

**Ethnicité et générations en Amérique du Nord. Le cas de la  
seconde génération de Juifs sépharades à Montréal**  
**Ethnicity and generations in North America: a case study of  
second-generation Sephardic Jews in Montreal**  
**Etnicidad y generaciones en América del Norte. El caso de la  
segunda generación de judíos Sefardíes en Montreal**

Mikhaël Elbaz

Numéro 31 (71), printemps 1994

Identités et nouveaux rapports sociaux dans les sociétés  
pluriethniques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033779ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033779ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Elbaz, M. (1994). Ethnicité et générations en Amérique du Nord. Le cas de la seconde génération de Juifs sépharades à Montréal. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (31), 63-77. <https://doi.org/10.7202/1033779ar>

Résumé de l'article

L'étude des générations d'immigrants nécessite une réévaluation sur la longue durée des stratégies identitaires des immigrants et de leurs descendants ainsi que des relations entre cohésion communautaire, reformulation de la tradition et habitus de classe et de génération. L'auteur propose une relecture des travaux sur les générations d'immigrants aux États-Unis. Selon lui, culture généalogique et culture identitaire sont des constructions qui témoignent du travail conquérant de la modernité sur les sujets. Il note que toute analyse des trajets générationnels doit rester attentive à la place occupée par les parents dans la chaîne migratoire et dans les réseaux transétatiques ainsi qu'à leurs ressources matérielles et culturelles, au cycle économique, aux principes d'intégration instrumentale et symbolique du pays d'accueil, et à la capacité ou à l'incapacité des immigrants de fonder un groupe et la représentation de son unité. Dans un second temps, il compare les attitudes et les identités de la première et de la seconde génération de Juifs sépharades à Montréal. Il décèle que les héritiers putatifs agissent comme une troisième génération en termes du modèle hansénien, se rejudaïsent et se reproduisent selon des logiques familiales et ethniques.

# Ethnicité et générations en Amérique du nord. Le cas de la seconde génération de Juifs sépharades à Montréal

**Mikhaël Elbaz**

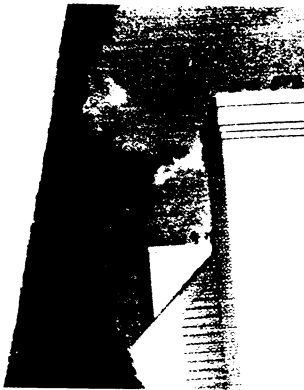
*Nous sommes des héritiers, cela ne veut pas dire que nous avons ou que nous recevons ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que l'être de ce que nous sommes est d'abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non (Derrida, 1993 : 94).*

L'internationalisation des flux migratoires, la mondialisation de l'économie et la crise de l'État providence invitent à reconsidérer sous quelles formes et dans quelles conditions s'opère la transmission des *habitus*, des *avoirs* et des *savoirs* entre générations d'immigrants et à interpréter la transformation des destins personnels et des trajectoires identitaires chez des groupes acculturés (voir Fischer, 1986 ; Gans, 1992). Les études de mobilité intergénérationnelle ont permis de montrer comment le

familial et le généalogique se recomposaient à la croisée des lignées et comment les identités sociales fluctuaient selon les crises successives de la modernité. La célébration de la mémoire et de l'héritage chez de nombreux groupes ethniques oblige cependant à réévaluer tant les stratégies identitaires sur la longue durée que les relations entre cohésion communautaire, reformulation de la tradition et position générationnelle. Pour le faire, nous procéderons en trois temps. Un bref bilan des recher-

ches sur les générations d'immigrants aux États-Unis nous permettra de notifier les raisons normatives de la quête des distinctions dans des villes multiculturelles. Dans un deuxième temps, nous élargirons la réflexion aux travaux sur l'intégration de la seconde génération d'immigrants. Nous exposerons ensuite des résultats d'une enquête sur l'insertion de la seconde génération de Juifs sépharades à Montréal en nous limitant ici à clarifier comment elle inscrit son identité dans la

panchronie plutôt que dans la nostalgie de la perte comme le fait la génération des transplantés. Sa rejudaïsation tendancielle confirme partiellement les travaux de Hansen (1937a et 1937b) et de Herberg (1955) sur le « retour » générationnel, ainsi que ceux de Cohen (1983), Dash-Moore (1981), Glazer (1990) et Goldscheider (1986) sur les mutations de l'identité juive contemporaine.



## Généralités d'immigrants et identités

L'acculturation et l'ethnisation sont des procès complexes où interviennent la place occupée par les parents dans la chaîne migratoire et dans les réseaux transatlantiques, les ressources matérielles et culturelles dont ils disposent, le cycle économique, les principes d'intégration instru-

mentale et symbolique du pays d'accueil, la capacité ou l'incapacité des immigrants de fonder un groupe et la représentation de son unité. Les narrations identitaires peuvent être déchiffrées dans les expériences et la nouvelle configuration du monde que les immigrants, dressés par le réalisme conquérant de la modernité, traduisent dans l'espace urbain, dans la littérature et dans les codes moraux. L'histoire sociale de l'immigration aux États-Unis autorise cinq interprétations complémentaires de ce procès d'ethnisation, eu égard au statut de classe, aux logiques de catégorisation, au rapport à l'État, à la fiction des origines, à la position générationnelle. Explicitons brièvement ces orientations.

L'identité ethnique peut être corrélée avec le *statut de classe*. Elle est alors conçue comme une stratégie collective réactive de prolétaires contre les effets de la modernité et du capitalisme (voir Handlin, 1951 ; Gans, 1962 ; Bodnar, 1985). Elle s'exprime notamment par la création de villages dans la ville et de sociétés d'entraide dont la vocation première est de retrouver du sens. Les solidarités émergentes trahissent l'aliénation culturelle et sociale provoquée par la déterritorialisation et l'adaptation à un nouveau milieu. L'enveloppe communale est dès lors parée des attributs symboliques de la famille étendue, constitue un mode de connaissance et de reconnaissance et de délimitation des frontières. L'individuation et la démocratisation de l'univers familial, la mobilité sociale et spatiale, la symbiose culturelle avec le pays d'accueil semblent consacrer l'intégration, avec le passage obligé des générations. Une telle perspective souligne que l'assimilation n'est effective que si la nationalisation des sujets est

consubstantielle à leur déprolétarianisation et à la dissolution des réseaux qui reproduisent leur altérité. Autrement dit, l'agir ethnique perd de sa substance avec le temps et devient une mémoire fluctuante et sélective, un moyen de distinction parmi d'autres, chez les immigrants européens du moins (voir Alba, 1990 ; Waters, 1990). On doit toutefois nuancer cette lecture de la surdétermination de classe de l'ethnicité, ne serait-ce que parce que les clivages ethniques et les conflits de classe se sont superposés dans la fabrique du peuple américain et dans son imaginaire (voir Higham, 1984). Par ailleurs, la mobilité verticale peut se conjuguer avec une ségrégation spatiale, une forte endogamie, une spécialisation professionnelle. La dissimilation tendancielle des minorités d'intermédiaires en est un cas exemplaire (voir Bonacich, 1973 ; Elbaz, 1990). La distinction proposée par Armstrong (1976) entre diasporas prolétariennes et diasporas mobilisées a l'avantage de prendre en considération les savoirs et les avoirs initiaux des immigrants dans des sociétés multiethniques ou multinationales et de montrer qu'ethnicité et classe sociale sont des options stratégiques plutôt qu'un couple antithétique. En ce sens, les logiques de transmission doivent être scrutées avec attention. Ainsi, l'acculturation n'est pas incompatible avec la défense d'intérêts locaux et transnationaux. La communalisation ethnique peut aussi devenir une médiation institutionnelle qui conjoint ce que la modernité dissocie : la rationalisation et la subjectivation. Elle aurait donc des influences structurantes sur la socialisation et l'intégration et non pas seulement des effets de clôture ou d'aliénation dans l'uni-

vers moderne (voir Gans, 1992 : 175).

L'identité ethnique peut être construite ou transmise par des procès de désignation et d'exclusion spécifiques. La *stigmatisation* imposée aux immigrants par la société d'accueil en raison de telle marque, norme ou position sociales bloque l'assimilation et favorise le repli identitaire (voir Sarna, 1978). De fait, les logiques de classification, présentes en toute société, sont réactivées constamment dans les pays d'immigration, où le nationalisme a pour envers des pratiques ethnistes ou racistes. Il en résulte souvent une définition hétéronome de l'identité chez les minoritaires et des efforts pour échapper à la catégorisation et à la naturalisation. La stigmatisation peut aussi entraîner des solidarités négatives, la haine de soi et des tensions entre des valeurs universalistes et particularistes.

H. Arendt (1987) et S. Gilman (1986) ont admirablement décrit les figures du paria, du parvenu et du rebelle chez les Juifs et débusqué comment celles-ci étaient tramées par la rumeur antisémite, le désespoir et l'espérance. Prolongeons ici la réflexion en notant que dans ce siècle trois générations de Juifs ont connu ou subi les idéologies d'émancipation, individuelle ou collective, ainsi que des tentatives de destruction et de recomposition de la civilisation juive. Le judéocide et la création de l'État d'Israël ont ravivé un passé en ruines et redéfini l'identification et le sens de l'appartenance à un peuple. Certes, les unités générationnelles présentes dans chaque génération investissent d'un sens particulier la fidélité à cette mémoire qui marque les ruptures causées dans l'existence collective. Mais quel que soit le contenu dont on pare la tradition

et l'avenir, tout se passe comme si la situation de génération s'imposait à tous quelle que soit leur localisation générationnelle. C'est dire que la judéité est réappropriée comme une référence, une représentation de soi et du monde, une expérience originelle qui scelle une communauté de destin après la Shoah, selon Fackenheim (1970). Quand l'histoire bascule se transforment dialectiquement tant l'auto-désignation que l'hétéro-désignation des acteurs. L'empreinte du temps peut dans ces circonstances produire une « nouvelle entéléchie » générationnelle, comme le signalait Mannheim (1990 : 65). Nous percevons des processus similaires de réécriture de l'histoire tant chez les Noirs américains (Lyman, 1990) et les Autochtones (Werther, 1992) que chez les femmes (Haraway, 1991). Mais ces luttes pour la reconnaissance se condensent aussi dans la représentation des transmissions plutôt que dans un espace domestiqué par l'enracinement et des rapports de pouvoir. La conscience de l'exclusion demeure vive, tandis que les identités semblent contradictoires, partielles et stratégiques, invoquant tout à la fois l'appartenance et la non-appartenance à la « communauté imaginée » (voir Anderson, 1983). Saisir pourquoi des minoritaires cherchent à être « visibles » ou « invisibles » oblige à analyser la spécificité historique des facteurs qui ont marqué l'expérience de vie des générations, l'expérience intime des frontières, leur construction et leur déconstruction.

La *politisation de l'ethnicité* dans les générations d'immigrants procède tant des mutations du capitalisme fordiste que des luttes pour la participation politique et les droits civiques de groupes exclus, au nom des

idéaux d'égalité et de liberté. Les mécanismes d'allocation des biens et des charges dans une société différenciée par l'ethnicité, l'âge, le genre, le statut et le prestige constituent l'enjeu. La culture devient une ressource dont les acteurs usent stratégiquement afin de soutenir la compétition dans une société où la division culturelle du travail reproduit des infra-sociétés (voir Olzak, 1983, 1993). L'ethnicisation du politique correspond aussi à la régulation étatique du fait minoritaire. Les tentatives pour satisfaire un électorat ethnique ou assurer une intégration équitable, pour désamorcer des conflits dans la société civile peuvent conduire l'État à reconnaître ici des droits culturels, là l'extension de droits positifs pour limiter des discriminations institutionnelles. Bell (1975) avait bien perçu l'enjeu : les opérateurs symboliques qui fondent la régulation sociale ne sont plus limités au marché et au droit mais se catalysent dans l'espace politique. Dans ces circonstances, la subjectivité ethnique reposerait sur une communauté d'intérêts pratiques, combinant raison communicationnelle et raison instrumentale, affect et intérêts (voir Bentley, 1987). L'identification avec un groupe devient un choix conscient, un positionnement dans les revendications sans cesse relancées de traquer l'arbitraire et les exclusions, d'exiger ultimement de l'État qu'il se fasse le garant d'une société juste, dût-il pour cela rationaliser la machine gestionnaire et contraindre les libertés (voir Jeudy, 1993).

Cependant, les luttes culturelles qui semblent se substituer aux conflits de classe de l'âge industriel sont l'expression d'une radicalisation des demandes d'incorporation citoyenne dans des

sociétés où l'individualisme possessif ne peut garantir l'équité et la solidarité. La *fiction des origines* apparaît, dans ce contexte de pluralisme généralisé, comme une différence face à l'anonymat, une expérience de l'altérité dans des sociétés où les commémorations nationales cherchent à re-fonder le lien social, si indéterminé soit-il. Tout se passe comme si le culte des « lieux de mémoire » trahissait la difficulté de se souvenir : nous commémorons ce que nous ne vénons plus, soutient Johnson (1992). Il en irait de même de l'ethnicité qui, du moins chez les immigrants européens en Amérique, interpelle un « affect » plutôt qu'un « être ». Son expression symbolique de « dernier recours », comme le signale Gans (1979), témoigne du travail des institutions modernes sur les sujets. Les théories structurales de l'assimilation ne sont pas nécessairement infirmées. Elles sont nuancées par plusieurs auteurs qui, en sériant sur plusieurs générations les indicateurs d'intégration civique et économique ou ceux de métissage culturel et généalogique, aboutissent à la conclusion que l'identité ethnique n'est manifeste que dans quelques rituels festifs et dans des traces mémorielles. Alba (1981) montre que seule une fraction des « ethniques » aux

États-Unis résiste à la dissolution de traits distinctifs, tandis que Waters (1990) perçoit des analogies entre l'ethnisation volontaire des Euro-américains et celle, involontaire, des Afro-américains. La personnalisation de l'identité ethnique correspond à une dynamique complexe de raisons institutionnelles et imaginaires, dont certaines ont déjà été évoquées. Parmi celles-ci, les revendications de mouvements catégoriels de genre ou de « race » ne sont pas les moindres. Toutefois, la construction de l'ethnicité (Yancey et al., 1976), comme son invention (Sollors, 1989), atteste du procès de réécriture des traditions. Les deux se nourrissent de la polyphonie culturelle des grands ensembles urbains et de la volonté d'inscrire des legs civilisationnels variés dans l'espace national. Le multiculturalisme — qu'il soit célébré ou contesté — condense la dissémination d'artefacts et d'identités, symbolisant la crise de la pensée fondationnelle qui a tant servi le modernisme et le nationalisme. L'hétérogénéité structurale de chaque univers stratonational réinterroge ses mythes fondateurs, avec des risques évidents d'implosion identitaire et de « tribalisme » (voir Schlesinger, 1992 ; Walzer, 1992). Ces craintes devant le relativisme culturel généralisé auquel l'on assiste doivent être pondérées : le bien commun dans un espace démocratique peut être sauvegardé par la naissance d'un *ordre négocié* (voir Gutman et Taylor, 1992).

Fiction persuasive, l'ethnicité ne doit pas être conçue comme un mythe sans fondement, une chose en dehors de soi imposée par l'acculturation, pas plus qu'elle ne peut être référée à des déterminations bio-sociales. Elle est plutôt une forme dynamique de conscience de soi, une opéra-

tion narrative réinterprétée sinon réinventée à chaque génération et par chaque individu (Fischer, 1986 : 198). La dissolution de l'identification normée se trouve en effet réfléchie à travers la fragmentation narrative des sujets qui, dans les cités postmodernes, déclinent des identités plurielles, simulent des appartenances et s'abandonnent parfois aux mythologies susceptibles de recomposer des communautés disloquées.

L'ethnographie post-moderniste nous alerte sur la nécessité de déchiffrer les significations multiples et contradictoires présentes dans les récits transethniques, en saisissant les cultures locales comme un effet structural d'emprunts, de résistances et de compromis (voir Marcus et Fischer, 1986 : 78). En sortant des chemins balisés par les discours fonctionnalistes sur l'intégration, l'interrogation cesse de se poser en termes d'origine : « d'où êtes-vous ? », pour devenir : « dans quel entre-deux vous trouvez-vous ? ». Poser ainsi le problème, c'est réhabiliter la transaction, admettre la déterritorialisation qui marque notre contemporanéité, refuser de choisir dans ce que nous héritons (Derrida, 1993 : 94) et, ultimement, accepter la série infinie des différences qui fondent la mémoire collective et l'histoire des générations<sup>1</sup>.

La *position dans la chaîne générationnelle* a été interprétée comme l'un des fondements du renouveau ethnique aux États-Unis. Nombre de chercheurs se sont appuyés sur la lecture psycho-sociologique du « retour » générationnel, telle que l'a décrite Hansen (1937a et 1937b), pour commenter la réappropriation des origines, des rituels et de la littérature des immigrants (voir Fishman et al., 1985). Précisons

ce qu'est le modèle hansénien avant d'en débattre.

Premier historien «transethnique»<sup>2</sup>, Hansen alléguait que l'immigrant de la première génération souhaite s'adapter au pays d'accueil tout en maintenant des liens affectifs et associationnels avec sa langue, son église, sa culture et son pays de départ. La seconde génération est plus préoccupée par la conformité avec son groupe de pairs, au point d'être intolérante à toute déviation de la norme. Hansen sera particulièrement sévère envers elle, voyant dans son comportement une trahison face à l'héritage des parents (1937a : 193). Comme par effet dramatique, l'auteur énonce alors le dénouement de ce procès en notant : ce que « le fils souhaite oublier, le petit-fils veut s'en souvenir [the son wishes to forget, the grand-son wishes to remember] » (*ibid.* : 195). Présente dans nombre de récits, cette idée est devenue depuis la *loi de Hansen*. La discussion ouverte par cette thèse mérite d'être brièvement schématisée et évaluée à la lumière des travaux socio-historiques sur les générations d'immigrants.



### Le « retour » générationnel : thèse ou métaphore ?

La thèse du « retour » générationnel n'est pas fondée empiriquement quand des compa-

raisons entre la seconde et la troisième génération sont effectuées selon Appel (1961) et Lazerwitz et Rowitz (1964). Nahirny et Fishman (1965 : 322) soulignent avec raison que tout en étant étrangers aux liens tissés par les parents avec le vieux monde, les enfants de la seconde génération ont paradoxalement une conscience de leur identité ethnique plus marquée que celle de leurs parents. Quant à la troisième, son attachement serait dénué de tout localisme. Ce mouvement du concret vers l'abstrait, de l'ethnicité réactive à l'ethnicité symbolique est bien documenté dans le récit de trois générations d'immigrants italiens présenté par Rolle (1980 : 183-184).

La thèse de Hansen serait plutôt une *métaphore* qu'une hypothèse. À ce titre, nous serions dans les sociétés d'immigration soumis au syndrome de la chaîne générationnelle qui fait de chacun de nous une troisième génération. Mead (1942 : 31), sans s'appuyer sur Hansen ni d'ailleurs sur la condition immigrante, énonce le même principe :

Dans nos comportements, peu importe le nombre de générations que nous pouvons nous vanter d'avoir derrière nous en ce pays, ou la réalité de notre absence de liens avec le vieux monde, nous sommes tous membres d'une troisième génération ; nos ancêtres européens sont rangés dans un demi-oubli, les dernières étapes de nos errances américaines immortalisées et exaltées [In our behavior, however many generations we may actually boast in this country, however real our lack of ties in the old world may be, we are all third generation, our European ancestry tucked away and half forgotten, the recent steps in our wanderings over America immortalized and overemphasized].

De façon similaire, Sollors (1986 : 229 et suiv.) perçoit l'essai de Hansen comme une tentative de régénération profondément

enracinée dans la tradition littéraire américaine à laquelle Mead aussi ferait écho. Pour lui, la rhétorique des générations est plutôt morale qu'analytique. Hansen cherchait, selon Sollors, à construire une morale au sein de laquelle le langage des générations serait structuré par une symbolique binaire entre le bien et le mal : la troisième génération est en quelque sorte rédemptrice de l'apostasie de la seconde. La métaphore demeure cependant efficace, même dans le vocabulaire spécialisé des Américains d'origine japonaise, qui se nomment, dans l'ordre générationnel : Issei, Nisei et Sansei.

En sociologie de la religion, Herberg (1955) et Lenski (1961) ont reformulé la thèse pour saisir le retour à la pratique religieuse après la Seconde Guerre mondiale. Pour Herberg, la dimension religieuse de l'héritage ethnique est plus propice à la remémoration chez la troisième génération, pour plusieurs raisons. D'une part, la persistance du religieux est plus accusée que celle de la langue et des coutumes, érodées par le processus d'assimilation. Parallèlement, les traditions religieuses des immigrants ont été suffisamment américanisées pour être réappropriées par la troisième génération. Enfin, le principe confessionnel est un mode de distinction légitime dans la société et l'un des moyens de décrire le triple *melting-pot* américain : protestant, catholique, juif. Herberg montre ainsi que pour les Italiens et les Polonais, la troisième génération consacre la dissolution du groupe ethnique dans une communauté religieuse (catholique), tandis que pour les Juifs la situation est différente. En effet, ces derniers conjuguent religion et ethnicité et participent aisément au pluralisme confessionnel américain.

Par contre, Appel (1961) se demande si une telle reformulation peut s'appliquer à la vieille immigration protestante, aux catholiques irlandais et aux Juifs allemands.

Les critères confessionnel et ethnique semblent indiquer que certains modes associatifs favorisent le maintien d'une identité spécifique à la troisième génération, comme le confirment les travaux de Levenbtman (1961) sur trois générations de Juifs à Minneapolis ou ceux de Scourby (1980) sur les Grecs à New York. Par contre, Lenski (1961) ne voit dans ce fait qu'un indice de l'américanisation croissante, tandis que Sklare (1956) l'interprète comme une « judéité symbolique » dans le cas des Juifs américains, plutôt que comme un « retour » générationnel, anticipant ainsi de deux décennies l'argument de Gans (1979).

La thèse de Hansen peut enfin être saisie comme une vision anticipatrice du pluralisme ethnique. En effet, son appréciation de la nécessité d'archiver la culture et la mémoire n'implique guère le refus de l'américanisation, comme on pourrait le croire à tort à une première lecture. Dans une seconde conférence, intitulée « Who Shall Inherit America? » (25 mai 1937), Hansen prédit la renaissance de l'ethnicité et des liens génération-

nels, géographiques et familiaux (1937b : 231). Il propose la construction d'un musée de la culture américaine qui serait un répertoire faisant place à ceux qui sont venus des horizons du monde. Il fait valoir que, pour l'historien, l'ultime ironie réside dans le fait que « la véritable influence [des immigrants] sur le développement culturel ne commence qu'au moment où la plupart des observateurs en signalent la fin [real influence in cultural development begins only when most observers say that it has come to an end] » (*ibid.* : 233).

Le caractère prémonitoire de ce texte peut aujourd'hui se mesurer tant dans la floraison des études ethniques dans les universités que dans la reconnaissance que nous vivons désormais à l'âge de l'ethnicité. Cependant, nombre de critiques considèrent que les générations sont un indicateur flou qui ne peut rendre compte des mutations socio-économiques, de la laïcisation tendancielle malgré une religiosité latente, de l'impact de la science sur la religion, de l'affaiblissement des identités ethniques primordiales (Lazerwitz et Rowitz, 1964). Pour leur part, Bender et Kagiwuda (1968) soulignent la confusion conceptuelle et méthodologique qui règne dans beaucoup de travaux inspirés par le modèle hansénien. Nombre d'interrogations demeurent indécidables : qui retourne vers quoi, avec qui et sous quelles conditions ? Ils proposent de reprendre les concepts de Mannheim (position générationnelle, génération effective, unité générationnelle), qui permettent de transformer un phénomène biologique en variable sociologique utile. Ils insistent, avec raison nous semble-t-il, sur la dynamique interne au groupe, sa relation au pays de départ, la charge

émotive d'incidents dramatiques (guerre, expulsion, génocide), mais aussi sur le syndrome de vagues successives d'immigrants.



### Les recherches sur la seconde génération

Aronowitz (1984) a fait un bilan ordonné des recherches sur la seconde génération. Il montre qu'elles ont comme ancrage la compréhension de l'adaptation sociale, cognitive et émotionnelle. Longtemps, l'idée fut acquise que l'immigration est un arrachement porteur de dysfonctionnement psychologique. Ce n'est que depuis récemment que l'on adopte une perspective multifactorielle et non unidirectionnelle. Ainsi tient-on mieux compte des classements selon l'âge, le sexe, la classe, l'origine ethnique ou rurale. L'insistance demeure centrée cependant sur le milieu scolaire, et les approches théoriques sont soit psycho-sociales (« la séparation traumatisante »), soit socio-anthropologiques (le changement social et ses « effets pervers » : déviance et marginalité).

Ces tendances sont elles-mêmes surdéterminées par des idéologies politiques de l'imaginaire national : modèle jacobin de centralisme étatique français, *melting-pot* américain, modèle de la fusion des exils et de la nais-

sance d'un *homo hebraicus* en Israël, multiculturalisme au Canada. Dans chaque espace strato-national, il y a une normativité qui prescrit les emblèmes qui vous font reconnaître comme ethnique, naturalisé ou étranger<sup>3</sup>. L'intégration de la seconde génération peut être vue comme régénération ou comme amputation douloureuse des traces qui témoignent d'une altérité: des sons, un accent, une manière d'être et de se vêtir, une posture. Il s'agit au fond du travail des institutions sur les itinéraires scolaires et professionnels mais aussi sur les modèles familiaux, un travail qui fait d'un enfant d'immigrant un presque semblable. Au delà de la reconnaissance manifeste que la modernité est un procès continu de défamiliarisation, il faut préciser l'importance des univers de socialisation. C'est souvent là que se croisent la honte des origines et le reniement, la difficulté de transiger entre deux mondes qui se réfléchit à l'âge adulte par une réappropriation, soit littéraire (Rodriguez, 1981), soit politique (adhésion à des associations de défense des immigrants).

De nombreuses études récentes sur l'immigration en Europe et au Québec narrent au fond ce que l'école de Chicago avait déjà précisé: la rencontre interculturelle est un procès complexe où se combinent des préjugés et une propension à penser les inégalités sociales en termes ethno-culturels, alors que celles-ci ont leur fondement dans la division sociale et spatiale du travail. C'est dire qu'il faut travailler tant sur les choix idéologiques que sur les conflits et les contradictions portés par le familial, le social et le culturel dans une réalité en mutation constante. La seconde génération est toujours au croisement de lignées et de

cultures au point, pourrait-on dire, que le familial et le social se recomposent. L'enregistrement de ce métissage culturel comme sa censure apparaissent dans les travaux sur les immigrants maghrébins en France (voir Kheilil, 1991; Malewska, 1982) et sur les Turcs en Allemagne (Esser, 1989) ainsi que dans les travaux de Laperrière (1989-1991) et de Meintel (1989, 1992) au Québec.

Cette brève revue des recherches sur les générations d'immigrants témoigne de la difficulté de généraliser. La notion de génération demeure un objet pré-constituit et l'on doit par conséquent la raffiner pour montrer comment elle interagit avec le changement historique. Son utilité est incontestable pour la compréhension de la subjectivité socialisée des immigrants, à condition que l'on prenne la chaîne générationnelle comme ensemble structural. Un tel travail sur la longue durée vise à combler les écarts, à tisser les liens entre le passé et le présent. Si la première génération est souvent tournée vers la nostalgie, la seconde vit une éthique du présent qui suspend le rapport à la mémoire, tandis que la troisième est orientée vers la panchronie: l'identification avec les générations antérieures, avec quelque empathie historiciste qui conjoint liens de descendance et invention culturelle. Dans la seconde partie de cet article, nous chercherons à illustrer ces propositions théoriques grâce aux résultats de recherches empiriques sur les Juifs américains et à nos propres enquêtes sur les générations d'immigrants juifs sépharades à Montréal.

### **Génération et judéité : les Juifs sépharades à Montréal**

À chaque génération, à tout moment de son histoire, un peuple — ou toute autre collectivité — ne se souvient que du

passé qui lui a été effectivement transmis et qu'il a reçu comme porteur de sens (Yerushalmi, 1993: 165-166).

Sauvegarder une identité en dépit des errances et des acculturations a toujours constitué un défi pour les Juifs en diaspora. Privés d'un lieu d'engendrement, les Juifs lui ont substitué la filiation comme mode de structuration communale et identitaire. Culture communautaire et transmission générationnelle se sont ainsi fécondées, nourries par les stigmatisations exogènes et les résistances endogènes. Dans la modernité, de nombreuses tentatives sont faites pour assurer la survie du groupe, en combinant le religieux et l'ethnique, la mémoire et des solidarités transethniques. La recomposition d'une civilisation juive en dépit des ruptures et des mutations sociales et identitaires est discutée tant en Israël que dans la diaspora. Afin d'en saisir la portée et les enseignements, nous passerons en revue quelques données du phénomène aux États-Unis et au Québec.

### *Les Juifs américains*

Pour les Juifs américains, les études locales et nationales entreprises depuis les années 1960 ont confirmé quatre points liés à l'influence du changement générationnel sur l'identité juive (Cohen, 1983: 49 et suiv.):

1) L'observance des pratiques rituelles traditionnelles (prière, *cashrout*, observance du *shabbat*) diminue avec chaque génération.

2) L'observance des pratiques qui trouvent un appui dans la culture englobante se stabilise ou est même tendanciellement renforcée (*Pessah*, Pâques; *Chanukah*, Noël).

3) L'affiliation religieuse change avec la progression des générations; l'on passe de l'or-



thodoxie (première) au conservatisme (deuxième) puis au réformisme (troisième et quatrième). C'est avec la quatrième génération qu'émerge un nombre important de non-affiliés.

4) Le nombre de mariages mixtes augmente de manière particulièrement accusée après la deuxième génération.

L'étude de Cohen (1983) ne confirme cependant pas la stabilisation. De génération en génération, l'assimilation semble gagner du terrain, bien qu'on doive, souligne-t-il, reconnaître les difficultés inhérentes aux analyses quantitatives : les générations varient largement en termes de socialisation et d'étapes dans le cycle de vie. Dans une étude récente, Cohen et Liebman (1990) confirment ces tendances tout en reconnaissant l'influence du modèle familiste juif sur la cohésion du groupe et la transformation de sa religion civile désormais centrée sur l'État d'Israël. Par contre, Goldscheider (1986), à partir des mêmes données, accorde une importance aux aspects institutionnels : l'existence d'une société juive autonome, sans souveraineté étatique, qui maintient, grâce à des réseaux, des codes et des rituels, l'injonction de la mémoire. Pour sa part, Dash-Moore (1981 : 390-391) établit que la seconde génération d'immigrants juifs pro-



cede à une symbiose des valeurs juives et américaines qui ne peut être considérée comme un simple prélude à l'assimilation ni comme un obstacle pour les descendants. Elle affirme : « Les Juifs de la troisième génération continuent de recréer les liens associatifs et les modèles de comportement qui forment le cadre de l'adaptation collective de l'ethnicité juive au contexte américain [Third-generation Jews continued to elaborate the same associational ties and patterns of behavior that form the framework of community adjusting jewish ethnicity to the American context] ».

Ces résultats sont l'objet d'interprétations discordantes qui opposent ceux pour qui l'identité juive est une culture-programme dont le cœur est le judaïsme à ceux qui soutiennent que toute tradition est vouée à être transformée et nourrie par la modernité (voir Glazer, 1987 : 3-19).

### *Les Juifs québécois*

Les résultats de nos recherches<sup>4</sup> rejoignent sur plusieurs points les conclusions des travaux américains en ce qui concerne les Juifs ashkénazes à Montréal. Cependant, la cohésion intra-culturelle, la concentration spatiale et l'endogamie sont plus prononcées et l'identité juive

beaucoup plus affirmée à Montréal qu'aux États-Unis. Cela tient à la proximité relative dans le temps avec la tradition des Ashkénazes de l'Europe de l'Est, au traumatisme du génocide mais aussi à la dualité des sociétés québécoise et canadienne. Notre étude comparait les trajectoires sociales, les positions spatiales et l'identité de deux ensembles juifs de Montréal : les Juifs ashkénazes et les Juifs sépharades, immigrés du bassin méditerranéen, notamment du Maroc, francophones dans leur grande majorité. Nous aboutissons à un certain nombre de constats (voir Elbaz, 1989) :

1) La ségrégation spatiale — accusée — et l'autonomie organisationnelle devraient être saisies comme des dispositifs de rétention de l'identité ethnique.

2) Les positions sociales exprimées subjectivement sont celles de la classe moyenne. Les Sépharades ont des avoirs plus limités et sont moins assurés d'une mobilité ascendante pour leurs enfants. À beaucoup d'égards, les Ashkénazes deviennent un groupe de référence, auquel on s'identifie statutairement, mais dont on se dissocie culturellement.

3) Israël apparaît comme la religion civile d'un ensemble juif diasporique, avec cependant une inflexion : filiation et religion sont l'ordre symbolique qui assure la pérennité du groupe. On admettait volontiers une sécularisation possible de l'identité juive en Israël mais non en diaspora. Ainsi, Ashkénazes comme Sépharades considéreraient dans une proportion de 65 % que l'altérité juive dans la diaspora avait un substrat religieux, pour en faire une proposition fautive pour les Juifs israéliens, dans une proportion de 64 %.

4) Sépharades et Ashkénazes à Montréal investissent leur judéité en lui conférant une pluralité de sens. Le résultat le plus significatif est que si les deux groupes ont tendance à s'identifier comme Juifs, les Ashkénazes ne spécifient leur origine géo-culturelle que dans une proportion infime (3,6%), tandis que les Sépharades l'attestent dix fois plus que leurs coreligionnaires (35%).

L'ethnisation rapide de la première génération d'immigrants juifs marocains à Montréal tient tant à la structure dualiste et pluraliste des sociétés québécoise et canadienne et à la stigmatisation dont ils furent l'objet par la communauté d'accueil ashkénaze qu'aux rapports conflictuels noués avec l'espace politique israélien où des « coethniques » ont été prolétariés. La communalisation du groupe atteste la capacité des élites de se référer à plusieurs scènes en manœuvrant sur les plans institutionnel et symbolique, misant ici sur un héritage, là sur la langue française, pour forger la représentation du groupe et son autonomie associative. Construite graduellement, la nomination sépharade a permis de déstigmatiser l'appartenance à « l'Orient », de se distinguer des Juifs anglophones (ashkénazes) au Québec et de revendiquer une culture transethnique, dans ce processus de rediasporisation des Juifs méditerranéens qui a des analogues en France et en Israël.

Dans ce contexte, le Maroc devient un espace présent-absent. La nostalgie de la perte ne se traduit guère par la volonté de transmettre le judéo-arabe. L'oubli ou le déni de cet idiome avait déjà été entamé par un courant d'occidentalisation qui ne fait que se poursuivre au Québec. L'insertion économique, l'adapta-

tion culturelle et civique allèrent de pair avec une mobilisation de ressources intra-communautaires orientées vers la transmission des avoirs et des savoirs à la seconde génération, dont l'auto-désignation sépharade et juive reposait sur des dispositifs familiaux et scolaires. Nous souhaitons comparer les aspirations et les trajectoires socio-identitaires des transplantés et de leurs descendants. Socialisée dans des registres culturels et linguistiques distincts de ceux de ses parents, la seconde génération était susceptible d'être liée à son unité générationnelle multi-ethnique et d'intégrer des identités plurielles. Nous faisons cependant l'hypothèse que la sépharadité est une imposition culturelle reproduite par des dispositifs spatial et scolaire, d'une part, et la judéité d'autre part. Nous considérons aussi que la seconde génération serait affectée par le déclin économique, alors même que son identité socio-culturelle serait moins clivée que celle des parents.

### *La deuxième génération sépharade*

Afin de réaliser l'enquête, nous avons adapté le questionnaire soumis à la première génération pour l'administrer à un échantillon représentatif et aléatoire de cent jeunes sépharades qui sont nés au Québec ou s'y sont installés avant l'âge de deux ans. La cohorte étudiée était stratifiée selon l'âge (à l'intérieur de la tranche des 17-25 ans), le quartier habité, le sexe et l'école fréquentée. Dans un second temps, un dixième de l'échantillon fut sélectionné pour des entrevues approfondies sur l'identité et la mémoire. Les données variées ainsi recueillies ont trait à l'histoire migratoire, aux trajectoires scolaires, aux posi-

tions sociales et aux aspirations professionnelles, aux réseaux intraculturels et interethniques, aux pratiques religieuses, mais aussi aux identités personnelle, sociale, nationale et ethnique. Le traitement des données, quantitatif et qualitatif, permet de nombreuses interprétations qu'il nous est impossible de rapporter ici de manière exhaustive, ne serait-ce que parce que sur bien des plans (position sociale ou spatiale, réseaux intraculturels), il y a peu de distinctions significatives entre les deux générations.

L'hypothèse d'une compétition accrue pour des niches professionnelles est confirmée. La plupart de nos répondants ont une vision d'une guerre de mouvement entre des sujets familiaux d'origines ethniques variées au Québec et considèrent que la mobilité sociale est tributaire de l'origine (positivement, dans l'ordre : Québécois anglophones, 32%; Québécois francophones, 14%; Juifs, 13%; négativement : Noirs et Haïtiens, 26%). Leurs aspirations professionnelles témoignent de trajets déjà repérés chez les Juifs en Amérique du Nord : l'abandon de positions d'intermédiaires dans le commerce pour les professions libérales. Celles-ci sont projetées par 94% de nos répondants, avec des préférences ordonnées ainsi : informaticien, 44%; médecin, 24%; ingénieur, 12%. Ils expriment cependant quelque crainte face à l'avenir lorsque nous leur demandons de comparer leur vie à celle de la génération des parents. Ainsi, 38% l'imaginent plus agréable, alors que pour leurs parents, cette proportion fut de 60%. Ces données succinctes démontrent que la seconde génération cherche à maximiser les avantages que lui procure son inscription dans une communauté et des classes

déterminées. Elles confirment la thèse de Godard (1992), qu'on ne redistribue pas les cartes d'une génération à l'autre, et nuancent les scénarios énoncés par Gans (1992) quant aux effets de la crise économique sur l'insertion de la seconde génération. A contrario, elles notifient que la mobilité sociale dans un tel contexte, loin de neutraliser les distinctions ethno-culturelles au sein d'une unité générationnelle, pourrait plutôt favoriser la dissimilation.

Toutefois, c'est sur le terrain de la transmission identitaire et des pratiques religieuses que les résultats de notre enquête soulèvent le plus d'interrogations et invitent au commentaire. Afin d'en clarifier la portée, nous comparerons les réponses offertes aux mêmes questions par les deux générations. L'observance de la *cashrout* à la maison est suivie par 90 % de nos répondants, alors que 64 % de leurs parents la soutiennent. Les héritiers respectent cette injonction rituelle à l'extérieur de la maison dans une proportion de 59 %, tandis que les parents le font à 34 %. La fréquence élevée de visites à la synagogue (plus de dix fois par an : 77 % pour les enfants, contre 28 % pour les parents) et le taux d'observance du *shabbat* (81 % pour les enfants, contre 60 % pour les

parents) discriminent de manière significative entre les deux générations. Quand on leur demande si, en Israël, il est nécessaire de pratiquer la religion juive pour fonder son identité, les héritiers sont majoritairement d'accord (54 %), alors que les parents l'étaient dans une moindre mesure (36 %). L'identité juive, que nous avons appréhendée comme définie de manière substantielle voire primordiale lors de notre première enquête (78 % des répondants sépharades de première génération), devient encore plus accusée chez leurs enfants (85 %). Sur nombre d'autres questions, traitant de l'attitude face aux mariages mixtes, de la possibilité de cesser d'être juif ou encore de leur opinion face à la dissimulation de leur origine, les deux générations ont des positions de désapprobation similaires. Les entrevues approfondies avec les héritiers réitèrent ce phénomène de rejuudaïsation, comme en témoignent les extraits suivants :

— Notre génération est plus religieuse que celle des parents. Je dirais que 70 % des jeunes de la communauté sépharade, de ma génération, croient, retournent vers la religion.

— La façon dont je perçois les choses, c'est que les jeunes vont beaucoup plus respecter la religion et la transmettre à leurs enfants.

— Je suis née comme ça. Alors, j'ai appris qu'être juif, c'est de savoir respecter ma religion, les fêtes.

— D'après ce qu'on m'a enseigné et d'après ce que j'ai étudié, on a été mis au monde pour accomplir les commandements de Dieu.

L'analyse de contenu des récits indique que la filiation, la religion et la commensalité structurent la judéité, comme le signale Nash (1989). Nos répondants insistent de manière récurrente sur la tradition (festive et culinaire), la naissance dans le groupe, l'endogamie (« le mariage

parfait, ce serait se marier avec un même que soi ») et la chaîne de la transmission des commandements (en hébreu : *Shalshet haquabalah*).

Ces données ne semblent pas correspondre de prime abord à celles qui sont rapportées sur l'insertion de la seconde génération juive aux États-Unis (Dash-Moore, 1981), en France (Schnapper, 1980 : 56) ou en Israël (Inbar et Adler, 1977). Nous suggérons trois explications complémentaires. La première invoquerait un effet structural : la plupart de ces jeunes ont été socialisés dans des écoles juives (63 %), dans un pays où le système scolaire demeure confessionnel. La deuxième dirait qu'il y a un effet contextuel : le retour vers le religieux, que l'on discerne dans le monde occidental, chez les immigrants notamment (voir Kepel, 1991), était peut-être moins sensible au temps des travaux cités, il y a une décennie. En troisième lieu, la présence simultanée des trois générations dans l'immigration sépharade au Québec, conjuguée au fait que l'acculturation à la société québécoise n'est qu'une accélération de la modernisation occidentale entamée par les grands parents sous le protectorat français au Maroc, ferait de notre seconde génération (dans l'espace-temps de l'immigration) une troisième génération en termes du processus de déjudaïsation-rejudaïsation<sup>5</sup>. L'hypothèse du retour générationnel chère à Hansen se vérifierait ainsi. Les nuances s'imposent malgré tout, comme le note Glazer (1990) : il faut tenir compte des cycles de vie pour valider tant le contenu des transmissions que l'imposition d'une référence, et donc poursuivre l'enquête à des séquences temporelles distinctes. Il y a lieu également de considérer l'influence

de la reproduction de cultures ethniques et confessionnelles dans l'espace montréalais sur les trajets socio-identitaires de la seconde génération et de déterminer si la rejudaïsation de la seconde génération sépharade est singulière ou participe plutôt d'une évolution plus générale d'ethnicisation. Nous pouvons toutefois noter un paradoxe : la judéité de nos répondants semble transcender la transethnicité sépharade, et ce en dépit du fait que 60 % d'entre eux ont fait leurs études dans une école vouée à la transmission de la culture sépharade. Quelques extraits d'entrevues illustrent ce constat :

— Qu'est-ce que ça veut dire être sépharade ? Je me suis posé la question plusieurs fois. Disons que c'est suivre les coutumes au Maroc. C'est juste tenir à des valeurs venues d'Espagne. Je ne sais pas. Des prières. C'est différent de ce que font les Ashkénazes. Disons que pour moi, ce qui est important, c'est d'être juive. Sépharade, ça vient après.

— Sépharade, c'est marocain. Oui, je vois mes racines là. Mais c'est plus Juive que Marocaine. C'est plus la religion que l'endroit d'origine. Je suis Juive d'abord. Je veux dire : c'est universel.

— Le mot sépharade en tant que tel ne m'évoque pas grand-chose.

— C'est une différence, une manière de manger et de parler français. C'est l'origine de nos ancêtres.

Il est possible d'alléguer que la séphardité des parents a correspondu plus à une politisation de leur distinction, sans que le particularisme de la référence immigrée ait les mêmes effets d'interpellation sur leurs enfants, qui semblent, à l'instar des Juifs « traditionnels », être tournés vers la panchronie (voir Boyarin, 1992), comme le signale cette interviewée :

Bon, je suis avant tout Juive et c'est tout, quoi. On a une culture, on a des textes, on a un vécu, on a une histoire, un passé. On a un avenir. On a des croyances et en cela, je suis une Juive universelle faisant

partie d'une chaîne, d'une lignée historique et un maillon d'un processus qui a vu son origine avec Abraham, et bon, qui va se terminer ou se poursuivre.

La mémoire de la Shoah et l'israélocentrisme sont partagés par nos répondants comme une culture commune qui fonde l'identification collective juive dans le temps, même si tous se sentent attachés à leur pays de naissance ou d'adoption et n'indiquent aucune velléité d'immigrer. Les jeunes Sépharades québécois semblent participer d'un mouvement plus général de réécriture de l'histoire juive, tout en acceptant les contraintes et les promesses de la condition moderne. Ils se perçoivent à la fois comme citoyens et comme ethniques dans l'espace cosmopolite montréalais. Leur appartenance à une tradition tient lieu de répertoire qui leur permet d'asseoir une identité ouverte sur un texte plutôt que sur un enracinement séculaire. Le pays des parents ne soulève ni nostalgie ni volonté d'y inscrire quelque continuité, fût-elle imaginaire. Il ne reste dans ces conditions qu'à recréer une identité sur la longue durée, fondée sur la transmission générationnelle, qui puisse conjurer l'oubli, comme l'atteste cet apologue attribué à la tradition hassidique :

Quand le Baal-Chem Tov avait une tâche difficile devant lui, il allait à un certain endroit dans le bois, allumait un feu et méditait en prière, et ce qu'il avait décidé d'accomplir, était fait. Quand une génération plus tard, son élève favori et successeur, le « Messager » Dov Baer, se trouvait en face d'une tâche semblable, il allait à la même place dans le bois et disait : « je ne sais pas allumer le feu, mais je connais la prière secrète », et ce qu'il désirait faire devenait la réalité. Une génération plus tard encore, le juste Moshe Leib de Sassov s'est trouvé dans un cas semblable. Lui aussi alla dans le bois, disant : « Je ne peux plus allumer le feu, et je ne connais plus les méditations mystérieuses de la prière, mais je connais la place qu'avaient choisie mes ancêtres ; cela doit être suffisant ». Et cela fut suffi-

sant. Mais quand vint une nouvelle génération, et que le juste Israël de Richine se trouva devant la même tâche, il s'assit sur son fauteuil doré dans son château et dit : « Je ne peux allumer le feu, je ne connais pas la prière, et j'ignore la place dans le bois, mais je peux raconter l'histoire, comme cela se passait jadis ». Et cela fut suffisant.

## Conclusion

L'histoire des générations d'immigrants et la place des générations dans l'histoire sont portées par des représentations de l'origine, des narrations sociales et identitaires qui invoquent le mythe et la mémoire, des continuités et des ruptures, l'empreinte du temps qui fait ce que nous sommes, sans que nous ayons choisi de l'être. Le mode de production des générations est noué par la différenciation symbolique et matérielle en toute société et conjoint des assignations multiples et contradictoires dans la modernité. La déterritorialisation et l'individuation font « oublier à chaque homme ses aïeux, mais [la démocratie] lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur », notait de manière prémonitoire Tocqueville (1961 : 145). La modernité et le modernisme avaient misé sur la naissance d'individus qui ne se réclameraient que de la *persona ficta* de la nation et de son égalitarisme exclusif. Le travail d'inculcation à l'appartenance nationale a réussi, quelles que soient les critiques sur le procès d'assimilation des migrants, à déstructurer des traditions, des postures et des habitus d'un autre temps. La tentative récurrente de rétablir le passé en ruines, de cultiver des traces mémorielles et une histoire au long cours chez les immigrants a

varié, certes, selon les mythes nationaux et l'influence de déterminations historiques et transéatiques. Le principe classificatoire des générations était subsumé par des distinctions de classe et de genre et par la redéfinition d'identités culturelles préétablies. Une telle perspective avait déjà été contestée par Mannheim (1990), pour qui la notion de génération renvoie à la manière dont des contemporains construisent des compétences, agissent et forgent des expériences et une vision des mutations sociales et historiques.

La réhabilitation de la réflexion sur les générations d'immigrants est inséparable de la critique de la modernité et des surenchères identitaires qui traversent les ensembles urbains de nos jours, sous l'effet de la globalisation et de la fragilisation des médiations institutionnelles, d'une part, des flux migratoires et de la célébration de la polyphonie culturelle, d'autre part. Dans ce contexte, l'ethnicité, loin d'être une « essence » ou quelque imaginaire fondamentaliste, traduit la recherche d'un horizon moral et un besoin d'authenticité qui signent le travail conquérant de la modernité sur les sujets et l'incapacité des États de fonder une référence qui condense des legs civilisationnels variés. La critique post-moderne de la pensée fon-

dationnelle et de l'universalisme abstrait n'implique guère que l'impératif généalogique et le besoin de se souvenir ont remplacé des systèmes de croyance disparus. Elle nous alerte sur la nécessité de se situer dans une histoire vécue qu'il s'agit de continuer et parfois de transmettre en la réinventant. Il n'y a donc pas lieu d'absolutiser ou d'occulter les héritages divers qui nous constituent, de manière consciente ou inconsciente, mais d'accepter la co-présence des habitus de génération et des habitus de classe.

Les recherches sur les générations d'immigrants en Amérique du Nord démontrent que le générationnel et l'identitaire dépendent des liens structuraux que les migrants établissent avec les pays d'accueil et de départ, le contenu des transmissions et la conjoncture historique dans l'organisation du capitalisme. L'analyse doit décrypter, avons-nous soutenu, le statut de classe, les dispositifs d'exclusion et de stigmatisation, le rapport à l'État, la fiction des origines et le principe des trois générations. Elle doit aussi distinguer les cohortes selon le cycle de vie et mesurer comment les agents sociaux construisent symboliquement les catégories qui leur permettent d'appartenir à un espace générationnel et ethnique déterminé.

Le modèle hansénien du « retour » générationnel nous est apparu comme une métaphore qui trouve sa confirmation dans les revendications d'un patrioisme que l'on pourrait hâtivement percevoir comme un lieu de mémoire clos, alors que Hansen reconnaissait tant les métissages et les ruptures que les choix individuels. L'analyse de cas des Juifs sépharades de Montréal confirme partiellement ce modèle ainsi que l'argument de Noiriel

(1988), selon qui l'étude de l'acculturation ne doit pas se limiter à scruter les itinéraires de chaque génération prise isolément mais examiner plutôt ceux des trois générations considérées comme un ensemble. La rejudaïsation que nous avons décelée dans la seconde génération tient, au delà des effets de contexte, à une crise des codes moraux dans les judaïcités contemporaines confrontées à l'assimilation, à l'invention d'une identité où l'appartenance ou la non-appartenance à la cité demeure marquée par la rediasporisation d'un peuple paria, à la mémoire de la Shoah et à la formation d'un politisme juif en Israël.

Mikhaël Elbaz  
Département d'anthropologie  
Université Laval

## Notes

- 1 Nombre de critiques demeurent perplexes devant les discours et les pratiques de la postmodernité. Certains les perçoivent comme un effet de mode ou une dérive nihiliste, sans mesurer que les réactions anti-modernes et les désillusions postmodernes sont préfigurées dans la modernité viennoise, comme le montre admirablement Le Rider (1990). La modernité et son projet conquérant sont morts à Auschwitz. Les « je », si entreprenants et si assurés malgré la désolation et le brouillage des identités de notre monde, ne sont que les derniers avatars de l'individualisme héroïque d'une période révolue.
- 2 M. Rischin (1979) précise que Hansen, pionnier de l'histoire de l'immigration aux États-Unis, était conscient de l'interchangeabilité transethnique des situations migratoires. Armstrong (1976) montre dans une étude des diasporas des processus similaires de transnationalité.
- 3 En France, de nombreux chercheurs, réfractaires au multiculturalisme comme vision et comme horizon, contestent la notion de seconde génération. Ce serait, soutiennent-ils, considérer la reproduction dans un univers clos, communautaire, et faire fi du processus d'intégration des jeunes

issus de l'immigration dans l'espace français. On peut certes souscrire à l'idée que la seconde génération n'est pas tendue entre deux mondes et un pays. Il nous faut cependant constater que l'acculturation d'immigrants à la « communauté nationale » n'est pas contradictoire avec la rétention d'habitus générationnels, ethniques et classistes. C'est donc dire qu'il faut travailler simultanément avec les notions de citoyenneté, de civilité et d'ethnicité et se distancier de la logique fonctionnaliste de l'intégration, qui aboutit de fait à contourner la notion de seconde génération par un euphémisme : « les jeunes issus de l'immigration », et conforte l'imaginaire national.

<sup>4</sup> La première enquête, intitulée « Ségrégation spatiale et identité ethnique : les Juifs à Montréal », s'est déroulée de 1983 à 1986 et a été subventionnée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et le Secrétariat d'État, ministère du Multiculturalisme. La population de l'enquête comprenait 279 répondants, choisis aléatoirement à partir d'une liste centrale de 2600 ménages, selon une méthode de quotas stratifiés et pondérés par le quartier, l'âge, le sexe et l'origine géographique (168 Ashkénazes et 106 Sépharades, cinq répondants ne se classant ni dans l'une ni dans l'autre de ces ethno-catégories). Précodé et à questions fermées, le questionnaire comprenait 207 questions réparties en sept sections distinctes, soit l'histoire migratoire, résidentielle, professionnelle, des pratiques scolaires, familiales, communales ; la plus importante mettait l'accent sur les dimensions internes de l'identité sociale (nous avons eu recours notamment à des échelles d'attitude concernant la judéité, les pratiques religieuses, l'antisémitisme, Israël). Les Sépharades étaient tous des immigrants arrivés au Québec depuis 1956. La communauté sépharade compte 18 000 personnes. Ses membres proviennent dans leur quasi-totalité du Maroc et se sont nommés successivement nord-africains et sépharades (pour plus de détails, voir Elbaz, 1989, 1993). La seconde enquête s'intitulait « Les Héritiers : la seconde génération sépharade à Montréal » et a eu lieu de 1989 à 1991, grâce à une subvention du Secrétariat d'État, Multiculturalisme et Citoyenneté, que nous tenons à remercier. Jean-Ignace Olazabal et Éva Nonn ont assumé respectivement la cueillette des données et leur traitement statistique. Céline Pottier a participé à la transmission des questionnaires lors d'un stage dans le cadre d'une coopération France-Québec. Je désire leur témoigner ma gratitude. Mes remercie-

ments vont aussi à Ruth Murbach, qui a débattu longuement avec moi de la question des générations et des difficultés méthodologiques qu'un tel objet soulève. En dépit de ses remarques, je demeure responsable des interprétations proposées ici, qui n'épuisent guère l'univers de l'enquête. Une version antérieure de ce texte a paru dans la *Revue européenne des migrations internationales*.

<sup>5</sup> Je tiens à remercier mon collègue Jean-Jacques Chalifoux, qui a invoqué cet argument lors d'une conférence où j'exposais les résultats de cette recherche au département d'anthropologie de l'Université Laval (8 avril 1992). Sa suggestion rejoint les thèses de Goldscheider et Zuckerman (1984) sur la modernisation et la transformation des destins des immigrants juifs aux États-Unis.

## Bibliographie

- ALBA, R. D. 1981. « The Twilight of Ethnicity Among American Catholics of European Ancestry », *Annals*, 454 : 86-97.
- ALBA, R. D. 1990. *Ethnic Identity. The Transformation of White America*. New Haven, Yale University Press.
- ANDERSON, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- Appel, J. J. 1961. Hansen's Third Generation Law and the Origins of the American Jewish Historical Society. *Jewish Social Studies*, 23 : 3-20.
- ARENDT, H. 1987. *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*. Paris, Bourgois.
- ARMSTRONG, J. 1976. « Mobilized and Proletarian Diasporas », *American Political Science Review*, 70, 2 : 393-408.
- Aronowitz, H. 1984. « The Social and Emotional Adjustment of Immigrant Children: A Review of Literature », *International Migration Review*, 22, 2 : 237-257.
- BELL, D. 1975. « Ethnicity and Social Change », dans N. GLAZER et D. P. MOYNIHAN, éd. *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Harvard University Press : 141-175.
- Bender, E., et G. Kagiwuda. 1968. « Hansen's Law of Third Generation Return and the Study of American Religio-Ethnic Groups », *Phylon*, 29, 4 : 360-370.

BENTLEY, G. C. 1987. « Ethnicity and Practice », *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1 : 24-55.

BODNAR, J. 1985. *The Transplanted. A History of Immigrants in Urban America*. Bloomington, Indiana University Press.

BONACICH, E. 1973. « A Theory of Middleman Minorities », *American Sociological Review*, 38, 5 : 583-594.

BOYARIN, J. 1992. *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

CLIFFORD, J., et G. MARCUS, éd. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Berkeley University Press.

COHEN, S. M. 1983. *American Modernity and Jewish Identity*. New York, Tavistock.

COHEN, S. M., et Ch. S. LIEBMAN. 1990. *Two Worlds of Judaism*. Yale, Yale University Press.

DASH-MOORE, D. D. 1981. *At Home in America: Second Generation New York Jews*. New York, Columbia University Press.

DERRIDA, J. 1993. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée.

ELBAZ, M. 1989. « D'immigrants à ethniques : analyse comparée des pratiques sociales et identitaires des Sépharades et des Ashkénazes à Montréal », dans J. C. LASRY et C. TAPIA, éd. *Les Juifs du Maghreb. Diasporas contemporaines*. Montréal et Paris, Presses de l'Université de Montréal et l'Harmattan : 79-101.

ELBAZ, M. 1990. « Minorités d'intermédiaires, sous-économies et judéités », dans C. BENAYOUN et al., éd. *Les Juifs et l'économie*. Toulouse, Presses de l'Université de Toulouse : 343-354.

ELBAZ, M. 1993. « La communauté juive au Canada », dans S. A. GOLDBERG, éd. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris, Le Cerf : 1424-1432.

ESSER, M. 1989. « Die Eingliederung der zweiten Generation. Zur Erklärung 'kultureller' Differenzen », *Zeitschrift für Soziologie*, 18, 6 : 423-443.

FACKENHEIM, E. 1970. *Quest for Past and Future*. Boston, Beacon Press.

FISCHER, M. M. 1986. « Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory », dans J. CLIFFORD et G. E. MARCUS, éd. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press : 194-233.

FISHMAN, J., et al. 1985. *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*. Berlin, Mouton.

- GANS, H. J. 1962. *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*. New York, The Free Press.
- GANS, H. J. 1979. « Symbolic Ethnicity », *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1 : 1-20.
- GANS, H. J. 1992. « Second-Generation Decline: Scenarios for the Economic and Ethnic Futures of the Post-1965 American Immigrants », *Ethnic and Racial Studies*, 15, 2 : 173-192.
- GILMAN, S. 1986. *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- GLAZER, N. 1987. « New Perspectives in American Jewish Sociology », *American Jewish Year Book*, 27 : 3-19.
- GLAZER, N. 1990. « Hansen's Hypothesis and the Historical Experience of Generations », dans P. KIVISTO et D. BLANCK, éd. *American Immigrants and Their Generations*. Urbana, University of Illinois Press : 104-112.
- GODARD, F. 1992. *La Famille, une affaire de générations*. Paris, PUF.
- GOLDSCHIEDER, C. 1986. *Jewish Continuity and Change. Emerging Patterns in America*. Bloomington, Indiana University Press.
- GOLDSCHIEDER, C., et A. S. ZUCKERMAN. 1984. *The Transformation of the Jews*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GUTMAN, A., Ch. TAYLOR et al. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- HANDLIN, O. 1951. *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made the American People*. Boston, Little Brown.
- HANSEN, M. L. 1987 [1937a]. *The Problem of the Third Generation Immigrant*. Republication of the 1937 address with introductions by Peter Kivisto and Oscar Handlin. Rock Island, Swenson Swedish Immigration Research Center and Augustana College Library.
- HANSEN, M. L. 1937b. « Who Shall Inherit America? » *Interpreter Releases*, 14, juillet : 226-233.
- HARAWAY, D. J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York, Routledge.
- HERBERG, N. 1955. *Protestant, Catholic, Jew*. New York, Anchor Books.
- HIGHAM, J. 1984. *Send These to Me: Immigrants in Urban America*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- INBAR, M., et C. Adler. 1977. *Ethnic Integration in Israel*. New Brunswick, Transaction Books.
- JEUDY, P. Y. 1993. *Éloge de l'arbitraire*. Paris, PUF.
- JOHNSON, W. M. 1992. *Post-moderne et bimillénaire*. Paris, PUF.
- KEPEL, G. 1991. *La Revanche de Dieu*. Paris, Seuil.
- KHELIL, M. 1991. *L'Intégration des Maghrébins en France*. Paris, PUF.
- KIVISTO, P., et D. BLANCK, éd. 1990. *American Immigrants and their Generations*. Urbana, University of Illinois Press.
- LAPERRIÈRE, A., éd. 1989-1991. *La Construction sociale des relations interethniques et interraciales chez des jeunes de deux quartiers montréalais*. Neuf rapports. Montréal et Québec, Universités de Montréal et Institut québécois de recherche sur la culture.
- LAZERWITZ, B., et L. ROWITZ. 1964. « The Three-Generation Hypothesis », *American Journal of Sociology*, 69, 5 : 529-238.
- LE RIDER, J. 1990. *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris, PUF.
- LENSKY, G. 1961. *The Religious Factor: A Sociological Study of Religious Impact upon Politics, Economics and Family Life*. New York.
- LEVENBTMAN, S., et J. R. KRAMER. 1961. *Children of the Gilded Ghetto: Conflict Resolutions of Three Generations of American Jews*. New Haven, Yale University Press.
- LYMAN, S. M. 1990. « Hansen's Theory and America's Black Birthright: The Historical Novel as History and Collective Memory », dans P. KIVISTO et D. BLANCK, éd. *American Immigrants and Their Generations*. Urbana, University of Illinois Press : 126-141.
- MALEWSKA, M., éd. 1982. *Crise d'identité et déviance des jeunes immigrés*. Paris, Ministère de la Justice.
- MANNHEIM, K. 1990. *Le Problème des générations*. Paris, Nathan.
- MEAD, M. 1942. *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America*. New York, William Morrow.
- MEINTEL, D. 1989. « Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée », *Revue internationale d'action communautaire*, 21/61 : 81-94.
- MEINTEL, D. 1992. « L'identité ethnique chez les jeunes montréalais d'origine immigrée », *Sociologie et sociétés*, 24, 2 : 73-89.
- NAHIRNY, V. C., et J. A. FISHMAN. 1965. « American Immigrant Groups: Ethnic Identification and the Problem of Generations », *Sociological Review*, 13 : 311-326.
- NASH, M. 1989. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- NOIRIEL, G. 1988. *Le Creuset français. Histoire de l'immigration, XIXe-XXe siècles*. Paris, Seuil.
- OLZAK, S. 1983. « Contemporary Ethnic Mobilization », *Annual Review of Sociology*, 9 : 355-374.
- OLZAK, S. 1993. *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*. Stanford, Stanford University Press.
- RISCHIN, M. 1979. « Marcus Lee Hansen: America's First Transethnic Historian », dans R. BUSHMAN et al., éd. *Uprooted Americans: Essays to Honor Oscar Handlin*. Boston, Little Brown : 319-347.
- RODRIGUEZ, R. 1982. *Hunger of Memory: The Education of Richard Rodriguez*. Boston, David R. Godsue.
- ROLLE, A. F. 1980. *The Italian Americans: Troubled Roots*. New York, The Free Press.
- SARNA, J. D. 1978. « From Immigrants to Ethnics: Towards a New Theory of "Ethnicization" », *Ethnicity*, 5 : 370-378.
- SCHLESINGER, A. M. 1992. *The Disuniting of America*. New York, W. W. Norton.
- SCHNAPPER, D. 1980. *Juifs et israélites*. Paris, Gallimard.
- Scourby, A. 1980. « Three Generations of Greek Americans: A Study of Ethnicity », *International Migration Review*, 41 : 391-403.
- SKLARE, M. 1956. « Review of Herberg », *Commentary*, 22 : 195-196.
- SOLLORS, W. 1986. *Beyond Ethnicity*. Oxford University Press.
- SOLLORS, W., éd. 1989. *The Invention of Ethnicity*. Oxford University Press.

TOCQUEVILLE, A. de. 1961. *De la démocratie en Amérique*. Tome 2. Paris, Gallimard.

WALZER, M. 1992. «The New Tribalism», *Dissent* (printemps) : 164-171.

WATERS, M. C. 1990. *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley, University of California Press.

WERTHER, G. F. A. 1992. *Self-Determination in Western Democracies: Aboriginal Politics in Comparative Perspective*. Westport, Greenwood Press.

YANCEY, W. L., et al. 1976. «Emergent Ethnicity: A Review and a Reformulation», *American Sociological Review*, 41 : 391-403.

YERUSHALMI, Y. H. 1993. *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*. Paris, Gallimard.

# SERVICE SOCIAL

UNE REVUE À CARACTÈRE SCIENTIFIQUE ET PROFESSIONNEL

À toutes les personnes que l'analyse de la société et le travail social intéressent, nous proposons tout particulièrement les numéros suivants :

┌	1991,2	Formation et évolution de la pratique en travail social	13,87 \$
┌	1991,3	Oppression, intolérance et intervention	13,87 \$
┌	1992,1	L'avenir des services ou services d'avenir	13,87 \$
┌	1992,2	Bilan des réformes (épuisé)	13,87 \$
┌	1992,3	Intervenir en contexte d'autorité	13,87 \$
┌	1993,1	Culture et intervention	13,87 \$

Tous les tarifs sont en dollars canadiens.

77

## ABONNEMENT ANNUEL

◆ TARIFS CANADA (taxes incluses lorsque requises)

Individu 25,42 \$ CAN ┌ Étudiant(e)\* 20,80 \$ CAN ┌ Organisme 36,98 \$ CAN ┌

◆ TARIFS U.S.A.\*\*

Individu 24,00 \$ CAN ┌ Étudiant(e)\* 20,00 \$ CAN ┌ Organisme 34,00 \$ CAN ┌

◆ TARIFS AUTRES PAYS\*\* (poste régulière)

Individu 28,00 \$ CAN ┌ Étudiant(e)\* 23,00 \$ CAN ┌ Organisme 36,00 \$ CAN ┌

◆ TARIFS AUTRES PAYS\*\* (poste aérienne)

Individu 38,00 \$ CAN ┌ Étudiant(e)\* 33,00 \$ CAN ┌ Organisme 46,00 \$ CAN ┌

ABONNEMENT 1993 ┌

NOM \_\_\_\_\_

ADRESSE \_\_\_\_\_

CODE POSTAL \_\_\_\_\_

TÉLÉPHONE \_\_\_\_\_

bureau

résidence

JOINDRE VOTRE PAIEMENT À L'ORDRE DE REVUE SERVICE SOCIAL

**RETOURNER À :** Jocelyne Larochelle, Revue SERVICE SOCIAL, Bureau 3448, Faculté des sciences sociales, Pavillon Charles-De Koninck, Université Laval, Québec, Canada G1K 7P4.

\* Joindre une photocopie de la carte d'étudiant(e).

\*\* Joindre à la formule un mandat postal international en dollars canadiens seulement