control what's going on in the government, it's like, that's antisemitism. [...] [S]ome Jewish communities in Montreal, they are super wealthy, but there are also some that are like super poor! So this whole, I think this idea of like, one of the reasons that I see that Jews, Judaism isn't talked in anti-o [anti-oppression] stuff is because it's really seen as like white wealthy Jews represent all Jews. » (R5)

Finalement, R3 rappelle que ce stéréotype détermine aussi les perceptions à l'égard d'une institution, d'une organisation ou d'un groupe juif qui s'implique dans des coalitions ou regroupements multiethniques et multireligieux : « y'a beaucoup de stéréotypes, beaucoup de méconnus, mais, mais ah oui ! Mais aussi évidemment l'idée que la communauté a son, l'argent c'est pas un problème, on est juste radins » (R3).

Ce stéréotype selon lequel les Juives et Juifs seraient riches peut donc être compris comme un mécanisme ayant pour effet l'exclusion des Juives et Juifs (ou de la judéité dans une auto-identification « acceptable » pour les sphères d'implication) tout comme des questions juives des environnements politiques et militants à Montréal et au Québec. Ceci fait aussi écho à l'analyse de Greenebaum :

« First, ignoring the experiences of working class or poor Jews erases their identity as Jews and erases their needs for financial security. The repercussions of this avoidance greatly affect the elderly and women, since they represent most of the Jewish poor [...]. The gendered dynamic of class position is emphasized once we notice that the discussion of rich Jews usually refers to rich men, or the wives and daughters of these men. » (Greenebaum, 1999 : 52)

Également, même pour les Juives et Juifs qui seraient effectivement favorisés économiquement, ce stéréotype entretient un défaut de « relationalité » (Hill Collins et Bilge, 2016), c'est-à-dire une incapacité à concevoir la simultanéité de positions différentes dans les différents rapports de pouvoir (Greenebaum, 1999). Par ailleurs, on pourrait aussi émettre l'hypothèse que l'héritage du féminisme radical et marxiste au Québec (Maillé, 2015) confère à la classe un statut primordial dans les luttes (Anthias et Yuval-Davis, 1992) et que les environnements militants québécois et montréalais se sont construits et entretiennent symboliquement ce que Galerand et Kergoat (2014) appellent « l'insistance » sur la classe sociale. Dans cette mesure, l'association historique des Juives et Juifs à la population anglophone dans la province de Québec, comme nous l'avons vu en introduction, exacerbe leur prétendue inadéquation aux mouvements sociaux et à l'implication sociale extra-communautaire. Du fait de son adoption historique de la langue anglaise, la communauté juive ashkénaze a fait l'objet du même fort « ressentiment » qui était exprimé à l'égard de la domination sociale et économique « anglaise » (Robinson, 2015). Ceci, par ailleurs, correspond d'une part à une naturalisation des positions et relations de classe qui repose sur la naturalisation des catégories ethniques, raciales et sexuelles, mais aussi d'autre part sur une représentation traditionnelle servant à construire l'extériorité des minorités juives dans la tradition culturelle et religieuse occidentale : « *the Jews as Anti-Christ, as well as money and*

power grabbers, conspiring to take over the world » (Anthias et Yuval-Davis, 1992 : 98). Cela s'inscrit donc dans le processus caractéristique de l'anti-Judaïsme dont fait état Nirenberg⁵⁹ (2013) : l'instrumentalisation d'un passé transformé, voire construit, ensuite mobilisé pour appréhender des dynamiques du présent et engendrer des possibilités de pensée dans le futur.

Ensuite, plusieurs répondantes expliquent également que leur judéité implique, dans leurs milieux d'engagement, une posture vis-à-vis d'Israël qui leur est en quelques sortes imposée. Si certaines dont R2 et R5 ont effectivement milité dans des organisations s'intéressant principalement au conflit israélo-palestinien et que, comme le souligne R4 en riant, « *there are a lot of Jews who are not Zionists!* » (R4), on remarque cependant un sentiment de malaise chez les répondantes quant aux attentes de leur milieu. Pour R5, la judéité impliquerait par exemple la nécessité, dans les environnements « de gauche », de s'opposer à Israël: « *Parce que one is like, if you're Jewish and you're on the left, you're expected to like have your main cause be anti-Israel, which is like, that's fine, I'm not for Israel, but it's not my main cause and I don't really want to focus on it* » (R5). Il n'y aurait ainsi pas de place pour une ambivalence ou des nuances comme celles de R7 :

Ah ! Mais moi je suis complètement contre les, les politiques d'Israël, là ! [...] [M]ais j'ai énormément de difficulté aujourd'hui à, à justement rejeter l'État d'Israël, t'sais, parce que comme je t'ai dit tantôt pour la première fois de ma vie quand je suis débarquée là-bas j'ai compris à quoi je ressemblais, t'sais. (R7)

Plus encore selon R6, toute défense d'Israël, voire toute prise de position relative à Israël serait réduite à sa judéité, sans égard à son raisonnement :

Sur Israël ou quoi, ben on va me dire 'ouais mais là tu réagis comme juive, et...'. Non, je réagis comme être humain. Donc le, on me ramène à ça. [...] Et 'c'est normal que tu défendes les Juifs et Israël'. Non, c'est pas 'normal' que je défende les Juifs et Israël, je pourrais ne pas les défendre. (R6)

⁵⁹ Et et encore plus précisément dans la compréhension de l'antisémitisme « moderne » de Postone (2017), comme critique du capitalisme.

À cela s'ajoutent également des dimensions qui ne sont soulevées que par les répondantes qui affichent une opposition claire au sionisme. À l'intérieur de la communauté juive, R4 estime d'abord que « *a lot of people find it very hard to believe that you can be Jewish and not be a Zionist. But, and that I know, I'm not alone!* » (R4). Selon R4 et R5, cette position – sioniste et pro-Israël – serait la plus « visible » dans et de la communauté juive, dont l'« *establishment* », par ailleurs, serait assez « fort » pour défendre ses positions. R1 explique à ce sujet, dans un autre contexte, que « y'a des chiens de garde partout dans cette communauté, qui permet t'sais que si quelqu'un a dit quelque chose de travers, que ce soit un média, un politique ou n'importe quoi, qu'il puisse, qu'il puisse répondre tout de suite » (R1). Cette situation, cependant, aurait paradoxalement une incidence sur la volonté de dénoncer l'antisémitisme pour les Juives et Juifs critiques d'Israël, pense R5 :

« R5 – Pis... c'est aussi délicat que comme, there also comes antisemitic stuff from pro-Palestine groups sometimes, but also there's a reality that like the Jews that are visible are wealthy white Jews. And so calling out antisemitism, like, it's not, it's not, it's not... it's not fair. Basically. It's like when you think about the two struggles of like 'you said this shitty thing about like the Zionists controlling the money', versus like Palestine has been occupied for fifty years! And like people are kicked out of their homes and whatever, like so there's these different levels and when you have Jews, 'cause the establishment, right wing Jewish crew will look for any occasion to shut down Palestine groups, so as leftist Jews, we don't want that to happen. So.

Interviewer – And so you don't call out antisemitism.

R5 – So, I did it once, and it ended up like shutting down an event. Like I commented on a Facebook page, and then, yeah. And that's shitty, you know, like their, their, they should not be getting shut down ! And so there's like a lot more at stake when we call out antisemitism, because we have a lot more power. So. »

Pour R5, cette dynamique est très claire, et elle pense même que l'antisémitisme « internalisé » des Juives et Juifs de « gauche », ou la réticence à dénoncer les discriminations vécues, est en bonne partie déterminée par la crainte d'alimenter la « droite » juive : « *the right wing have taken this whole Holocaust story and making it that like 'We're the perpetual victims' and that's how they like fuck other people over.*

And... yeah. En tout cas. » (R5) Le rapport à Israël dans les environnements militants peut ainsi être pensé comme le lieu où s’articule sur plusieurs niveaux un autre mécanisme de l’antisémitisme. Celui-ci procède d’abord de l’imposition et/ou de l’essentialisation des positions politiques, par l’injonction d’une désolidarisation vis-à-vis Israël ou en établissant un lien causal entre la judéité et le positionnement vis-à-vis Israël. Pour les répondantes clairement non-sionistes et opposées aux politiques israéliennes, la rupture par rapport aux positions sionistes et par rapport à l’appui aux politiques israéliennes – plus visibles – de la communauté juive « de droite », outillée pour défendre ses positions, limiterait et même empêcherait les dénonciations d’antisémitisme venant de leur milieu ou des groupes pro-Palestiniens⁶⁰.

Nous pouvons finalement penser que ces deux mécanismes et leurs effets contribuent à un phénomène présent dans les environnements militants, qui fait écho à la réticence observée d’inclure la judéité dans l’auto-identification politique et sociale : l’absence des questions juives. Celle-ci ne fait aucun doute, pour les répondantes. R2 se souvient par exemple, en riant : « [J]e me rappelle, y’avait un groupe auquel je participais et puis je savais pas ! Que les autres étaient des Juifs et pis eux ils savaient pas que j’étais juive. [...] Pis là, après ça on a découvert que tout le monde-là était juif, presque tout le monde ! » (R2). Comme R7 explique, il y a « l’espèce d’affaire, là, que... on le dit pas, là » (R7), ce qui rappelle également les propos de R1 : « C’est, c’est pas une carte que j’ai jouée à aucun moment » (R1). Cette absence serait par ailleurs confirmée par la surprise qu’occasionne la « révélation » de judéité. « ‘Ah vous savez ! C’est la première fois que je rencontre une juive de ma vie !’ » (R3), s’est fait dire R3, par une personne « complètement étonnée », de la même façon que R4 estime que : « *so a lot of times it’s the look at me and go ‘You’re Jewish? I’ve never met someone who is Jewish before!’* »

⁶⁰ Pour une perspective militante récente sur la mobilisation discursive de l’antisémitisme (« nouvel antisémitisme ») dans les rhétoriques de condamnation des critiques d’Israël, des politiques israéliennes et du sionisme, voir Jewish Voice for Peace. (2017). *On antisemitism : Solidarity and the Struggle for Justice*. Chicago : Haymarket Books.

(R4). Il y a donc lieu de considérer cette absence d'abord comme effet des stéréotypes et attentes plus haut discutés, mais aussi comme un mécanisme en soi dans la mesure où elle a pour effet d'empêcher la prise en compte des problématiques juives et de limiter la participation politique et sociale. Par exemple, R4 se souvient de la fois où « [un regroupement de] centres des femmes *wanted to have their, their conference on Rosh Hashanah, Jewish New Year's. Or it was, it was Yom Kippur or Jewish New Year's, anyway it was a Jewish holiday* » (R4). Cette situation témoigne de la non-prise en compte des besoins des Juives et Juifs occasionnée par l'absence des questions juives et de la judéité, elle-même renforcée par les stéréotypes et attentes soulevés. Ces effets et mécanismes semblent donc s'alimenter mutuellement tandis qu'on remarque un lien entre les effets de l'antisémitisme et la capacité d'action politique et sociale – et inversement.

On note ainsi une tendance assez définie, chez les répondantes, à d'abord départager l'antisémitisme ou toute forme de discrimination basée sur la judéité entre un phénomène qui existe à degrés variables dans la société et un phénomène dont elles ne font pas ou très peu l'expérience individuellement. Pourtant, cette rupture qui participe de l'absence des questions juives et qui rappelle la non-inclusion de la judéité dans l'auto-identification est cependant nuancée ailleurs dans les propos des répondantes. Dans tous les entretiens, les répondantes font état d'au moins une expérience de discrimination, en contexte d'engagement ou à l'extérieur. À ce sujet, nous notons par ailleurs que rien ne nous permet de valider notre hypothèse selon laquelle les environnements d'implication et d'engagement occasionneraient des attentes anti-oppressives plus élevées et des réactions plus fortes à la discrimination et à l'exclusion. Cependant les entretiens nous permettent en revanche de noter que la quasi-totalité des répondantes ont fait état d'une ou plusieurs expériences d'antisémitisme dans leur implication. En plus de leurs expériences individuelles, elles s'entendent aussi pour identifier des effets et mécanismes de l'antisémitisme tendanciel dans leur engagement : le stéréotype selon lequel « tous les Juifs sont riches » et les attentes de

leurs milieux d'implication quant à leur position vis-à-vis d'Israël qui contribuent tous deux à la non prise en compte des questions juives. À cela s'ajoute également une corrélation assez claire entre l'expérience de discrimination dans le cadre de l'engagement ou de l'implication et le sentiment d'inadéquation à la société – surtout à la société québécoise. On constate que seule la répondante qui n'a à aucun moment soulevé de situation de discrimination basée sur sa judéité dans son expérience militante se dit « bien intégrée » au Québec comme au Canada. Par ailleurs, bien que nous ne puissions pas à ce point vérifier complètement notre hypothèse sur les raisons de l'absence des questions juives, il nous est permis de penser que le stéréotype de classe et le rapport imposé à Israël y jouent un rôle. Aussi, l'ambivalence dont témoignent les répondantes correspond en grande partie à ce que nous remarquons quant à la rupture entre la judéité comme facteur déterminant et influence principale à l'engagement et sa faible présence, selon les répondantes, dans l'action politique ou sociale. La rupture entre le soi et la discrimination collective vécue par le groupe dont font partie les répondantes, rupture pourtant infirmée par après, suit un parcours similaire à la rupture entre la forte influence de la judéité dans les raisons et motivations à l'engagement et les perceptions de son absence dans la pratique. Ceci est bien résumé par R2 : « Alors ça devrait être une, comme je dis, un élément qui, qui a une certaine affinité. Mais que, sur le coup, c'est pas important » (R2). Nous pouvons penser que la négociation entre l'agentivité et la compréhension globale de l'existence et des effets de l'antisémitisme est centrale dans les perspectives des répondantes, et constitue l'un des mécanismes de l'absence des questions juives. Ces éléments, cependant, ne permettent pas de dire qu'il y aurait des effets et mécanismes imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme. Comme le pense R2 : « Non... Je, non, j'sais pas, c'est, si j'étais un homme on m'aurait probablement dit les mêmes commentaires. » (R2)

3.2.3 Relativisation, minimisation : l'ignorance, les « autres Juifs », l'islamophobie et le sexisme

La seconde posture adoptée par les répondantes, celle d'une relativisation de l'antisémitisme et de la discrimination basée sur la judéité, n'est pas étrangère à la première. Elle s'inscrit dans une même ambivalence par rapport à l'antisémitisme. Il s'agit d'une minimisation de l'antisémitisme, de façon générale ou telle qu'elles le vivent elles-mêmes. Certaines, à ce titre, mettent en opposition antisémitisme et « ignorance », tandis que d'autres utilisent plutôt la comparaison : certains groupes et communautés sont plus discriminés, et certaines formes de domination sont plus alarmantes, occasionnent une « *real* marginality » (Seidman, 1998). C'est principalement de cette façon que le sexisme a été abordé par les répondantes, c'est-à-dire par rapport à l'antisémitisme. D'abord, nous remarquons qu'il n'a été que très peu discuté. La couverture de l'antisémitisme dans les entretiens se situe entre 3,54% et 18,57%, tandis que le sexisme correspond à 0,97% à 2,43% des entretiens. Bien que ces chiffres puissent être inexacts en raison des fonctionnalités du logiciel Nvivo, ils témoignent d'une différence notable. Mais surtout, c'est précisément dans cette tendance à la relativisation de l'antisémitisme que le sexisme vient s'inscrire. Pour les répondantes, il est évidemment présent dans la société, dans leur vie et dans leur engagement, même qu'il « surpasse » – et évacuerait – l'antisémitisme pour les répondantes. Nous verrons donc comment cette relativisation se réalise, et insisterons sur les façons de discuter du sexisme. Cela nous permettra finalement de proposer, sur la base des entretiens, ce qui semble être l'impact principal du sexisme sur l'antisémitisme vécu par les femmes de notre échantillon.

Nous remarquons dans un premier temps, chez certaines répondantes, une minimisation qui est opérée par l'« ignorance ». « Parce que y'a une ignorance vraiment abyssale, c'est quoi le mot en français, ben vraiment à quel point les gens, les gens ont pas d'idée.

Alors ce qu'ils disent c'est même pas que c'est, c'est pas l'antisémitisme, c'est juste de l'ignorance. Totale. » (R3) Ce qu'exprime ici R3, qui expliquerait par la même occasion que les gestes ou incidents discriminatoires ne sont pas « méchants », est également perçu par R4 :

« I think, what I'm finding, I'm finding a lot more ignorance out there. [...] Because what I've seen, stuff like... you know, people who draw, yeah, I, well, my neighborhood, I live in NDG [Notre-Dame-de-Grâce], people draw swastikas. Do they know what the swastika means? I will bet on that. Do they understand the history of it? I pretty much guaranty they don't. I'm, you know, I'm, not only that, but I've seen people draw swastikas and draw them incorrectly! You know. » (R4)

Pour elle, l'intention de discriminer, de blesser, de poser un geste discriminatoire doit donc être comprise à la lumière de cette ignorance :

« Interviewer – But the intention is to hurt.

R4 – The, yeah, but the intention is to hurt, but you know, is it, is it coming from a place of “You're Jewish and I hate you”? Is it coming from a place of “You're not me and I hate you”? Is it coming from a place of “You're something I think you are”? (R4) »

Pour R6, qui estime également que l'ignorance est une cause explicative de ce qui peut être considéré comme de l'antisémitisme, cette dimension semble surtout marquante dans ses sphères d'implication politique :

[M]oi je pense que l'antisémitisme qui est vécu au Québec, c'est un antisémitisme d'ignorance. De grande ignorance. De, du fait que c'était les Juifs qui ont introduit les syndicats, la gauche, vraiment la gauche québécoise, elle a été influencée par les Juifs qui arrivaient d'Europe de l'Ouest. (R6)

De l'autre côté, en revanche, plusieurs répondantes relativisent en établissant des comparaisons, ou en désignant des situations plus « importantes » et/ou pressantes, ainsi que des groupes plus exclus ou marginalisés. D'abord, pour certaines comme R2, R5 ou R7 il y a une distinction qui doit être établie entre les Juives et Juifs « intégrés-es », dont

ces dernières estiment faire partie⁶², et d'autres communautés juives comme les Juives et Juifs hassidiques. Les répondantes estiment ne pas subir – ou subir moins – d'antisémitisme que ces derniers. Comme l'explique clairement R5 :

« I think there are other Jewish communities that suffer more, so like if you look at the Hassidic community in the Mile End, where they were just, like, there's a lot of pushback on them, and like you can't build a synagogue anymore on Bernard. 'Cause they were like 'it's too much religious', and they like made the vote happen on Yom Kippur, when none of the Jews would be able to come because it's the most Holy day of the, like that kind of bullshit, or like you can't be a social servant and wear a kippah, like it's bullshit. » (R5)

R7 va dans le même sens et pense que

eux c'est une minorité beaucoup plus visible, finalement, t'sais. Quand je vois certaines attitudes notamment de la mairesse Cinq-Mars dans Outremont, c'est difficile de pas voir des fois des petites teintes d'antisémitisme là-dedans, t'sais parce que c'est clairement, sa haine est clairement dirigée contre la communauté juive, là. (R5)

Ces mêmes répondantes insistent aussi sur les asymétries entre l'expérience juive et l'expérience musulmane. Bien que R3, R1 et R4 évoquent à un moment où un autre de l'entretien la force du « sentiment antimusulman », la question est davantage développée chez R2, R5 et R7. Pour R2, par exemple, l'expérience « passée » de domination permettrait aux Juives et Juifs de mieux comprendre la situation des communautés musulmanes aujourd'hui qui seraient, elles, réellement exclues et marginalisées⁶³ :

Comme j'ai dit pour l'expérience, on peut dire que on comprend, les gens qui sont aujourd'hui marginalisés et exclus et... on le, on comprend le racisme, je dirais, aujourd'hui on peut comprendre pour des femmes musulmanes ou pour la communauté musulmane en général, j'dirais on peut comprendre qu'est-ce qui leur arrive, on peut être très sensible à ça, parce qu'on peut dire ben on a de la famille, des générations qui ont vécu ça, alors on peut être sensible à ça. Il y a cette sensibilité,

⁶² Bien que cette expression puisse avoir une connotation différente pour ces trois répondantes, nous pouvons la prendre au sens plus large de « non-hassidique et non-orthodoxe ».

⁶³ Ce sentiment ne semble pas spécifique au contexte québécois. Rebecca Vilkomerson écrit notamment, dans l'introduction de *On Antisemitism* (2017 : 3) : « *We also felt strongly that the endless debates about the definition of antisemitism would detract from necessary attention to the state-sponsored systemic violence and structural power of Islamophobia, anti-Black and anti-immigrant sentiment, and all forms of prejudice and bigotry that demande our immediate and sustained attention.* »

cette sensibilité, mais on peut pas dire que on parle d'une, d'une expérience d'exclusion, de marginalisation. (R2)

R5 est quant à elle beaucoup plus claire à ce sujet : « Pour moi c'est, *it's like the rise of fascism that freaks me out, but the rise of fascism freaks me out less because I'm Jewish and more because of, you know like Muslim populations !* » (R5). Elle précise, en soupirant :

« Like, like a Mosque got shot up, you know. It's just... the discrimination that Muslims are facing is just not comparable to Judaism. And... yeah... I don't know, and like, I might have my ancestors rolling in their grave, being like 'we all thought we were safe! And then the worst happened.' [...] I just think there's, it's just about comparing things. » (R5)

R7, pour sa part, identifie un discours que « souvent » les femmes ont « entre elles », et dont les principales victimes, ou les victimes les plus évidentes seraient les femmes musulmanes :

t'sais, mettons la femme musulmane oui, bien sûr là, on... on a tout, l'histoire du voile et tout ça, mais comme, moi ce dont j'ai été témoin c'est plus une généralisation de, ben quand t'es une femme d'une des trois grandes religions qui dominent ce monde, ben t'as comme un peu accepté de te faire dominer par l'homme, t'sais. (R7)

La figure de la « femme religieuse » est à ce titre pratiquement le seul sujet à travers lequel les répondantes abordent de façon imbriquée les questions d'antisémitisme ou de discrimination sur une base religieuse et les questions de sexisme. Bien que le thème ne revienne pas de façon si récurrente, on note qu'il est surtout mobilisé, encore une fois pour établir des comparaisons. Les propos de R3, notamment, en témoignent assez justement : « c'que j'trouve intéressant c'est que les femmes juives, même hassidiques, étaient pas... stéréotypées de la même façon, même, qu'on aurait pu le faire, mais c'est les femmes musulmanes qui ont eu le, le gros » (R3).

Pourtant, au-delà de ces quelques mentions, ce qu'on remarque plutôt c'est que les répondantes évoquent surtout le sexisme de façon distincte et indépendante de l'antisémitisme. Les propos à ce sujet ont aussi été moins fréquents, comme nous

l'avons mentionné. Il est fortement envisageable que la positionnalité du chercheur ait eu une incidence à ce niveau. Par ailleurs, nous avons vu plus haut que le sexisme, la catégorie « femme » et le féminisme n'apparaissent pas dans les motivations et influences des répondantes quant à l'engagement. En revanche, nous avons également noté que pour les répondantes, cette dimension semble occuper une place beaucoup plus déterminante et importante dans l'action politique, et on remarque une facilité plus grande à l'identifier clairement. Le sentiment général qui se dégage des entretiens est que le sexisme est évidemment présent, et qu'il occupe une place nécessairement plus grande dans l'action politique. Il semble donc raisonnable de croire que la place et le traitement marginal du sexisme dans les entretiens relève aussi du fait que ce rapport de domination apparaît « évident » pour la majorité des répondantes.

D'abord, toutes les répondantes discutent, d'une façon ou d'une autre, des effets du sexisme ou de l'évolution des rapports politiques au Québec en fonction des discriminations basées sur le sexe dans la société, dans leur vie ou dans leur engagement. R3 dit dans un premier temps ne pas avoir « senti », dans son implication, qu'on ne la « traitait pas comme il faut » (R3) parce qu'elle était une femme, mais insiste cependant sur sa perception de la « culture masculine » qu'elle considère « très macho, très, très macho » (R3). R1 mentionne pour sa part la

force organisationnelle au féminin au Québec qui est particulièrement, qui est particulièrement forte, et puis qui arrive à... développer toute sorte de programmes pour les aider finalement à aller chercher... une équité en emploi, une équité en termes financiers, etc. (R1)

Pour R6, qui est moins optimiste, il y aurait aussi un effet d'addition à être « juive » en plus d'être « femme » :

Oh mon Dieu ! Je suis sûre que si on fouillait sur mon salaire, j'ai pas le même salaire. [...] [T]oute ma vie j'ai, j'ai vécu... le fait que je sois une femme, on n'est pas prise au sérieux. D'abord, alors imaginez une femme juive, alors là... [...] Je ne crois pas que les choses aient changé. Je crois que les choses ont changé... superficiellement, au niveau du discours, mais pas au niveau des faits. Pas au niveau de l'application encore. (R6)

R6 est pourtant la seule à établir un tel lien aussi clairement. Pour la majorité des répondantes, comme R7, c'est plutôt l'inverse qui est établi. Ces deux dimensions de son identité apparaissent distinctes et occasionnent des effets et réactions différents : « les fois où j'ai ressenti du sexisme direct, j'ai comme réagi fortement. Tout de suite. Alors je, pour le, c'est parce que je, je... je sonde beaucoup les gens, je *size* bien les gens généralement ce qui fait que je sais si je peux le dire ou pas, que je suis juive » (R7). Cette distinction est par ailleurs très assumée chez d'autres répondantes. C'est le cas par exemple de R2, qui dit que le fait d'être femme est « pas mal plus » déterminant quant à son auto-identification et son action politique. Elle estime que ses relations avec les autres militants-es sont davantage déterminés par les rapports « hommes-femmes » et, questionnée à savoir si son expérience de femme juive pourrait avoir une charge politique ou être la « base d'une revendication », elle répond après un moment de réflexion : « j'dirais plutôt femme que juive » (R2). R4 va dans la même direction : « *sexism, I think is something I, I come across a lot more often then, antisemitism, nothing to do with my being Jewish!* » (R4). Cette comparaison est également clairement établie par R5 lorsqu'elle dit, en riant : « *I have named a lot more about being a woman than, than being Jewish in terms of bullshit that I deal with !* » (R5). Elle ajoute, tout de suite après : « *Not as a Jewish woman. Like as a woman. And in fact I think much more of myself as a white woman. I think of myself as a white Jewish woman. I would say that like my experiences as a woman are more defined by being white than by being Jewish.* » (R5)

Nous voyons donc que le processus de minimisation de l'antisémitisme vécu par les répondantes s'effectue d'abord en l'expliquant par l'ignorance, mais aussi par comparaison ou par son asymétrie avec d'autres formes de domination ou groupes dominés. C'est par exemple ce qui est opéré lorsque les répondantes indiquent que l'antisémitisme auquel sont sujettes les communautés hassidiques est plus important, ou lorsque l'islamophobie, le sentiment antimusulman ou le sexisme servent de comparaison. Si on ne peut pas en conclure qu'il s'agit précisément d'isoler

l'antisémitisme comme une forme de discrimination « moins importante », les entretiens nous permettent cependant de penser que pour les répondantes, l'antisémitisme qu'elles vivent est quelque chose de « moins grave » (Seidman, 1998). Cela dit, les informations dont nous disposons ne nous permettent pas, en revanche, d'identifier de façon concluante des raisons qui expliqueraient cette minimisation. Les interrogations et suppositions de R5 nous apparaissent, à ce titre, appropriées pour résumer à la lumière des entretiens les causes de cette relativisation : « *The complexity of like levels of oppression, you know, like I would hesitate, I don't know. Part of it is like, is it like internalized antisemitism? Or is it like a very healthy look at like what people are suffering, right?* » (R5).

Sans en identifier les raisons, nous pouvons ainsi souligner que l'antisémitisme apparaît relativisé de diverses manières dans les entretiens et que, dans cette mesure, le sexisme occupe une place particulière : c'est la seule expérience de domination, de discrimination et d'exclusion, de « *“real” marginality* » (Seidman, 1998), qui sert de comparaison et contribue conséquemment à la relativisation de l'antisémitisme *tout en étant elle-même vécue par les répondantes*. Nous pouvons donc penser que le sexisme perçu et vécu par les répondantes relativise l'expérience d'antisémitisme, et en ce sens, que le sexisme tempore la prise en compte de l'expérience d'antisémitisme pour les répondantes. Il contribuerait à évacuer les effets et mécanismes particuliers de l'antisémitisme dans le contexte montréalais, et renforce finalement l'absence plus large des questions juives dans les environnements d'implication et d'engagement. Sur la base des entretiens, cet effet imbriqué, ou plutôt l'influence relativisante du sexisme sur l'antisémitisme est la seule proposition que nous pouvons faire en sens : le sexisme vécu et la lutte contre celui-ci place au second rang la reconnaissance de l'antisémitisme vécu. Au sujet de nos entretiens, il faut cependant souligner que l'aspect comparatif doit également être compris à la lumière du sujet des entretiens et des questions du chercheur, qui ont possiblement incité les répondantes à penser le sexisme et l'antisémitisme dans une perspective comparative. Également, les entretiens ne nous permettent pas de dire

comment l'antisémitisme agirait sur le sexisme, ni même si l'antisémitisme agit sur le sexisme dont les répondantes font l'expérience. À l'exception de R6, qui note rapidement que sa judéité renforcerait la discrimination qu'elle vit en tant que femme, les répondantes ne développent pas cette question. Au sujet de notre première hypothèse, nous devons donc nous en tenir à proposer que l'antisémitisme et le sexisme ont effectivement des effets situationnels, néfastes et tendanciels, mais nous ne pouvons cependant pas conclure que leur influence est réciproque.

Finalement, comme nous l'avons vu, certaines répondantes indiquent aussi avoir vécu des expériences de discrimination basées sur la judéité dans des organisations féministes ou de la part de féministes. Bien que rien ne nous permette de conclure à un renforcement de l'un par l'autre, nous pouvons cependant ajouter que, pour certaines répondantes, en plus de contribuer à la non prise en compte de l'antisémitisme, des environnements de luttes au sexisme ont également engendré cette absence.

3.4 Questions juives, (auto)identifications et intersectionnalité

Les entretiens et leur analyse nous ont ainsi permis de mettre à l'épreuve toutes nos hypothèses, à l'exception d'une. Au-delà de nos questions relatives aux effets et mécanismes du sexisme et de l'antisémitisme et de l'impact de l'un sur l'autre que nous avons soulevé, les propos des répondantes ne nous permettent pas d'envisager directement ce qui expliquerait l'absence des questions juives dans l'intersectionnalité et l'absence de la judéité dans l'acte d'auto-identification politique et sociale. D'une part, nous avons déjà noté que les éléments qui nous permettent d'observer l'absence des questions juives dans la militance et l'implication ainsi que l'absence de la judéité dans l'auto-identification politique et sociale des répondantes ne nous permettent pas, cela dit, de les expliquer. D'autre part, l'intersectionnalité comme espace spécifique à

l'intérieur de l'engagement et de l'implication n'a pas ou presque pas été abordée aux cours des entretiens.

Pour l'instant, nous devons donc nous en tenir à un regard assez limité quant à notre dernière hypothèse. Nous pouvons ainsi penser que les éléments soulignés dans les précédentes parties de ce chapitre fournissent, par correspondance, certains outils avec lesquels observer l'absence des questions juives dans l'intersectionnalité (Brettschneider, 2016) et dans l'auto-identification politique et sociale des femmes juives (Seidman, 1998), et pouvons croire que les effets et mécanismes explorés y contribuent. Par exemple, si le rapport ambivalent des répondantes à l'antisémitisme, le stéréotype de classe ainsi que l'imposition d'une position par rapport à Israël agissent sur l'absence des questions juives dans la militance et l'implication, il nous est permis de penser qu'ils agissent nécessairement sur l'absence dans les approches intersectionnelles. De la même façon, sans pouvoir établir de lien causal pour le moment, la faible présence observée de la judéité dans les auto-identifications politiques et sociales des répondantes correspondrait aussi à l'absence des questions juives dans les approches intersectionnelles. Également, nous pouvons aussi penser que le sexisme contribue à la relativisation de l'antisémitisme dans l'intersectionnalité selon une logique similaire à celle en place plus largement dans les environnements militants.

Pourtant, bien qu'il soit raisonnable de penser que les résultats auxquels nous arrivons quant aux environnements militants s'appliquent également par correspondance aux approches intersectionnelles (Brettschneider, 2016), ils ne permettent en revanche pas d'expliquer notre dernière hypothèse. Ils ne permettent pas d'expliquer l'absence des questions juives dans les approches intersectionnelles et l'absence de la judéité dans les auto-identifications, de penser un lien entre ces phénomènes dans le contexte montréalais ou encore d'évaluer les incidences du flou entre judéité, race, ethnicité et classe ainsi que les incidences de l'adaptation contextuelle de l'intersectionnalité au Québec. Comment peut-on donc évaluer notre dernière hypothèse?

Nous avons laissé en suspens, plus tôt, une dimension qui se révèle ici particulièrement significative. Nous avons évoqué très rapidement le lien entre l'expérience de discrimination en contexte d'engagement et le sentiment d'inadéquation à la société québécoise. Or, si nous pouvions déjà comprendre ce rapport à la société comme un effet de l'antisémitisme, il apparaît ici particulièrement révélateur pour établir un lien entre l'expérience d'exclusion et de discrimination dans l'engagement et la négociation des frontières ethniques muables. Nous verrons comment ce processus s'inscrit d'une part dans la construction de l'extériorité du groupe dominant, mais aussi comment il construit par imposition la judéité comme « dominante ». Nous pourrions sur cette base proposer des éléments de réponse.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, toutes les répondantes ayant évoqué au moins une situation de discrimination ou d'exclusion à l'intérieur de leur implication soulèvent des problèmes ou limites d'intégration dans la société québécoise. Plus encore, la seule répondante qui indique ne pas avoir vécu d'expérience de discrimination ou d'exclusion dans son engagement est également la seule à se dire parfaitement intégrée. Nous sommes donc en mesure d'établir un lien entre les deux phénomènes. R1 résume par exemple : « c'est une intégration... professionnelle oui, mais une intégration en tant qu'entrepreneure non » (R1). Elle pense ensuite, plus généralement, que « le Québec il s'est refermé, le Québec se referme, ou en tout cas, ou il s'est jamais ouvert et je le savais pas » (R1). R3 dit « toujours » faire partie d'un groupe minoritaire et souligne que la communauté juive « se méfie beaucoup du nationalisme en général, de celui-là [québécois] en particulier parce que ça devient, ils sentent très vite l'exclusion, ils sentent très vite les préjugés » (R3). Elle se souvient d'ailleurs d'une conversation qu'elle a eue avec un ancien ministre de l'immigration, à l'occasion de célébrations du 24 juin :

[C]'était juste une conversation entre nous deux et puis, alors là ce que j'ai finalement compris, que c'est, que pour lui, la vraie intégration des immigrants, ce sera si les

gens deviennent indépendantistes. *That's the final test.* [...] Mais, mais que tout le monde, pour prouver qu'ils sont intégrés doivent être nationalistes ou indépendantistes, mais c'est ça, ça devient dangereux, tu vois. (R3)

R4 se sent quant à elle Canadienne et non Québécoise, tandis que R5 et R7 se disent pour leur part Montréalaises ; R7 ne se considère pas à « 100% » québécoise⁶⁴, et R5 soutient qu'au Québec, particulièrement, elle fait partie d'une minorité. Finalement, R6 qui dit d'abord se sentir « tellement Québécoise » nuance ensuite son sentiment :

R6 – J'veux dire j'étais, *speackwhite*, au spectacle, t'sais ! J'veux dire.

Interviewer – Vous vous sentez intégrée.

R6 – Complètement.

Interviewer – À tous les niveaux.

R6 – Mais en même temps, non. Non. Y'a toujours, non. Non.

Le sentiment d'inadéquation à la « société québécoise » qu'expriment les répondantes est en phase avec l'expérience d'exclusion et de discrimination à l'intérieur des lieux d'implication et d'engagement que nous avons explorée plus haut. Il apparaît lié aux expériences individuelles racontées ainsi qu'aux mécanismes tendancielles ayant une résonance spécifique dans les environnements militants ou d'implication sociale sur lesquels s'entendent les répondantes. Problématiser ce rapport implique ainsi, à notre avis, de penser la « société québécoise » comme un « groupe » duquel les répondantes estiment ne pas faire partie, mais surtout de penser les lieux d'implication et d'engagement comme espace dans lequel s'articule cette relation négative. Il est ainsi utile de nous appuyer, pour cela, sur différentes théorisations des frontières ethniques, dont celles qui opèrent à l'intérieur de la tradition wébérienne (notamment Juteau, 2015) ou encore celle proposée par Floya Anthias et Nira Yuval-Davis (1992). Ces perspectives partagent une compréhension générale assez large des frontières ethniques : ce sont des espaces idéologiques de lutte et de négociation (Anthias et Yuval-Davis, 1992), fluctuants et muables bien que persistants (Juteau, 2015), où sont mis en

⁶⁴ Bien que sa mère soit franco-Québécoise.

tension différents critères d'inclusion et d'exclusion changeant notamment selon les intérêts contextuels de groupes fondés sur une origine commune (et de leurs membres).

Suivant cette définition, nos résultats permettent donc de penser les lieux d'implication et d'engagement comme des espaces-frontières, ou espaces de négociation, de lutte et de constitution (Greenebaum, 1999) des frontières ethniques fluctuantes. Plus encore, nous pouvons extraire de nos résultats au moins deux processus de délimitation contextuelle et relationnelle qui s'opèrent dans ces espaces pour la majorité des répondantes. D'une part, les paramètres mis en place excluent d'abord les répondantes du groupe franco-québécois selon des critères d'exclusion variant en fonction du positionnement contextuel dans les rapports de pouvoir. Les résultats permettent de mettre en relation deux processus de délimitation opérant sur des niveaux différents. D'une part, on observe des pratiques d'exclusion et des critères d'inclusion en fonction de l'auto-identification minoritaire du groupe franco-québécois. Ces pratiques et critères prennent notamment forme, comme en témoigne entre autres R3, dans la formulation du projet nationaliste.

« Nationalist discourse includes demands or practices for separate political representation or territory. National identities involve the postulate of a necessary political or territorial separation, and thus are tied to specific political projects of the ethnic group. » (Anthias et Yuval-Davis, 1992 : 7)

Dans cette perspective, par exemple, l'extériorité des Juives et Juifs est établie notamment par leur extériorité potentielle au projet nationaliste ou par le stéréotype de classe dont ils sont la cible et qui est amplifié, comme nous l'avons vu, par l'association historique des Juives et Juifs au groupe dominant anglophone (Robinson, 2015). Ainsi construit comme groupe ou partie du groupe « dominant » lorsque l'exclusion opère à partir d'une auto-identification minoritaire, de l'autre côté on note à l'inverse des pratiques d'exclusion du groupe franco-québécois en tant que groupe majoritaire et contextuellement dominant :

« Wherever a delineation of boundaries takes place, as is the case with every ethnic and national collectivity, processes of exclusion and inclusion are in operation. These

can take place, as we discussed, with varying degrees of intensity, and with a variety of cultural, religious and state mechanisms. [...] [M]any, if not most, [...] ethnicities of hegemonic national collectivities include elements of racist exclusion within their symbolic orders. » (Anthias et Yuval-Davis, 1992 : 28)

C'est par exemple de cela dont il est question lorsque les répondantes parlent de discrimination ciblée ou de non prise en compte des problématiques juives; ces pratiques d'exclusion entretiennent le caractère minoritaire du groupe juif.

Nous pouvons donc en premier lieu souligner que l'exclusion des répondantes de la collectivité franco-québécoise, par la production de ses frontières externes s'articule tantôt sur la base de sa « destinée commune » comme groupe minoritaire (notamment à travers son projet nationaliste), tantôt comme processus de construction de l'extériorité par un groupe dominant : « *In other words, the notion of where and how the boundary is constructed is not only diverse, but is also contextual and relational (to other groups). What is at stake are processes by which criteria for identification emerge and are transformed* » (Anthias et Yuval-Davis, 1992: 4). Les entretiens ne permettent pas de penser que la langue française ait une incidence déterminante sur l'objet des pratiques d'exclusion ou encore sur la variation du sentiment d'inadéquation, mais mettent cependant en évidence les variations temporelles de ces pratiques d'exclusion.

À cela s'ajoute, d'autre part, des expériences d'exclusion qui témoignent d'une délimitation opérée indistinctement et conjointement par des groupes minoritaires et le groupe majoritaire. Cette délimitation agit comme imposition externe de frontières et critères au groupe juif. Bien que cela puisse participer de la production des frontières internes de groupes non-Juifs, on observe surtout une construction de la judéité par des non-Juives et non-Juifs (Greenebaum, 1999), membres de groupes contextuellement dominants ou non. Elle est réalisée avec des ressources ou critères d'inclusion qui procèdent de la culpabilité par association dans le rapport à Israël et par un processus de cadrage qui les confine à la classe dominante: « *[t]hese supposedly natural differences*

in capacities and needs on the basis of gender or of ethnicity or race then come to enter into economic relations as legitimizers of inequalities in class position » (Anthias et Yuval-Davis, 1992 : 79-80). Sans égards à l'auto-identification de ces femmes, leur judéité est donc extérieurement construite par des critères imposés, qui ne témoignent pourtant pas de leurs conditions d'existence individuelles ou communes. En témoigne par exemple l'injonction à adopter une position anti-Israël ou à se désolidariser des actions d'Israël, dont fait état R5, injonction qui présuppose un lien « naturel » à la position d'Israël (Bourne, 1987) par l'homogénéisation du groupe juif. Ces critères excluent donc contextuellement les répondantes et le groupe juif d'une certaine culture politique, par l'inversion du statut, de minoritaire à dominant : la classe économique dominante et le rapport à Israël symboliquement construits sont naturalisés et apparaissent finalement en contradiction avec la culture politique « de gauche » et l'ethos qui lui correspond en contexte montréalais. Nous notons ainsi que la judéité est construite comme dominante tantôt en regard de l'auto-identification minoritaire du groupe majoritaire et dominant, tantôt par l'imposition externe de frontières et critères internes de la judéité par des groupes majoritaires ou minoritaires.

De façon générale, il apparaît par ailleurs que les pratiques d'exclusion qui se jouent dans ces espaces-frontières ont pour effet d'homogénéiser les « Juifs » comme groupe statique et anhistorique, sans égard à la fluctuation des frontières et aux rapports de pouvoir « internes ». À ce sujet, nous pouvons par ailleurs ajouter avec Anthias et Yuval-Davis que ces phénomènes discutés affectent potentiellement plus les femmes alors que leur rôle est particulier dans la négociation des frontières ethniques puisqu'elles sont construites comme « marqueurs » de frontières :

« Women are often central in ethnic and national reproduction and transformation, not only as biological reproducers of the members of the group, or central in the transmission of its cultural artefacts, but also as markers of the boundaries of collectivities (Anthias and Yuval-Davis 1989). » (Anthias et Yuval-Davis, 1992 : 7)

Il serait donc envisageable que l'incidence éventuellement plus grande des processus d'exclusion constituent l'un des effets imbriqués de l'antisémitisme et du sexisme à Montréal, bien que nous ne puissions pas évaluer cette proposition avec nos résultats d'entrevues.

Nous pouvons ainsi penser, sur cette base, que l'absence de l'antisémitisme et de la judéité dans l'intersectionnalité à Montréal et au Québec, comme aux États-Unis (Greenebaum, 1999), s'explique en partie par la construction et la négociation des frontières ethniques. D'abord, l'intégration de l'intersectionnalité s'est effectuée et s'effectue dans un contexte où la judéité semble historiquement construite en extériorité au groupe dominant et à sa « destinée commune » notamment articulée selon son auto-identification comme groupe minoritaire. On peut cependant penser que ce processus d'exclusion n'est pas spécifique aux communautés juives, et que différents groupes minoritaires en font l'objet de façon générale et en regard de l'intégration de l'intersectionnalité. Nous avons à ce titre noté dans le premier chapitre que l'intégration de l'intersectionnalité et éventuellement l'historicisation des sensibilités intersectionnelles au Québec procédait d'un effacement des expériences minoritaires attribuable à l'importation des approches intersectionnelles de l'extérieur (Ait Ben Lmadani et Moujoud, 2012 ; Bilge, 2015). L'absence spécifique des questions juives dans l'intersectionnalité au Québec réside donc ailleurs.

Comme nous venons de le voir, l'imposition externe de frontières fixes et internes à la judéité, par des critères qui ne correspondent pourtant pas à l'expérience vécue des répondantes, construit symboliquement la communauté juive comme groupe dominant et homogène. Ce faisant, les questions juives, conséquemment relatives à un groupe « dominant », sont évacuées des luttes minoritaires et exclues de toute culture politique ayant pour objectif la justice sociale. À notre avis, la discrimination et l'exclusion dont sont victimes les répondantes dans leurs environnements d'engagement, notamment à travers le stéréotype de classe et le rapport à Israël, constituent une construction imposée

des frontières et critères du groupe juif et de la judéité qui les rend « incompatibles » aux préoccupations intersectionnelles. Ceci explique d'abord l'impossibilité, dans ce contexte, d'une construction et d'une mobilisation politique de la judéité comme catégorie de la praxis intersectionnelle, et réduirait ensuite les possibilités de prendre en compte l'antisémitisme et ses effets et mécanismes à l'intérieur des analyses intersectionnelles. C'est de cette manière que se jouerait dans ce cas-ci le « montage » savoir-pouvoir (Foucault, 1978). Finalement, cette construction de la judéité comme « dominante » dans la négociation – non-juive – des frontières et critères du groupe juif et de la judéité lierait aussi l'absence des questions juives dans l'intersectionnalité et la réticence à l'inclure dans l'acte d'auto-identification politique et sociale. Dans le contexte québécois et montréalais contemporain, nous ne disposons pas des données nécessaires pour mesurer l'impact du flou entourant la judéité, la race et l'ethnicité sur la réticence à inclure la judéité dans les auto-identifications. Cependant, nos résultats indiquent que ce flou puisse influencer les frontières et critères de judéité imposés, qui ensuite affectent au moins en partie cette réticence.

CONCLUSION

L'intention à l'origine du présent mémoire était d'interroger les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme ainsi que l'absence d'une analyse de l'antisémitisme dans le corpus assez large des travaux sur ou avec l'intersectionnalité, notamment au Québec. Plusieurs éléments de contexte nous permettaient d'y voir une problématique à investir tant pour des questions politiques que théoriques. À ce titre, nous avons d'abord constaté l'impulsion des analyses et praxis intersectionnelles proposant des lectures contextuelles et situées, selon les forces en présence. C'est dans cette mesure que la religion et les rapports interreligieux, dans le contexte québécois et montréalais des dix dernières années, nous sont apparus comme d'importants enjeux dans la structuration des dynamiques sociales, et conséquemment comme éléments importants des analyses et mobilisations intersectionnelles. Cependant, malgré cette impulsion et cette attention contextuelle à la religion, nous avons en revanche constaté que le Judaïsme, la judéité et l'antisémitisme avaient jusqu'à présent été largement gardés en dehors de ces analyses et luttes au Québec (et ailleurs), et que l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme n'avait pas été interrogée dans le contexte québécois et montréalais. À la lumière des prémisses intersectionnelles, ce constat était d'autant plus significatif puisque nous savions que la judéité et l'antisémitisme structurent bel et bien les expériences de nombreuses personnes au Canada, au Québec et à Montréal depuis le début de la colonisation européenne, notamment en interaction avec le sexe et le sexisme.

Ce travail nous a donc semblé nécessaire en raison des impacts avérés du sexisme et de l'antisémitisme et de l'essor de l'intersectionnalité dans le contexte québécois et montréalais. Il nous est apparu à ce titre essentiel de prendre au sérieux toute forme contextuelle et éventuellement imbriquée de domination, d'appropriation, d'oppression et d'exclusion, à plus forte raison en connaissant les effets distincts de l'antisémitisme

et du sexisme. Ce faisant, nous entendions également rompre avec la non prise en compte de ces expériences particulières – vécues au carrefour du sexe, de la judéité, de l'antisémitisme et du sexisme – dans le contexte québécois, en reprenant à notre compte l'idée selon laquelle l'invisibilisation est en elle-même à la fois un symptôme et un mécanisme de l'oppression (Beck, 1988). De façon plus générale, il nous semblait finalement qu'une telle enquête permettrait une meilleure lecture des dynamiques politiques dans un contexte où la religion est une variable structurante interagissant avec d'autres catégories et rapports sociaux. Nous pensions ainsi pouvoir interroger l'appareillage de l'intersectionnalité de plus en plus mobilisé, pour mettre en rapport les compréhensions appliquées des catégories et rapports sociaux et l'absence de la judéité et de l'antisémitisme.

Nous avons donc d'abord proposé une contextualisation socio-historique mettant en évidence les expériences politiques et les théorisations de l'imbrication du sexisme et de l'antisémitisme en contexte nord-américain, ainsi que l'absence des questions juives dans l'intersectionnalité. Cette première étape nous a permis d'identifier plus en détails les enjeux à explorer contextuellement et les formes de l'absence des questions juives, de développer nos questions et de formuler une série d'hypothèses. Sur cette base nous avons ensuite mis en place les éléments épistémologiques, le cadre théorique et la méthodologie qui nous permettraient de répondre à nos questions, obtenir, traiter et analyser les données et mettre à l'épreuve nos hypothèses. Les « effets » et « mécanismes » de pouvoir ont ainsi été nos objets d'observation de l'antisémitisme et du sexisme, localisés dans des expériences situées de femmes juives engagées ou impliquées en contexte multiethniques et multireligieux à Montréal. Ces expériences situées, imaginées sous forme de mise en récit et informant des savoirs partiels, présupposaient également une production de connaissance par dialogue et conséquemment la réalisation et l'analyse d'entrevue comme méthode appropriée.

Nos entretiens réalisés selon ces paramètres nous ont ainsi permis d'explorer d'abord les façons par lesquelles les répondantes se racontent quant à leurs motivations et influences à l'engagement. Ensuite, nous avons présenté puis analysé leurs perspectives sur l'antisémitisme et le sexisme et avons finalement interrogé l'absence des questions juives dans les approches intersectionnelles à Montréal. Nos résultats ne nous permettent pas de répondre avec précision à toutes nos questions, mais indiquent cependant certaines tendances dont plusieurs qui font échos à la littérature théorique mobilisée.

D'abord, les propos des répondantes permettent de penser que le contexte familial et social rapproché d'une part et la judéité d'autre part agissent comme influences principales sur la volonté initiale d'implication chez les femmes juives engagées en contexte multiethnique et multireligieux à Montréal. Cela dit, la judéité n'aurait qu'une faible « importance » dans la pratique et l'auto-identification politique et sociale. Au contraire, ce serait le sexisme, le fait d'être une femme et/ou le féminisme qui, sans être à l'origine de leur engagement, en serait venu à jouer un rôle de premier plan dans leur autocompréhension et localisation sociale. Il y aurait également une correspondance entre d'un côté la rupture entre la judéité comme facteur déterminant et influence principale à l'engagement et sa faible présence dans l'action politique ou sociale et, de l'autre, l'ambivalence quant à l'antisémitisme. On note à ce sujet que les répondantes distinguent l'antisémitisme ou la discrimination basée sur la judéité comme un phénomène de société d'une part et un phénomène dont elles font peu ou ne font pas l'expérience individuellement d'autre part. Pourtant, toutes les répondantes racontent au moins une expérience de discrimination, en contexte d'engagement ou autre.

Les entretiens permettent également d'identifier des effets et mécanismes de l'antisémitisme tendanciel, vécus par ces femmes dans l'engagement et l'implication à Montréal. À ce titre, le stéréotype selon lequel « tous les Juifs sont riches » et les injonctions de leurs milieux d'implication quant à leur positionnement vis-à-vis Israël

contribuent tous deux à la non prise en compte des questions juives. Par ailleurs, nous notons également une corrélation claire entre l'expérience de discrimination dans le cadre de l'engagement et le sentiment d'inadéquation avec la société québécoise.

Ensuite, l'antisémitisme apparaît relativisé de diverses manières, comme phénomène social ou plus spécifiquement tel que ces femmes le vivent elles-mêmes. Il est tantôt mis en opposition avec l'« ignorance », tantôt comparé à certains groupes et communautés « plus discriminés » et certaines formes de domination plus « alarmantes ». C'est principalement dans cette mesure que le sexisme est discuté, et il semble à ce titre occuper une place particulière : c'est la seule expérience de domination, de discrimination et d'exclusion qui sert de comparaison et contribue conséquemment à la relativisation de l'antisémitisme *tout en étant elle-même vécue par les répondantes*. Nous pouvons donc penser que, chez les répondantes de cet échantillon, le sexisme perçu et vécu a souvent primé sur l'expérience de l'antisémitisme ou les perceptions relatives à ses effets. Le sexisme contribuerait conséquemment à temporiser la prise en compte des effets et mécanismes particuliers de l'antisémitisme dans le contexte montréalais, notamment dans les environnements d'implication et d'engagement. Dans cette mesure, nous pouvons donc dire que le sexisme agit sur les perceptions d'antisémitisme de ces femmes, sans pour autant en conclure qu'il influence ou modifie l'antisémitisme en tant que tel.

Finalement, en reprenant la corrélation entre l'expérience de discrimination dans l'engagement et le sentiment d'inadéquation à la société québécoise, nous sommes en mesure de proposer que l'imposition externe de frontières fixes et internes à la judéité, qui se joue dans les lieux d'engagement et d'implication, a tendance à cadrer la communauté juive comme groupe dominant et homogène. Selon ce cadrage, la communauté juive serait intégralement « riche » ou positionnée dans une classe économique dominante, et naturellement liée à Israël. C'est cette imposition externe et erronée qui évacuerait les questions juives des luttes minoritaires, les exclurait de toute

mobilisation ayant pour objectif la justice sociale et conséquemment les rendrait « incompatibles » avec les préoccupations de plusieurs militantes et militants se réclamant des analyses intersectionnelles.

Ces conclusions recourent en grande partie la littérature mobilisée et permettent de penser que ces dynamiques sont communes aux différents contextes nord-américains. Au Québec, cependant, l'adaptation contextuelle de l'intersectionnalité semble avoir amplifié le phénomène et lui avoir donné une dimension particulière. L'association historique des Juives et Juifs au groupe dominant anglophone par la majorité « minoritaire » franco-québécoise, et l'« insistance » sur la classe qui serait constitutive des mouvements sociaux sont, ensemble, particuliers au contexte québécois. Ils contribueraient à évacuer les questions juives des analyses et historicisations intersectionnelles au Québec. Dans cette perspective, la judéité ne pourrait donc pas être comprise comme catégorie de la praxis intersectionnelle, et il serait aussi impossible de prendre en compte l'antisémitisme et ses effets et mécanismes à l'intérieur des analyses intersectionnelles, particulièrement au Québec. Cette non prise en compte des questions juives dans les environnements militants, par ailleurs, témoigne aussi de l'incapacité à penser simultanément des positions différentes selon les différents rapports sociaux. Elle présuppose qu'un éventuel positionnement de classe favorable pour certaines personnes annule les effets potentiels de l'antisémitisme. Cette construction de la judéité « dominante », finalement, pourrait également favoriser la minimisation des effets de l'antisémitisme et donc la réticence à inclure la judéité dans l'action politique et sociale de femmes juives engagées.

Au-delà de ces conclusions, cependant, plusieurs de nos hypothèses demeurent en suspens. Nous n'avons pas pu, d'abord, évaluer l'hypothèse selon laquelle les environnements d'implication et d'engagement occasionneraient des attentes anti-oppressives plus élevées et des réactions plus fortes à la discrimination et à l'exclusion. Nous pouvons penser, comme nous l'avons vu, que ce sont des lieux dans lesquels se

négoçient et sont imposées des frontières ethniques, mais nous ne pouvons pas évaluer l'intensité des perceptions et réactions à la discrimination et à l'exclusion dans ces espaces. Aussi, bien que nous puissions penser que les femmes juives engagées à Montréal ayant moins de trente ans soient plus enclines à inclure la judéité dans leur auto-identification et action politique, nous ne sommes pas en mesure d'évaluer précisément l'incidence de l'intégration récente de l'intersectionnalité dans le vocabulaire politique québécois sur l'auto-identification et l'identification de ces femmes.

Par ailleurs, il nous a également été impossible de mesurer précisément l'impact du flou entourant la judéité, la race et l'ethnicité sur la réticence à inclure la judéité dans l'action politique et sociale. Bien que le cadrage de la judéité comme dominante puisse avoir favorisé par extension cette réticence, nous ne sommes pas en mesure de déterminer où se situe la judéité dans ou par rapport aux rapports raciaux et ethniques situés. La diversité des perspectives exprimées dans les entretiens, mais également les tendances identifiées, ne permettent pas non plus d'arriver à des conclusions sur les incidences des différentes auto-identifications et identifications ethniques au sein même de la judéité. Aussi, notre mobilisation de la théorisation des frontières ethniques nous permet une lecture des rapports et relations impliquant la judéité comme groupe, mais maintient en revanche ce flou sur la catégorisation de ce groupe ainsi que sur les dynamiques intra-judéité. Finalement, les entretiens ne nous permettent pas de dire comment l'antisémitisme agirait sur le sexisme, ni même si l'antisémitisme agit sur le sexisme dans le contexte montréalais. Les perspectives des répondantes n'indiquent aucune tendance claire sur la base de la localisation sociale qu'elles partagent. À ce sujet, nous devons donc nous en tenir à proposer que l'antisémitisme et le sexisme semblent effectivement avoir des effets contextuels, néfastes et tendanciels, mais nous ne pouvons cependant pas conclure que leur influence est réciproque.

Ces limites témoignent, à notre avis, de la positionnalité du chercheur et de la difficulté de prendre l'intersectionnalité pour objet d'étude dans le cadre d'une enquête empirique qui s'intéresse en même temps à des effets et mécanismes de pouvoir. Il semble ainsi, au terme de cette recherche, que de futures explorations gagneraient à être menées distinctement : des analyses intersectionnelles de l'expérience des femmes juives d'un côté, et des discussions sur les silences de l'intersectionnalité quant aux questions juives de l'autre.

Ceci permettrait par exemple de mieux évaluer par enquête empirique la « relationalité » de l'expérience des femmes juives à Montréal, de mieux approcher la simultanéité de leurs différentes positions dans les différents rapports de pouvoir : quant aux femmes se considérant elles-mêmes blanches, quant aux femmes juives non-blanches et/ou migrantes, ou encore par rapport aux interactions entre la classe et la discrimination basée sur la judéité. De cette façon, il serait également plus évident de questionner l'ambivalence entre antisémitisme internalisé et réflexivité par rapport à l'inscription dans les rapports sociaux. Les effets du sexisme et de l'antisémitisme pourraient également être approchés plus adéquatement par une enquête plus représentative de la diversité raciale, ethnique et religieuse des femmes juives à Montréal. Ceci donnerait par exemple des indications contextuelles sur les correspondances et distinctions entre antisémitisme et racisme ou encore sur les spécificités de l'antisémitisme relatives à la pratique religieuse. Finalement, les discussions sur les silences de l'intersectionnalité quant aux questions juives notamment au Québec pourraient investir plus rigoureusement la tension entre l'appareillage intersectionnel (catégories et rapports sociaux) et la négociation des frontières ethniques : comment réfléchir la mobilisation de catégories et rapports sociaux faisant l'objet d'analyses et de praxis intersectionnelles à la lumière de la négociation des frontières ethniques ? Il semble raisonnable de penser que l'inclusion des questions juives dans l'intersectionnalité dépend de la capacité de ces approches à traverser, prendre en compte et mettre en cause les négociations et les constructions historiques des frontières ethniques.

ANNEXE A

LETTRE DE RECRUTEMENT

UQÀM | **Faculté des sciences humaines**
Université du Québec à Montréal

Recrutement pour entrevue dans le cadre d'un mémoire étudiant sur les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme dans l'engagement politique et social de femmes juives à Montréal

Titre du projet :

Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal

Mon nom est Philippe Néméh-Nombré, je suis candidat à la maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal et je mène une recherche visant à identifier, comprendre et analyser les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme dans l'engagement politique et social de femmes juives à Montréal. L'objectif est aussi de comprendre ces effets par rapport aux développements de l'intersectionnalité, c'est-à-dire d'évaluer comment des approches qui s'intéressent aux effets imbriqués et simultanés de différents rapports de pouvoir prennent ou non la judéité et l'antisémitisme en compte, et pourquoi.

Nous sommes à la recherche de douze personnes qui s'identifient comme femmes juives et qui sont engagées sur une base militante, bénévole, rémunérée, élective ou autre dans des organisations politiques ou sociales, multiethniques et multireligieuses, à Montréal.

Votre participation consistera à accorder une entrevue individuelle qui durera entre une heure et une heure et demie. Durant l'entrevue, il vous sera demandé de parler de votre expérience d'engagement politique et/ou social et d'exprimer vos diverses perceptions, opinions et émotions quant au fait d'être une femme juive dans votre milieu. Vous serez également amenée à vous exprimer sur différentes dynamiques politiques au Québec, notamment sur des questions de sexisme, d'antisémitisme et de racisme. L'entrevue sera enregistrée avec votre permission, et nous vous garantissons que la transcription (sur support numérique et papier) sera codée et ne permettra pas de vous identifier. Également, vous serez en droit de retirer votre consentement à participer à tout moment.

Anonymat et confidentialité:

Les informations recueillies lors de l'entrevue sont confidentielles et seuls le chercheur et sa direction de recherche auront accès à votre enregistrement et à toute autre information qui permettrait de vous relier à l'enregistrement. Le matériel de recherche (enregistrements sonores et transcription codée), ainsi que votre formulaire de consentement et vos coordonnées seront conservés séparément sous clé dans le bureau du chercheur pour la toute la durée du projet. Les enregistrements ainsi que les formulaires de consentement seront détruits 5 ans après la publication de la recherche.

Merci de votre intérêt pour cette étude.

Vous pouvez me joindre par courriel à l'adresse philippe.nemeh@gmail.com ou par téléphone au (514) 991-6587.

Cordialement,

Philippe Néméh-Nombré, candidat à la maîtrise en sociologie à l'UQAM

UQÀM | **Faculté des sciences humaines**
 Université du Québec à Montréal

Interview recruitment as part of a Master's thesis on the intersecting effects of sexism and antisemitism in Jewish women's political and social commitment/activism

Project Title:

Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal (Intersectional Approaches and Antisemitism : Jewish Women Activist Trajectories in Montreal)

My name is Philippe Néméh-Nombré and I am a Master student in the Department of sociology at the Université du Québec à Montréal. I am conducting a study on the intersections of sexism and antisemitism in Jewish women's political and social commitment/activism. The purpose is also to understand the effects of these intersections in regards to the developments of intersectionality, that is to say evaluating how approaches dedicated to understand multiple and simultaneous oppressions consider Jewishness and antisemitism or not, and why.

We are currently seeking twelve individuals who identify as Jewish women and are working either as activists, volunteers, paid or elected representatives in multiethnic and multireligious organizations in Montreal.

Participation in this study involves an individual interview that will take between an hour and an hour and a half of your time. During the interview, you will be asked to talk about your social and/or political engagement as well as your perceptions, feelings and emotions being a Jewish woman in your environment. You will also be asked to discuss different political dynamics in Quebec, especially regarding issues of sexism, antisemitism and racism. The interview will be recorded with your permission, and we assure you that the transcript (on digital and paper formats) will be coded in order to make it impossible to identify you. Also, you will have the right to withdraw your consent at any time during the study.

Anonymity and confidentiality:

The data collected during the interview is confidential, and only the researcher and his supervisors will have access to your recording or to any other information that could link you to the recording. The research material (audio recordings and coded transcripts), as well as your consent form and your contact information will be kept in a locked file in the researcher's office throughout the study. The recordings and consent forms will be destroyed 5 years after the publication of the study.

We thank you for your interest in the study.

You can contact me at philippe.nemeh@gmail.com or by phone: (514) 991-6587.

Sincerely,

Philippe Néméh-Nombré

Master student in the Department of sociology at the Université du Québec à Montréal

ANNEXE B

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT



FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Titre du projet de recherche

Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal

Étudiant-chercheur

Philippe Néméh-Nombré, candidat à la maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal, (514) 991-6587, philippe.nemeh@gmail.com

Direction de recherche

Frédéric Guillaume Dufour, professeur, département de Sociologie, (514) 987-3000 poste 7015, dufour.frederick_guillaume@uqam.ca

Yolande Cohen, professeure, département d'Histoire, (514) 987-3000 poste 8425, cohen.yolande@uqam.ca

Préambule

Nous vous demandons de participer à un projet de recherche qui implique une entrevue individuelle d'une heure à une heure et demie avec le chercheur. Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de comprendre et de considérer attentivement les renseignements qui suivent.

Ce formulaire de consentement vous explique le but de cette étude, les procédures, les avantages, les risques et inconvénients, de même que les personnes avec qui communiquer au besoin.

Le présent formulaire de consentement peut contenir des mots que vous ne comprenez pas. Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles.

Description du projet et de ses objectifs

La présente recherche vise à identifier, comprendre et analyser les effets imbriqués du sexisme et de l'antisémitisme dans l'engagement politique et social de femmes juives à Montréal. L'objectif est aussi de comprendre ces effets par rapport aux développements de l'intersectionnalité, c'est-à-dire d'évaluer comment des approches qui s'intéressent aux effets imbriqués de différents rapports de pouvoir prennent ou non la judéité et l'antisémitisme en compte, et pourquoi. Il s'agira donc d'une part d'évaluer ces effets sur la base d'expériences vécues, et d'autre part de comprendre comment les approches intersectionnelles (qui comprennent les oppressions comme multiples et simultanées), qui se sont développées et popularisées au Québec et ailleurs dans les dernières décennies, ont considéré ou non ces expériences. Le projet se déroulera entre les mois de janvier et août 2017, et impliquera dix à douze entrevues avec des femmes juives de différents milieux.

Nature et durée de votre participation

Votre participation impliquera une entrevue individuelle d'une heure à une heure et demie avec le chercheur, en français ou en anglais. Durant l'entrevue, il vous sera demandé de parler de votre expérience d'engagement politique et/ou social et d'exprimer vos diverses perceptions, opinions et émotions quant au fait d'être une femme juive dans votre milieu. Vous serez également amenée à vous exprimer sur différentes dynamiques politiques au Québec, notamment sur des questions de sexisme, d'antisémitisme et de racisme. Tout au long de l'entretien, vous pourrez également formuler des commentaires, questions et recommandations quant à la démarche de la recherche ou tout autre sujet que vous souhaitez aborder. L'entrevue sera enregistrée (enregistrement sonore seulement) et le lieu sera déterminé à votre convenance. Le bureau du chercheur sera par ailleurs disponible en tout temps, s'il est convenu que c'est le lieu idéal. À la suite de l'entretien, si vous le désirez, le chercheur sera disposé à tout moment à répondre à vos questions et à recevoir vos commentaires. Vous serez également consultée, si vous le désirez, quant à la diffusion des résultats de la recherche.

Avantages liés à la participation

Votre participation à l'entrevue, et à la recherche en générale, vous donnera l'occasion de vous exprimer sur vos expériences

individuelles d'engagement politique et vous permettra de formuler les éventuelles difficultés que vous vivez. Ce sera une occasion de co-crédier des connaissances sur des situations qui vous touchent et vous impliquent directement. En ce sens, votre participation sera également un moyen de formuler vos volontés de changements. Vous participerez donc à l'avancement des connaissances sur les dynamiques que vous (et d'autres) vivez, et contribuerez aux changements sociaux et politiques que vous estimez souhaitables.

Risques liés à la participation

A priori, il n'y a pas de risque d'inconfort important lié à votre participation. Il est cependant envisageable que vous ressentiez un certain inconfort à vous exprimer sur une partie des sujets de la recherche. Par exemple, il pourrait vous être désagréable ou douloureux de parler de vos expériences vécues d'antisémitisme et de sexisme. Vous pourriez également ressentir un malaise à discuter de vos rapports à d'autres individus dans votre milieu, si ces rapports sont problématiques ou conflictuels. Une ressource d'aide pourra vous être proposée si vous en sentez le besoin, telle que le service de soutien psychologique de l'UQAM ou le CLSC. Aussi, sachez que vous êtes totalement libre de ne pas répondre à une question, quelle qu'elle soit, sans besoin de vous justifier. Également, il est de la responsabilité du chercheur de mettre fin à l'entrevue s'il juge que votre bien-être est compromis. Cela dit, vous pouvez à tout moment y mettre fin vous-même, sans besoin de vous justifier.

Anonymat et confidentialité

Les renseignements recueillis lors de l'entrevue sont confidentiels et seront accessibles uniquement au responsable du projet et à sa direction de recherche. À moins d'un consentement explicite de votre part, vos informations personnelles ne seront connues que du chercheur et de sa direction de recherche, et ne seront pas dévoilées lors de la diffusion des résultats. Le matériel de recherche recueilli dans l'entrevue (enregistrements sonores et transcriptions intégrales) sera codé et conservé séparément du formulaire de consentement de manière à ce qu'ils ne puissent être reliés. Ils seront conservés en version papier (transcriptions codées et formulaire de consentement) sous clé et en version numérique (transcriptions codées et enregistrements sonores) protégée par un mot de passe pendant toute la durée de la recherche. Les enregistrements, transcriptions et formulaires de consentement seront détruits 5 ans après la dernière publication des résultats de la recherche.

Participation volontaire et retrait

Votre participation est entièrement libre et volontaire. Vous pouvez refuser d'y participer ou vous retirer en tout temps sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de l'étude, vous n'avez qu'à aviser Philippe Néméh-Nombré verbalement; toutes les données vous concernant seront détruites. Sachez que votre accord à participer implique également que vous acceptez que le chercheur utilise, dans le cadre de la recherche, les données recueillies pour diffuser les résultats dans un mémoire, mais aussi lors de communications scientifiques (articles ou conférences). Toute communication des résultats par le chercheur est cependant conditionnelle à ce qu'aucune information permettant de vous identifier ne soit divulguée publiquement, à moins d'un consentement explicite de votre part.

Indemnité compensatoire

Aucune indemnité compensatoire n'est prévue. Votre participation est entièrement bénévole.

Des questions sur le projet?

Pour toute question additionnelle sur le projet et sur votre participation vous pouvez communiquer avec les responsables du projet: Frédéric Guillaume Dufour, (514) 987-3000 poste 7015, dufour.fredenck_quillaume@uqam.ca; Yolande Cohen, (514) 987-3000 poste 8425, cohen.yolande@uqam.ca; Philippe Néméh-Nombré, (514) 991-6587, philippe.nemeh@gmail.com

Des questions sur vos droits? Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE) a approuvé le projet de recherche auquel vous allez participer. Pour des informations concernant les responsabilités de l'équipe de recherche au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains ou pour formuler une plainte, vous pouvez contacter la coordination du CERPE de la Faculté des sciences humaines: Julie Sergent, (514) 987-3000 poste 3642, sergent.julie@uqam.ca.

Remerciements

Nous tenons à vous remercier pour votre générosité. Votre collaboration est essentielle à la réalisation de notre projet et l'équipe de recherche en est grandement reconnaissante.

Consentement

Je déclare avoir lu et compris le présent projet, la nature et l'ampleur de ma participation, ainsi que les risques et les inconvénients auxquels je m'expose tels que présentés dans le présent formulaire. J'ai eu l'occasion de poser toutes les questions concernant les différents aspects de l'étude et de recevoir des réponses à ma satisfaction.

Je, soussigné(e), accepte volontairement de participer à cette étude. Je peux me retirer en tout temps sans préjudice d'aucune sorte. Je certifie qu'on m'a laissé le temps voulu pour prendre ma décision.

Une copie signée de ce formulaire d'information et de consentement doit m'être remise.

Je souhaite être informée des résultats de la recherche, et consultée quant à leur diffusion : oui / non

Prénom Nom

Signature

Date

Engagement du chercheur

Je, soussigné certifie

(a) avoir expliqué au signataire les termes du présent formulaire; (b) avoir répondu aux questions qu'il m'a posées à cet égard;

(c) lui avoir clairement indiqué qu'il reste, à tout moment, libre de mettre un terme à sa participation au projet de recherche décrit ci-dessus;

(d) que je lui remettrai une copie signée et datée du présent formulaire.

Prénom Nom

Signature

Date

CONSENT FORM

Title Project

Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal (Intersectional Approaches and Antisemitism : Jewish Women Activist Trajectories in Montreal)

Researcher

Philippe Néméh-Nombré, Master student in the Department of Sociology at Université du Québec à Montréal, (514) 991-6587, philippe.nemeh@gmail.com

Supervisors

Frédéric Guillaume Dufour, Professor, Department of Sociology, (514) 987-3000, #7015, dufour.frederick_quillaume@uqam.ca
Yolande Cohen, Professor, Department of History, (514) 987-3000, #8425, cohen.yolande@uqam.ca

Preamble

We are asking you to participate in a study that involves an hour to an hour and a half individual interview with the researcher. Before you agree, we ask you to take the time to fully understand to following information.

This consent form stresses the objectives, procedures, risks and benefits, as well as the appropriate people to contact if needed. This consent form might include words that you don't understand. We invite you to ask as many questions as you want.

Project and purpose

The study intends to identify and analyse the intersections of sexism and antisemitism in Jewish women's political and social commitment/activism. The purpose is also to understand the effects of these intersections in regards to the developments of intersectionality, that is to say evaluating how approaches dedicated to understand multiple and simultaneous oppressions consider Jewishness and antisemitism or not, and why. The study takes place between January and August 2017, and involves ten to twelve interviews with Jewish women from different backgrounds.

Nature of your participation

Your participation in this study will involve an individual interview that will take between an hour and an hour and a half of your time. During the interview, you will be asked to talk about your social and/or political commitment/activism as well as your perceptions, feelings and emotions being a Jewish woman in your environment. You will also be asked to discuss different political dynamics in Quebec, especially regarding issues of sexism, antisemitism and racism. Throughout the interview, you will also be invited to express any comment, question or recommendation in relation to research process, or any other topic you will want to bring up. The interview will be recorded (audio only), and will take place in the location of your choice. That said, the researcher's office will be available at anytime if needed. Following the interview, the researcher will also be open to answer your questions and comments, and will eventually consult you regarding the publication and diffusion of the study if you express that will.

Benefits

The interview, and the study in general, will give you the opportunity to discuss your personal experiences of engagement or activism, and eventually to point out the difficulties you go through. It represents an occasion to co-create knowledge on situations that impact you directly. Along these lines, your participation will also be a way to express your desire for change. You will therefore contribute to the advancement of knowledge about dynamics you (and others) live, and to social and political change you consider desirable.

Risks and discomforts

There seems to be no important foreseeable risks of discomfort related to your participation. It is however possible that you experience a certain discomfort discussing part of the research topics. For example, it could be unpleasant and even painful to talk about your experiences of antisemitism or sexism. You could also find it uneasy to express yourself on your relations to other individuals in your environment, if those are conflictual or problematic. We will provide a help resource if you express the need, among others the *Service de soutien psychologique* at UQAM or a CLSC. Also, you must know that you are totally free to refuse

to answer any question without justification. It is also the researcher's responsibility to stop the interview if he considers your well being is jeopardized.

Anonymity and Confidentiality

The data collected during the interview is confidential, and only the researcher and his supervisors will have access to your recording or to any other information that could link you to the recording. Unless you formulate an explicit consent in this regard, your personal information will only be known by the researcher and his supervisors, and will not figure in any publication or diffusion of any sort. The research material (audio recordings and coded transcripts), as well as your consent form and your contact information will be kept apart (to prevent any possible association between them) in locked files in the researcher's office throughout the study. Digital copies will be password protected. The recordings and consent forms will be destroyed 5 years after the publication of the study.

Voluntary participation and withdraw

The decision to participate in this study is entirely up to you. You may refuse to take part in the study at any time without having to justify your decision. If you decide to withdraw at any point during the process, you only have to inform Philippe Néméh-Nombré; all the data collected about you will then be destroyed. You must also know that your consent to participate in this study also implies that you accept that the researcher uses the data collected in this study to diffuse the results in a thesis, but also eventually in scientific communications such as articles or conferences. Any communication, however, is conditional to your anonymity and confidentiality, unless you formulate an explicit consent in this regard.

Compensatory allowance

No compensatory allowance is planned. Your participation is entirely voluntary.

Any questions on the study?

If you have any further questions about the study, at any time feel free to contact : Frédéric Guillaume Dufour, (514) 987-3000 poste 7015, dufour.frederick_guillaume@uqam.ca; Yolanda Cohen, (514) 987-3000 poste 8425, cohen.yolande@uqam.ca; Philippe Néméh-Nombré, (514) 991-6587, philippe.nemeh@gmail.com

If you have any questions or concerns about your rights as a research participant, or any other inquiries regarding the responsibilities of the research team, please contact the Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE), whose members approved the study in which you are about to participate: Julie Sergent, (514) 987-3000 # 3642, sergent.julie@uqam.ca.

Thanks

We would like to thank you for your generosity. The study depends on your participation and the team is particularly grateful to you.

Consent

I have read this consent form and have been given the opportunity to ask questions. I give my consent to participate voluntarily in this study, from which I can withdraw at any time during the process.

A copy of this consent form should be given to me.

I would like to be given the opportunity to review and comment the results prior to their publication: yes / no

Name

Signature

Date

Researcher's engagement

I certify

(a) that I have explained this consent form to the signatory; (b) that I have answered the questions asked; (c) that I have clearly stated that the participant can withdraw at any time; (d) that a signed and dated copy of this consent form will be given to the participant.

Name

Signature

Date

ANNEXE C

GUIDE D'ENTRETIEN

Guide d'entretien / Questionnaire uniquement à l'usage du chercheur
Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal – Philippe Németh-
Nombre

Bloc 1 : Présentation, rappels et consentement
<p>Salutations et remerciements</p>
<p>Mis en contexte:</p> <ul style="list-style-type: none">• Description du projet et des objectifs (rappel)• Définition, vulgarisation de l'intersectionnalité• Nature et durée de l'entrevue• S'assurer que tout convient à la participante, lui demander si elle a des questions et lui rappeler qu'elle peut poser les questions qu'elle souhaite à n'importe quel moment.• Signature du formulaire de consentement
<p>Présentation du chercheur : Qui suis-je? Intérêt pour la recherche? Objectifs?</p>
<p>Est-ce que vous pouvez commencer par vous présenter un peu? <i>Could you start by presenting yourself a bit?</i> Éléments à obtenir / relances possibles</p> <ul style="list-style-type: none">• quartier, logement• appartenance ethnique/raciale• immigration• revenu• dernier diplôme obtenu• pratique de la religion• orientation sexuelle et sexualité• capacités réduites / handicaps?• âge• langue(s) parlée(s)• expérience militante : type d'engagement, etc

Guide d'entretien / Questionnaire uniquement à l'usage du chercheur
 Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal – Philippe Néméh-
 Nombre

Bloc 2 : Questions	
Questions	Éléments à obtenir/reliances possibles
<p>Question d'introduction Parlez de votre expérience militante.... Pouvez-vous me parler de votre parcours de militante/d'implication sociale? De quelles façons vous êtes-vous engagées? <i>Can you tell me about your social or political commitment/activism? What's your trajectory, and what kind of work did you do?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Étiez-vous à Montréal quand vous avez commencé à vous impliquer? <i>Were you in Montreal when you started?</i> • Quel âge aviez-vous? <i>How old were you?</i>
<p>Question 2 Qu'est-ce qui vous a motivé à vous impliquer? <i>What were your motivations?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Causes sociales/politiques • Entourage • Est-ce que ces motivations sont les mêmes aujourd'hui que quand vous avez commencé? Qu'est-ce qui a changé? <i>Are they the same today? Did anything change?</i>
<p>Question 3 Comment voyez-vous l'influence de votre culture et/ou de votre religion sur votre engagement, sur l'engagement des femmes juives? <i>How would you describe the impact or effect of your culture/religion on your commitment/activism, and more broadly on Jewish women's commitment/activism?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Causes plus importantes que d'autres? Ici ou à l'international? <i>More important issues? Here or abroad?</i> • Sensibilités particulières? <i>Any particular sensitivities?</i> • Vous êtes-vous impliquée dans des organisations juives? <i>Are you or did you get involved in any Jewish women's organisation?</i>

Guide d'entretien / Questionnaire uniquement à l'usage du chercheur
 Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal – Philippe Néméh-
 Nembré

<p>Question 4 Qu'est-ce que le fait d'être une femme juive implique et/ou a impliqué dans votre engagement? <i>What do you think being a Jewish woman involves in your commitment/activism?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Dites-vous que vous êtes juives? Réactions occasionnées? <i>Do you openly say you are Jewish? What are de reactions?</i> • Est-ce que c'est une variable qui est importante pour vous, pour les autres? <i>Is it an important for you? For others?</i> • Y a-t-il une variable plus importante? Si oui, laquelle? <i>Is there something else you consider more relevant?</i> • Subissez-vous des discriminations? Comment réagissez-vous? <i>Do you consider yourself discriminated against? If so, how do you react?</i> • Considérez-vous que les choses ont changé depuis le début de votre engagement? <i>Did things changed since you started get involved?</i> • Est-ce que certaines approches, par exemple l'intersectionnalité, vous apparaissent utiles pour expliquer ce que vous vivez? <i>Are there any approach, for exemple intersectionality, you consider are suited to reflect your experience?</i>
<p>Question 5 Comment qualifiez-vous vos rapports avec les autres militants-es? <i>How would you describe your relations with other activists?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Avec les hommes? Avec les femmes? <i>With men? With women?</i> • Avec les non-Juifs-ves? Affinités particulières avec certains groupes? <i>With non-jewish men or women? Any affinities with another « group »?</i> • Avec les autres Juifs-ves (notamment Ashkénazes, Sépharades)? <i>With other Jewish men or women? Ashkenazi, Sephardic?</i>

Guide d'entretien / Questionnaire uniquement à l'usage du chercheur
 Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal – Philippe Néméh-
 Nombéré

	<ul style="list-style-type: none"> • Incidents ou expériences précis? Any incident you would like to bring up? • Est-ce que certaines approches, par exemple l'intersectionnalité, vous apparaissent utiles pour expliquer ce que d'autres vivent? Are there any approach, for example intersectionality, you consider are suited to reflect the experiences of others?
<p><u>Question 6</u> De façon générale, dans l'engagement politique mais aussi dans la société, est-ce que vous vous considérez québécoise, canadienne, les deux? <i>Generally speaking, do you refer to yourself as a Quebecer, Canadian, both?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Vous sentez-vous bien intégrée? Do you feel as part of this society? • A tous les niveaux? On every level? • Quels problèmes sociaux identifiez-vous? What are the social issues we are facing?
<p><u>Question 7</u> Est-ce que vous estimez subir de l'antisémitisme ou du racisme dans votre vie en général? <i>Would you say that antisemitism and/or racism shape your life in any way?</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • A quel niveau? On which level? • Quelles différences du fait d'être une femme? What is different being a woman? • Considérez-vous que vous faites partie d'un groupe minoritaire? Would you consider being a minority? • Estimez-vous que les Juifs-ves sont perçus comme minoritaires/victimes d'antisémitisme/de racisme? Do you think Jews are considered a minority? • Remarquez-vous une baisse ou une augmentation d'incidents, discours, climat hostile? Do you notice any increase or decrease of hostile or hate incidents and speech?
<p>Bloc 3 : Conclusion</p>	

Guide d'entretien / Questionnaire uniquement à l'usage du chercheur
Approches intersectionnelles et antisémitisme : Trajectoires militantes de femmes juives à Montréal – Philippe Néméh-
Nombre

Pensez-vous que vos sentiments sont généralement partagés par d'autres femmes juives qui militent, comme vous ?
Do you think your feelings are generally shared within Jewish women activists?

Autres éléments à ajouter ?
Is there anything you would like to add?

Questions ou commentaires ?
Any questions or comments?

Comment pensez-vous que les résultats de la recherche devraient être présentés, diffusés ?
How do you think the results of the study should be presented, diffused?

Connaissez-vous d'autres personnes qui, selon vous, pourraient être intéressées à participer à la présente recherche ?
Would you happen to know anyone that you think would be interested in participating in this study?

Remerciements et rappel de la possibilité de retirer le consentement à n'importe quel moment.

RÉFÉRENCES

- Anctil, P. et I. Robinson. (2015). Introduction. L'antisémitisme au Québec. *Globe*, 18(1), pp.13-17
- Adler, R. (1971). The Jew Who Wasn't There : Halacha and the Jewish Woman. *Davka*, 4, pp.77-82.
- Ahmed, S. (2015). Sexism – A Problem with a Name. *New Formations*, 86, pp.5-13.
- Ait Ben Lmadani, F. et N. Moujoud. (2012). Peut-on faire de l'intersectionnalité sans les ex-colonisé-e-s ? *Mouvements*, 72(4), pp.11-21.
- Alcoff, L. (1991). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, 20, pp.5-32.
- American, S. (1894). Organization. *Papers of the Jewish Women's Congress*. Communications du Congrès de Chicago, les 4,5,6 et 7 septembre 1893 (pp.218-262). Philadelphia : The Jewish Publication Society of America.
- Anctil, P. (2017). *Histoire des Juifs au Québec*. Montréal : Éditions Boréal.
- Anthias, F. et N. Yuval-Davis. (1992). *Racialized boudaries*. Londres : Routledge.
- Anzaldua, G. (1987). *Borderlands, La Frontera*. San Francisco : Aunt Lutte Books.
- Arendt, H. (2002 [1973]). *Sur l'antisémitisme* (nouvelle édition française). Paris : Gallimard.
- Attar, D. (1984). Why I am not a Jewish Feminist. *Shifra*, 1, pp.8-10.
- Bambara, T. C. (dir.). (2005 [1970]). *The Black Woman*. New York : Washington Square Press.

- Beale, F. (1970 [1969]). Double Jeopardy : To Be Black And Female. Dans Bambara, T. C. (dir.). *The Black Woman*. (pp.109-122). New York : Washington Square Press
- Beck, E. T. (1988). The Politics of Jewish Invisibility. *NWSA Journal*, 1(1), pp.93-102.
- Beck, E. T. (dir.). (1989). *Nice Jewish Girls : A Lesbian Anthology* (2^e éd.). Boston : Beacon Press.
- Ben Soltane, S. (2015). Femmes maghrébines immigrantes au Québec. Dans Hamrouni, N. et C. Maillé (dir.), *Le Sujet du féminisme est-il blanc ?* (pp. 209-228). Montréal : Les Éditions du remue-ménage.
- Bénesty-Sroka, G. (1996). Entrevue avec Léa Roback. *Les Cahiers de la femmes*, 16(4), pp.81-85.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, 225(1), pp.70-88.
- Bilge, S. (2015). Le Blanchiment de l'intersectionnalité. *Recherches Féministes*, 28(5), pp.9-32.
- Bourne, J. (1987). Homelands of the Mind: Jewish Feminism and Identity Politics. *Race and Class*, 29, pp.1-24.
- Bourque, D. et C. Maillé. (2015a). Actualité de l'intersectionnalité dans la recherche féministe au Québec et dans la francophonie canadienne. *Recherches féministes*, 28(2), pp.1-8.
- Bourque, D. et C. Maillé (dir.). (2015b). Intersectionnalités [numéro thématique], *Recherches féministes*, 28(2).
- Brah, A. et A. Phoenix. (2004). Ain't I A Woman ? Revisiting Intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), pp.75-86.

- Breton, É. et al. (2015). Les féminismes au cœur de l'anarchisme contemporain au Québec : des pratiques intersectionnelles sur le terrain. *Recherches féministes*, 28(2), pp.199-222
- Brettschneider, M. (2016). *Jewish Feminism and Intersectionality*. New York : SUNY Press.
- Brodkin, K. (1998). *How Jews Became White Folks*. New Brunswick, États-Unis : Rutgers University Press.
- Chbat, M., D. Damant et C. Flynn. (2014). Analyse intersectionnelle de l'oppression des mères racisées en contexte de violence conjugale. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp.97-110.
- Cho, S., Crenshaw K. et McCall, L. (2013). Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory. *Signs*, 38 (4), pp.785-810
- Chow, E. N.-L. (1987). The Development of Feminist Consciousness among Asian American Women. *Gender and Society*, 1(3), pp.284-299.
- Cohen, Y. (2010). *Femmes philanthropes : Catholiques, protestantes et juives dans les organisations caritatives au Québec*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal
- Cohen, Y. et P. Néméh-Nombré (à paraître). Le Conseil national des femmes juives du Canada et l'accueil des femmes juives d'Afrique du Nord au Québec au XXe siècle : un mé-rencontre. *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique Asie et Australie*.
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (2^e éd.). New York, États-Unis: Routledge.
- Collins, P. H. (2011). Piecing Together a Genealogical Puzzle: Intersectionality and

American Pragmatism. *EUROPEAN JOURNAL OF PRAGMATISM AND AMERICAN PHILOSOPHY*, 3(2), pp.88-112

Collins, P. H. et S. Bilge. (2016). *Intersectionality*. Cambridge, Royaume-Uni: Polity Press.

Cooper, A. J. (2016 [1892]). *A voice from the South*. Mineola, États-Unis: Dover Publications.

Combahee River Collective. (1978). A Black Feminist Statement. Dans Eisenstein, Z (dir.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminist* (pp.210-218). New York : Monthly Review Press.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 140, pp.139-167.

Crenshaw, K. (2005 [1991]). Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du genre*, 39, pp.51-82.

Cuádras, G. H. et L. Uttal. (1999). Intersectionality and In-depth Interviews: Methodological Strategies for Analyzing Race, Class, and Gender. *Race, Gender & Class*, 6 (3), pp.156-186.

Dahl, U. (2015). Sexism : a femme-inist perspective. *New Formations*, 86, pp.54-73.

Dahmoon, R. K. (2011). Considerations on Mainstream Intersectionality. *Political Research Quarterly*, 64(1), pp.230-243.

Davis, A. (1981). *Women, Race & Class* (édition électronique). [Document électronique]. New York : Vintage Books Edition.

Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword : A sociology of science perspective of

what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), pp.67-85.

Desroches, M.-E. (2015). L'analyse intersectionnelle et l'approfondissement de la compréhension des violences sexistes par Femmes et villes internationale. *Recherches féministes*, 28(2), pp.81-100.

Dussel, E. (1997). *Filosofia de Liberacion*. Mexico : Edicol.

Elwell, E. (1982). *The Founding and Early Programs of the National Council of Jewish Women : Study and Practice as Jewish Women's Religious Expression* (thèse de doctorat). Université d'Indiana.

Emberley J.V. (2007). *Defamiliarizing The Aboriginal : Cultural Practices And Decolonization In Canada*. Toronto : University of Toronto Press.

Femmes Autochtones du Québec. (2016). *Mémoire : Pour que l'égalité de droit devienne une égalité de fait – Consultation : Ensemble pour l'égalité entre les femmes et les hommes*. Récupéré le 27 février 2018 de http://www.scf.gouv.qc.ca/fileadmin/publications/politique/memoires/femmes_autochtones_quebec.pdf

Finkelstein, H. et T. Freedman. (1997). *A history of NCJW Montreal Section 1918-1997*. Les Archives juives canadiennes Alex Dworkin, Fédérations juives du Canada.

Flynn, C., Damant, D. et J. Bernard. (2014). Analyser la violence structurelle faite aux femmes à partir d'une perspective féministe intersectionnelle. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp.28-43.

Foucault, M. (2001 [1977]). *Il faut défendre la société* (édition électronique). [Document électronique]. Paris : Association pour le Centre Michel Foucault.

Foucault, M. (1994 [1977a]). Pouvoir et savoir. Dans Foucault, M. *Dits et écrits tome*

III (pp.399-418). Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1990 [1978]). Qu'est-ce que la critique ? *Bulletin de la société française de philosophie*, 84(2), pp.35-63.

Frye, M. (1983). *The Politics of Reality*. New York : Crossing Press.

Galerand, E. et D. Kergoat. (2014). Consubstantialité vs. Intersectionnalité ? *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp.44-61.

Gershbain, N. et A. Rubin. (1994) The Struggle Beneath the Struggle : Antisemitism in Toronto Feminist Anti-Racist Movements. *Les Cahiers de la femme*, 14(2), pp.58-61

Gold, N. (2004). Sexism and antisemitism as experienced by canadian jewish women : Results of a national study. *Women's Studies International Forum*, 27, pp.55-74.

Goodman, D. (2004). *Montreal Synagogue Sisterhoods (1900-1945) : A Female Community, Culture and Religious World* (mémoire de maîtrise). Université Concordia.

Grand Golomb. D. (1980). The 1893 Congress of Jewish Women : Evolution or Revolution in American Jewish Women's History ?, *American Jewish History*, 70(1), pp.52-67.

Greenebaum, J. (1999). Placing Jewish Women into the Intersectionality of Race, Class and Gender. *Race, Gender & Class*, 6(4), pp.41-60

Grosfoguel, R. (2006). Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. *Multitudes*, 26(3), pp.51-74.

Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-

- Economy : Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *Transmodernity*, 1(1).
- Haar, S. et S. Nosov. (1994). Within and Without : Antisemitism in the Anti-Racist Context. *Les Cahiers de la femme*, 14(2), pp.110-113.
- Halsema, A. (2013). The Subject of Critique. *Études Ricœuriennes*, 4(1), pp.21-39.
- Hamrouni, N. et C. Maillé (dir.). (2015). *Le Sujet du féminisme est-il blanc ?* Montréal : Éditions du remue-ménage.
- Hancock, A.-M. (2007). Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm. *Politics & Gender*, 3(2), pp.248-254.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women*. New York : Routledge.
- Harding, S. (2004). *The feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York, États-Unis : Routledge.
- Harper, E. (2012). *Regard sur l'intersectionnalité*. Montréal : Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faites aux femmes.
- Harper, E. et L. Kurtzman. (2014). Intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et en intervention féministes [numéro thématique]. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2).
- Hartog, G. et I. A. Sosa-Sanchez. (2014). Intersectionnalité, féminismes et masculinités : Une réflexion sur les rapports sociaux de genre et autres relations de pouvoir. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp.111-126.
- Hausman, B. (1991). Anti-Semitism in Feminism : Rethinking Identity Politics. *Iowa Journal of Literary Studies*, 11(1), pp.83-96.

- Heschel, S. (dir). (1983). *On Being a Jewish Feminist : A Reader*. New York : Schocken Books.
- Hong, G. K. (2008). « The Future of Our Worlds » : Black Feminism and the Politics of Knowledge in the University under Globalization. *Meridians : feminism, race, transnationalism*, 8(2), pp.95-115.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory from margin to center*. Boston : South End Press
- Jacobson, M. F. (1999). *Whiteness of a Different Color*. Cambridge : Harvard University Press.
- Jewish Voice for Peace. (2017). *On antisemitism : Solidarity and the Struggle for Justice*. Chicago : Haymarket Books.
- Jordan, J. (1989). *Moving Towards Home*. London : Virago.
- Joseph, N. B. (1995). Jewish Education for Women : Rabbi Moshe Feinstein's Map of America. *American Jewish History*, 83(2), pp. 205-222.
- Jun, H. H. (2011). *Race for Citizenship : Black Orientalism and Asian Uplift from Pre-Emancipation to Neoliberal America*. New York : NYU Press.
- Juteau, D. (2015). *L'Ethnicité et ses frontières* (2^e éd.). Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Kaye/Kantrowitz, M. (2007). *The Colors of Jews*. Bloomington, États-Unis : Indiana University Press.
- Kaye/Kantrowitz, M. et I. Klepfisz (dir.). (1986) *The Tribe of Dana : A Jewish Women's Anthology* (2^e éd.). Boston : Beacon Press.
- King, D. K. (1988). *Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness : The Context of Black*

Feminist Ideology. *Signs*, 14(1), pp.42-72.

Kingué Élongué, G. (2015). Pour une perspective intersectionnelle dans l'analyse des représentations du féminin dans les manuels d'éthique. Dans Hamrouni, N. et C. Maillé (dir.), *Le Sujet du féminisme est-il blanc ?* (pp. 195-208). Montréal : Les Éditions du remue-ménage.

Klepfisz, I. (1990). *Dreams of an Insomniac*. Portland : Eighth Mountain Press.

Lacharité, B. et A. Pasquier. (2014). L'intersectionnalité appliquée : Un projet pilote à Montréal. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp. 251-265.

Lamoureux, D. (2016). Traduire *Black Feminist Thought*. Dans Collins, P. H., *La Pensée féministe noire* (pp.9-15). Montréal : Éditions remue-ménage.

Las, N. (2015). *Jewish Voices in Feminism*. Lincoln, États-Unis : University of Nebraska Press.

Lambole, M. et al. (2014). L'approche intersectionnelle pour mieux comprendre le mariage forcé de femmes immigrantes à Montréal. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp.127-141.

Langman, P. F. (1995). Including Jews in Multiculturalism. *Journal of Multicultural Counseling & Development*, 23(4), pp. 222-236.

Lecours, N. (1998). « *In the Spirit of Judaism* » : *The National Council of Jewish Women of Canada in Historical Perspective (1897-1990)* (mémoire de maîtrise). Université Carleton.

Lewis, G. (2013). Unsafe Travel : Experiencing Intersectionality and Feminist Displacements. *Signs*, 38(4), pp.869-892.

Lopez, M. (2016). Enjeux et défis de l'appropriation de l'intersectionnalité au sein du

mouvement des femmes au Québec. *Droits et libertés*, 35(2), Récupéré le 21 août 2017 de <http://liguedesdroits.ca/?p=4082>

Lorde, A. (2007 [1984]). *Sister Outsider*. New York : Crossing Press.

Luft, R. E. et J. Ward (2009). Toward an Intersectionality Just Out of Reach: Confronting Challenges to Intersectional Practice. Dans V. P. Demos & M. T. Segal (dir.), *Perceiving Gender Locally, Globally and Intersectionally*. West Yorkshire, Royaume-Uni : Emerald.

Maillé, C. (2015). De l'articulation entre race, classe et genre : éléments pour une analyse féministe intersectionnelle au Québec. Dans Hamrouni, N. et C. Maillé (dir.), *Le Sujet du féminisme est-il blanc ?* (pp. 155-174). Montréal : Les Éditions du remue-ménage.

McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs*, 30(3), pp. 1771-1800.

Michel, J. (2003). Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales. *Revue européenne des sciences sociales*, 125, pp.125-142.

Ministère de la sécurité publique du Québec. (2015) *Criminalité au Québec : Principales tendances 2015*. Récupéré le 21 août 2017 de http://www.securitepublique.gouv.qc.ca/fileadmin/Documents/police/statistiques/criminalite/2016/criminalite_2015.pdf

Moraga, C. et G. Anzaldúa (ed.). (1983). *This Bridge Called My Back* (2^e éd.). New York : Women Of Colour Press.

National Council of Jewish Women. (1896). Sunday, November 15, 1896 : Opening Session. Procès verbal de la National Council of Jewish Women Convention, 1st. à New York, les 15, 16, 17, 18 et 19 novembre 1896 (pp.15-37). Philadelphie : The Jewish Publication Society of America.

Neary, J. (2016). Introduction. Dans Cooper, A. J., *A Voice From the South* (pp.iii-vi). Mineola, États-Unis: Dover Publications.

Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism* (version électronique). [Document électronique] New York : W.W. Norton and Company.

Omer-Sherman, R. (2006). Introduction : The Cultural and Historical Stabilities and Instabilities of Jewish Orientalism. *An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 24(2), pp.1-10.

Organisation des Nations Unies. (1975). Resolutions adopted on the reports of the Third Committee. 2400^e rencontre plénière de l'Assemblée générale de l'ONU, à New York, le 10 novembre 1975. Récupéré le 21 août 2017 de : <https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/000/92/IMG/NR000092.pdf?OpenElement>

Pagé, G. (2014). Sur l'indivisibilité de la justice sociale ou Pourquoi le mouvement féministe québécois ne peut pas faire l'économie d'une analyse intersectionnelle. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), pp.200-217.

Pagé, G. et R. Pirès. (2015). *L'intersectionnalité en débat : pour un renouvellement des pratiques féministes au Québec*. Montréal : Services aux collectivités de l'UQAM / Fédération des Femmes du Québec.

Perreault, J. (2015). La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine. *Recherches féministes*, 28(2), pp.33-52.

Pinsky, D. (2010). *Jewish Feminists : Complex Identities and Activist Lives*. Champlain,

États-Unis : University of Illinois Press.

Pogrebin, L. C. (1982). Anti- Semitism in the Women's Movement. *Ms.*, pp.45-70.

Postone, M. (2017). The Dualisms of Capitalist Modernity: Reflections on History, the Holocaust, and Antisemitism. Dans Jacobs, J. (dir.), *Jews and Leftist Politics: Judaism, Israel, Antisemitism, and Gender*. Cambridge : Cambridge University Press

Pratt, M. B., Smith, B. et E. Bulkin. (1984). *Yours in Struggle*. New York : Long Haul Press.

Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21 (2-3), pp.168-178.

Reed, C. A. (1994). The Omission of Anti-semitism in Anti-Racism. *Les Cahiers de la femme*, 14(2), pp.68-71.

Regroupement québécois des centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel. (2015). Rapport d'activité 2014-2015. Montréal : RQCALACS.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit tome 3 : Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Éditions Stock.

Robinson, I. (2013). Reflections on Antisemitism in French Canada. *Études juives canadiennes*, 21, pp.90-122.

Robinson, I. (2015). *A History of Antisemitism in Canada*. Waterloo : Wilfred Laurier University Press.

Roth, B. (2004). *Seperate Roads to Feminism*. New York : Cambridge University Press.

- Rubin, D. I. (2013). Still Wandering : The Exclusion of Jews From Issues of Social Justice and Multicultural Thought. *Multicultural Perspectives*, 15(4), pp. 213-219.
- Rugow, F. (1995). *Gone to Another Meeting*. Tuscaloosa, États-Unis : The University of Alabama Press.
- Saïd, E. (1979). *Orientalism*. New York : Vintage Books Edition.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkley, États-Unis : University of California Press.
- Seidman, N. (1998). Fag-Hags and Bu-Jews: Toward a (Jewish) Politics of Vicarious Identity. Dans Biale, D. et M. Galchinsky (dir.), *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism* (pp.255-267). Berkley, États-Unis: University of California Press.
- Shahar, C. (2014). *2011 National Household Survey : The Jewish Community of Montreal*. Montréal : Fédérations Juives du Canada.
- Shahar, C. (2015). *2011 National Household Survey : The Jewish Community of Montreal*. Montréal : Fédérations Juives du Canada.
- Shohat, E. et R. Stam (2016). Genealogies of Orientalism and Occidentalism : Sephardic Jews, Muslims, and the Americas. *Studies in American Jewish Litterature*, 35(1), pp.13-32.
- Small, S. et E. M. A. Thornhill (2008). Harambec !: Quebec Black Women Pulling Together. *Journal of Black Studies*, 38(3), pp.427-442.
- Solomon, H. G. (1946). *Fabric of my Life*. New York : Bloch Publishing Company.
- Stoetzler, M. et N. Yuval-Davis. (2002). Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. *Feminist Theory*, 3(3), pp.315-333.

- Teboul, V. (1975). Antisémisme : mythes et images du Juif au Québec. *Voix et images du pays*, 9(1), pp.87-112.
- Théorêt, H. (2015). Influence et rayonnement international d'Adrien Arcand. *Globe*, 18(1), pp.19-45.
- Trudel, F. (2009). *L'Engagement des femmes en politique au Québec : Histoire de la Fédération des femmes du Québec de 1966 à nos jours* (thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal.
- Voyer, J. (2016). *Le développement durable entre Kapaku et Québec : étude culturelle de discours institutionnels québécois et innus sur la Romaine* (mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- Walker, A. (1983) *In Search of Our Mothers' Gardens*. San Diego : Harcourt Brace Jovanovich.
- Weinfeld, M. (2008). Quebec Anti-Semitism and Anti-Semitism in Quebec. *Jerusalem Center for Public Affairs*, 64. Récupéré le 21 août 2017 de : <http://jcpa.org/article/quebec-anti-semitism-and-anti-semitism-in-quebec/>
- Weinfeld, M. (2016). Compte rendu du livre de I. Robinson, *A History of Antisemitism in Canada* : Waterloo : Wilfred Laurier University Press, 2015. *Études ethniques au Canada*, 48(1), pp.179-181.
- Yuval-Davis, N. (1984). Zionism, Anti-Semitism, and the Struggle Against Racism : Some reflections on a painful debate among feminists. *Spare Rib*, 148, pp.18-22.
- Yuval-Davis, N. (2012). Dialogical Epistemology – An Intersectional Resistance to the 'Oppression Olympics'. *Gender & Society*, 26(1), pp.46-54.
- Yuval-Davis, N. (2017, mars). Situated Intersectionality and the Meanings of Culture.

Communication présentée au Consello Da Cultura Galeca.

Zuckoff, A. C. (1976). The Lilith Question. *Lilith*, (1), Récupéré le 21 août 2017 de <http://lilith.org/articles/the-lilith-question/>