

Université de Montréal

La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations.
Le cas des Juifs ashkénazes à Montréal

par

J.-Ignace Olazabal

Département d'Anthropologie

Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en Anthropologie

juin 1999

© J.-Ignace Olazabal, 1999



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations.
Le cas des Juifs ashkénazes à Montréal.

présentée par
Jean-Ignace Olazabal

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Prof. Deirdre Meintel (Anthropologie, Université de Montréal), directrice de recherche
Dr Pierre Anctil (Ministère des relations avec les citoyens et de l'immigration),
évaluateur externe

Prof. Bernard Bernier (Anthropologie, Université de Montréal), président-rapporteur

Prof. Stephen Schecter (Sociologie, UQAM), membre externe

Prof. Arlette Nicodème (Éducation, Université de Montréal), représentante du doyen

Thèse acceptée le 14 octobre 1999

Sommaire

Quels sont les processus mémoriels (analogues à une *mémoire sélective*) par lesquels une collectivité assure les assises de la transmission identitaire à travers plusieurs générations? Alors que certains sociologues définissent la société postmoderne comme résultant de la *fin des grands récits* ou de la *fin de l'Histoire*, l'engouement nouveau pour l'anthropologie du souvenir tend pour sa part à faire la preuve qu'il existe en réalité une superposition entre les divers processus de *désenchantement du monde* et le maintien ou l'invention d'identités fondées sur des stratégies narratives impliquant des collectivités, lesquelles peuvent se manifester sous plusieurs formes (ethniques, locales, familiales, corporatives, nationales, etc.).

L'exemple de la communauté juive ashkénaze de Montréal illustre bien cette intersection qui, dans le monde contemporain, établit un équilibre entre la désacralisation du monde et le maintien des origines. Le changement observé au cours de quatre générations, soit tout au long du XXe siècle, montre que l'identité juive ashkénaze, dans le cadre très spécifique de Montréal, se transforme au point d'être réinventée par chaque génération. Un abîme sépare en effet les immigrants de leurs arrière-petits-enfants. Plusieurs facteurs, parmi lesquels la mobilité sociale et les modalités contemporaines régissant les divers processus liés à la transnationalité et à la déterritorialisation de la culture, expliquent cette variation. Toutefois, même exprimée différemment, la continuité de l'identité juive ne fait pas de doute.

Nous nous intéresserons ainsi aux mécanismes et aux modalités de remémoration (moments et pratiques commémoratives, personnages, dates, lieux, monuments...), en tentant de dégager les mécanismes de régulation de la transmission réelle et symbolique des *cadres sociaux de*

la mémoire qui règlent le judaïsme et la judéité. Nous tentons ainsi de déterminer les divers *lieux de mémoire* de la judaïcité montréalaise à travers les différents cycles historiques du XXe siècle. Nous nous appuyons sur le concept de *mémoire sociale* (dans le sens de *mémoire collective*), stratégie ayant pour but de reconstituer les discours et pratiques qui assurent une permanence aux collectivités. L'évocation du concept de *mémoire sociale* oblige par ailleurs à considérer le vecteur multigénérationnel, conçu ici empiriquement (quatre *générations* étant matériellement impliquées).

Une telle enquête, effectuée sous un mode transversal, nous permet de réinterpréter certains fragments de l'histoire sociale de la communauté juive ashkénaze de Montréal en faisant ressortir les ruptures et les continuités liées à l'identité (ethnique, citoyenne et culturelle), à l'espace communautaire (Montréal et les institutions juives, des quartiers ou municipalités spécifiques), à l'histoire (l'historiographie hébraïque, la *shoah*, Israël), à la Loi (la *halakha*, la société politique), à la culture (rites et pratiques propres à la judaïcité contemporaine), mais aussi à la famille, gardienne par excellence de la permanence de la judéité.

Nous rendons compte des variations des cadres sociaux de la mémoire identitaire, en tenant compte du fait que l'oubli collectif demeure une facette importante de la recomposition identitaire. Nous montrons comment cette mémoire socio-institutionnelle, tributaire d'une organisation sociale ancestrale remontant au *shtetl* doit en bonne partie sa permanence au maintien d'irritants sur la scène de la vie citoyenne - irritants qui contribuent au repli des membres des minorités sur leurs propres *complétudes institutionnelles*.

Résumé

La présente thèse examine les variations de la mémoire sociale, telles qu'observées à travers *quatre générations* de Juifs ashkénazes (soit l'ensemble du XXe siècle) dans le cadre très spécifique de Montréal. Ce qui ressort d'emblée, c'est que l'identité juive ashkénaze se transforme au point d'être réinventée par chaque ensemble générationnel, lequel ajustera les marqueurs identitaires en fonction des temps historiques, du degré de sa qualité de sujet-citoyen et du niveau d'encadrement social institutionnel. Un abîme sépare les immigrants de leurs arrière-petits-enfants sur le plan des expériences de vie, de la mobilité sociale et spatiale, ainsi que de l'interprétation de la société et de la culture¹. Divers facteurs reliés à la transformation brutale de l'ordre sociétal, parmi lesquels la condition postmoderne, les divers processus liés à la transnationalité, la globalisation des échanges et la déterritorialisation de la culture, expliquent cette variation.

Toutefois la *communauté* ashkénaze de Montréal n'a jamais cessé de participer à des cadres sociaux d'une mémoire identitaire imaginée en Europe et puis transportée et ré-interprétée en Amérique du Nord. Les nouvelles imaginations qui surgissent de la mort d'un monde entièrement sacralisé, si elles sont retravaillées par chaque *génération*, ne conservent pas moins un substrat commun, pérenne, en assurant trois des lieux de mémoire fondateurs de l'unité des Juifs grâce à la triade *kehilla-tsedaka-limoud*. De la *kehilla*, on peut dire qu'il s'agit de la reconnaissance d'une identité juive collective par l'inclusion de tous ceux qui se considèrent Juifs au sein d'une *communauté juive* qui se trouvera, si les conditions socio-politiques du moment le commandent, organisée sous forme de «*mini-polity*». La *tsedaka* représente la solidarité, aussi bien parentale que communautaire et sociale. C'est le *savoir être au monde* exemplaire. Le principe de responsabilité lie ici tout individu à son semblable (dans le sens d'Emmanuel Lévinas), dans

¹. Voir tableaux récapitulatifs en annexe A-II (pp. xxix-xxxi).

l'espoir d'un monde parfait. La participation philanthropique n'est par ailleurs pas étrangère à la réussite de l'esprit de *kehilla*. Enfin, ce que nous entendons par *limoud*, c'est l'aspiration à la connaissance (de la Torah et du Talmud), et à l'éthique qui doit naturellement en découler, en tant que valeur fondatrice du peuple juif - le «peuple de la tradition écrite» -, d'une part, et en tant que quête d'universalité mettant l'emphase sur les invariants de l'être humain (Freud) ou des cultures humaines (Lévi-Strauss), d'autre part. Ainsi, Nous pouvons rattacher l'accomplissement généralisé d'études supérieures - garant de la mobilité socio-spatiale - à l'esprit du *limoud*. Il faut cependant considérer les conditions d'accès à la culture d'un ensemble générationnel à un autre, celui-ci n'étant accessible à tous que depuis la *troisième génération*. Si pour les membres de cette génération l'accès au savoir est presque donné, pour les aînés il s'agissait d'un désir presque inatteignable, projeté néanmoins sur leur descendance.

Sur le plan du rapport existant entre les identités juive et citoyenne maintenant, nous pouvons remarquer d'importantes variations qui rendent compte de la détermination des temps historiques sur le conditionnement des générations sociales. Si les premiers cycles de vie de la *seconde* et de la *troisième génération* sont marqués par la rencontre entre les prolétaires de Montréal - habitant les mêmes quartiers et travaillant dans les mêmes usines -, nous assistons, au fur et à mesure que ces aînés natifs de Montréal vieillissent, à la mobilité socio-spatiale des descendants et au développement de l'encadrement social communautaire, transformant ainsi ce rapport intercommunautaire en une relation beaucoup plus axée sur les institutions juives (à défaut d'une vie sociale familiale pleine, dont les membres se retrouveront souvent exilés). Quant aux membres de la *quatrième génération*, leur attitude ambivalente envers la société politique du Québec remet en question les acquis des ancêtres et le sentiment inconditionnel d'appartenance à la ville de Montréal. Le départ pour d'autres cieux originera d'une «mé-rencontre» (le terme est de Zygmunt Bauman, 1990) entre les communautés juive et québécoise francophone pour ce qui est de l'imagination d'un lieu du

politique transcendant les communautés de culture, de religion ou de langue au Québec, une «mé-rencontre» qui matérialisait le «rendez-vous manqué» (l'expression est de Anctil, 1988) pendant l'entre-deux-guerres.

Le pluralisme conflictuel qui caractérise la société politique au Québec n'est plus fondé comme dans le passé sur des clivages ethnoconfessionnels assignant à chacun une place dans l'échiquier socio-spatial montréalais. Les politiques linguistiques ont redéfini ces clivages, les Juifs - désormais les *Anglophones*, selon la désignation de l'Autre francophone - se dotant d'un statut volontairement minoritaire. Le sentiment d'absence de reconnaissance de ce statut, alors qu'ils sont justement désireux de le préserver, contribue à l'exacerbation des tensions fondées sur un conflit ou la mésestime dans diverses sphères de la vie publique citoyenne. En outre, cette mésestime favorise le maintien du clivage socio-institutionnel chez les minorités ethniques de la province, qui maintiennent, comme dans le cas des Juifs, une importante *complétude institutionnelle*.

Cette *complétude institutionnelle* se présente comme la garante de la transmission des cadres sociaux de la mémoire identitaire. Si des fragments importants de cette mémoire sociale persistent parmi les membres de la communauté judéo-ashkénaze, on peut se demander ce qui, à côté de ce qui demeure, est oublié. Il apparaît clairement, par exemple, que la place du terroir originel en Europe de l'Est n'a aucune valeur mémorielle pour la plupart des informateurs de la *troisième* et de la *quatrième génération*, alors que les aînés ne connaissent que quelques éléments épars de la vie socio-culturelle du *shtetl*. Évincée de la mémoire sociale, la connaissance du lieu physique ancestral cède le pas à celle du nouveau lieu réel de destin, Montréal, et du lieu symbolique de destin, Israël. En ce qui a trait à la mémoire du bundisme et du socialisme, on peut dire qu'elle a été elle aussi emportée par les vents de nouveaux temps historiques. Il faut noter des transformations radicales sur les langues valorisées par les Juifs ashkénazes au cours des générations ancestrales. De l'usage

prépondérant du yiddish, on est passé à l'usage exclusif de l'anglais, tandis que l'hébreu occupe une place dominante parmi les langues secondes parlées depuis les années 1940, au même titre que le français, langue envers laquelle le rapport demeure toutefois ambivalent .

Quant aux préceptes halakhiques, certains font toujours partie de la vie sociale des Juifs, religieux comme laïcs. Si la pratique synagogale et le respect des valeurs fondamentales du judaïsme comme la *cachेरoute* et le respect du shabbat ou des fêtes juives déclinent avec la progression des temps historiques, d'autres paramètres tels que l'État d'Israël, le souvenir de la *shoah*, mais aussi la volonté de maintenir une identité distinctive par l'alliance matrimoniale à l'intérieur de la judéité, ou par des référents culturels particuliers se conservent malgré le passage des générations. Les descendants des Juifs demeurent Juifs et tendent à conserver une pleine conscience de ce qu'est d'être Juif, même si les variables de cette conscience, même si la qualité de celle-ci varie d'un ensemble générationnel à un autre. Le taux très élevé d'endogamie qui prévaut à Montréal (le plus élevé parmi toutes les communautés juives nord-américaines) ne doit cependant pas être conçu au pied de la lettre du Deutéronome. Notre recherche montre que si, effectivement, il apparaît important pour les Juifs hommes et femmes de perpétuer une identité ethnique par le mariage - ceci étant aussi le cas pour les Grecs ou les Chinois de Montréal par exemple -, il ne faut pas sous-estimer les nombreuses conversions symboliques des partenaires catholiques et protestant(e)s au judaïsme lors de premières ou secondes noces.

En somme, ces critères qui fondent le maintien des cadres sociaux d'une mémoire distinctive à Montréal découlent d'une inter-relation entre des sentiments irrédentistes au sujet des conceptions du lieu du politique (favorisant le maintien de la *complétude institutionnelle* juive), et un *continuum culturel* fait de rapprochements et d'alliances à d'autres égards. Autrement dit, le désir et la capacité de conserver des cadres sociaux d'une mémoire ethnique, religieuse, linguistique, nationale, citoyenne sont conditionnels de la qualité des rapports existant entre les communautés.

Table des matières

Identification du jury	ii
Sommaire	iii
Résumé	v
Table des matières	ix
Liste des figures	xiii
Remerciements	xiv
Avertissement	xvii
Avant-propos	xviii
Introduction générale	1
Prémises	2
Originalité de la recherche	4
Le travail de terrain	5
Problématique et hypothèses	7
La question des générations	10
Économie de la thèse	12
<u>Première partie</u>	
Chapitre premier	
Sur la mémoire et l'oubli dans les sociétés	15
Introduction	16
1. <i>Mémoire collective ou mémoire sociale</i>	19
1.1. Un signifiant vague	19
1.2. La mémoire sociale d'après Halbwachs	21
1.3. Vers un concept opérationnel	24
1.4. Le sens des <i>lieux de mémoire</i>	27
1.5. Le sens des pratiques commémoratives.....	30
2. L'oubli, partie intégrante de la transmission	33
2.1. L'oubli: trou dans la mémoire des groupes et partie indispensable ou inévitable de la transmission?.....	33
2.2. La réelle transmission.....	37
Conclusion.....	38

Chapitre second	
Le problème épistémologique des générations	42
Introduction	43
1. Conceptions classiques de la question des générations	48
1.1. Ortega Gasset et ses disciples	48
2.2. Karl Mannheim: une vision synchronique des générations	51
2. La sociologie des générations ethniques en Amérique du Nord	54
2.1. Une tradition fondée sur la dynamique migratoire	54
2.2. Marcus Lee Hansen et le renouveau des études sur les <i>générations</i> ethniques, à l'encontre de la <i>straight line theory</i>	56
3. Les <i>générations</i> de Juifs ashkénazes à Montréal: <i>ensembles générationnels</i> , systèmes en vigueur et <i>temps historiques</i>	62
3.1. Quelques écueils	62
3.2. Le choix de la chaîne générationnelle	66

Deuxième partie

Chapitre troisième	
Le temps du <i>shtetl</i>: Être Juif en Europe de l'Est	71
Introduction. Les Juifs ashkénazes ou «Juifs d'Europe de l'Est»	72
1. Origine de l'implantation et essor des communautés	75
1.1. Le Moyen-Âge	76
1.2. Le Conseil des Quatre-pays	82
1.2.1. La constitution de la <i>kehilla</i>	82
1.2.2. Le hassidisme	87
1.2.3. Les <i>maskilim</i>	94
1.3. Modernité et barbarie: zénith et crépuscule des Ashkénazes en Europe de l'Est	97
1.3.1. Portrait du paysage global	97
1.3.2. Initiatives finales: le Bund, le Poalei Sion et le trostkisme	100
2. Le <i>shtetl</i> , une vision du monde: aspects cosmogoniques et socio-culturels ...	107
2.1. La vie religieuse: entre le savoir talmudique et le <i>Shoulchan Arouch</i>	108
2.2. Culture et organisation sociale	113
2.2.1. Aspects culturels	114
2.2.2. L'organisation sociale du <i>shtetl</i>	116
a) Les institutions	118
b) La socialisation normative	120
c) Le mariage et la famille	121
d) Les métiers et professions	122
Conclusion	124

Chapitre quatrième	
Génération transition. Du shtetl à Montréal: la première et la deuxième générations ashkénazes	127
Introduction. Du <i>shtetl</i> à l'Amérique	129
1 Vers un destin singulier: Montréal (Canada)	133
1.1. D'un univers à l'autre	133
1.2. Des Juifs britanniques aux Juifs ashkénazes	139
1.3. Vers la <i>complétude institutionnelle</i> : Premiers modes d'organisation sociale communautaire à Montréal	142
1.3.1. Débuts difficiles	142
1.3.2. Les <i>landsmanshaftn</i>	146
1.3.3. Vers l'unité associative des Juifs de Montréal	150
2. Le <i>shtetl</i> à Montréal: reconstitution d'une structure sociale traditionnelle dans Laurier/Saint-Louis	156
2.1. Colonisateurs à Montréal: du Vieux-Montréal aux quartiers du Nord	156
2.2. De la mémoire récupérée aux lieux de mémoire	163
3. Entre une génération transitionnelle et l'affirmation de soi: la <i>seconde génération</i>	168
Conclusion: Entre les Juifs d'hier et d'aujourd'hui. Valeurs universelles et esthétique humaniste	173
Chapitre cinquième	
«Génération Richler»: la troisième génération	177
Introduction	179
1. Un premier parcours idéaltypique	182
1.1. Entre deux mondes	182
1.2. D'un temps historique à l'autre. L'ère de transition	186
2. L'ère de transition: les conditions socio-historiques du Montréal Juif entre 1930 et les années 1950	192
2.1. Les Juifs de Montréal et la question sioniste	192
2.1.1. Implantation et triomphe de la conscience sioniste	192
2.1.2. Éléments de repère pour une compréhension du sionisme montréalais	195
2.1.3. Montréal et Israël: deux destins liés mais séparés	202
2.2. Parmi trois solitudes	205
2.2.1. Quelques généralités	205
2.2.2. Discrimination et antisémitisme.....	208
2.2.3. Ouvertures dans la sphère publique	215
2.2.4. Vers une antinomie fondamentale: sionisme post-1967 et nationalisme québécois.....	218
2.2.5. Du Bund à Trudeau	219

3. La <i>complétude institutionnelle</i>	223
3.1. Lignes générales	223
3.2. Principaux piliers de la complétude institutionnelle.....	226
3.2.1. Le combat des organes institutionnels	226
3.2.2. Le Congrès juif Canadien (Région Est)	228
3.2.3. Le triomphe de l'ACJS-CJA	231
3.2.4. Principales composantes de la kehilla de Montréal.....	234
Conclusion	238
Chapitre sixième	
La quatrième génération: entre l'altérité du sujet-citoyen et la continuité de la judéité	242
Introduction	243
1. Deux <i>lieux de mémoire</i> fondateurs: la <i>shoah</i> et Israël	249
1.1. La mémoire de la <i>shoah</i>	249
1.2. Israël, la communauté imaginée	252
1.2.1. Canadiens et Israéliens: un rapport ambivalent	252
1.2.2. L'éducation scolaire juive et Israël	255
1.2.3. Diaspora et transnationalité: deux réalités relatives.....	260
2. Transnationalité et espaces multiples	266
2.1. D'un espace social en marge (Côte-Saint-Luc) à la déterritorialisation de l'espace	267
2.1.1. L'aboutissement du nouvel espace juif montréalais	267
2.1.2. Les <i>cadres sociaux de la mémoire</i> des lieux: du <i>shtetl</i> à Côte-Saint-Luc	269
2.1.3. Le nouvel espace juif	273
2.2. Crise de la formation sociale juive à Montréal: les conséquences d'une <i>mé-rencontre</i>	276
2.2.1. Les conséquences du <i>rendez-vous manqué</i>	276
2.2.2. La politique du <i>ressentiment</i>	278
Conclusion	284
Conclusions générales	287
Synthèse récapitulative	288
Ouvertures	292
Bibliographie	297
Annexes	318
Annexe I: Glossaire	xxiii
Annexe II: Tableaux	xxix
Annexe III: Cartes	xxxii
Annexe IV: Protocole d'entrevue	xxxv

Liste des figures

Tendances générales (tableaux récapitulatifs).....	xxix
Carte 1: L'espace polono-lituanien avant le Premier partage (1772).....	xxxii
Carte 2: La zone de résidence des Juifs dans l'empire russe.....	xxxiii
Carte 3: La région métropolitaine de Montréal.....	xxxiv

Remerciements

La réalisation d'une thèse peut s'apparenter à une «traversée du désert». Le confinement à l'intérieur de ce corridor réflexif précis qui en alimente la trame, et le travail d'écriture mené en solitaire à travers une étendue dont la fin nous paraît toujours trop lointaine, témoignent de ce passage difficile. Il serait toutefois injuste de ne voir aucune influence extérieure à cette réflexion au cours des six années qui se sont écoulées depuis le début des études doctorales. Elles sont très nombreuses en effet les personnes auxquelles nous devons, d'une manière ou d'une autre, l'accomplissement de ce travail. Sans leur soutien, jamais pareille entreprise n'aurait pu trouver son terme.

Nous tenons à remercier en tout premier lieu Marie-Chantal Plante pour sa rigueur méthodologique et linguistique dans sa patiente lecture des premières épreuves. La professeure Deirdre Meintel, directrice de thèse, a toujours cru en notre capacité de mener à terme cette recherche. Notre association à son travail d'enseignement témoigne de cette confiance. Sa rigueur donne par ailleurs à la thèse sa texture anthropologique. Un merci tout spécial à Mikhaël Elbaz (Université Laval), dont les suggestions initiales et son rôle de formateur nous ont servi de guide afin d'élaborer nos hypothèses, ainsi qu'à Joseph Josy Lévy (UQAM), dont l'appui amical et intellectuel nous a permis de nous rendre jusqu'au bout. Ses critiques ont été fort utiles et très appréciées. Merci à Bernard Bernier (Université de Montréal), président-rapporteur du jury ayant évalué la présente thèse.

Comment rendre compte de notre gratitude envers toutes ces personnes, gens de toutes générations et conditions, qui nous ont accordé quelques heures de leur temps pour répondre à des questions parfois complexes. Nous ne mentionnons pas ici leurs noms par souci de confidentialité, mais ils demeurent clairement gravés dans notre mémoire. Il nous est possible toutefois de nommer quelques membres ou proches de la communauté juive de Montréal ayant contribué à l'aboutissement de la présente thèse: Pierre Anctil (MRCI), lecteur externe de la thèse, Stanley Asher (John Abbott College), Ronald Finegold (Bibliothèque publique juive de Montréal), Ira Robinson (Concordia University), sans oublier Stephen Schecter (UQAM), membre externe du jury dont la lecture attentive, jointe à celle de Pierre Anctil, a contribué précieusement à

la version définitive de la thèse. Naturellement, la responsabilité quant au contenu de celle-ci n'incombe que nous même.

Olivier Clain (Université Laval) et Jean Gould ont été des stimulants intellectuels réguliers, mais en fait ils sont nombreux ceux et celles à nous avoir encouragé amicalement, moralement et/ou intellectuellement à un moment ou un autre de notre parcours: Renée Bédard, Rosa Beltrán, Gaëlle Bourdeau, Linda Bouthillier, François Chabot, Michel Chartier, Julie Cloutier, Joseph Csavossy, Jean-Pierre Garneau, Ratiba Hadj'Moussa (York University), Jacqueline Harvey, Denise Helly, Louis Jolicoeur (Université Laval), Christian Jolivet, Isabelle Laplante, Frédérique Le Colletter, Isabelle Lemay, Allison McLean, Celine Marcotte, Stéphane Martin, Andrew Morris, Ruth Murbach (UQAM), José Ignacio Olazabal, la famille Olazabal-Harvey, Ok-Kyung Pak, la famille Plante-Morin, Mark Prentice, Sylvie Robichaud, Frédéric Scheid, Éric Schwimmer (Université Laval), Daniel Tardif, Steve Thériault, tout comme nos camarades et amis Dominique De Juriew, Louis-Robert Frigault et Celia Rojas, qui ont cheminé par des sentiers parallèles au nôtre.

Nous n'oublions pas nos amis et collègues européens. Les membres du SOLIIS: Victor Borgogno, Marina Hily, Michel Oriol, Philippe Poutignat, Christian Rinaudo, Jocelyne Streiff-Fénart et Lise Vollenweider, et les professeurs Joël Candau et Valérie Daniel de l'Université de Nice Sophia-Antipolis, ainsi que nos amis Stéphane Akoka et Sandra Ryvlin, qui nous ont si généreusement accueilli lors de notre stage à Nice au printemps de 1996. Un merci bien senti à nos amies du Centre Bonastruc ça Porta et de l'Institut d'Estudis Nahmanides de Girona, Assumptiò Hosta et Silvia Planas, ainsi qu'aux professeurs Joan Lluís Alegret (Universitat de Girona), Lourdes Méndez (Euskal Unibersitatea), Josetxu Martínez (Deustu Unibersitatea) et Luxio Ugarte (Mondragon Unibersitatea).

Mentionnons enfin tous ces organismes et institutions qui, au cours des six dernières années, ont contribué par leur financement à la réalisation de notre projet de recherche: le Fonds des Chercheurs pour l'Avancement de la Recherche (FCAR), le Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal, le Groupe de Recherches Ethnicité et Société (GRES), le FICSUM, l'Ajuntament de Girona et le Patronat "Call de Girona".

*à Marie-Chantal
et Ainhoa
pour leur indéfectible amour*

Avertissement (note sur l'utilisation de l'italique)

Nous avons conservé l'italique, conformément à l'usage académique, pour tous ces mots qui relèvent du yiddish ou de l'hébreu et qui désignent des réalités de l'ordre de l'organisation sociale ou de la culture des Juifs ashkénazes. Nous avons, en outre, tenu à inscrire en italique tous ces concepts dont le sens est flou, ou à tout le moins dotés d'une polysémie importante, comme c'est le cas de *mémoire collective*, de *génération* ou de *communauté*. L'italique a ici pour deuxième fonction de rappeler au lecteur la spécialité de certains concepts, trop facilement pris pour acquis, sans le jugement critique qui s'impose, comme par exemple *deuxième* ou *troisième génération*. Afin de ne pas trop alourdir le texte, nous ne l'utilisons que lorsque ceci est absolument requis

Avant-Propos

Deux thèmes ont animé en nous la volonté de réaliser cette recherche: un intérêt marqué pour les études juives, tant du point de vue ethnographique (ou sociographique) qu'historiographique d'une part et, d'autre part, la fascination que nous éprouvions pour le cadre social et spatial dans lequel s'inscrit l'investigation: Montréal. Univers singulier à l'intérieur du sous-continent nord-américain, sa dynamique sociale unique est remarquée tant par les visiteurs canadiens et américains que par ceux venant d'Europe. Ne correspondant ni à la dynamique sociale et culturelle en vigueur dans les diverses communautés urbaines du Canada, ni au modèle du creuset français (Noiriel 1988), et encore moins à celui du *triple melting pot* (Herberg 1955) qui influence toujours une frange importante de la population américaine, nous nous demandions comment qualifier cet espace que nous situions quelque part entre ces trois modèles, hors des normes trop strictement établies par une structure sociale rigidement et tendanciellement conçue.

Si le contexte nous est apparu comme une variable déterminante, l'objet «ethnographique» ne demeure pas moins prioritaire. La présente thèse découle de l'intérêt que nous portions déjà pour les études juives², pour s'inscrire dans le cadre des études juives canadiennes en tentant de combler une lacune relevée par le professeur Mikhaël Elbaz, à savoir l'absence de recherches en anthropologie sociale portant sur la transmission des cadres sociaux mémoriels contribuant sur une base multigénérationnelle au maintien d'une identité particularisée chez les groupes minoritaires issus de la migration dans la province de Québec. Trois groupes ou

². Nous tenons à témoigner notre gratitude aux professeurs Mikhaël Elbaz et Joseph Josy Lévy, anthropologues, pour nous avoir initié à l'ethnographie des Juifs. Le travail de terrain réalisé à Montréal et à Toronto auprès des communautés sépharades et ashkénazes a contribué à notre formation pratique, mais aussi à faire germer en nous l'idée d'une recherche plus approfondie portant sur la transmission de la mémoire sociale. Signalons aussi que depuis 1997, parallèlement à notre étude doctorale, nous travaillons en collaboration avec Joseph Josy Lévy sur la dynamique ayant mené à la revitalisation du patrimoine et d'une identité juive en Espagne. Suite aux recherches archéologiques et aux initiatives citoyenne et municipale afin de mettre en relief le patrimoine médiéval judéo-catalan (judéo-provençal à l'époque) dans la ville de Girona, nous nous intéressons à l'impact de ce travail d'anamnèse sur les habitants de cette ville cinq-cent ans après l'expulsion des Juifs (voir Olazabal et Lévy 1999).

communautés ethniques étaient, outre ceux formés par les «peuples fondateurs» ou par les nations amérindiennes, susceptibles depuis un certain temps déjà de se prêter à une enquête ethnographique qui établirait les rouages de la transmission sociale identitaire à travers plus de trois générations: les Chinois de Canton, les Italiens originaires du nord de la péninsule, et les Juifs ashkénazes. Ces trois ensembles se constituent en communautés ethniques dès leur implantation à Montréal en développant leurs institutions propres, une géographie occupationnelle spécifique et des modalités particulières quant à leur imbrication dans la formation sociale montréalaise.

Le cas des Juifs ashkénazes intéresse particulièrement les sociologues des générations en Amérique du Nord depuis les recherches de Louis Wirth (1928). Dotée d'une formidable *complétude institutionnelle* (Breton 1983, Waller 1974), la communauté juive montréalaise se distingue par l'ensemble des ressources institutionnelles, humaines et financières, dont la mise en commun témoigne d'une volonté de transmettre un legs à travers les générations. Étonnamment, au Québec, aucune thèse ne s'était jusqu'à ce jour arrêtée sur ces modalités qui régissent concrètement la transmission des cadres sociaux de la mémoire (nationale, religieuse, familiale, ethnique, citoyenne...) d'une génération à l'autre, avec tout ce que la transmission comporte d'oubli.

Or parler de mémoire, d'ethnicité, de citoyenneté, de transnationalité, de processus de déterritorialisation, n'a de sens qu'à partir d'un point réel, un lieu physique dont le caractère symbolique est re-marqué par le passage des générations. Le lecteur nous permettra ainsi, avant d'aborder notre objet d'étude spécifique, de lui montrer cet univers social dans lequel s'inscrit notre recherche, un univers qui conditionne d'une façon originale ses citoyens et ses communautés, une structure urbaine particulière à l'intérieur de laquelle se nouent des rapports sociaux ethniques et concitoyens tout à fait uniques.

Ulf Hannerz (1996) réactualise la dichotomie entre villes orthogénétiques et villes hétérogénétiques, les deux modes possibles de transformation culturelle des villes, émise par Redfield et Singer (1954). Les villes orthogénétiques, rappelle Hannerz, sont celles nées d'une petite tradition paysanne locale et qui, consacrées par une longue durée, se raffinent pour accéder à une «grande tradition». Le développement culturel de ces villes est le produit de cette culture locale, d'une culture particulière. Quant aux

villes hétérogénétiques, elles sont à l'opposé des premières en ce qu'elles naissent de la diversité et sur un mode organisationnel différent. Dans ces villes prime la sphère techno-commerciale et bureaucratique en tant que mode de régulation sociale, plutôt qu'un «ordre moral». Ce sont des villes multiethniques qui ne sont pas nées d'une petite tradition, mais formées par le besoin. Si Amsterdam, née derrière un polder de pêcheurs de hareng (d'origine orthogénétique donc), est devenue la ville du *global ecumene*, Montréal a de tout temps constitué le modèle par excellence de la ville hétérogénétique, ce qui apparaît évident dès sa fondation même³, tout en participant elle aussi du même œcuménisme global.

Hannerz ne parle pas de Montréal dans son livre, mais au même titre que Londres, ville mondiale, on peut dire de celle-là qu'elle est un des carrefours dans lesquels centre et périphérie se rencontrent, marquant de la sorte l'aspect socio-culturel des nouvelles *cities of the world*. L'art périphérique devient l'art du centre puisqu'il s'y produit et s'y développe commercialement (ainsi, le *world music beat* provient du Tiers Monde, est cosmopolitisé à Montréal et commercialisé par des maisons éventuellement américaines). Carrefour pour l'expression de la haute culture (surtout dans les domaines de la musique et de la recherche techno-scientifique), le label montréalais se distingue sur la scène internationale.

3. Fondée autour de nations iroquoises, du groupe «souche» énonciateur d'un discours social catholique largement légitimé, et du bienséant mode d'action protestant, la société montréalaise s'établit à partir du XVIIIe siècle - à l'image de ce qui deviendra le Canada - en corporation de groupes ethniques, luttant et coopérant simultanément. L'ethnicité ne peut alors se jouer que dans le cadre de la marge, la frontière (Barth 1969), avec tout ce que cela implique en termes d'intériorisation de l'Autre. La spoliation du groupe autochtone se déroule grâce à l'assise commune des groupes français, anglais, écossais et, ultérieurement, irlandais, mais aussi suisse, américain, etc. Les Anglo-Écossais, conquérants militaires, marchands et administrateurs, qui représentent une très petite minorité de la population montréalaise à la fin du XVIIIe siècle (Linteau 1982:24) s'alliant à certaines nations iroquoiennes (elles mêmes en guerre les unes avec les autres) afin d'empêcher les Français d'accéder au contrôle de la colonie. Les Français et les Anglais étaient par ailleurs unis par une commune européité vis-à-vis l'Amérindien, considéré en tant qu'Autre plus Autre que le catholique vis-à-vis l'anglican. Fondée en 1642 par le Seigneur de Maisonneuve, Montréal, l'ancien comptoir d'Hochelaga, apparaît déjà comme une formation sociale dynamique qui coopère et lutte sur la base de l'identité ethnique, tantôt afin de préserver une survie toujours précaire de la colonie, et tantôt dans le but de marquer le territoire du titre de «peuple fondateur», concept découlant de celui de «Découverte», se comprend à partir du moment où la colonie se constitue en tant qu'entité au peuplement composite, de facto considérée comme telle par les groupes en présence. 1791 confirme la volonté des divers groupes de demeurer. Le Français était, à l'époque, devenu déjà Canadien par plus de six générations écoulées depuis le premier peuplement, tandis que se développait une bourgeoisie marchande, et plus tard financière, d'origine britannique. Les Iroquois ne furent pas exterminés, mais bien vite cantonnés dans une position de minorité spoliée, laquelle ne participa pas moins activement à dynamique socio-économique de la colonie.

D'autres chercheurs (Baier 1997, Médam 1998) montrent, en en parlant spécifiquement, le caractère multidimensionnel (et hétérogénéité) de Montréal. Alors que Lothar Baier établit un parallèle fascinant entre les univers cosmopolites et diglossiques du Montréal contemporain et du Lemberg de l'entre-deux-guerres (aujourd'hui Lviv, ville ukrainienne) en parlant du «trafic des langues», Alain Médam perçoit quant à lui Montréal comme une cité vulnérable et «donc» créatrice:

C'est sur fond d'incertitude que cette métropole joue son histoire. À quel pays se réfère-t-elle? À qui appartient-elle? De qui peut-elle se réclamer pour asseoir ses fondements? Nord-américaine, cette ville? Pas vraiment. Canadienne alors? Pas exactement. Européenne? Certainement pas. Québécoise? Ce n'est pas si simple. Et en quoi s'exprime-t-elle cette cité? En quelle langue; par quels mots; pour quelles raisons? Au nom de qui prend-elle parole? Rien n'est tout à fait clair et, parce que rien n'est acquis à cette ville, elle n'en finit pas, paradoxalement, de créer, d'improviser, de jouer, de rire, de s'interroger, comme à la mesure de cette faiblesse sur quoi elle tient. Toronto, certes, est plus assis. Elle sait où elle en est. Où elle va. Elle se tient. Montréal, quant à elle, n'a rien à prouver, en un sens. Elle ne se tient pas toujours comme il faut. Mais précisément pour cela - à la différence de Toronto (qui l'impressionne mais l'exaspère) et à la ressemblance de New York (qui la fascine mais la révolte) -, elle lance dans tous les sens son humour et sa dérision, ses inquiétudes et ses malaises, ses jeux de mots et jeux de gestes. De manière moins forcée que New York - moins forcenée -, elle est néguentropique. À l'envers d'un tapis roulant destructeur, à l'envers de ses propres incertitudes, de ses disparités, de ses pesanteurs, elle court. Et elle crée. Elle court pour tenir. Ce qui ici se passe, c'est une passation de la mort de la vie - qui la tient en alerte (1998: 137).

En effet, tout le monde s'entend pour dire que «Montreal is different», un constat que partagent aussi bien les étrangers que les locaux. La conscience de cette différence constitue probablement le principal point de concorde de l'ensemble de ses habitants. Cette sorte de demi-civilité (pour utiliser l'expression de Jean-Charles Harvey) qui y règne, les désormais célèbres «deux solitudes», décrites jadis par Hugh McLennan, la majorité culturelle francophone, la prégnance des rivalités ethno-linguistiques qui exacerbent sporadiquement le monde *du* et *de la* politique, mais aussi, de l'autre côté, toutes ces mises en commun dans les domaines artistique, scientifique ou patrimonial font de Montréal une communauté qui, malgré un périllement inquiétant, fait l'envie de nombreuses villes d'Amérique. Montréal n'est certes plus une ville riche (sa richesse ayant partiellement été transférée à Toronto), mais l'on s'accorde pour continuer de vanter cette qualité de vie qui dans les années 1940 et 1950 faisait déjà sa renommée (Weintraub 1996).

S'il est une façon commune d'être montréalais, différentes conceptions de la communauté politique contribuent au maintien des clivages ethniques et linguistiques, clivages ayant connu ailleurs au Canada une certaine atténuation. Quant à nous, c'est à travers l'histoire et le destin singulier de l'une de ses communautés, celle des Juifs ashkénazes, que nous explorerons Montréal.

Ville singulière, mélange de froideur nordique et de chaleur méditerranéenne, qui n'est à personne et qui appartient à tout le monde, *maelstrom* culturel postmoderne, ses références identitaires sont multiples, souvent contradictoires, des fois convergentes. Univers fascinant, Montréal constitue un monde contemporain en soi (Augé 1995). Son *hybridité* a de quoi nourrir l'exotisme salutaire et nécessaire au travail ethnologique. Si sa communauté de citoyens nous fait des fois penser à ces cités futuristes que nous montre le cinéma, dans lesquelles l'anomie sociale semble vouloir prendre le dessus sur l'ordre et la civilité concitoyens, elle ne demeure pas moins un lieu rafraîchissant, dans lequel il est difficile de parler d'une culture globale uniformisante comme celle qui tend à s'implanter à travers l'ensemble du continent nord-américain. La métropole québécoise est en fait la capitale véritable du multiculturalisme canadien.

Introduction

La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations. Le cas des Juifs ashkénazes de Montréal

Prémisses

Il est un épisode de la vie sociale québécoise qui repose dans le creux de la mémoire historique, ou les arcanes de l'histoire, banni en quelque sorte du cadre social de la mémoire nationale, et nous parlons ici de l'Acte de 1831 par lequel Londres abolissait, trente ans avant même de le faire en Angleterre, le *cujus regio, ejus religio* («qui prend région, prend religion»), un principe médiéval sur lequel se fondait la représentation politique dans le Bas Canada (Langlais et Rome 1986: 20 et *sqq.*). Il était désormais permis aux non-chrétiens d'exercer une représentation politique au sein de la société civile canadienne. Comme si les principes universalistes de la Révolution française émis quelque quarante plus tôt avaient rayonné sur l'ancienne Nouvelle France. Cette loi découle d'un événement politique se déroulant à Trois-Rivières en 1807. Ezequiel Hart¹ y est élu député par une population majoritairement canadienne-française (et ce à deux reprises: en 1808 et en 1809), mais ne put jamais exercer sa fonction de représentant, en vertu d'une disposition juridique qui incapacitait tout non-chrétien à exercer un pouvoir exécutif ou législatif dans les terres de la Couronne britannique - disposition contre laquelle se dressa la minorité anglaise en Chambre (de Sola 1903), tout comme les électeurs trifluviens dont on méprisait le vote. Vingt-deux ans après le rejet parlementaire, fut proclamée par assentiment royal la loi qui établissait l'égalité entre les confessions. La loi fut sanctionnée, sans véritable opposition, par cette même Assemblée qui rejeta Ezéquier Hart.

Cet événement, aujourd'hui mal connu, est pourtant emblématique d'une relation nouée dans le malentendu. Qu'un événement politique fondateur aussi important soit exclu de la mémoire sociale est bien la preuve que la transmission de la connaissance sociale est sélective, qu'elle varie en fonction des temps historiques et des ensembles générationnels en vigueur. Il nous montre aussi qu'il est imprudent de remarquer un fait politique comme essentialisé dans des rapports ethno-confessionnels étanches. Le Juif britannique Hart est élu par des Canadiens-français qui voyaient en lui le meilleur délégué de la cité.

¹. Ezéquier Hart est le fils de Aaron Hart, premier Juif (britannique) à s'implanter à l'extérieur de Montréal. Établi à Trois-Rivières, Aaron Hart devient Seigneur de Bécancourt en 1765. Personnage fondateur de l'histoire de Trois-Rivières, il y constitue aujourd'hui un *lieu de mémoire*. Voir Salomon (1992).

Ce qui ressort comme leçon de l'oubli dans lequel plonge ce moment pourtant fondateur d'un lieu du politique commun à tous les citoyens du Québec, c'est que la coexistence durant la longue durée (deux siècles et demi de vie côte à côte) ne semble pas toujours un motif suffisant pour que se développe entre deux groupes une commune conscience de la vie sociale, de la nature et de la fonction des institutions, ou des croyances cosmogoniques de base. Nous constatons en effet que les mémoires sociales des Juifs et des Québécois d'origine canadienne-française ont cheminé chacune de leur côté, se rencontrant ici et là, au gré de quelques événements rassembleurs épars. Cette distance est essentialisée à travers le développement de l'institutionnalisation politique ethnique, lequel consacre l'achèvement d'une «mêtencontre»² historique entre deux groupes ayant pourtant coexisté au sein d'un régime parlementaire et participé à une même administration politique de la ville de Montréal depuis durant près de deux cent ans.

Nous nous sommes demandé, à partir de l'exemple des Juifs ashkénazes de Montréal, comment l'institutionnalisation politique ethnique, d'une part, et les différentes dimensions liées à la commune «concitadinité», d'autre part, se vivent dans la ville moderne et plurielle. Dans le cas spécifique de Montréal, nous pouvons dire d'emblée que le développement des *complétudes institutionnelles* (Breton 1983) est le résultat, ou l'effet de synergie, de deux facteurs concomitants: d'une part la société québécoise semble fondée, pour ce qui est de l'imagination de l'État en tant que lieu du politique, sur un pluralisme conflictuel (Elbaz, Murbach, Olazabal 1993) et, d'autre part, la judaïcité ashkénaze est accoutumée à une organisation politique et culturelle autonome, généralement sanctionnée par les régimes politiques russe ou austro-hongrois en Europe à partir du XVIe siècle, et puis à partir du gouvernement de Wilfrid Laurier au Canada à la fin du XIXe siècle (Sack 1975).

Pour qu'une communauté ethnique diasporique puisse maintenir ainsi une identité distinctive, une importante institutionnalisation politique doit être plébiscitée génération après génération, appuyée par le développement d'un réseau d'identification et de collaboration transnational, ainsi que par une mémoire sociale familiale valorisant l'identité ancestrale et une éthique transgénérationnelle fondée sur le haut savoir (la mémoire écrite) et la solidarité communautaire (ethnique) et civile (citoyenne). Ces

². Le terme *mismatching*, sur lequel nous reviendrons plus loin, est de Zigmunt Bauman (1990)

caractéristiques concernent les Juifs, les Arméniens, les Chinois et d'autres «nations en exil» (ou «diasporiques») en Amérique du Nord. Or l'identité juive, en tant qu'elle résulte d'un patrimoine mémoriel donné par la généalogie, s'est maintenue avec plus d'intensité qu'ailleurs en Amérique du Nord, l'écosystème socio-urbain montréalais déterminant en quelque sorte cette saillance ethno-identitaire.

Originalité de la recherche

Nombreuses sont les recherches sociographiques sur trois générations de Juifs en Amérique du Nord qui s'inscrivent dans la foulée de l'axiome de Marcus Lee Hansen émis en 1937, stipulant que: «what the son wishes to forget, the grandson wishes to remember» (Glazer 1990, Kallen 1977, Lazerwitz et Rovitz 1964, Nahirny et Fishman 1965, Sharot 1973). Tout aussi nombreux, édités par centaines de titres, les essais, monographies, chroniques, autobiographies, etc., insistant d'une manière ou d'une autre sur l'idée de «mémoire» plébiscitent la centralité de ce concept au sein de la culture juive, en tant qu'elle est culture inscrite dans un perpétuel processus de déracinement/enracinement (Yerushalmi 1984, Boyarin 1991, Lapiere 1989, Schiff 1977, Schoenfeld 1985), et en tant qu'elle est culture transhistorique³ jusqu'à un certain point, c'est-à-dire réglée par une tradition écrite dont les origines et les références remontent à l'Antiquité.

Bien que des recherches en ce sens aient déjà été réalisées sur diverses communautés ethniques de Montréal, nous n'avons retracé aucune investigation portant sur la variation culturelle, sociale et identitaire à travers la longue durée, réalisée grâce au concours de témoignages de première main, de voix traversant les siècles. Les sources textualisées, éditées, aussi abondantes soient-elles, ne sauraient expliquer convenablement à elles seules la réalité contemporaine, le changement social qui affecte toute *communauté* lorsque de nouvelles *générations* remplacent de plus anciennes, que les idées, les pratiques sociales se renouvellent. C'est pourquoi, une actualisation de la

³. L'adjectif *transhistorique* vient de Miguel de Unamuno qui l'utilise pour qualifier le passéisme qui caractérisait l'Espagne de son temps (il appartient à la *generación del 98* [1898]). Considérant maintenant le concept au pied de la lettre, sans jugement de valeur, nous l'utilisons ici dans le sens de quelque chose qui traverse l'histoire, pour s'inscrire de façon permanente «dans l'esprit des origines», ou, pour le dire comme Yerushalmi (1984), en tant que pratique de loi ayant préséance sur la pratique historiographique. Nous utilisons le terme *transhistorique* pour qualifier une vie fondée sur des préceptes halakhiques. Naturellement, Histoire et transhistoire procèdent à l'intérieur d'un même *continuum*, n'étant donc pas mutuellement exclusives.

praxis s'impose. Nous verrons de la sorte comment cette *mémoire sociale* ou ces *cadres sociaux de la mémoire* qui caractérisent en propre la communauté juive ashkénaze de Montréal sont énoncés, tissés et interprétés, transmis et reçus au cours de quatre *générations*. Cette approche du sensible, qui part de l'expérience des immigrants et va jusqu'à celles de leurs arrière petits-enfants, nous permet de saisir certains des rouages et des avatars de la transmission.

Le travail de terrain

Nous avons choisi la méthode ethnographique, en nous arrêtant plus spécifiquement sur les stratégies discursives en tant qu'elles dévoilent les souvenirs et perceptions que les individus conservent de la collectivité. Nous avons procédé à l'observation directe et participante, mais aussi à des entrevues en profondeur, privilégiant ainsi la méthode qualitative sur les données statistiques. La vie dans le quartier Mile-End, où nous avons choisi d'habiter au début de notre enquête, constitue sans doute le lieu le plus indiqué pour initier une telle étude, la trame socio-historique se tissant véritablement à partir de ce quartier même. Notre appartement, situé rue Jeanne-Mance coin rue Fairmount, au coeur du premier quartier montréalais à composante majoritairement juive, nous permet d'observer directement quelques uns des *lieux de mémoire* et des traces historiques laissées par la communauté entre 1920 et les années 1950. Nous en dressons un portrait dans le chapitre quatrième. Si le quartier reflète aujourd'hui parfaitement la pluralité de la population montréalaise, une vie juive importante perdure, les *hassidim* ayant partiellement remplacé la population juive d'antan, occupant leurs maisons et leurs échoppes.

L'avantage incontestable de réaliser un terrain ethnographique dans sa propre ville est qu'il permet de prolonger autant que nécessaire l'observation directe et participante. Ce terrain, nous avons donc pu l'étaler tout le long de notre *cursus*, ainsi que du début de l'enquête à la fin de la rédaction de la thèse. Outre le fait de résider dans un quartier emblématique, les visites et flâneries dans les autres *lieux de mémoire* des Juifs de Montréal, la participation à des rituels aussi variés qu'un *Seder* de Pâques, une causerie littéraire ou une conférence scientifique à l'auditorium de l'Édifice Cummings, siège social de la complétude institutionnelle, la fréquentation de la bibliothèque municipale de la ville de Côte-Saint-Luc, la municipalité proprement et spécifiquement

juive en banlieue immédiate de Montréal, ou les nombreuses discussions ici et là avec des gens de la rue, des fonctionnaires communautaires, des professeurs, des commerçants, ou simplement des amis ou des voisins, nous auront permis de nous familiariser avec notre «objet d'étude», d'appriivoiser à la manière d'un ethnologue un rapport à la fois de chercheur et de citoyen préoccupé par la qualité des relations de «concitadinité» à Montréal.

Outre les observations directe et participante, nous avons procédé à des entrevues formelles et structurées, d'une durée variant entre deux et quatre heures, enregistrées entre octobre 1995 et janvier 1997. Ces entrevues que nous avons voulues relativement ouvertes, dont le canevas nous a été inspiré par des recherches menées tant en Europe qu'au Canada (Schnapper 1980, Kallen 1977, Elbaz 1993), laissaient aux individus le soin de privilégier leur objet discursif propre, leur propre système narratologique. L'échantillon comprend 22 personnes dont l'âge varie entre 20 et 92 ans, leur sélection tenant absolument à respecter, en plus de l'échelle générationnelle, la diversité sociale, historique et spatiale des Juifs ashkénazes de Montréal. Puisant dans des temps historiques divers, des quartiers différents et des trajectoires socio-économiques et culturelles distinctes, nous avons écarté la méthode «boule de neige», pour aller plutôt au hasard dans des lieux aussi variés que l'Association de l'âge d'or, l'université, le boulevard Saint-Laurent, différentes institutions communautaires, la *city*, le lieu de résidence à Côte-Saint-Luc, à Westmount ou dans Snowdon..., afin que l'échantillon ne se retrouve concentré dans un milieu social particulier.

Quant au *ratio* hommes/femmes, il est d'environ moitié-moitié (10 femmes et 12 hommes), même s'il n'est pas exactement le même pour chacune des générations. Il nous est apparu judicieux de ne pas ségréguer les genres dans le but de dégager, à travers différentes générations, des discours d'hommes et des discours de femmes, car ce que nous recherchions avant tout c'était le discours des *générations historiques*. S'il faut bien entendu reconnaître la place symbolique de l'homme et de la femme vis-à-vis la transmission et la perpétuation de la judéité au sein de la famille, nous avons préféré les considérer membres de la même *communauté* (ce qui ne serait pas exactement le cas si l'on étudiait les *hassidim*). De fait, les entrevues ne permettent pas de percevoir de différences fondamentales entre hommes et femmes au moment d'exprimer leur vécu historique et leurs conceptions identitaires. Il nous faut cependant reconnaître n'avoir obtenu qu'une saturation relative au niveau de l'information colligée, du fait

de notre petit échantillon. Il ne nous permet, en effet, de procéder à quelque généralisation que ce soit (c'est pourquoi dans les tableaux récapitulatifs en annexe A-II nous parlons de tendances exprimées à partir de notre échantillon, et à prendre donc avec la précaution qui s'impose).

Problématique et hypothèses

Ce qui caractérise la *communauté* judéo-ashkénaze parmi toutes les autres *communautés ethniques* de Montréal, c'est le degré particulièrement élevé de *complétude institutionnelle* (Breton 1983) dont elle se dote au cours des années d'après-guerre. Cette complétude atteint une portée telle qu'elle permet à la communauté juive de se gouverner elle-même dans de nombreux secteurs de la vie publique. Des boucheries et autres commerces de quartier à l'organisation communautaire politique - ainsi le Congrès Juif Canadien, la Fédération CJA, le Combined Jewish Appeal (ou Appel juif unifié) -, en passant par un réseau scolaire d'une grande efficience, *cette complétude institutionnelle* contribue à perpétuer une organisation patrimoniale communautaire fondée sur une mémoire sociale en même temps que, comme l'a déjà indiqué Evelyn Kallen en parlant des communautés judéo-canadiennes dans les années 1930 et 1940, «boundary maintaining mechanisms depended on the level of discrimination from the host society» (1977: 44), après avoir rappelé que «the maintenance of an alternate, Jewish status system provided a clearly defined institutional framework for perpetuation of ethnic distinctiveness» (*ibid.*: 28).

La judaïcité⁴ montréalaise n'est pas tout à fait représentative des communautés juives nord-américaines, une histoire sociale unique et des avatars découlant de diverses conceptions simultanées du politique la distinguant de toutes les autres. Lieu diasporique singulier, Montréal figure parmi les plus anciennes implantations juives d'Amérique. Établies avec la Conquête (1759), quelques familles judéo-britanniques d'ascendance hispano-portugaise constituent le berceau de la judaïcité québécoise.

⁴. Le terme *judaïcité*, à côté de celui de *judéité* est proposé par Albert Memmi. Memmi distingue ainsi l'appartenance au peuple juif sur la base de la religion (*judaisme*) de l'affiliation proprement affective au peuple juif (*judéité*), la religion pouvant être ici complètement effacée, voire combattue. La *judéité* selon Memmi est «l'ensemble des caractéristiques sociologiques, psychologiques et biologiques qui font le Juif» (Robert). Ailleurs il écrit: «La judéité est la *manière* dont chaque Juif vit, subjectivement et objectivement, son *appartenance* au judaïsme et la judaïcité. La judaïcité est *l'ensemble des personnes* juives. Le judaïsme est l'ensemble des valeurs *doctrines* et *institutions* juives» (1972: 36).

Des traces nombreuses jalonnent la ville, les diverses institutions juives marquant depuis plus de deux siècles un espace urbain qu'ils ont activement contribué à forger. Une mobilité spatiale découlant de la mobilité sociale ascendante assure du coup une multiplication de ces traces grâce à l'implantation plurigénérationnelle en des lieux divers (ainsi le Vieux Montréal, le Mile-End et le Boulevard St-Laurent, le quartier Snowdon, Côte-Saint-Luc ou Westmount). Ces marques peuvent être aussi écrites, et elles sont nombreuses comme le montrent Rome, Nefsky et Obermeier (1981), ou encore Anctil (1984). Des langues multiples, parmi lesquelles l'anglais et l'ancienne langue vernaculaire, le yiddish, important *lieu de mémoire* de la tradition orale et écrite (Robinson, Anctil et Butovsky 1990), s'inscrivent elles aussi dans un patrimoine historique commun. Ces inscriptions sont souvent mouvantes, comme c'est le cas des synagogues historiques Shearith Israël et Shaar Hashomayim, alors que d'autres demeurent là, en tant que vestiges vidés de leur fonction originelle. La synagogue Bnai Jacob, transformée en Collège français, l'emblème de l'école laïque (et, par surcroît, non juive), demeure cependant présente à ceux qui daignent lever la tête sur son frontispice, tandis que la vieille synagogue Beth Shloïme, symbole d'un temps inscrit au cœur du Plateau Mont-Royal, a récemment été reconnue en tant que joyau du patrimoine architectural québécois.

Sa complexité, la communauté juive de Montréal la doit aussi bien à la variété des origines géographiques et culturelles au sein même de la judaïcité qu'à une amplitude de degrés de croyance et de pratique religieuse, ainsi qu'à la qualité des relations intercommunautaires au cours d'une histoire sociale faite de heurts et de rapprochements, de malentendus, de rejet et de reconnaissance.

Deuxième métropole canadienne en termes de population, mais première métropole historique, sa formation sociale a toujours opéré sur la base d'une stratification tout à fait singulière. Lorsque viennent se greffer les divers groupes ethniques en provenance d'Europe, le tissu montréalais connaît sa recombinaison la plus importante, faite de nouvelles alliances et de mésententes persistantes. Certains groupes qu'un commun destin aurait pu réunir, n'eût-ce été la concomitance des temps historiques dans lesquels s'inscrivent les première et *deuxième génération* - que Anctil (1988) a défini comme ceux du «rendez-vous manqué» -, se dissocient à mesure que passent les *générations*, pour imaginer et revendiquer des lieux du politique irréconciliables. Les entrevues réalisées avec les membres de la *troisième* et de la *quatrième génération*

tendent à montrer le fait accompli de ce «rendez-vous manqué», par le développement d'une «mé-recontre» dans l'un des lieux fondamentaux de la vie sociale: le politique.

Par ailleurs, la judéité, ethnicité de type transhistorique, panchronique, possède sa propre logique de reproduction, démontrée par l'obligation de faire mémoire (Yerushalmi 1984, Boyarin 1992), ou encore par une extraordinaire textualisation de la vie quotidienne (Gandelman et Dolève-Gandelman 1994). Au moment où certains interprètes du savoir sociologique annoncent la *fin des grands récits* et l'avènement du sujet dé-lié, on assiste, chez les Juifs à un renouvellement mémoriel alimenté par la commémoration, le rituel et la reproduction réinventée du judaïsme et de la judéité (Boyarin 1996, Boyarin et Boyarin 1993, Kugelmass 1988). Cet engouement relève à la fois de la période historique dans laquelle nous vivons que d'une contingence de l'histoire qui somme les plus jeunes à faire acte de mémoire (la *shoah* et la création de l'État d'Israël constituant les racines du nouveau identitaire, comme nous le montrons dans le chapitre sixième).

Nous avons essayé quant à nous de mettre en relief cette continuité renouvelée à travers des fragments de discours extraits de chacun des *ensembles générationnels* considérés, tout en reconnaissant la singularité de chaque identité narrative. Il existe par ailleurs des lieux de liaison entre les générations mis en valeur au moment de la transmission de la mémoire sociale, mais aussi des lieux de «dé-liaison», c'est-à-dire de désactivation de ces pratiques et croyances considérées comme non recevables par les jeunes générations. Si le mot «perpétuation» ne doit pas être compris dans son sens strict, il faut toutefois convenir qu'il y a ici reproduction intergénérationnelle d'une condition ethnique. En somme, l'ethnicité juive ashkénaze se transforme d'une génération à l'autre, corroborant le constat de Michael Fischer (1986) voulant qu'une identité ethnique soit réinventée par chaque génération.

Nous articulons notre réflexion autour de deux hypothèses. En premier lieu, nous faisons l'hypothèse que chaque *ensemble générationnel* comprend et interprète l'identité juive d'une façon qui lui appartient en propre et qui est dictée par la contingence des temps historiques en vigueur au moment de la socialisation et de la période d'activité professionnelle. Les *cadres sociaux de la mémoire* identitaire opèrent ici avec une réelle efficacité, assurant la reproduction intergénérationnelle d'une identité juive fondée sur les valeurs (jugées) primordiales (endogamie, centralité de la famille,

appui à Israël, valorisation du savoir...). En outre, l'identité juive est, plus qu'ailleurs en Amérique du Nord, intimement liée à un esprit de transnationalité et de déterritorialisation de la culture, le Canada demeurant, faut-il le préciser, la référence identitaire centrale, la patrie réelle, tandis qu'Israël devient la patrie symbolique, et que New York et Toronto ne sont jamais bien loin.

Notons comment, par exemple, il s'opère à travers quatre générations un processus de déterritorialisation-territorialisation-redéterritorialisation de la culture judéo-ashkénaze en rapport avec Montréal en tant que lieu de destin - ce que l'exode amorcé il y a une vingtaine d'années tend à corroborer. Le discours dominant parmi nos informateurs de la *troisième* et de la *quatrième générations* postule que cette nouvelle déterritorialisation est le fruit d'un climat politique québécois que beaucoup trouvent insatisfaisant. D'autres raisons que celle avancée par le discours dominant peuvent toutefois être invoquées, telles la surspécialisation professionnelle d'une grande partie des gens âgés entre 25 et 45 ans, ainsi qu'une facilité d'adaptation (et cela est grandement conditionné par la mémoire sociale) à de nouveaux contextes locaux, ce que l'on pourrait dire un donné lié au cosmopolitisme propre à la culture juive. Il nous faudra expliquer cependant ce processus complexe, difficile à subordonner à une seule raison, dans lequel la question politique demeure au centre des préoccupations et du mode d'action. Nous arrivons à notre deuxième hypothèse. La vitalité de la complétude institutionnelle juive, génération après génération, est liée au maintien d'un pluralisme conflictuel au sein de la société politique québécoise, lequel se manifeste tant par le développement de réseaux de «sous-économie ethnique» (Weinfeld 1993), que par une polarisation du vote et des aspirations nationales et liées à la culture linguistique, autant de marqueurs assurant la persistance d'identités ethniques et linguistiques distinctives au sein de la société québécoise.

La question des générations

La question méthodologique des générations est traitée en détail dans le chapitre deuxième. Nous n'établirons donc ici que les grandes lignes dans le cadre d'une contextualisation générale. La première génération est arrivée d'Europe au tournant du XXe siècle. Débarqués souvent seuls alors qu'ils n'étaient que des enfants qui échappaient à la conscription décrétée par Alexandre III, ou avec les parents qui

fuyaient les pogromes, les membres de cette première génération s'installent à Montréal, où ils donneront lieu à une *deuxième génération*, de laquelle sera issue une *troisième*, et puis une *quatrième génération*. Nous verrons toutefois que les problèmes méthodologiques inhérents à la question des générations ne manquent pas, et qu'il nous faudra déterminer une façon conséquente d'appréhender cette réalité.

Nous avons pensé en un début fonder notre recherche sur le «roman familial», en sollicitant des entretiens, à l'intérieur de diverses chaînes générationnelles lignagères, auprès de représentants de chacune des trois générations (ex : égo, père ou mère, grand-père ou grand-mère). Or les difficultés se font vite sentir lorsque nous essayons de constituer une chaîne générationnelle familiale; ainsi la disparition des aînés, le départ des jeunes, ou la simple impression, inévitable, d'être un étranger venu fouiller dans le «roman» de famille. Nous dûmes vite rejeter cette façon de concevoir la recherche, vu la difficulté systématique de trouver trois membres de *générations* distinctes à l'intérieur d'une même lignée acceptant de participer, ou étant en mesure de le faire, à une enquête approfondie.

Nous avons donc opté pour une conception différente de celle du «roman familial», en privilégiant les *générations historiques* (Lain Entralgo 1965, Marías 1967, Mannheim 1990)⁵. Nous avons décidé de sonder les mémoires d'individus appartenant à divers *ensembles générationnels*, ayant partagé différents moments historiques, issus de milieux socio-économiques distincts, ce qui nous permettait aussi d'obtenir un échantillon représentatif de la *communauté ashkénaze* telle que distillée à travers le siècle.

S'il faut bien entendu concevoir l'interprétation des identités narratives des membres de chacune des *générations* à l'intérieur d'un même moment historique déterminé (celui dans lequel s'inscrit la recherche, soit à la toute fin du XXe siècle), les représentations varieront en fonction des classes d'âge, des cycles de vie (Hareven 1996, 1977), des *générations historiques*, mais en fonction aussi du «roman familial» implicitement ou explicitement énoncé par chaque sujet. Chaque individu demeure marqué par une

⁵. Nous avons tout de même cherché à établir des chaînes générationnelles à partir d'une même lignée, et cela même si les chaînes générationnelles restent discontinues (avec la participation, en l'occurrence, de seulement deux générations, bien qu'il nous ait été possible de constituer une chaîne complète à l'intérieur d'une même lignée), optant cependant en dernière analyse pour un échantillonnage plus ouvert.

époque en particulier, et fait partie d'un *ensemble générationnel* spécifique, potentiellement antagoniste d'un autre *ensemble générationnel* contemporain⁶. Vu aussi le chevauchement des cohortes d'immigrants, il est difficile d'établir des types générationnels très bien définis - tels qu'idéaltypisés, par exemple, par la sociologie américaine -, puisque les alliances maritales ne sont pas forcément corrélées avec les cycles migratoires, et que la morphologie sociale et culturelle ne se trouve pas toujours en correspondance directe avec des *ensembles générationnels*. En fait, un individu peut descendre d'un homme de la *seconde génération* et d'une femme de la *troisième génération* ou, autre figure de style, d'une femme immigrante et d'un homme de *quatrième génération*...

Économie de la thèse

La thèse se présente sous un premier mode théorique et méthodologique, où nous faisons le point sur les concepts déployés dans le corps de l'ouvrage, à savoir, en un premier lieu, ceux de *mémoire sociale*, de *mémoire collective*, de *cadres sociaux de la mémoire*, de *lieux de mémoire* et de *pratiques commémoratives*, sans oublier la notion corollaire et opposée d'*amnésie collective*, et ceci dans le but de montrer que la transmission, qui est ce qui importe en fin de comptes, est un processus irrégulier, fait de continuité et de ruptures plus ou moins abruptes entre les *générations*.

Considérant maintenant ces *générations* en tant que vecteurs des *cadres sociaux de la mémoire*, une épistémologie du concept s'imposera en un deuxième temps, ce qui nous aidera à déterminer le type de générations privilégié par notre propre conceptualisation, à savoir les *générations sociales* ou *générations historiques*⁷, plutôt que les *générations familiales* qui sont celles plus généralement invoquées par l'anthropologie et la sociologie des relations ethniques. Nous tablons sur le concept

⁶. Pour ce qui est des Juifs ashkénazes, le *yiddishkeit*, la culture du *shtetl*, par exemple, est un fait social propre à des *générations historiques* particulières (Robinson, Anctil et Butovsky 1990).

⁷. Les *cadres sociaux de la mémoire* sont ces limites de la conception pratique des parties du social, telles la famille, la religion, la politique, etc., des institutions sociales donc, à être véritablement transmises (Halbwachs 1974, Candau 1998, 1996). La *mémoire sociale* est l'ensemble des pratiques commémoratives et des pratiques du corps d'un groupe socialement constitué transmises à travers plusieurs générations (Connerton 1989, Bastide 1970). Les *lieux de mémoire* sont ces traces, matérielles, imaginaires ou symboliques, des repères significatifs qui mettent en relief l'existence d'une communauté de croyance (Nora 1993, 1984). Nous évaluerons cette question en détail dans le chapitre premier.

d'*ensemble générationnel* tel qu'appréhendé par Karl Mannheim, car il nous permet de départager avec plus de discernement les différents temps historiques qui marquent notre siècle, un rapport établi avec finesse et intuition par José Ortega y Gasset.

La deuxième partie est consacrée au corps de la thèse, soit à l'explicitation de certaines des modalités qui règlent la transmission des *cadres sociaux de la mémoire* au cours de quatre *générations* de Juifs ashkénazes à Montréal. Cette transmission s'effectuant sur une longue durée, nos propos ne couvriront forcément qu'une partie de ces modalités (et c'est là la principale limite de cette étude, somme toute exploratoire).

Quatre chapitres marquent respectivement le temps du *shtetl*, l'implantation à Montréal, la mobilité socio-spatiale et la consolidation d'une *complétude institutionnelle*, et puis la déterritorialisation de la culture juive à travers la transnationalité instituée. Les divers profils idéaltypiques correspondant avec des *générations historiques* se dégagent comme suit: 1) la génération du *shtetl*, à l'intérieur de laquelle il est possible de distinguer: l'*unité de génération* du Bund et du Poalei Sion, et puis l'*unité de génération* formée par les orthodoxes traditionnels (*misnagedim*); 2) la génération du *shtetl* urbain dans le Mile-End: il s'agit de la *deuxième génération*, soit des gens qui sont nés à Montréal de parents immigrés et dont la condition socio-économique relève d'un prolétariat conscientisé, syndicaliste et marxiste qui ne demeure pas moins imprégné par une vie sociale juive plus ou moins religieuse; 3) la «génération Richler» qui est celle de la sortie du *shtetl* urbain et de la ruée vers le *West Island*. La mobilité socio-spatiale est fulgurante, comparée à celle de l'*ensemble générationnel* précédent. On assiste à une transformation tout aussi radicale des schèmes identitaires; 4) la *génération* anglo-canadienne, à l'intérieur de laquelle deux *unités de génération* semblent vouloir se détacher, soit une première se rapportant à une tradition militante (vivant la plupart de sa vie sociale dans la judéité ou dans le judaïsme), et puis celle dont la judéité est confinée à la vie familiale (mariage, fêtes, éducation des enfants...), celle-ci apparaissant comme une identité privée subordonnée à une identité publique dominante, celle du citoyen anglo-canadien. L'identité ethnique apparaît ici plus symbolique que réelle.

Si quelque chose ressort d'emblée, c'est la continuité, sinon dans la pratique du judaïsme, du moins d'une judéité pleinement vécue et assumée. Par ailleurs, la mobilité sociale est toujours ascendante, surtout à partir du moment où l'on quitte le

«*shtetl* Saint-Urbain». À cet égard, l'axiome de Marcus Lee Hansen pris au pied de la lettre se trouve clairement infirmé, puisqu'il existe généralement une évidente continuité dans la transmission des *cadres sociaux de la mémoire* identitaire au cours de *quatre générations*, tant institutionnelle que familiale, et que la rupture, si elle peut paraître évidente par la nouvelle déterritorialisation de la culture, par le désinvestissement de la pratique traditionnelle du judaïsme, ou par la méconnaissance du monde et des moeurs des ancêtres et du *shtetl*, du *yiddish* et du *yiddishkeit*, dont l'abandon progressif est gradué par les générations, il ne reste pas moins qu'une continuité est assurée dans des nombreux secteurs de la vie sociale grâce aux influences familiale, scolaire et institutionnelles.

En somme, notre recherche porte sur la transmission des cadres sociaux de la mémoire relative à l'identité juive en tant qu'elle est identité partielle et interreliée aux autres identités et aux identités des autres. L'ethnicité n'est ici qu'une des composantes propres à l'identité, qui relève tantôt de modalités symboliques et tantôt d'un réinvestissement de la judéité ou du judaïsme en tant que pratiques du quotidien. À cette identité, il faut ajouter celle aujourd'hui plus déterminante à Montréal, fondée sur la culture linguistique et territoriale. Par cette analyse transversale, procédant par un va et vient entre le cycle historique, les cycles de vie des individus, la mobilité sociale et spatiale, l'identité, la mémoire, la distinction entre les sujets citoyen et ethnique, nous cherchons à faire le point entre les discours des uns et des autres, tout en proposant une ré-interprétation du schéma ethnique dans la société québécoise.

Première partie

Chapitre premier

Sur la mémoire et l'oubli dans les sociétés

Introduction

L'acte de faire mémoire en commun constitue l'un des lieux fondamentaux du lien social. Si la mémoire humaine est cette faculté personnelle qui donne à l'individu le sens de la durée, mais aussi de la spatialité, on est en droit, à l'instar de Halbwachs (1968), d'extrapoler cette idée d'espace-temps aux groupes sociaux. Nous pouvons supposer, avec Leroi-Gourhan (1964), que l'activité de la remémoration en commun s'inscrit dans le cours même de l'humanisation. De nombreuses pratiques culturelles (telles que le langage, les pratiques du corps, ou le politique, duquel font partie la parenté ou le pouvoir) et activités matérielles (les arts par exemple¹) se transmettent depuis des centaines de générations. *Le geste et la parole*, acquis de l'humanité, ont été forgés par l'exercice sans cesse renouvelé des générations. Il serait par ailleurs possible de prouver que certaines pratiques de la mémoire des groupes aient été induites par les mémoires personnelles de quelques individus, et que l'on en soit venu à considérer ces *mémoires sociales* comme étant le produit d'un imaginaire commun (c'est le cas par exemple des Livres saints). Quoi qu'il en soit, il apparaît assez clair que des groupes reconnaissent, tacitement ou de manière avouée, des faits, des événements, des lieux et des symboles comme patrimoine propre de leur communauté.

Le lieu de mémoire (Nora 1992, 1984), qui n'est pas forcément un territoire physique - pouvant s'agir d'une date, d'un personnage, d'une statue, etc. - agit en tant que générateur, en actualisant les expériences antérieures, dans la reconnaissance de l'ordre du monde, à l'intérieur d'une supra-collectivité formée par de multiples réseaux, chacun doté de sa mémoire propre, ce que Halbwachs a appelé les *cadres sociaux de la mémoire*. C'est la reconnaissance de ces lieux qui confère à un groupe social (soit un ensemble d'individus qui partagent un même cadre socio-mémoriel) son identité spécifique.

¹. Certains verront cette mémoire au-delà du simple savoir faire transmis depuis des temps immémoriaux, au-delà d'une technique transmise de génération en génération durant plus de 12.000 ans. Ainsi, le sculpteur basque Eduardo Chillida reconnaît le cheval de la grotte de Santimamiñe, comme évoquant quelque chose de toujours contemporain, en se reconnaissant lui-même contemporain de ce dessin rupestre, tellement le regard de notre temps et l'intention initiale, il y a de ça plus 500 générations, rejoignent l'âme de l'artiste (Ugarte 1995:51). La transmission de la mémoire apparaît, dans ce cas, d'une extrême efficacité, même si l'identification à l'objet ancien est repris instrumentalement par l'artiste.

Ces réseaux de la vie sociale doivent être marqués par le sens de la durée et de la spatialité, ils doivent être légitimés par la reconnaissance des repères jadis fixés. Mais l'interaction entre les différents réseaux de mémoire, ainsi que celle entre ces réseaux et la cognition propre de chaque subjectivité, rendent forcément tout consensus impossible (la mémoire de la nation ne sera jamais partagée d'égale façon par deux citoyens, pas plus que la mémoire de la famille entre deux frères). En fait, pour que la mémoire des groupes soit parfaitement attestée, il faudrait un clonage mémoriel entre les divers membres. Or la psychanalyse et la neurobiologie montrent à quel point le fait d'être doté de la parole rend les individus interprètes de ce qu'on leur dit, de ce qu'on leur montre. Si chaque individu est conscient de la multiplicité des *cadres sociaux de la mémoire* qui constituent ses repères identitaires - ainsi les mémoires familiales, des groupes religieux, des corps de métiers, des classes sociales, de la nation ou du groupe ethnique, etc. -, l'on se référera alors à chacun d'entre eux à des degrés variables, car il est en effet impossible que les différents *cadres sociaux de la mémoire* rejoignent avec un même degré d'intensité les individus membres d'une même *génération*, comme il est impossible qu'ils imprègnent d'égale manière les différentes *génération*s .

Cette quête, toutefois, s'avérerait vaine si nous ne considérons pas la réalité antonymique que représente l'oubli, l'amnésie collective en tant que résultat du filtrage de la mémoire par une transmission censurée, en révélant du coup la face cachée de la représentation que se font les groupes du souvenir de leur existence. Si l'on croit, couramment, que les groupes sociaux ont une mémoire commune, en fait, «la seule chose que les membres d'un groupe ou d'une société partagent réellement, c'est ce qu'ils ont oublié de leur passé commun» (Candau 1996:64). C'est l'acte de transmission qui intéresse donc l'anthropologue, car il est le processus déterminant ce qui doit être rappelé ou mis hors mémoire, réglant la part de ce qui doit demeurer dans les représentations collectives et ce qu'il convient de délaisser. L'enjeu mettant aux prises la mémoire et l'oubli collectifs est, au moment où l'on nous annonce la «mort des grands récits», plus important que jamais, ce que prouve le renouveau des récits identitaires, de plus en plus évoqués sous un mode particulariste ou sectaire.

Mémoire et oubli donc. Voilà les deux pôles entre lesquels se trouve inmanquablement marqué l'acte de transmission. Chaque *situation de génération* ² s'établirait sur un

². Ce concept de Karl Mannheim est explicité dans le chapitre suivant.

point toujours différent si nous la placions sur l'échelle mémoire-oubli, de la même façon que deux individus n'interpréteront jamais de manière identique les signifiants entendus. Ces concepts sont trop plastiques toutefois pour les soumettre à la rigueur d'une échelle à mesurer. Ils seraient plutôt entés l'un et l'autre au sein de cet inexorable processus qu'est la transmission, la passation des responsabilités civiles et des statuts parentaux d'une génération à l'autre. Il arrive que la mémoire se rétrécisse, mais aussi que, de l'oubli, naissent de nouveaux lieux fondateurs de mémoire, comme le démontre l'acte d'anamnèse, ou la fabrication de nouveaux symboles issus de nouvelles réalités. Le système assurant la transmission agit tantôt comme un filtre et tantôt comme un processus purement dialectique. Il est de toute façon toujours un processus (et qui dit processus dit transformations).

Des modifications auront effectivement toujours lieu à l'intérieur de ces *cadres sociaux de la mémoire* au moment de la transmission par les aînés et de la réception par les nouvelles *situations de génération*. Cette *mémoire collective* ne peut subsister, nous dit Bastide dans la foulée de Halbwachs, «que dans la mesure où elle peut s'inscrire dans la praxis, soit des individus, soit des groupes» (1970: 79). C'est en sélectionnant «ce qui dans ce passé est utile à l'action présente» que la mémoire des groupes est transmise (*ibid.*).

La remémoration, lorsqu'elle a comme but la perpétuation des origines, se heurte naturellement à l'invention, à la réactualisation des *habitus*. Aucun acte ni aucune parole de perpétuation d'une tradition ne sont exempts d'innovations, de réinterprétations, de ré-invention même, comme l'ont brillamment mis en relief Hobsbawm et Ringer (1983). Yerushalmi relève bien cette réalité quand il évoque l'acte d'anamnèse collective que fut le rappel de la Torah par Ezra et les Lévites, et soutient que:

les anamnèses transforment inévitablement leur objet: l'ancien devient nouveau; inexorablement, elles dénigrent le passé intermédiaire, décrétant qu'il est bon pour l'oubli. Mais ce qui résulte de ces anamnèses, s'il ne se révèle pas éphémère, devra à son tour devenir une tradition avec tout ce que cela entraînera (1987: 14-15).

Dans ce premier chapitre, il sera tout d'abord question d'un rappel des notions de *mémoire collective* et de *mémoire sociale* afin de reconnaître leur portée et les limites qu'impose le rapport des individus aux *lieux de mémoire* et aux pratiques

commémoratives. Nous verrons en un deuxième temps que les raisons d'oublier un passé horrible, ou qui cesse simplement d'être reconnu, ne manquent pas, que l'amnésie collective peut être de nature bien différente, s'instaurant tantôt comme déni malsain, ou, au contraire, en tant que garante d'avenir, mais aussi, lorsqu'il est auto-institué, comme seule thérapie envisageable par une majorité d'individus. Enfin, nous concluerons par l'établissement de la primauté de l'acte de transmission, la mémoire et l'oubli n'étant que ses deux principaux leviers.

1. *Mémoire collective ou mémoire sociale ?*

1.1. Un signifiant vague

S'il est difficile d'établir la genèse de l'idée de mémoire en tant que support du lien social, nous pouvons du moins situer quelques-unes de ses manifestations dans l'antiquité grecque et juive. Dans la Grèce archaïque, nous dit Jacques Le Goff,

avant l'avènement de la mémoire écrite, le mnémon est une personne qui garde le souvenir du passé en vue d'une décision de justice. Ce peut être une personne dont le rôle de «mémoire» est limité à une opération occasionnelle. Par exemple, Théophraste signale que dans la loi du Thurium les trois plus proches voisins du fonds vendu reçoivent une pièce «en vue de souvenir et de témoignage» (1988: 123).

En ce qui concerne les Juifs, le peuple dit de «la mémoire», le Deutéronome «appelle au devoir du souvenir et de la mémoire constituante» (*ibid.*: 131). Avant cela, dans l'Exode, Dieu avait déjà exigé de son peuple qu'il se souvienne du moment décisif de l'alliance: «C'est d'une main forte que le Seigneur t'a fait sortir d'Égypte: voilà qui te tiendra lieu de signe sur la main, de mémorial entre les yeux, afin qu'en ta bouche soit la loi du Seigneur» (TOB: Exode 13.9). Ici, signe et mémorial agissent en synonymes, et chez les Juifs ce signe distinctif est matérialisé dans l'usage des *phylactères*, signe qui démarque et qui rappelle la présence de Dieu. Le processus de remémoration apparaît, dans le cas des Juifs «juifs» (*Yiddisher yidn*), comme une expérience transhistorique, située au-delà de la pratique historiographique. Yerushalmi (1984) dresse, dans *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, un certain nombre de lieux de

mémoire, dont celui du Livre d'Ezra, qui évoque un moment référentiel de l'*histoire* du judaïsme: l'acte d'anamnèse collective qui a lieu vers la moitié du Ve s. av. J.C., alors que les Lévites, sous la férule d'Ezra, rappellent au peuple juif l'alliance établie entre Dieu et les ancêtres, dont le souvenir s'était dissipé dans l'exil babylonien (Yerushalmi 1987:15; *Le Livre d'Ezra*). Par le rappel de cet épisode, Yerushalmi veut établir une claire distinction entre *mémoire collective* et processus historiographique, de la supériorité ici de la Loi (*halakha*) sur l'histoire. D'un point de vue anthropologique, cela aura toute son importance. Ce qui est dit devient donc bien plus important que ce qui serait en réalité.

Une question demeure toutefois au moment de conceptualiser le faire-mémoire-en commun. Comment nommer cette mémoire du groupe? Doit-on parler - comme on le fait toujours, d'après la tradition, en France - de *mémoire collective*, ou faut-il embrasser le terme, plus opérationnel, de *mémoire sociale* ? Jusqu'à quel point l'un et l'autre sont synonymes? Si les sciences sociales s'intéressent au phénomène du souvenir en commun en tant que vecteur de la cohésion des groupes, l'emploi indifférencié de ces deux notions peut-il mener à une certaine confusion (ceux-ci signifiant deux choses différentes pour Halbwachs comme nous l'établissons un peu plus loin). Paul Connerton est d'avis que *mémoire sociale* (*social memory*) "can be found to be most crucially operative" (1989: 1). En tout cas, sans entrer en guerre contre le concept *mémoire collective*, l'auteur s'en tient, tout au long de son ouvrage, à l'épithète *social*. Jacques Le Goff (1988), quant à lui, les utilise alternativement, en tant que synonymes, tandis que Leroi-Gourhan (1964) utilise explicitement le concept de *mémoire sociale*, mais dans un sens différent de celui de Halbwachs. Bastide (1970), ou encore Nora (1978), Le Goff (1988) ou Namer (1987), font allusion à la même réalité que celle comprise par Connerton lorsqu'ils utilisent le terme *mémoire sociale*, mais, à l'exception sans doute de Bastide, ils ne l'envisagent pas tout à fait dans une optique qui insiste sur la pratique ritualiste dans le travail commémoratif, ce sur quoi Connerton s'appuie.

Dans la tradition conceptuelle française, le concept de *mémoire collective* - «terme-monument» inébranlable - semble être une de ces idées qui, tout comme celles évoquant la nation, la République ou l'Histoire, ramène les interlocuteurs dans le temps imaginaire, réel et symbolique des ancêtres. Voici la définition que propose Nora :

La mémoire collective est le souvenir, ou l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité de laquelle le sentiment du passé fait partie intégrante. Souvenirs d'événements directement vécus... ou transmis par la tradition écrite, pratique ou orale...; mémoire active, entretenue par des institutions, des rites, une historiographie, ou mémoire latente et parfois reconquise (comme celle des minorités ethniques ou sociales opprimées ou assimilées)... La mémoire collective est ce qui reste du passé dans le vécu des groupes, ou ce que ces groupes font du passé (1978:398).

Des historiens ont cherché à faire de l'étude de la mémoire collective le moteur de la connaissance historique, reconnaissant le travail d'ethnologue en tant que véritable moyen de comprendre le passé. Le Goff dira ainsi :

L'histoire dite nouvelle qui s'efforce de créer une histoire scientifique à partir de la mémoire collective peut être interprétée comme «une révolution de la mémoire» faisant accomplir à la mémoire un «pivotage» autour de quelques axes fondamentaux ... Histoire qui se ferait à partir de l'étude des «lieux» de la mémoire collective (1988:170-1).

Il faut désormais distinguer, de soutenir les théoriciens de la Nouvelle Histoire (avec Le Goff et Nora en tête de file), entre *mémoire collective* et *mémoire historique*, ce qui nous rapproche ainsi de l'ethnologie tout en nous distanciant de l'histoire en tant qu'unique science du passé. En effet, la *mémoire historique* ou archivistique n'est pas, nous le verrons, la *mémoire sociale*.

1.2. La *mémoire sociale* d'après Halbwachs

Mais revenons à Halbwachs afin de relever la distinction qu'il établissait entre l'idée de *mémoire collective* et celle de *mémoire sociale*. Par *mémoire sociale*, il entendait la mémoire individuelle fondée sur des repères communs à la société, et Namer (1987:23), commentant *Les cadres sociaux de la mémoire*, résumera l'idée halbwachsienne de *mémoire sociale* en parlant «[d']une totalisation d'un grand nombre de mémoires collectives», ce qui réfère à l'interaction d'un grand nombre d'expériences personnelles qui se recoupent autour de certains lieux de la mémoire communs aux diverses collectivités. Par cette idée, Halbwachs conteste, en se situant

sur un tout autre registre, la théorie spiritualiste de Bergson³ en faisant de la mémoire une activité sociale trouvant sa légitimité dans la reconnaissance par autrui (elle est mémoire inscrite dans le groupe dès qu'elle est reconnue par un tiers).

Par exemple, lorsque Halbwachs déambule, un siècle plus tard, dans le quartier londonien où se déroula l'histoire l'Oliver Twist, il reconnaît ces lieux comme siens grâce à l'intériorisation de la narration de Dickens que Halbwachs avait lue alors qu'il était enfant. Nous avons ici mariage du réel et de l'imaginaire, puisque Halbwachs reconnaît dans le réel ces lieux qu'il s'était représentés, qu'il avait imaginés (Halbwachs 1968:3). Il fait en outre une distinction importante entre souvenir et image. Alors que le souvenir d'un individu doit être légitimé par «une société d'hommes qui peut garantir la fidélité de notre mémoire» (Halbwachs 1976:21), l'image renverra à la notion de *conscience collective*.

La distinction qu'Halbwachs effectue entre *mémoire sociale* et *mémoire collective* est intéressante. Il utilise, entre autres, l'exemple des *Mémoires* de Saint-Simon, rédigés vers la fin du XVIIe siècle et publiés en 1830, pour expliquer comment l'interprétation des idées en cours au temps du mémorialiste ne pouvait correspondre à l'idée du passé que se faisaient les gens en 1830. «En bref, la mémoire des textes de Saint-Simon, même si elle était portée par un groupe d'érudits, ne serait pas une *mémoire collective*; mémoire dans la société, et non mémoire de la société, elle serait une *mémoire sociale*» (Namer: 1987:28-29). Namer, dans un autre commentaire exégétique de la pensée de Halbwachs, parle de «la *mémoire collective* comme pratique de la mémoire sociale», tout en tentant de clarifier la portée de chacune de ces mémoires:

En gros la *mémoire collective* peut être à l'origine lointaine de la *mémoire sociale* qui pourrait en être une forme dégradée, c'est la première approximation de l'idée, mais elle pourrait aussi bien, et ce sera le second système, être une pratique de mémoire sociale, c'est-à-dire une reconstruction de mémoire de groupes à partir de courants de pensée préexistants (1993:111).

Autrement dit, Halbwachs considère l'individu plutôt que le groupe comme le véritable dépositaire de la mémoire concernant autrui et autrefois, mais que ce n'est qu'à travers

³. Bergson en fait une activité qui se passe de l'assentiment d'autrui, et propose, grâce au concours de la métaphysique, «de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacune d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle» (Bergson 1963:30).

le groupe que la reconnaissance de la cognition individuelle peut avoir lieu. La mémoire sociale est ici une affaire liant singularité et représentation sociale d'un événement du passé, elle fait appel à l'intériorisation du social par l'individu, qui, forcément produit une reconstruction où concepts et images sensibles se superposent.

Halbwachs est sans doute influencé par la notion durkheimienne de *représentation collective*. Pour Durkheim ces mécanismes qui activent la mémoire de l'individu doivent pouvoir s'adapter à la vie sociale⁴. C'est en voulant dépasser l'idée philosophique de la mémoire individuelle, pour la canaliser vers l'association des diverses individualités qu'il en vient à considérer comme inférieures au tout social, que Durkheim devient sociologue. Halbwachs s'inscrit dans la même foulée en juxtaposant cadres sociaux et images sensibles, se rapprochant ainsi de l'idée de conscience collective. La contribution de Halbwachs est originale en ceci qu'elle relève, comme l'a très justement remarqué Clain, «les conventions verbales formant les systèmes de différenciation chronologique, topologique, significative et logique qui permettent aussi bien la spécification de la représentation isolée de l'événement que sa localisation dans le temps et l'espace» (1990:1591). Or la portée du concept est quelque peu labile au moment d'en jauger son aspect plus concret. S'il peut être empiriquement établi en anthropologie, comme le montrent certains auteurs, que la *mémoire collective* est un concept qui permet d'appréhender jusqu'à un certain point la perpétuation d'un ordre socio-culturel établi, on ne manque pas pour autant de le réifier. En fait, Joël Candau a sans doute raison lorsqu'il soutient que: «Au sens strict, parce qu'elle est comme [toutes les réthoriques communautaires], davantage expressive qu'explicative du réel, on serait tenté de dire que cette notion est plus poétique que théorique» (1996: 68).

Et toutefois le «faire-mémoire-en-commun» est une réalité qui semble indiscutable, même si celle-ci est «expressive», plutôt qu'«explicative». Par contre, le concept de *cadres sociaux de la mémoire*, nous apparaît suffisamment solide pour que nous nous en servions dans la présente thèse, puisque le terme d'encadrement indique bien la plasticité de la transmission.

⁴. «Si la société est quelque chose d'universel par rapport à l'individu, elle ne laisse pas d'être elle-même une individualité qui a sa physionomie personnelle, son idiosyncrasie; c'est un sujet particulier et qui, par suite, particularise ce qu'il pense. Les représentations collectives contiennent donc, elles aussi, des éléments subjectifs et il est nécessaire qu'elles soient progressivement épurées pour devenir plus proches des choses.» (Durkheim 1960:634). Commentant Durkheim, Pradés écrit : «La vie collective est faite de représentations, de même que la vie mentale de l'individu, il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales soutiennent le même type de relation avec leur substrat respectif» (1990:99).

1.3. Vers un concept opérationnel

Comment délimiter empiriquement l'étendue de ces phénomènes collectifs que constituent les diverses communautés de croyance? Un exemple évocateur est fourni par Maurice Bloch, qui explique comment le souvenir du soulèvement de 1947 à Madagascar est «fidèlement» reproduit, dans son image sensible et son évocation conceptuelle, à travers plusieurs générations. Établissant un parallèle entre la mémoire autobiographique et la mémoire sémantique - les faits que le sujet a appris par l'intermédiaire d'autres personnes -, l'anthropologue montre comment «le souvenir qu'un sujet conserve de ce qu'il a vécu pendant sa vie - sa mémoire autobiographique - n'est pas d'une nature très différente de la connaissance qu'il a des événements historiques plus éloignés qu'il ne peut en aucun cas avoir vécus» (Bloch 1995: 61). Bloch pense que la psychologie cognitive, rejetée par les anthropologues, doit être remise à l'honneur puisque ce n'est qu'à partir de celle-ci que l'on peut conclure que le souvenir, plus qu'une simple représentation collective, est aussi un phénomène social (*ibid.*: 76). Par une disposition psychosociale spécifique, l'auteur est d'avis que les enfants qui l'accompagnaient sur le site du soulèvement, à la fin des années 1980,

pourront transmettre le souvenir du soulèvement d'une manière assez semblable à celle par laquelle ce souvenir leur a été transmis, c'est-à-dire non pas en récitant une fois de plus ce qu'on leur avait raconté, mais en réimaginant des événements qui, à la fois, faisaient et ne faisaient pas partie de leur expérience, et en construisant des récits fondés sur des informations accumulées dans leur mémoire, accumulées, nous commençons à le comprendre, comme peuvent l'être dans notre cerveau les traces du passé. (*ibid.*: 69).

On voit à travers cet exemple le caractère *expressif* de la *mémoire collective*. Il s'agit d'une narration, «cérémonisée», à partir du lieu concret du drame, mettant les sujets collectivement assemblés dans une disposition psychologique leur permettant de visualiser les faits «comme s'ils y étaient». Nous comprenons bien l'idée défendue par Bloch. Même si les images qui défilent dans la tête des participants diffèrent sans aucun doute, le film demeure le même. Or si cette idée convient à une réalité relativement proche, comment croire en la fidélité de la narration lorsque celle-ci évoque des choses aussi anciennes que le retour des Juifs de Babylone ou le peuplement du Kosovo?

Michael Billig, dans une étude sur la *mémoire collective* et la famille royale en Grande-Bretagne (Billig 1990), fait un lien entre *mémoire collective* et idéologie. Il soutient que la notion de *mémoire collective* s'impose afin de comprendre la logique de la représentation collective. Il faut ici concilier, à l'instar de ce qui arrive dans les mythes, une contradiction en apparence insurmontable. Alors que le faste de la famille royale contraste avec les conditions de plus en plus pénibles de la population ordinaire, Billig relève une sorte d'union mystique entre la famille royale et la famille britannique ordinaire dans le discours de ses informateurs, puisqu'ils extraient de la famille royale ce qu'ils estiment les caractériser, soit une fibre morale exemplaire. La mémoire est instrumentale dans ce cas et sert à autovaloriser un sujet national écrasé par les difficultés du quotidien.

Ceci dit, la *mémoire collective*, dans le sens très précis que lui attribue Halbwachs, nous intéresse à partir du moment où elle peut être circonscrite dans des segments précis de la vie sociale, soit à des *cadres sociaux* spécifiques (de la famille, de la mémoire politique, de l'identité ethnique, de la religion, etc.), lesquels équivalent à des espaces de socialité secondaire ou à des groupes sociaux secondaires en langage durkheimien. Roger Bastide (1970) a bien souligné l'importance du concept de *mémoire collective* dans ses recherches sur les religions africaines au Brésil, mais c'est en la jumelant à la notion léviStrausienne de *bricolage* qu'il arrive à montrer la vivacité de la mémoire des groupes, leur adaptation à différents environnements écologiques et idéologiques, tout en conservant l'objet d'origine matérialisé et symbolisé à travers des catégories logiques et significatives.

La vie quotidienne montre comment certains groupes sociaux se perpétuent grâce au maintien d'un souvenir fondateur lointain et une re-présentation des mots, des gestes et des textes collectivement assumée (comme aurait tendance à le montrer une pratique du judaïsme orthodoxe). Nous aurions dès lors tendance à embrasser le terme plus «juste» de *mémoire sociale*, non plus cette fois considéré dans le sens de Halbwachs, mais plutôt dans un sens socio-dynamique (Connerton 1989), plus proche de l'anthropologie sociale que celui de *mémoire collective*, un terme qui ne rend pas tout à fait compte des médiations symboliques qui passent par le rituel. Connerton reproche à Halbwachs que,

even though he makes the idea of collective memory central to his inquiry, [he] does not see that images of the past and recollected knowledge of the past are conceived and sustained by (more or less) ritual performances... [Halbwachs] leaves us with no explicit sense that social groups are made up of a system, or systems, of communication (p.37-38).

Cette *mémoire sociale* (*social memory*), poursuit Connerton, est effectivement - aussi longtemps qu'elle demeure socialement en vigueur - soutenue par des *pratiques commémoratives* (*commemorative practices*) et par des *pratiques du corps* (*bodily practices*)⁵ qui font partie des cadres sociaux à l'intérieur desquels se règlent les modalités de la transmission. Les nombreux actes de passation des diverses mémoires à travers différentes *générations* historiques auront forcément pour conséquence une certaine distorsion de la signification du message transmis. Nous voulons signifier par là que la mémoire des sociétés est toujours plastique. Si nous considérons qu'il existe forcément un décalage dans l'acte de la transmission d'un legs idéal (des croyances sur l'ordre de la moralité, de la présentation de soi, ou des pratiques religieuses, ethniques ou nationales, par exemple), qu'il existe un lieu d'interprétation entre l'acte de la transmission et l'héritage mémoriel effectif (lieu comblé par chacune des *générations*), il nous faudra considérer le terme de *mémoire sociale* comme plus apte à rendre compte de cette réalité.

Connerton montre comment la *mémoire sociale* apparaît comme un substrat dynamique fait de commémoration et de pratiques somatiques où se marient réel, imaginaire et symbolique, reconnue à travers le rituel. Toutes les sociétés sont régies par un ordre réel et symbolique, en même temps que les rites «have the capacity to give value and meaning to the life of those who perform them» (*ibid.*: 45). Il faut distinguer, dit-il, entre forme et contenu du rite, et ce qui nous importe avant tout c'est bien la forme (*ibid.*: 52), comme l'avait déjà souligné Bastide (1970) en parlant des religions africaines au Brésil. L'accomplissement du rite se distingue de la narration du mythe en ce sens que, structurellement, les rituels offrent une variance moindre que les mythes et se présentent toujours sous la forme de la représentation («if there is no

⁵. Traitant des *pratiques du corps*, Connerton distingue trois composantes: les cérémonies du corps, les propriétés du corps et les techniques du corps (*ibid.*: 79). Au sujet de la dernière, Marcel Mauss esquissa déjà une typologie dans *Anthropologie et Sociologie*. À ces trois composantes, Connerton ajoute l'idée de réitération, par ce qu'il appelle les «*gestural repetitions*». Les rituels archaïques comme la re-présentation de la prière juive ou les danses amérindiennes pour les ancêtres constituent la partie physique (à côté de celle métaphysique) impliquée dans la commémoration, ce qui fait dire à Connerton que «performative memory is bodily» (*ibid.*: 71).

performance, there is no ritual», *ibid.*: 58). Cette représentation a lieu par l'entremise de postures, gestes et mouvements, de marqueurs somatiques, mais aussi d'un langage rituel formel (*ibid.*: 59-60). En somme:

A ritual ['s] master narrative is more than a story told and reflected on; it is a cult enacted. An image of the past, even in the form of a master narrative, is conveyed and sustained by ritual performances. And this means that what is remembered in commemorative ceremonies is something in addition to a collectively organised variant of personal and cognitive memory (*ibid.*: 70-1).

La *mémoire sociale* identitaire serait donc la mémoire des groupes idéologiques et institutionnels, ces cadres sociaux dont parlait déjà Halbwachs en 1925, mais en autant qu'ils sont plébiscités par la médiation rituelle commémorative. La reconnaissance identitaire que peut procurer, comme dans la pratique du judaïsme orthodoxe par exemple, la réitération de gestes ou de paroles réalisés ou énoncés dans un temps antérieur, peut s'avérer déterminante pour légitimer le groupe (religieux, parental, ethnique, politique ou culturel). À ces gestes et paroles s'allie la dimension spatio-temporelle d'un drame institué en tant que *lieu de mémoire* qui interpelle l'acteur par son aspect de *déjà vu*. Doté de signification, ce *lieu de mémoire* n'est véritablement évocateur cependant que pour le groupe qui reconnaît ou revendique ce lieu comme sien - à travers un souvenir à la fois légué et reconnu par le légataire (Bloch 1995). C'est donc par l'entremise des *lieux de mémoire*, agissant en tant que repères symboliques, que la *mémoire sociale* est médiatisée, mais aussi, et surtout, par le biais de l'action co-mémorative. Mais la commémoration, en tant que pratique sociale, n'en est pas moins problématique. Evoquons donc ici quelques problèmes liés à l'acte commémoratif et aux *lieux de mémoire*.

1.4. Le sens des *lieux de mémoire*

Toutes les sociétés ont des moments fondateurs, des emblèmes, des héros qui marquent le début d'une vénération. Par contre, nous le verrons en deuxième partie, il est relativement facile de détourner les symboles de la mémoire d'un groupe, comme il arrive souvent dans le monde communiste⁶, ou encore dans le monde dit «libre». En

⁶. «The Russian and Chinese Communists remain, however, the world's leading practitioners of the art/craft of transforming events into non-events, persons in non-persons, and vice versa» (Isaacs 1977:124).

effet, les manifestations ritualo-commémoratives des États où la culture est centrée - comme c'est le cas en France - sur des «inventions» unificatrices, oeuvres d'un moment relativement proche du nôtre, procèdent d'une symbolique reliée à la Nation, laquelle tendra à vouloir supplanter celles liées à la localité, les mémoires locales tendant du coup à être discréditées. Le XIXe siècle est celui de l'invention du jacobinisme, un siècle qui verra, en France et ailleurs - en Amérique latine par exemple -, l'emblématisation des *lieux de mémoire* de la République désormais en vigueur au détriment des mémoires locales, minoritaires, souvent génocidées, comme celles des Amérindiens du Chili et d'Argentine, les mémoires de ceux ayant expérimenté la tentative d'extermination⁷.

Pierre Nora offre une première définition de *lieu de mémoire* dans le Grand Robert: «unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté». Dans ce cas on pourra dire que la terre d'Israël, par exemple, est un *lieu de mémoire*, autant pour le judaïsme que pour la judéité (et même pour la chrétienté), c'est-à-dire qu'elle évoque quelque chose de plus ou moins intense pour tous ceux ayant été élevés dans les cultures juives (ashkénaze, sépharade, soviétique, américaine...). Nous verrons dans les chapitres suivants à quel point Israël, en tant qu'il constitue une unité significative, relevant à la fois du réel (le pays, l'Etat), de l'idée(a)l (un présent fonction d'un passé mythique) et du symbolique (ce par rapport à quoi la diaspora se trouve liée), a été institué en un haut *lieu de mémoire*.

Si nous nous fondons sur la définition positive que propose Nora dans le dictionnaire (et qui anime d'ailleurs le contenu de l'encyclopédie des lieux de mémoire en France), celui-ci peut être aussi bien évoqué par un personnage illustre, la date d'un avènement, ou bien, pourquoi pas, par une bande dessinée. Astérix, en l'occurrence, ramène la France aux origines mythiques de son existence avec le célèbre lieu de fondation qu'est le «nos ancêtres les Gaulois», prononcé à l'école par tous les «enfants de la nation», indépendamment de leur origine réelle. Ce qui importe ici, ce n'est pas une certaine

⁷. Nous pensons ici aux Juifs et aux Arméniens bien sûr, mais aussi aux groupes aux mémoires plus souterraines, comme celle, en France, des Vendéens, sur lesquels la République se livra, dans les années de turpitudes suivant la Révolution, à une tentative de génocide. Raynald Secher (1991) a mis en évidence cette mémoire écartée, inavouée, montrant comment la mémoire républicaine procède à une censure des revendications des régions minorisées. Alfred Grosser (1996) mentionne aussi les manipulations de la mémoire de la France de la Ve République. Le massacre des Algériens à Paris en 1961 est lui aussi soigneusement occulté par la mémoire officielle de la République.

réalité ethnique, mais plutôt de reconnaître, symboliquement, le mythe fondateur de la nation⁸. Astérix, évoquant la mémoire de la Résistance, représente un des hauts lieux de la *mémoire sociale* de la France républicaine, sorte d'ancêtre éponyme de la nation⁹. Ces *lieux de mémoire* correspondent d'ailleurs à des idéologies politiques non universellement partagées (Le Pen, par exemple, qui décide d'activer le souvenir de Clovis en tant que fondateur de la France chrétienne).

Mais Nora propose, au début de son ouvrage monumental sur les *lieux de mémoire* en France, une deuxième définition s'inscrivant dans la tendance globale du «désenchantement du monde»:

Les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes. La forme extrême où subsiste une conscience commémorative dans une histoire qui l'appelle, parce qu'elle l'ignore. C'est la déritualisation de notre monde qui fait apparaître la notion. Ce que secrète, dresse, établit, construit, décrète, entretient par l'artifice et par la volonté une collectivité fondamentalement entraînée dans sa transformation et son renouvellement. Valorisant par nature le neuf sur l'ancien, le jeune sur le vieux, l'avenir sur le passé. Musées, archives, cimetières et collections, fêtes, anniversaires, traités, procès-verbaux, monuments, sanctuaires, associations, ce sont les buttes témoins d'un autre âge, des illusions d'éternité. D'où l'aspect nostalgique de ces entreprises de piété, pathétiques et glaciales. Ce sont les rituels d'une société qui désacralise; des fidélités particulières dans une société qui rabote les particularismes; des différenciations de fait dans une société qui nivelle par principe; des signes de reconnaissance et d'appartenance de groupe dans une société qui tend à ne reconnaître que des individus égaux et identiques (1984: xxiv).

Le style prosaïque de Pierre Nora traduit une façon canonique de voir le monde, un ancrage manifeste de la croyance en la désacralisation de l'univers, du «désenchantement du monde» ou du «déficit mythique» (dans le sens des Gauchet, Castoriadis ou Louis Dumont). Marc Augé (1994: 47 et sqq.) a déjà mis en cause l'idée que se fait Nora de la commémoration en l'absence de véritable *mémoire collective*. «Les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes» illustre bien la valeur que Nora leur accorde, celle de résidus, amplement dépourvus de signifiant (du signifiant qui les a jadis emplis). Augé, par contre, montre la ténacité du *dispositif rituel*

8. Vercingétorix étant ici reconnu comme le premier héros «français» ayant combattu l'agresseur (César et les Romains). Bien que défait par César, Vercingétorix demeure un *lieu de mémoire* dans la victoire comme dans la défaite. Astérix devient alors ce que la mémoire nationaliste aurait voulu que soit Vercingétorix : le vainqueur.

9. En fait foi cette chansonnette que l'on apprend aux tout jeunes écoliers : «Il y a longtemps, longtemps, longtemps de ça, la France s'appelait la Gaule et les Français Gaulois».

*élargi*¹⁰ dans les mondes contemporains, prouvant que cette déritualisation n'est qu'apparente. Il ne fait pas de doute, poursuit Augé, que l'on assiste à des phénomènes de déplacement et non pas d'effacement. Ainsi, le caractère religieux de la politique est bien une preuve que

le mythe et le rite ne peuvent jamais vraiment mourir: tout au plus arrive-t-il qu'ils se substituent l'un à l'autre, lorsque le rêve remplace l'action ou lorsque inversement celle-ci se fait machinale et routinière. Le rituel politique, lui, parce qu'il se met en oeuvre dans un dispositif élargi, semble parfois bien éloigné des mythes qui, en amont et en aval, fondent son existence et son projet. Mais ses responsables savent que légitimité et finalité doivent être représentables et représentées et, s'ils l'oublient, l'histoire et les hommes en société se chargent de le leur rappeler (Augé 1994: 126).

En fait, Nora évince le caractère imaginaire dans sa conception du sens actuel des *lieux de mémoire*, prétendant ainsi vider ces lieux de leur sens fondamental (c'est pourquoi ils agiraient en l'absence de *mémoire collective*). Les *lieux de mémoire* qui fondent la France républicaine ne sont-ils plus que des bornes, repères d'un autre temps, que l'on nous oblige à commémorer en état amnésique? Or qui oblige qui? N'est-ce pas une *génération* qui, s'adressant à la *génération* plus jeune, l'oblige de charrier à son tour les repères symboliques du groupe? Nous parlons de l'acte de transmission en tant que violence, cette violence se manifestant dans la volonté de la perpétuation avec toutes les impositions que suppose le processus de socialisation. Il n'empêche que les *générations* se succèdent à l'intérieur des divers *cadres sociaux de la mémoire*, et cela grâce à la légitimité que confère l'activité mémorielle. Cette activité mémorielle est forcément munie de sens et cela même si l'aspect imaginaire du dispositif semble momentanément absent, le temps que l'imaginaire retrouve sa place dans l'articulation entre les champs du réel et du symbolique. Les images peuvent bien dormir, l'activité rituelle ne continue pas moins son déploiement, maintenant éveillée la conscience du groupe.

10. «Nous avancerons ici l'hypothèse que la notion de "dispositif rituel élargi" permet de rendre compte des effets plus ou moins lointains (et plus ou moins attendus) d'un acte rituel repéré dans son espace propre et son temps spécifique. Un tel dispositif peut être analysé en fonction de sa stricte finalité, mais aussi des relais de divers ordres qui en diffusent progressivement l'influence jusque dans les régions où celle-ci devient problématique et où l'observateur ne peut pas en être plus assuré que de son dernier ricochet le lanceur de cailloux quand se lève la brise du soir» (Augé 1994: 94).

1.5. Le sens des pratiques commémoratives

Les nations choisissent leurs symboles et leurs idoles, et les fêtes patriotiques, comme les Jeux Olympiques par exemple, sont le meilleur moment de recréer une union que les gouvernements voudraient toujours aussi légitimée et exaltée. Halbwachs considérait la nation comme «la forme la plus achevée d'un groupe, et la mémoire nationale la forme la plus achevée d'une *mémoire collective*» (Pollak 1993:16). Le drapeau, un hymne national souvent séculaire, sont spontanément et de commun accord appropriés avec une vivacité particulière par tous les membres concernés qui célèbrent, en le commémorant, l'État-nation. Durant les Jeux Olympiques, les questions ethnique et raciale sont mises au ban par les Américains comme par les Autrichiens, lesquels reconnaîtront Carl Lewis ou Michael Goldenberger membres à part entière d'une commune nation (américaine ou autrichienne) dans un moment tout à fait «anormal» d'idéalisation non dysfonctionnelle. Nous voulons dire par là que les États-Uniens ne considèrent pas, au moment de cette célébration de la nation américaine, les *personnalités ethniques* (pour utiliser le concept de Devereux) comme signifiantes (déterminantes). Ce sont les USA qui remporteront la médaille d'or, et c'est en ce sens que l'identité nationale prend ici le pas sur la *personnalité ethnique* de l'athlète vainqueur. Cela vaut aussi bien pour la France que pour la Grande-Bretagne ou le Canada.

Cette commémoration rituelle des nations est effectivement un moyen que s'accordent les gouvernements (aidés il faut le dire par la médiatisation d'un discours glorieux et patriotique) afin d'être, ne serait-ce que symboliquement, plébiscités, reconnus par l'ensemble des citoyens au sein d'une seule mère patrie. La question raciale laissée de côté, les nations américaine ou française se trouvent, pendant la durée des Jeux, parfaitement consolidées d'un point de vue symbolique. Il va de soi que ces rituels visent l'exaltation du groupe, dans le ton le plus optimiste possible, mais le souvenir est collectivement assumé dans une espèce de liesse carnavalesque où l'ordre normal des choses se trouve inversé (c'est dire que l'identité nationale submerge la *personnalité ethnique*, pour utiliser un terme popularisé par Georges Devereux (1985). L'exemple le plus frappant de commémoration de la nation en France a été, non pas le bicentenaire de la Révolution, mais la victoire lors du championnat du monde de football en 1998, par une équipe de joueurs issus de très nombreuses origines,

événement qui fit que l'ensemble des citoyens français s'identifiât pour un moment, dans une sorte d'union solennelle, à la nation française (victorieuse).

Mais il faudrait peut-être distinguer entre ce genre de commémoration, effectivement ressentie par des gens qui, le moment d'une Olympiade, sont entièrement soumis aux émotions évoquées par une mère-patrie, et l'ère de la commémoration dans laquelle, affirme Nora (1992), nous vivons. Tout est aujourd'hui prétexte à la célébration de centenaires, de cinquantièmes, de bi et tricenténaires. L'engouement nouveau des Français pour les gestes commémoratifs procède toutefois d'une inversion quelque peu déroutante. En effet, lors de la célébration du *lieu de mémoire* par excellence de la République qu'est la Révolution de 1789, le problème du sens se fit vite sentir auprès des organisateurs politiques:

L'originalité du Bicentenaire [de la Révolution] tient tout entière dans ce décalage entre ce que l'on a voulu faire passer et ce qui s'est réellement passé. À peine est-il exagéré de dire qu'il aura réussi en dépit des efforts des organisateurs. Du moins aura-t-il clairement révélé ce qu'il importait ici de mettre en valeur: à savoir que le fait même de commémorer la Révolution était plus important que la Révolution que l'on commémorait. (1992: 991).

«La métamorphose de la commémoration», poursuit Nora, se déroule dans la confusion entre commémoration (dans le sens de Connerton) et *mémoire historique*, dans une quête affolée pour la signification. C'est dire que la *mémoire historiographique*, concurrente de la *mémoire collective*, est la seule à véritablement attester la valeur de la célébration, qui semble vouloir sombrer dans la banalisation produite par une excessive commémoration. Peut-être s'agit-il d'un indice supplémentaire du désenchantement du monde? Encore ici, la vision de Nora nous apparaît excessive.

La commémoration peut aussi s'avérer contrainte par l'appropriation d'un événement dramatique par un groupe restreint. Dans *Les abus de la mémoire*, Tzevetan Todorov (1995) évoque deux types d'attitudes possibles face à la commémoration du goulag ou de la *shoah*. D'une part, les tenants de la mémoire qu'il appellera *littérale* sont ceux qui veulent que l'événement ancien soit indépassable, et que l'on s'y réfère en revendiquant le monopole de la souffrance et de l'injustice. Le présent devient ici soumis au passé. D'autre part, des gens feront état, tout en se référant au même événement, d'une mémoire que Todorov appelle *exemplaire*, c'est-à-dire que, comme

dans le deuil ou le travail d'analyse, on désamorce la douleur causée par le génocide en la domestiquant et en la marginalisant en quelque sorte, en faisant de cet événement dramatique un emblème (plutôt qu'une caractéristique nous appartenant en propre) d'une injustice qui tend à se reproduire régulièrement dans d'autres contextes nationaux. Ici le passé est soumis au temps présent. Mais ceci nous rappelle que, en dépit de l'obligation de commémorer les disparus ou les événements qui en principe ne devraient plus se reproduire (et qui se reproduisent pourtant, régulièrement depuis 1945), le droit à l'oubli existe aussi, comme le montre Michael Pollak (1993) au sujet du refus de raconter de nombreux survivants de la *shoah*.

2. L'oubli, partie intégrante de la transmission

L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses (Ernest Renan).

2.1. L'oubli: trou dans la mémoire des groupes et partie indispensable ou inévitable de la transmission?

La mémoire des groupes, lorsqu'elle est trop forte et qu'elle met en péril l'existence même de la cité, doit être contrée. Nicole Loraux (1987) rappelle comment la remémoration des malheurs vécus par les Ioniens pouvait être proscrite dans la Grèce antique. En font foi ces deux événements dramatiques mettant de l'avant le processus contraire, celui de l'oubli. Voulant effacer de la conscience des citoyens la défaite de Milet aux mains des Perses, Hérodote raconte comment les Athéniens proscritrent toute représentation théâtrale de ce sujet, et Phrynikhos, qui eut la hardiesse de procéder à l'une de ces représentations, se vit imposer une amende de mille drachmes et le bannissement de sa pièce (*ibid.*: 25). Le deuxième événement a comme cadre le retour au pouvoir des démocrates en 403 av. J.C., après le règne despotique des Trente. Afin de procéder au bon déroulement de la vie civile, le régime démocratique instaura à son tour l'amnésie comme processus social d'amnistie. Il était désormais «interdit de rappeler les malheurs» vécus sous l'empire de la tyrannie, la peine capitale s'appliquant à celui qui y dérogeait (*ibid.*: 27-30). Autrement dit, la seule façon envisageable de restaurer la démocratie passait par l'oubli, l'oubli institué en tant qu'acte législatif et légitimé par l'ensemble des citoyens (on pourrait aussi appeler cela l'imposition du refoulement).

Cet exemple est loin d'être anachronique, comme le montrent les récents événements entourant la réparation pour les exactions et les meurtres commis par l'État dictatorial en Argentine et au Chili. Le procès intenté contre Augusto Pinochet est à cet égard la plus spectaculaire de ces manifestations. Comment en outre empêcher les mères éplorées de commémorer et de brandir leur mémoire expressive sur la *Plaza de Mayo* en souvenir des enfants disparus? L'obligation tacite au Chili d'oublier les atrocités commises par le régime Pinochet devient un dur labeur pour les enfants et parents des «disparus», mais, assure-t-on, la prescription sociale d'oublier s'avère le seul garant de paix sociale. Que l'on ait dû faire comme à Athènes, deux millénaires et demi plus tard, afin d'éviter que la très compréhensible obsession du souvenir blessé ne rende impossible l'exercice de la démocratie, cela est tout de même révélateur. Or comment concilier une juste volonté de réparation de l'horreur et l'injustice récemment commises avec la volonté d'un bon fonctionnement de la société civile?

Ces épisodes montrent bien que la mémoire ne va pas sans son contraire, que Mnémosunè est indissociable de Léthè¹¹. Les faits qui ne correspondent plus aux pratiques du présent ou qui doivent absolument être censurés sont volontairement effacés lors de la transmission dans un souci plus ou moins conscient de raccommoder ou de reconstruire ce qui a réellement été. Il s'agit, en quelque sorte, d'une socialisation du présent. L'oubli de ces deux événements dans la Grèce républicaine apparaît ici en tant que processus palliant une honte collective et, s'il s'instaure en déni, il se veut le seul *processus social d'amnistie* possible (en gommant le souvenir des atrocités, on espère qu'elles ne se reproduiront plus). Cette attitude civile n'est évidemment possible que venant du côté du groupe ayant subi l'oppression, car l'oubli venant de celui qui commit les exactions vise davantage la déculpabilisation qu'une véritable volonté de racheter les fautes des générations précédentes. À travers les deux exemples sur la cité athénienne, la thèse de Loraux (1987, 1988) est fascinante car elle illustre bien l'impossibilité politique de mettre en valeur tout ce qu'il advint dans le passé sans provoquer des ressentiments, surtout lorsque l'évocation de ce passé devrait servir à socialiser et à légitimer la haine; en même temps que ces deux épisodes illustrent le caractère irréductible de la haine. Il se dégage de la thèse de Loraux que l'oubli en tant que *processus social d'amnistie* - ce qui pourrait s'avérer la seule solution au Rwanda ou en Bosnie-Herzégovine afin de réparer l'horreur instituée et

¹¹. Notons ce détail: *Mnémosunè* (Mémoire), qui s'allia à Zeus afin d'engendrer les neuf muses, était humaine, tandis que *Léthè* (abstraction désignant l'Oubli) était déesse.

non viable - agit en tant que contrainte auto-établie dans la dynamique mémorielle des sociétés et des collectivités. Dès que Tito interdît le surinvestissement de la mémoire ethnique en Yougoslavie, le pays se mit à fonctionner normalement, civilement. La mémoire du ressentiment se déploie toutefois de nouveau dès que la contrainte sociale tombe, faisant résurgir les haines inter-ethniques-confessionnelles «oubliées» ou mises en veilleuse entre la fin de la deuxième Guerre mondiale et la dissolution de la nation yougoslave.

L'autre type d'oubli, de nature purement instrumentale cette fois, caractérise les régimes politiques désirant «nettoyer» la conscience collective d'une *mémoire collective* gênante (tout régime politique transitoire agit en transformateur de mémoire, de même qu'à l'intérieur de la famille - de chaque famille - se produit une altération de la mémoire entre deux générations). Dans un article intitulé «Sale histoire», Favret-Saada (1991: 4) rappelle que s'il a fallu attendre 1984 pour que soit enfin publiée une histoire de l'anthropologie nazie, c'est qu'un «certain état des forces organisant la mémoire sociale» interdisait aux Allemands de faire une introspection sur leur passé identitaire d'avant-1945. H. Mommsen explique les effets de la rééducation sociale post-1945 en Allemagne, prescrivant l'oubli collectif¹². Mais l'oubli, en tant que *processus social*, s'il constitue bel et bien une pratique instituée, normative, s'inscrivant dans un refoulement prescriptif (il est interdit de se souvenir de la défaite des Ioniens aux mains des Perses ou du règne de Hitler), est-il toujours légitime? Des concepts-réalités qui ont déjà été institués normativement dans le passé - ainsi l'idéologie du *völkisch*¹³, célébrée avec grand apparât par les nazis, ou le *sonderweg*, ce «cheminement propre» aux Allemands qui anima la philosophie depuis F. Schlegel et Schiller - sont complètement hors mémoire chez les Allemands d'aujourd'hui (Faye et de Vilaine 1993:27 et *sqq.*), devenant même, en Allemagne réunifiée, interdits de mémoire sous peine de banissement. Günther Grass risque de subir le sort de Phrynikos, et la censure de Marcel Reich-Ranicki, grand prêtre de la culture dans l'Allemagne contemporaine, met le romancier au défi de ne pas aller plus loin dans sa

¹². Mommsen (1987: 51) dénonce que l'on puisse considérer cet épisode cruel digne d'oubli parce qu'il ramènerait, comme on voulait bien le faire croire, «"les ratés de l'évolution" du "royaume millénaire" au dictateur et à un groupe, limité en nombre, de nazis fanatisés ou corrompus que le peuple aurait été contraint de suivre, par loyauté nationale aveugle ou en raison d'une répression terroriste massive». Lothar Baier (1988: 211-15), quant à lui, parle des «bénéfices de la bonne conscience» lors du gommage de la réalité nazie dans l'Allemagne des années 1950.

¹³. J.-P. Faye définit ce terme imprécis (*völkisch*) : «... en langue politique allemande, dès les années 1880, cela veut dire "antisémite", ou "raciste" plus exactement. Parce qu'il ne recouvre pas seulement l'antisémitisme, mais aussi toute exclusion ...» (1993: 28).

lutte contre l'oubli (amorcée avec *Le tambour* en 1960, et se prolongeant durant 35 ans, pour aboutir à son dernier réquisitoire, *Ein Weites Feld*)¹⁴. Cependant, l'idéologie du *sonderweg*, il a bien fallu ne plus la transmettre. Pour ce faire, l'État (la RFA), a dû transformer l'idée de l'État-nation que se faisaient les sujets allemands depuis plus de cent ans, et cesser de faire croire en l'idée de l'État comme soi collectif. L'identité nationale se voit du coup transformée par une transmission filtrée qui suscite parmi les nouvelles générations un malaise difficile à cerner, quoique bien réel.

Mais ceci est loin d'être une spécificité allemande, comme le remarque justement Alfred Grosser (1996). *La mémoire collective* en France (comme ailleurs), souligne-t-il, est composée de plus d'oubli que de mémoire. La mémoire officielle tend en effet à l'occultation de tous ces faits non conformes à l'idée de la juste République, comme les atrocités commises durant la collaboration ou les guerres coloniales. Raynald Secher (1991) montre par ses travaux d'archives que le projet d'extermination des Vendéens par les Républicains en 1791 a été soigneusement caché par cette mémoire officielle. Heureusement, pourrait-t-on dire, la mémoire historique, celle confinée aux archives des cathédrales et des hôtels de ville, peut-elle assurer une certaine garantie contre un oubli politiquement institué. L'exemple de la récupération de la mémoire et du patrimoine juifs dans la ville de Girona (Espagne) grâce aux archives de la cathédrale, restaure un passé faussement établi par les autorités ecclésiastiques espagnoles pendant un demi millénaire (Olazabal et Lévy 1999).

Quelle est la véritable dimension de la mémoire que les sociétés désirent projeter et quelle image veulent-elles se donner d'elles-mêmes? La transmission, en tant que legs intergénérationnel, déforme souvent une réalité - en instituant l'amnésie collective et en l'imposant aux nouvelles générations -, et pas toujours en tant que *processus social d'amnistie*. Et lorsque la transmission devient purement instrumentale? Balandier rapporte comment les généalogies sont systématiquement trafiquées par les Bété du Camérout, «stratégie qui permet aux individus ambitieux et entreprenants de légaliser une prééminence contestable» (1985: 226-27) - ce qui remet en cause l'idée que l'on a pu se forger au sujet de la tradition. C'est dire la fragilité de la *mémoire collective*. Si, nous le voyons, l'oubli s'institue socialement et demeure partie intégrante et indispensable de la transmission, ce n'est pas sans affaiblir son contraire. Cet oubli inculqué par la transmission peut se vérifier au sein des différents *cadres sociaux de la*

¹⁴. Pour prendre conscience de la polémique, violente, autour de l'ouvrage de Grass, voir B. Patzold (1995:14-5).

mémoire (la parenté, la nation, le groupe confessionnel...), à travers tous les mécanismes de refoulement, de non-dit, ou de non-reconnaissance qui caractérisent chacun des drames personnels.

2.2. La réelle transmission

Alfred Grosser (1994: 2) se prononce comme suit: «La *mémoire collective* existe-t-elle? Il n'y a pas de mémoire. Il y a transmission». Par cette sentence, il s'agit de relancer la discussion au sujet de la réalité du geste et de la parole (de cette dernière surtout), du reçu et du donné dans le processus de socialisation et d'idéologisation, mais aussi d'individuation, du membre d'un groupe. Il est vrai que la mémoire peut être factice d'un point de vue objectif, créée par un *ensemble générationnel* en particulier¹⁵, tandis que la transmission demeure un processus directement observable, parfaitement analysable (Augustins 1989, Simonis 1994).

Même s'il est évident que la *mémoire sociale* soit un processus idéologique inscrit dans une temporalité plus ou moins mémorable où s'entremêlent des faits avérés et une bonne part d'oubli, un processus, en somme, qui rencontre forcément au cours des générations toutes sortes de modifications plus ou moins adaptatives, Grosser exagère sans doute lorsqu'il dément aussi catégoriquement l'existence même de la *mémoire collective*, et qu'il déclare celle-ci idéalisation non avenante, croyance manipulable et donc dénuée de vérité. La *mémoire collective* étant faite surtout d'oubli, seul ce qui est dicté comme devant être rappelé constitue cette mémoire. Il est vrai cependant qu'il demeure des façons d'imaginer le monde et l'ordre actuel des choses qui ne sont pas nouvelles, qui sont léguées et acceptées tacitement, comme par exemple la fonction du père exercée en tant que fonction sociale, qui demeure toujours aussi enracinée dans la mémoire des groupes. À cet égard, la transmission sociale de la croyance en la paternité se trouve en harmonie avec la famille en tant qu'il est *cadre social de la mémoire*. Pierre Legendre (1985) parle justement de «l'ineestimable objet de la transmission», pour signaler à quel point la figure du père reste l'élément fondamental de la transmission d'une génération à l'autre.

¹⁵. Gellner (1984), Anderson (1991) ou Hobsbawm (1992) montrent comment des rituels commémorant la nation ont été inventés à des moments précis, alors qu'ils sont souvent représentés comme faisant partie d'un temps immémorial.

Il est vrai aussi que la transmission demeure partiellement ratée lorsqu'elle ne réussit pas à faire image, lorsque les repères symboliques perdent leur définition, et cela se traduit dans la qualité de la *mémoire sociale*. Les gestes commémoratifs, gages de la survie de la mémoire des groupes, sont faits de manifestations symboliques sélectionnées et sanctionnées par une intériorisation de la loi, mais doivent être plébiscités génération après génération, comme pour la nation de Renan. Ainsi, la mémoire peut se révéler enjeu, comme le montrent tous ces exemples de confiscation de la mémoire collective par les régimes politiques¹⁶. Le pouvoir de destruction de la mémoire - laquelle, il est vrai, tend de plus en plus à se centrer sur l'individu - peut être réellement efficace, et ce qui faisait partie de la *mémoire collective* peut tendre à devenir une «mémoire dans la société», plutôt que «mémoire de la société» pour reprendre cette dichotomie de Halbwachs. Est-ce possible de rayer de la mémoire des sociétés ce qui a une valeur emblématique? Si la transmission peut s'inscrire en faux pendant quelques générations, rien n'est plus facile que de régénérer une *mémoire sociale*.

Conclusion

Nous défendons dans la présente thèse le concept de *mémoire sociale* au détriment de celui de *mémoire collective*. Essentiellement, il s'agit là d'un choix sémantique. Si la réalité exprimée couramment par ces deux concepts est relativement coïncidente, et d'ailleurs nombreux sont les auteurs qui ne s'incommodent pas d'une utilisation alternative de ces deux termes (Le Goff 1988, Leroi-Gourhan 1964, entre autres), nous avons pour notre part opté pour le terme de *mémoire sociale* (dans le sens de Connerton 1989) car il exprime mieux le processus par lequel se trame, à travers le rituel et les pratiques commémoratives, la mémoire des groupes sociaux établis sur la longue durée. Il nous faut cependant reconnaître aussi la signification qu'Halbwachs attribue à ce même concept - et qui est différente puisqu'elle fait appel au souvenir de l'individu. La *mémoire sociale*, qui s'articule autour de la structure sociale et de son champ symbolique, nous semble ainsi plus apte à rendre compte de l'effet dynamique

¹⁶. La *damnatio memoriae* est cet acte, dit Paul Veyne, qui consiste à effacer, «à faire disparaître le nom de l'empereur défunt des documents d'archives et des inscriptions monumentales» (cité par Le Goff 1988:130).

que le terme tradition qui, lui, évoque davantage une perpétuation immuable à travers les générations de pratiques légataires et rituelles¹⁷.

Ces concepts-monument, qui s'opposent au sein des sciences sociales contemporaines au nouveau mythe de la *fin de l'histoire*, ont avec eux le poids de l'historicité, mais souffrent tous deux d'un déficit. En effet, l'un comme l'autre commémorent ce qui a été fixé en lieu et date, que cela relève du matériel (statues, institutions, lois...) ou du symbolique-institutionnel (la parenté, la constitution de la nation...), en sacralisant les origines et en dotant d'immanence le moment fondateur (du groupe, du lieu, de l'ère...), lequel demeurerait une référence non contaminée dans le présent. Parler de *mémoire collective*, de tradition ou de *mémoire sociale* implique ainsi, forcément, une prise de position dans la considération du fait étudié.

Aussi, un certain nombre des rituels commémoratifs meurent de leur belle mort¹⁸, bien qu'ils puissent être ressuscités sous des modalités «nouvelles», afin de combler un manque ou afin de servir à leur tour de support idéologique. Le processus postmoderne d'individuation à outrance participe en bonne mesure à la mise au ban de ces rituels, sinon de l'imaginaire collectif qui les soutient, affirment les désenchanteurs du monde. Nora remarque que l'acte de commémorer est devenu plus important que l'objet de la commémoration elle-même. La société de l'éphémère semble encore considérer l'acte de la commémoration, mais dans une inversion des sens, comme le souligne Jacques Le Goff :

Recherche, sauvetage, exaltation de la *mémoire collective*, non plus dans les événements mais dans le temps long, quête de cette mémoire moins dans les textes que dans les paroles, les gestes, les rituels et la fête, c'est une conversion du regard historique. Conversion partagée par le grand public, obsédé par la crainte d'une perte de mémoire, d'une amnésie collective, qui s'exprime maladroitement dans la «mode rétro» exploitée sans vergogne par les marchands de mémoire, la mémoire étant devenue un des objets de la société de consommation qui se vendent bien (1988: 170).

Si le grand public est effectivement «obsédé par la crainte d'une perte de la mémoire», il faudrait voir là plutôt un bon signe pour le lien social. On ne peut tenir pour acquis

¹⁷. Comme Tocqueville, par exemple, quand il prétendait que: «Families stay in the same situation, and frequently in the same place, for centuries. This, so to speak, renders all generations contemporary» (cité par Boyarin 1992: 3).

¹⁸. «Du moment où l'évènement considéré a, en quelque sorte, épuisé son effet social, le groupe s'en désintéresse» (Halbwachs 1976:130).

que la dynamique est immuable et qu'il ne s'opérera pas de retour en force. Autrement dit, l'obsession de la perte de la mémoire sociale implique que cette mémoire nous tient toujours, et que nous prenons conscience, en tant que membres d'une collectivité (en tant qu'on se réfère à des *cadres sociaux de la mémoire* spécifiques), qu'elle se dilue plus ou moins dangereusement. Par ailleurs, si nous reconnaissons le déploiement d'un «dispositif rituel élargi» (Augé 1994), il nous faudra avouer qu'il n'y a pas abolition, mais déplacement; le rituel s'avérant une médiation sociale incontournable pour qu'il y ait ne serait-ce que relation interpersonnelle.

En fait, la mémoire sociale se débrouille plutôt bien, puisqu'elle s'adapte aux conditions sociales de l'histoire. Les différents *lieux de mémoire*, tels que décrits par Nora et al., avec tous ces indices qui étalent un passé auquel nous sommes censés être liés, sont bien là pour nous servir de repère, même si leur sens n'est pas entièrement là en ce moment même. Le concept halbwachsien de *cadres sociaux de la mémoire* montre bien le travail qu'implique le maintien de la *mémoire sociale* en tant que «mémoire encadrée», expression proposée par Henry Rousso et reprise par Michael Pollak qui signale que «qui dit "encadré", dit "travail d'encadrement"» (1993: 30). Cette idée de focalisation, de «travail d'encadrement» nous semble utile en ce sens que se trouve dévoilé le côté laborieux de tout ce qui fait la *mémoire sociale*. Le cadrage s'effectue généralement conventionnellement, en même temps qu'il délimite les contours de l'appareillage social et culturel de la mémoire des groupes, à l'intérieur duquel s'inscrit forcément l'oubli, lequel se présente soit comme *processus social d'amnistie*, soit comme mode de refoulement, comme volonté de ne pas savoir, ou encore, et c'est souvent le cas, afin d'expurger la mémoire de certaines scories de l'histoire devenues caduques dans les restructurations des «cadrages». L'idée de cadre, dont Halbwachs est le premier à l'explicitier, suggère une limite construite.

Nous pourrions ainsi dresser le schéma suivant: la *mémoire sociale* serait ce qui parvient, matériellement (des institutions concrètes par exemple) et idéellement (à travers des médiations symboliques renouvelées par les *générations*), d'un point A plus ou moins situable au point N actuel, avec toutes ces transformations adaptatives (entendons: une bonne part d'oubli et de reconstitution remodelée), qu'elles soient reconnues ou non, cette mémoire étant nourrie par un imaginaire convergeant chez les individus membres du groupe. La croyance en des ordres traditionnels aux structures immuables a été faussement rapportée par certains ethnologues qui considèrent

certaines sociétés «sans histoire», alors que la *mémoire sociale* même des chasseurs-cueilleurs est faite d'adaptations successives dans les descriptions et les interprétations des mythes ou des généalogies. Ces modifications, présentes dans tous les groupes sociaux, sont incontestables et prouvent du même coup que la *tradition* n'est pas une réalité fixe mais un processus. Mais ce qu'il faut retenir avant tout, c'est que la mémoire n'est qu'une des composantes de la transmission. Tout ne pouvant, ne devant ou ne voulant pas être dit, l'oubli est ce qui distingue, en dernière analyse, les différentes *situations de génération*. Une majorité d'écoliers espagnols, révélait une enquête réalisée à la fin des années 1980, déclarait n'avoir jamais entendu parler de Franco. En ce sens, chaque *génération* aurait son patrimoine mémoriel propre et exclusif, le savoir de chacune d'elles étant à la fois limité par rapport au passé, mais incité par la nouveauté à une transformation dans la conception même de ce passé immédiat.

Si la transmission s'avère effectivement un processus matériel et symbolique chargé d'imaginaire, inéluctable mais toujours dynamique, il nous faut maintenant envisager la question des transmetteurs qui pose, elle aussi, des problèmes redoutables, surtout lorsqu'elle est abordée d'un point de vue méthodologique. La question des *générations* passionne, depuis plus de cent ans, philosophes, historiens et sociologues. Beaucoup a été dit sur ce que nous pourrions appeler les vecteurs, les transmetteurs de la mémoire et de l'oubli des collectivités instituées. Nous proposons donc dans le chapitre suivant quelques balises afin de mieux déterminer, tout en le justifiant, notre objet d'étude, soit *quatre générations de Juifs ashkénazes à Montréal*.

Chapitre second

Le problème épistémologique des générations

Introduction

Poser la question des générations renvoie par définition aux problèmes de la mémoire et de la transmission, de la généalogie et de l'individu, de la société et de la famille. Profondément inscrite dans le processus mémoriel des sociétés humaines, la conception des générations¹ en tant que scansion naturelle-culturelle fait de tout temps partie du quotidien. Les générations représentent le vecteur de la transmission des *cadres sociaux de la mémoire*. Pourtant, cette «évidence» demeure conceptuellement difficile à cerner, n'étant pas déterminée par une réglementation universelle, posant des problèmes aussi bien lorsqu'elle est saisie diachroniquement que lorsqu'elle fait partie d'une réalité synchronique. Polysémique, la notion l'est tout autant dans le vocabulaire courant que dans celui des sciences sociales, signifiant tantôt des gens nés ou activement inscrits dans une période de l'histoire jugée déterminante (ainsi ces individus nés autour de 1945, nommés, en Amérique du Nord, *babyboomers*², qui correspondent avec ceux qui, en France, appartiennent à la génération dite soixantehuitarde), tantôt une classe d'âge, tantôt une cohorte migratoire, tantôt, et c'est là l'acception la plus courante, une place déterminée au sein de la généalogie...

Nous considérons, à l'instar de Hareven (1997, 1978), la vie d'un individu composée de cycles (*a life course*) qui correspondent à des âges biologiques, lesquels correspondent à leur tour à une accumulation d'expériences acquises en fonction des temps historiques (Ortega y Gasset 1961a) et des générations en vigueur durant le

¹. Problématique comme nous le montrerons dans les pages à venir, le concept de *générations* devrait être inscrit en italique, ce que nous ne ferons pas afin de ne pas alourdir le texte. Il en sera fait de même avec les concepts mannheimiens d'*ensemble générationnel*, d'*unité de générations* et de *situation de génération*. Nous conserverons cependant *deuxième génération*, *troisième génération*, etc. en italique tout au long de la thèse vu le caractère subjectif de cette appellation sociologique. Nous en expliquerons les motifs exacts à la fin de ce même chapitre.

². Remarquons que cet ensemble générationnel n'est pas retenu comme tel dans le cadre de notre recherche. *Génération in between*, la classe des *babyboomers* - ces gens nés dans la décennie (*grosso modo* 1945-1955) qui suit la fin de la Deuxième guerre mondiale - doit sa grande visibilité et médiatisation aux prérogatives qui, dans le champ du social, leur sont attribuées par un temps historique qui correspond avec le fait que ce soit une *génération* «en vigueur», soit qui, au moment présent, détermine, en la réglementant, la vie sociale. Cette classe d'âge n'est, par ailleurs, pas plus déterminante dans le cadre de cette recherche que celle des gens nés au début des années 1930 ou au début des années 1960, ensembles générationnels qui correspondront davantage à notre échelle intergénérationnelle, comme nous l'expliciterons plus loin.

cours de sa propre biographie. Nous constatons du coup que les gens sont de tout temps caractérisés de manière inéluctable par leur appartenance à des générations successives, voire multiples ou superposées (on n'est plus la même génération à quinze ou à soixante-quinze ans). Notons aussi que cette notion très relative ne revêt pas toujours le même sens d'une culture à une autre³, ni d'un temps historique à l'autre, et qu'il convient de la saisir avec relativisme. Il ne reste pas moins que ce concept de génération est rarement discuté épistémologiquement dans les travaux traitant spécifiquement de la transmission de l'identité ethnique sur une base multigénérationnelle. Il est, pour ainsi dire, pris pour acquis.

Nous sommes en butte dans les champs de la sociologie des études ethniques et de l'ethnologie à l'usage abusif de l'acception vulgaire du terme, soit celle qui la relie exclusivement au cadre social de la famille. Attias-Donfut note qu'en «ethnologie, l'usage du terme génération est strictement limité à ce sens [sa base généalogique]» (1992: 219). Il est vrai que la famille apparaît toujours comme une institution sacrée qui se perpétue, autant d'un point de vue horizontal (intragénérationnellement) que vertical (à travers le rapport intergénérationnel). Les rapports de filiation demeurent sans conteste, de par leur transcendance symbolique. L'anthropologie sociale établit pour sa part la prééminence de l'institution familiale au sein de la structure sociale à travers les civilisations. Mais bien que l'influence de la parenté s'avère en effet déterminante dans la socialisation des individus, elle ne relève pas moins du domaine de l'idéal et du mythe. On voit ainsi la société contemporaine s'accommoder de nouvelles conceptions des liens sociaux, et la parenté, en tant qu'institution à la fois réelle et symbolique, peut connaître des mutations importantes (les formes d'organisation familiale actuellement en usage, telles la monoparentalité et l'avènement de la technoscience dans la régulation de la maternité constituent des exemples).

Rattachant la génération à sa base généalogique, les ethnographes l'ont souvent identifiée à un statut social, qui est, lui, largement conditionné par la place statutairement assignée à chaque individu au sein de sa parenté. On détermine ainsi des catégories fixes, stipulant que les sociétés étudiées (souvent *traditionnelles*, mais aussi «en voie de modernité» par leur passage du rural vers l'urbain) ne pouvaient susciter

³. Au Japon, les générations familiales ne sont pas établies en fonction uniquement de la classe d'âge des individus. En effet, celles-ci peuvent regrouper symboliquement des grand-parents et des petits-enfants.

l'apparition de différents ensembles générationnels au sein des mêmes *situations de génération*⁴.

En somme, les travaux des ethnologues tiennent rarement compte de la variabilité des temps historiques au cours d'une biographie, ni des cycles, très distincts parfois et distants bien souvent, qui constituent cette même biographie. Les rites de passage qui conduisent vers de nouveaux statuts sociaux correspondent très souvent au marquage générationnel. Le mariage, la fin de l'activité professionnelle, ainsi que la strate occupée dans la généalogie des *contemporains* (individus vivant et coexistant dans le temps) représentent autant d'étapes dans l'assignation de la classe générationnelle. À cet égard, il conviendrait sans doute mieux de parler de «moments générationnels», chaque individu appartenant à des classes (étapes) générationnelles successives socialement et biologiquement sanctionnées et réglées par un temps plus ou moins régulier.

Mais si nous laissons le biologique de côté, qu'est-ce qui nous autorise à parler de générations? Par exemple, lorsque des individus appartenant à diverses générations embrassent un même idéal, lorsque la transmission effective des habitus identifie la génération successive aux valeurs de celle qui la précède, ou lorsqu'une même idéologie sociale anime les descendants, n'y aurait-il pas lieu de modérer les distinctions communément fondées sur la base biologique? Martine Segalen ne dit-elle pas justement: «Mais sur cette trame biologique, les cultures brodent, inventent des relations, et il n'y a rien de moins "naturel", rien de plus social que ces liens du sang. Elles [les générations] sont sujettes à fluctuations, c'est pourquoi il nous faut les historiciser» (1996: 29). Segalen note aussi que c'est la relation même liant les générations parentales qui connaît sa mutation la plus phénoménale, relation dans laquelle, «sur un fond d'affectivité ... se greffent d'importants échanges économiques et symboliques» (*ibid.*).

Pour ce qui est des générations *sociales* maintenant - en tant qu'elles sont à la fois le produit et le moteur de l'histoire -, c'est Auguste Comte qui, le premier, en a reconnu l'importance, tant pour «l'organisme social» que pour «l'organisme individuel», dans un sens qui sera confirmé par Wilhelm Dilthey, François Mentré ou par José Ortega y Gasset (Ortega y Gasset 1961a [1929], 1961b [1933], Laín Entralgo 1945, Marías

⁴. Ces concepts issus de Karl Mannheim seront définis ci après.

1967). Comte est aussi le premier à tenter une détermination de la durée sociale et historique des générations, qu'il fixe à trente ans. Alors que le XIXe siècle marque le début de l'engouement pour la question des générations traitée dans la perspective de la philosophie de l'histoire, le XXe siècle se distingue par une abondante production intellectuelle, dans l'optique aussi bien de cette même philosophie⁵ que de la sociologie, à laquelle Karl Mannheim (1928) offre une intéressante contribution.

À cette même époque, aux États-Unis, les études des générations passent par la dynamique de la migration, plutôt que par une préoccupation plus généralement philosophique. Les générations *sociales* sont, en outre, aux États-Unis, marquées du sceau de l'ethnicité. C'est là une constante devenue structurelle dans l'histoire sociale américaine, remarque Fred Matthews (1990). En effet, depuis les travaux de l'École de Chicago à partir des années 1920, et de Marcus Lee Hansen dans les années 1930, la sociologie des générations portant sur des groupes ethniques en particulier a été particulièrement féconde aux États-Unis⁶.

Cet intérêt pour la sociologie des générations ethniques, qui fut un temps tout à fait propre aux États-Unis, s'étend progressivement dans d'autres sociétés jusque là fermées aux expressions culturelles multiples au sein de la nation. Le traitement des générations est cependant autrement conçu en Europe, où l'on insiste davantage sur les cadres sociaux spécifiques de la mémoire (générations d'ouvriers, générations politiques, générations de paysans, générations familiales, etc.), à partir d'un point de vue de l'Histoire, qui rejoint à la fois les mémoires sociale et historique (ou archivistique)⁷. En France, l'étude des générations de migrants préoccupe tardivement les chercheurs en sciences sociales, mais elle connaît un engouement depuis les quinze dernières années, révélant des enjeux communautaires autres que ceux privilégiés par le système républicain, articulés tant sur la transnationalité que sur des modes de référence culturellement déterritorialisés (voir Oriol 1988a, 1988b, Hily et Oriol 1993, Hily 1992, Noiriel 1992, 1988, Costa-Lascoux 1985, Rinaudo 1999).

⁵. Pour une revue de la littérature sur cette vaste production philosophique, dont l'origine remonte à Auguste Comte, Alfred Cournot, John Stuart Mill et Wilhelm Dilthey, vers le milieu du XIXe siècle, voir Pedro Laín Entralgo (1945) et Julián Marías (1967).

⁶. Ainsi, sur la seule sociologie des *générations* judéo-américaines, parmi les plus importantes contributions figurent les travaux de Nahirny et Fishman (1965), Glazer (1972, 1989, 1990), Gleason (1990), Archdeacon (1990), Sharot (1973), Lazerwitz et Rowitz (1964), Gans (1979, 1992).

⁷. Voir Godard (1992), Terrail (1995), Attias-Donfut (1995), Segalen (1995), Coenen-Huther (1994).

Le concept de génération pose ainsi des problèmes méthodologiques et épistémologiques redoutables: comment en effet parler convenablement d'une réalité idéologico-temporelle dont la teneur signifiante fluctue en permanence? Le titre même de cette thèse (*Quatre générations de Juifs ashkénazes à Montréal*) est en soi problématique. En vertu de quels principes déterminons-nous les générations ici étudiées? Nous éclaircirons tout ceci plus bas, mais au préalable, il nous faut examiner la portée du concept, du point de vue de la philosophie de l'histoire et puis de la sociologie de la connaissance et remarquer, chemin faisant, la différence de traitement en contexte européen ou américain. Il existe ainsi des différences conceptuelles majeures entre les deux «traditions»⁸, au point qu'il est possible de dire que nous avons affaire ici à deux façons de concevoir la question des générations: l'europpéenne, théorique et historiciste, passablement spéculative, et la nord-américaine, davantage portée sur la mesure, plutôt empiriste (*the question of the second generation* ou *the third generation hypothesis*).

Nous traiterons tour à tour de ces deux conceptions de la question des générations ce qui nous permettra, par l'entremise d'une mise au point théorique, de mieux baliser notre objet d'étude. Mentionnons aussi que, outre la question des générations *ethniques* en Amérique, il faudra considérer un certain nombre d'autres variables, incontournables et tout aussi importantes: les temps historiques en vigueur à un moment donné ou à un autre (lesquels ont une influence déterminante sur la dynamique des générations), comme nous pourrons le constater tout au long de la thèse, et les *cycles de vie* (*life course*) qui marquent une seule et même biographie (Hareven 1996, 1978, 1974), et qui comprennent deux éléments: la relation entre l'histoire de vie de l'individu et l'histoire de son unité familiale, et puis la position de l'individu, qui doit faire face au changement familial et au changement social (Hareven 1978). À cet égard,

⁸. Il ne faudrait pas réduire cette façon de dire à tous les chercheurs européens ou américains. Il s'agit de tendances théoriques et méthodologiques qui sont guidées par des traditions intellectuelles différentes et bien implantées. Francis Godard se fonde justement sur une base comparative, traitant simultanément des modalités réglant, matériellement, la transmission et le rapport entre deux générations en France et aux États-Unis. Des différences structurelles sont observées entre ces deux sociétés, dont les caractéristiques peuvent être typées. Si le lien unissant la famille à la société est, aux États-Unis, largement conditionné par des valeurs républicaines et conservatrices, qui font de La Famille, le micro-État capable d'assurer le lien communautaire dans un univers d'individus (la «révolution morale»), en France c'est une conception républicaine, «libérale-individualiste-volontariste» qui caractérise le lien familial (1992: 80). Ceci vaut pour le *cadre social de la mémoire* familiale, cadre qui revendique, aux yeux de nombreux chercheurs (nous le verrons ultérieurement), le monopole dans la conception du terme de générations. Il reste, en effet, que des Français travaillent à «l'américaine» - ou, plus habituellement, dans un alliage des deux traditions (Coenen-Huther 1994), et vice-versa (ainsi Boyarin 1996, 1991).

soulignons la corrélation effectuée par Hareven entre temps familial et temps social, et puis entre procès familial (*family process*) et processus social (*social process*), tout en rappelant que les changements à l'intérieur de la famille sont plus lents que ceux dans les autres institutions sociales (Hareven 1974: 325).

1. Conceptions classiques de la question des générations

1.1. Ortega y Gasset et ses disciples

À propos de 1918, on peut dire, à l'instar de Braudel et de Wallerstein, qu'il s'agit d'une année charnière, marquant l'avènement du XXe siècle, ou plutôt la fin du XIXe siècle. Une préoccupation fondamentale anime les penseurs européens de cette période de transition, et c'est celle qui concerne les différents processus de transmission et de changement social à l'oeuvre dans les sociétés de la modernité. Il est probable que la biologisation du social issue des découvertes darwiniennes ne soit pas étrangère à l'attrait des chercheurs (notamment chez les philosophes, les historiens et les sociologues) pour les transformations potentielles de la question des générations.

La philosophie de l'histoire et la philosophie de la connaissance s'intéressent intensément à l'idée des générations, comme en témoignent les nombreuses publications éditées dans les années qui suivent la fin de la meurtrière Première guerre mondiale. De François Mentré à Wilhelm Pinder, en passant par Pío Baroja, ils sont nombreux les penseurs européens qui au cours des années 1920 ont tenté avec plus ou moins de succès de résoudre l'épineuse question du sens même de l'idée de génération, partagés qu'ils étaient entre les conceptions biographique et biologique. Nous demeurons toutefois, d'une manière ou d'une autre, redevables de ces philosophes et littérateurs.

Karl Mannheim (1928) et Ortega y Gasset (1929, 1933) figurent parmi ceux ayant contribué, dans la première moitié du XXe siècle, à une clarification de l'idée et du lieu des générations en tant que catégories philosophique et sociologique. Mentionnons aussi Pedro Laín Entralgo (1945) et Julián Marías (1967 [1949]) - disciples d'Ortega y Gasset, ayant notamment contribué à une mise en ordre et à une clarification des

thèses ortéguiennes sur les générations *historiques* -, ainsi que François Mentré (1920), dont le traité sur les générations *sociales* demeure le plus complet de son temps. La philosophie des générations parvient à une assez juste situation d'un problème difficilement résoluble. Mais l'écueil récurrent chez les uns comme chez les autres consiste à vouloir à tout prix fixer une durée-type de la génération. Alors que Comte stipule que celle-ci doit durer trente ans, Ortega y Gasset parle de périodes de quinze ans, tandis que Marías, dans la foulée de ce dernier, intègre une règle situant les générations, arithmétiquement déterminées, et cela à des rythmes équivalents. Laín Entralgo critique le caractère biologisant de la conception ortéguienne dont la prépondérance l'agace. En effet, une élaboration de la question des générations dans l'histoire à partir du rythme du *bios* ne semble pas tout à fait convenable⁹.

La difficulté inextricable que représente l'établissement de la date de base à partir de laquelle on fixe les générations est plus que suffisante pour discréditer une conception historique fondamentaliste des générations, et la critique de Laín Entralgo nous semble en bonne mesure justifiée. Ainsi, Ortega et Marías croient en la détermination d'une réglementation découpant et délimitant dans le temps des générations, moteur de l'histoire. Cette réglementation n'est pas sans comporter un certain arbitraire comme le montre la prétention voulant que Hobbes et Descartes n'appartiennent pas à la même génération puisque le premier est né huit ans avant l'autre (1588 et 1596 respectivement), ce qui, dans l'esprit de Ortega y Gasset correspondrait à des temps historiques distincts. Aussi, il semble un peu extravagant de vouloir, comme le fit Ortega y Gasset, établir avec Descartes la Référence à partir de laquelle sont désignées

⁹. «Lo primario en el pensamiento de Ortega, como en el de todos los que hacen de la generación el concepto fundamental y elemental del acontecer histórico, es su radical vitalismo. Pero la Historia es resultado de acciones "personales", aunque esas acciones hayan de ser ejecutadas por cuerpos vivientes. Por eso la idea de una "zona de fechas" no es un hallazgo empírico, sino una construcción al servicio de un *a priori*; el *a priori* de la coetaneidad "vital", de la generación y, en último extremo, de la concepción biológica de la Historia. Si Ortega no hubiese pensado que "la Historia es una más entre las restantes disciplinas biológicas"... seguramente no hubiese llegado a esta idea de la generación» (Laín Entralgo 1945: 236). Marías, toutefois, ne croit pas au bien fondé de la critique de Laín: «... en efecto, la idea de una "zona de fechas" no es un hallazgo empírico; pero no es, tampoco, una "construcción al servicio de un *a priori*", sino un contenido de la teoría analítica, cuyo sentido hay que tener bien claro para entender la doctrina de las generaciones. Vemos pues, cómo la falta de una reflexión suficiente sobre la estructura teórica del pensamiento de Ortega ha hecho que ni siquiera Laín ... esté exento de errores en su interpretación» (1967: 147). Il est vrai que la pensée d'Ortega, sans doute le plus intuitif et visionnaire des philosophes espagnols, peut être sujette à diverses interprétations. Son discours sur les générations se présente comme un élément de plus dans sa philosophie de l'histoire.

les générations futures (et antérieures)¹⁰. Si nous considérons les générations comme une réalité sociale plutôt que biologique, comment prétendre, compte tenu de la variation sociale qui affecte chaque temps historique, que les générations sont confinées à une durée donnée?

Julián Marías (1967) soutient cependant la vision ortéguienne de la question au détriment d'un aspect plus sociologique - à dynamique synchronique. C'est dire que Marías préfère voir la société composée d'individus observant des relations inter-individuelles, contrairement à quelqu'un comme Mannheim qui privilégie une logique de masse en concevant les générations sous le mode des ensembles.

Mientras no haya mas que individuos *como tales*, aunque haya muchos, no hay más que vida individual y relaciones interindividuales, pero por ninguna parte aparece la realidad de lo social o colectivo. Por otra parte, se ha solido interpretar la sociedad como *asociación*, como algo consecutivo a la existencia previa de los individuos, como resultado voluntario de acciones de estos, sin advertir que las verdaderas sociedades son algo que *está ahí*, con lo que se encuentra el individuo, aparte de su voluntad y de todo acto concreto de asociación (Marías 1967: 86).

Il est frappant de constater l'actualité du propos de Marías. Elle nous rappelle à quel point la logique inter-individuelle semble avoir pris le pas sur celle de la société mécanique ou organique. La principale caractéristique de la postmodernité veut que le social se trouve en butte à l'individualisation massive des cosmologies (Augé 1995), ou à un tissu d'ordres sociaux juxtaposés (Barth 1992, de Coppet 1992). Il y a lieu dès lors à reconsidérer le primat philosophique inhérent à l'étude des générations qui établit la prééminence du sujet. En rapport avec cette primauté de l'être singulier, Ortega y Gasset insiste sur le «drame vital... avec personnage et scénario» qui caractérise chaque biographie - une réalité bien relevée par Michael Fischer (1986) lorsqu'il rend compte de la singularité absolue de l'identité narrative du descendant d'immigrant, de déraciné, de minorité raciale dans l'Amérique contemporaine. Les postmodernes (Clifford et Marcus 1986; Marcus et Fischer 1986) accordent une place immense à l'individu en tant que monade et non pas en tant que, fondamentalement,

¹⁰. «Comme Cournot, il cherche à situer le début des Temps modernes et il arbitre, pour l'année 1626, date à laquelle Descartes a eu 30 ans, signe de l'importance de la pensée et de la raison dans l'histoire. Il découpe ensuite l'histoire avant et après cette date, de quinze ans en quinze ans, intervalle significatif de changement ...; il convient cependant de noter que ce n'est là qu'un aspect secondaire de la théorie d'Ortega» (Attias-Donfut 1988:53).

élément d'une structure sociale. Le récit autobiographique est une réalité qui se superpose à la réalité plus globale de la communauté de destin constituée par la génération *historique*.

Si l'image d'un temps intergénérationnel régi par un métronome à la cadence invariable apparaît problématique, trois idées sont toutefois à retenir chez Ortega y Gasset - idées qui rejoignent, comme nous le verrons, la théorie sociologique de Mannheim: le *sistema de vigencias* (ce qui équivaut plus ou moins à l'*habitus* bourdieusien), la différence entre *contemporaneos* (toutes ces générations qui coexistent simultanément) et *coetaneos* (gens de même catégorie d'âge, de génération commune), et enfin, l'idée que l'homme est au service de l'existence - ce que Ortega y Gasset appelle la *raison vitale*. Ortega y Gasset se distingue de la position sociologique de Mannheim en estimant que le processus d'individuation, «le drame vital, avec personnage et scénario», l'emporte sur la sujétion de l'être à un destin collectif. La différence établie entre *coetaneos* et *contemporaneos*, reprise par Karl Mannheim et que nous abordons maintenant, est articulée cette fois sur fond de changement social en Europe centrale et en République de Weimar dans le contexte spécifique de l'après-guerre, soit les années 1920.

1.2. Karl Mannheim: une vision synchronique des générations

Le problème des générations de Karl Mannheim (1928 [1990 v.f.]), sociologue hongrois d'origine juive, de culture allemande durant la première période de sa vie, et puis penseur sans attaches établi en contexte anglais par la suite, propose une théorie des générations conforme sans doute à l'image et à l'esprit de son temps, à la rapidité fulgurante du changement social dans l'Europe de la première moitié du XXe siècle. Pour Mannheim, tout comme pour l'ensemble des penseurs de son temps, les générations sont un produit de l'histoire. Il est surprenant de voir, concernant spécifiquement la question des générations, comment Marías et Laín Entralgo ont sous-estimé la pensée de Mannheim, pourtant des contemporains appartenant à la même catégorie de théoriciens de la philosophie de l'histoire - avant que ce dernier n'adopte une vision issue de la sociologie de la connaissance¹¹. L'expérience de

¹¹. En effet, aussi bien Laín Entralgo que Marías proposent une vision plutôt méprisante de l'article de Mannheim. L'argument de ce dernier tendrait à être réduit à «un planteamiento positivista, fundado en la ley biológica de la duración de la vida, dividida en edades, que busca en la idea de generación una

Mannheim, dramatique, comme celle des penseurs juifs de culture germanique piégés par le régime du III^e Reich, n'est sans doute pas étrangère au développement de sa pensée. Issu de l'École austro-marxiste, ses thèses sur la philosophie de l'histoire acquièrent une grande notoriété à Weimar avant l'avènement du hitlerisme.

L'avantage de la conception mannheimienne des générations, c'est qu'elle propose une vision synchronique - souvent obliérée par la lourdeur de la philosophie de l'histoire. Mannheim distingue ainsi l'*ensemble générationnel* (*Generationszusammenhang*) et la *situation de génération* (*Generationslagerung*), deux notions fort différentes. Alors que la deuxième renvoie à un état plutôt biologique, celui des classes d'âge, le premier se réfère à des sous-ensembles qui relèvent davantage de l'idéologie. Ainsi les gens nés en 1900 dans une zone déterminée partagent, toutes classes sociales et tendances idéologiques comprises, le fait d'appartenir à une *situation de génération* commune; il s'agit d'une réalité en rapport avec le hasard et la biologie (être là à un moment précis de l'histoire et avoir un âge déterminé). D'autre part, et c'est l'argument central dans la construction théorique de l'auteur,

nous ne parlerons ... d'un *ensemble générationnel* que lorsque des contenus réels, sociaux et intellectuels établissent, précisément dans cet espace de la destabilisation et du renouvellement, un lien réel entre les individus qui se trouvent dans la même *situation de génération* (1990: 59).

D'un même ensemble générationnel peuvent découler différentes *unités de génération* (*Generationseinheiten*), s'agissant dans ce cas de groupes qui «s'approprient

unidad de medida y un escalón del progreso; y un planteamiento historista romántico, que atiende más al tiempo y al contenido histórico de la generación; la magnitud temporal o duración de la generaciones aparece como irregular e indeterminable, dependiente de fuerzas historicas...» (Marías 1967: 127). Laín Entralgo est plus acerbe à l'endroit d'une sociologie de la connaissance qu'il juge trop biologisante et qu'il récuse par ce fait même: «El positivista de mentalidad biológica sustituye al "siglo" por la "generación" y respira satisfecho, creyendo haber hallado la unidad de medida rigurosamente adecuada al acontecer histórico. Mas aunque su criterio mensurativo haya pasado del giro de los astros al ciclo generativo de las estirpes humanas aisladas, no por ello es menos flagrante su truco intelectual. La Historia no es una expansión de la Biología, sino la obra de un gran número de vidas personales simultáneas y sucesivas...» (1945: 262-3). Nous ne croyons pas, pour notre part, à l'instar de Mauger (1990) que Mannheim ait particulièrement insisté sur l'aspect biologique des générations, comme nous le verrons. Laín Entralgo semble obsédé par cette critique qu'il adresse à Ortega comme à Mannheim. En réalité, la vision «perspectiviste» de Mannheim (voir Aron 1967 [1935]) se concentre davantage sur la relation entre les idéologies et entre les classes sociales. Au demeurant, notons que Raymond Aron déconstruit lui aussi l'échaffaudage théorique établi par Mannheim, en critiquant sévèrement aussi bien les prétentions de la sociologie de la connaissance que le «perspectivisme» de celui-là. Pour notre part, nous nous tiendrons à son article qui rend à notre avis justement compte de la variabilité de la notion de *génération*.

différemment ces expériences [vécues à un moment charnière] ... dans le cadre du même *ensemble générationnel*» (*ibid.*: 60). Aussi, les individus membres d'une même *situation de génération* peuvent-ils s'inscrire dans divers ensembles générationnels, desquels découlera un nombre variable d'unités de génération. Ces dernières constituent des fractions par exemple de l'ensemble des gens ayant «appartenu» à la génération *de 68*, qui s'approprient, chacune à leur façon, cette problématique historique. Les ensembles générationnels sont des catégories plutôt vagues, situationnelles. Les unités de génération reflètent la part contingente de l'évolution de celles-ci. Ce sont les caractères statique, progressiste ou réactionnaire des membres de cette situation de génération qui, en interaction avec l'appartenance aux diverses classes socioculturelles en vigueur dans la société, feront la variété des ensembles générationnels. L'écart entre les différents et, assurément, innombrables ensembles générationnels à l'échelle planétaire est tel qu'il apparaît absurde de parler d'une «jeune génération contemporaine», ou même de la «génération des *babyboomers*». Il convient de signaler cependant qu'il peut apparaître à certains moments de l'histoire des ensembles générationnels marquants, comme ce fut par exemple le cas au temps de Goethe, Beethoven et Hegel de la génération *Sturm und drang* ou, plus proche de notre temps, comme c'est le cas de la génération «informatique».

Compte tenu du trait subjectif des situations de génération, il nous faudra lire attentivement, dans l'étude qui nous concerne, la logique ayant déterminé les différents ensembles générationnels qui coexistent à la fin du XXe siècle et desquels sont issues différentes unités de génération. Bien sûr, ces ensembles générationnels correspondent en bonne mesure à des situations de génération, mais en réalité les temps historiques sont déterminés par des ensembles générationnels qui dépassent les limites d'une ou deux situations de génération, comme le montre la dynamique de la transmission sociale identitaire chez les Juifs ashkénazes de Montréal à travers le XXe siècle.

Il faut aussi relever ces «situations irrégulières» qui font que des contemporains issus de situations de générations plus ou moins distantes nous soient plus proches que bien de gens de la même catégorie d'âge que nous. D'ores et déjà, il nous faut admettre la possibilité de rapprochements et de distanciations chez les individus issus d'une même classe d'âge, mais aussi de rapprochements conceptuels et idéologiques marqués entre des gens appartenant à des classes d'âges plus ou moins distantes. La génération est ici perçue à juste titre comme un ensemble hétérogène composé d'individus liés par leur

condition historique, mais y participant dans des registres variés, voire divergeants. Et les situations de générations n'affectent pas tous les individus partageant la même vision du monde.

À propos de la conception «américaine» de la génération, dont nous présentons pour faire suite un topo, Glenn Elder (1977: 292) a justement noté comment, aux États-Unis, les sociologues de la famille ont si malencontreusement interprété Karl Mannheim, en notant que: «the practice of equating generation and cohort with regard to historical conception owes much to Mannheim's classic essay...». Elder ne semble cependant pas accepter lui-même la distinction mannheimienne (qui accorde une prééminence aux successions des ères idéologiques et culturelles) entre ensembles et unités de générations, stipulant comme tant d'autres que la notion de génération a un sens très précis du point de vue de la famille, mais - et ici il faut lui donner raison - qu'il demeure beaucoup plus flou lorsqu'on étend sa conception à l'extérieur de la parenté. Les sociologues nord-américains des générations ethniques connaissent bien ce problème. Pourtant, la sociologie américaine des générations ethniques contribue davantage à le faire durer qu'à traiter de le résoudre.

2. La sociologie des générations ethniques en Amérique du Nord

What the son wishes to forget, the grandson wishes to remember (Marcus Lee Hansen)

What the son wishes to forget, the grandson never heard (Homme de *troisième* génération, 65 ans)

2.1. Une tradition fondée sur la dynamique migratoire

Il faut reconnaître l'intérêt qu'accorde la tradition américaine aux structures mémorielles des générations issues de migrants. Voguant entre l'assimilation et le rappel des origines, les générations traversent ici les différents mécanismes d'acculturation, de panethnicité et de transnationalisation caractéristiques du XXe siècle. Les processus d'amnésie et de remémoration des origines ont été amplement étudiés dans la sociologie américaine. Nombreuses sont les recherches menées dans diverses localités des États-Unis afin de mesurer, grâce à des indices pré-établis, la

dynamique de l'identité ethnique ou confessionnelle. Le concept d'«origines», l'ethnicité vécue en tant que *mentalité* (Rischin 1990)¹², possède une saveur exceptionnelle en Amérique du Nord, et mérite d'être appréciée à sa juste valeur. Le sens de la médiation, constitué dans le rapport entre destin et origines, n'est toutefois plus aujourd'hui le même que celui, disons, d'avant 1955, moment où Will Herberg publia sa thèse sur le *triple melting pot* aux États-Unis, puisque les générations subséquentes correspondent à des temps historiques radicalement distincts et ne parlent plus forcément le même langage. Soulignons aussi la nouvelle tendance aux interprétations inédites par de nouvelles pratiques narratives, individuelles ou collectives, sur les origines et le destin des individus et des groupes ethniques auxquels les Américains sont censés appartenir.

On constate cependant qu'aux États-Unis, la vision issue de la philosophie de l'histoire n'a pas eu de véritable impact, ce qui est peut-être dû, comme le note Liah Greenfeld (1992: 460-72), à un certain refus, au moment de la constitution du sujet américain, de la ratiocination européenne. Cette attitude (dont les fondations reposent sur le *ressentiment*) ferait partie, selon Greenfeld, du mode d'opposition vis-à-vis l'Europe sur lequel s'est fondé le nationalisme américain. Le problème des générations concerne pourtant l'Amérique avec une acuité toute particulière. De Hansen (1937) à Gans (1992), les débats autour de *the second* ou *the third generation hypothesis* sont nourris, bien que, en règle générale, ces débats font abstraction de l'épistémologie des générations suggérée par la philosophie de l'histoire.

La tradition américaine s'attèle avec l'École de Chicago à la tâche des études empiriques sur les générations de migrants, instaurant une tradition qui se poursuivra pendant trois quarts de siècle. Or la relativité de la notion de génération y est souvent évacuée, car les études qui optent pour un modèle plus pragmatique ne distinguent que les strates lignagères où la génération immigrée correspond à la *première* génération, les autres s'ensuivant logiquement. Si ces catégories de *première*, *deuxième* et *troisième* génération sont appréhendées macro-sociologiquement (Hansen 1937,

¹². Moses Rischin se réfère à l'École d'histoire des Annales et qualifie le concept d'ethnicité en Amérique de *mentalité*: «Ethnicity as mentalité is expressive of the self-evident, no less than the latent, vestigial, adoptive, self-generating, and symbolic ethnic modes that have come to be recognized as inseparable from our common humanity and integral to our ethic of democracy and civilization» (1990: 68). Pour Rischin, contrairement aux termes de nationalité, *people*, *minorité*, tombés en désuétude, l'ethnicité, «reechoing with the long-term, if not quite with eternity, and overarching the planet, carries with it none of the patronizing overtones that charge the everyday language of ethnic discourse until quite recently ...» (*ibid.*).

Kivisto et Blank 1990), elles demeurent méthodologiquement limitées. Les tenants du *life course analysis* (notamment Tamara Hareven et Glenn Elder) ont bien montré que la question des générations ne saurait être convenablement appréhendée sans faire appel à un certain nombre de variables (temps individuel, temps familial et temps historique), ce qu'évacue la plupart du temps la sociologie des générations ethniques.

2.2. Marcus Lee Hansen et le renouveau des études sur les générations ethniques, à l'encontre de la *straight line theory*

«What the son wishes to forget, the grandson wishes to remember». Quelques mots tout d'abord au sujet de l'axiome énoncé par Marcus Lee Hansen dans *The question of the third generation in America* en 1937, au temps de la Grande Dépression. Cette période correspond, dans l'histoire moderne des États-Unis, et suivant la vague de migration massive des années 1880, à la *troisième* génération. Ainsi, la thèse de Hansen porte plus spécifiquement sur la *troisième* génération issue de Suédois en Amérique. Hansen postulait quelque chose qui n'est pas étranger au phénomène du retour aux sources qui caractérise l'Amérique dans les années 1960 et qu'on a appelé le *ethnic revival*. Considérant l'isolement dans lequel se retrouvent les membres de la *gesellschaft* américaine, Hansen, postulant une voie aujourd'hui qualifiable de primordialiste (ou essentialiste), croit que la santé et la vitalité de la société américaine passe absolument par un pluralisme dans lequel les groupes ethniques se distinguent et se complètent.

Controversé par nature, l'axiome hansenien a, depuis son établissement, provoqué les débats. Il convient toutefois de mentionner qu'il existe deux façons de comprendre la thèse de Hansen: une première, au pied de la lettre, dans quel cas elle se trouvera immanquablement démentie par l'expérience historique, mais aussi par la recherche empirique, et une deuxième axée sur la fonction métaphorique de l'axiome. Ainsi, dans la première veine, Nahirny et Fishman contestent radicalement la thèse de Hansen, stipulant que:

[n]either was there any trace left of the 'wounded identity' of the sons, for in contrast to the sons, the grandsons had never experienced the full brunt of marginality. The grandsons neither sought to disavow nor rushed to embrace their ethnic past (1965: 323).

En effet, soutenir qu'il y a recomposition identitaire, c'est prétendre que, par principe, il se crée une rupture avec la *deuxième* génération, qui aura beaucoup de difficulté à se situer entre les deux autres. Notre recherche, par exemple, montre qu'il n'y a rien de moins généralisable bien qu'il soit possible que des moments de «dysfonction» surgissent lors de certains cycles de la vie des enfants des immigrants. Ceci ne doit pas non plus amener automatiquement et catégoriquement à l'autre voie postulée par une partie de la sociologie des relations ethniques en Amérique du Nord, la *straight line theory*. Nous ne citerons ici que deux témoignages afin d'illustrer comment la loi de Hansen peut ou non s'appliquer littéralement:

C'est sûr que mes parents étaient intéressés à savoir qui étaient leurs parents, mais pas plus que ça. Moi il fallait que j'aie fait des entrevues avec mon grand-père, que j'ai pris des notes. Il y a un cousin à moi qui était aussi comme ça, alors on a souvent fait ça ensemble. C'est le côté social, économique et politique qui m'intéressaient, plutôt que le côté religieux, ça ça m'intéressait moins (Homme de *quatrième* génération, 36 ans).

Being Jew was just being poor. Having a lot of brothers and sisters... There were things about discrimination in McGill, that kind of things. I mean, my knowledge on that is very limited. It is based just on the conversations with my grandfather, and not in detail (Homme de *quatrième* génération, 38 ans).

La *straight line theory*, théorie sociale très en vogue de Warner et Srole (1945) à Gans (1979, 1992), n'accorde à l'ethnicité qu'une fonction symbolique dans l'univers identitaire du jeune américain membre de la *troisième* génération, cette ethnicité n'étant appelée à être investie que dans des moments rituels spécifiques, ne surdéterminant jamais les rapports sociaux (Waters 1990). Pour les tenants de la *straight line theory*, les membres de la *troisième* génération devraient arriver sans véritable problème à s'intégrer pleinement (sans pour cela s'assimiler complètement). D'une part l'acculturation produite au cours de la *deuxième* génération serait prolongée par la *troisième* qui saurait faire disparaître la plupart des marques désignant ses membres comme étant originaires d'ailleurs (sauf, bien sûr, dans le cas de la «race»)¹³. D'autre

13. Il est sans doute vrai par ailleurs que des stigmates somatiques (Isaacs 1977), qui peuvent renvoyer à un phénotype ou à des coutumes vestimentaires liées au culte ou à un statut social, ou des indices de langue et de langage, marquent souvent dans les sociétés pluralistes les *générations* issues de migrants originaires d'hors Occident. Les techniques du corps qui se traduisent par une gestuelle spécifique (Efron 1972), ou par cet accent délateur, auront tendance à s'estomper à plus ou moins brève échéance, tout dépendant des habitus transmis et reçus. Mais d'autres marqueurs prégnants, comme la «négritude», renverront toujours à des images d'origines (et non de nouveau destin).

part, cette *troisième* génération n'aurait plus à supporter cette pression du déni que connaîtrait inmanquablement la *deuxième* génération.

Pour le hansenien, par contre, l'individu appartenant à la *troisième* génération irait, mû par une curiosité plus ou moins naturelle, vers les grand-parents dans un souci de renouer le lien perdu par les parents, «artificiellement» rompu par une volonté acculturatrice extrême. Naturellement, ceci ne se passe pas exactement de cette façon, même si l'on a assisté aux États-Unis au renouveau d'intérêt pour les origines ethniques dès la fin des années cinquante suite au constat de l'échec de l'idéologie du *melting pot* (Gordon 1964) et après s'être conformé, dans la réalité, à une logique fondée plutôt sur un *triple melting pot* (Herberg 1955).

Philip Gleason, commentant le livre célèbre de Will Herberg, *Catholic, Protestant and Jew...* paru en 1955, insiste sur le rapport de celui-là à la loi de Hansen. Herberg, en effet, actualise l'axiome hansenien dans les années 1950 en montrant qu'il existait alors, au-delà de la *deuxième* génération, une tendance structurelle à l'endogamie établie sur la base confessionnelle. Notant tout d'abord l'intérêt des jeunes intellectuels juifs pour la conférence que Hansen prononça en 1937 (entre autres de Glazer et de Moynihan, de Herberg lui-même, de Oscar Handlin, ou de Herbert Gans pour ne nommer que ceux-là), Gleason remarque qu'en effet le modèle de Hansen se vérifie bien pour les Juifs américains: «religion helped the members of the third generation to locate themselves in the "lonely crowd" by providing an answer to the "aching question" of social identity, Who am I?» (1990: 90). Toutefois, bien que l'idéologie américaine soit profondément soutenue par un principe de spiritualité dans lequel s'enchassent les valeurs de liberté et de dignité individuelle, l'*american way of life* demeure, selon Herberg, l'authentique religion des Américains. Par ailleurs, avertit Gleason, la thèse hansenienne, si elle semble convenir dans le cas des Juifs, elle laisse à désirer lorsqu'on l'applique aux catholiques ou aux protestants (*ibid.*: 94)¹⁴.

Pour sa part, Glazer est d'avis (et c'est la deuxième façon de regarder le célèbre axiome) que l'assertion de Hansen relève davantage de la sociopsychologie et qu'elle

¹⁴. Ceci dit, «observers like Handlin began to insist that Jews were better understood as an ethnic group than as a religious body. But Handlin also made the same point as Glazer, Gans and Herberg: Jewish ethnicity was increasingly coming to expression in the form of more active participation in Judaism as a religion. It was this complex relationship between religion and ethnicity among American Jews as the group entered its third generation stage that made the rediscovery of Hansen's essay so opportune» (*ibid.*: 99).

ne doit pas être saisie au pied de la lettre. S'il réimprime l'article de Hansen en 1952 dans la revue *Commentary*, de laquelle il était alors le directeur, c'est qu'il y voyait un intérêt remarquable en tant que membre lui-même de la *deuxième* génération. Chef de file de la pensée «jeune» juive du début des années 1950, Glazer explique à quel point il se sentit happé par l'axiome hansenien, qu'il interpréta comme une thèse à caractère sociopsychologique et à valeur heuristique:

The reprinting of Hansen's essay in 1952 was occasioned by the concern of a second generation Jew (and a journal edited by second generation Jews) about the coming third generation. If indeed our relationship to the Jewish people and to Judaism was dominated primarily by our distance from immigrant origins, then we might expect almost nothing in the way of Jewish identity and commitment in the third generation. But Hansen's essay threw a new light on the question of acculturation and assimilation: it suggested that not only was there no historical inevitability in the steady and monotonic decline of identity, allegiance, interest, commitment, but there was also reason to expect a change in direction in some of these features in the third generation (Glazer 1990: 107).

Hansen suggère qu'il n'existe pas d'aboutissement inévitable de l'histoire avec une disparition irrévocable de l'identité, l'allégeance, l'intérêt et l'engagement, «but there was also reason to expect a change in direction in some of these features in the third generation» (1990: 107). Naturellement, ce sont des circonstances précises comme la naissance d'Israël et la mémoire de la *shoah* qui ont ravivé dans ce cas l'identité ethnique des Juifs américains. En outre, cet antisémitisme d'avant-guerre qui pouvait justifier la volonté de cacher ses origines se mue en une fierté; être Juif devenant accepté et valorisé même dans les années 1950 et 1960 (*ibid.*: 110). Glazer est d'avis que Hansen n'a jamais cherché à établir un *pattern* rigide au moment de l'émission de sa loi, mais qu'il voyait simplement une tendance sociétale dans un monde de plus en plus happé par l'impersonnalisme ou par l'anonymat propre à l'*american way of life*.

En réalité, l'axiome hansenien devrait être entendu comme une sorte de métaphore, ainsi que le suggèrent Kivisto (1989:15) ou encore Elbaz (1993:27-28). Hansen s'oppose ainsi aux tenants de l'École de Chicago, promoteurs de la *straight line theory*, qui jugeaient que la non-assimilation ne pouvait que donner lieu à la marginalité et à la déchéance¹⁵. Ils croyaient que, somme toute, les individus finiraient

¹⁵. Tel était l'avis de Thomas, développé par Park, dont le *cycle des relations ethniques* prévoyait les phases subséquentes: compétition, conflit, adaptation et assimilation.

tous, tôt ou tard, par devenir Américains (dans le sens de *feel and think like an American*). La *deuxième* génération constituait une étape cruciale, désignée pour traverser le plus ou moins douloureux processus d'acculturation, alors que les générations successives se verraient enfin libérées du «joug» de l'ethnicité. Hansen ne croit pas que l'on puisse prétendre à la dissolution totale du lien des origines, celui-ci finissant à un moment ou à un autre par faire ré-émergence (être recrée, autrement compris et interprété), et cela pour des raisons multiples inhérentes aux processus d'identification en vigueur dans la société américaine¹⁶. Au-delà de trois générations, et pour les individus tributaires d'une origine européenne, comme c'est le cas dans l'enquête de Waters (1990), la référence n'est plus l'ancêtre de l'individu, mais le produit d'une imagination caractériologique du pays ancestral¹⁷.

En somme, depuis l'École de Chicago, la *première* génération désigne celle des arrivants, la *deuxième* celle des descendants immédiats et la *troisième* celle des petits enfants des arrivants. Il est clair que la façon de poser la question renvoie moins aux générations, dans le sens européen du terme, qu'à un ordre de descendance plus proche des strates lignagères, des statuts des individus au sein d'une parenté, sur lequel se fondent généralement les travaux ethnologiques et sociologiques. Les générations sont ainsi conçues dans le sens le plus communément accepté, c'est-à-dire en «types générationnels purs» («pure generational types», Lazerwitz et Rowitz 1964: 537). Font partie de la même génération tous ces individus qui se retrouvent au même niveau dans les schémas de la parenté établis par les ethnologues.

Ceci ne va pas sans poser de problèmes sur le plan méthodologique puisque, comme nous l'avons vu, de nombreuses *situations de* générations en viendront à être conçues en une seule (de nombreuses cohortes font simultanément partie d'une même catégorie

16. De nombreux auteurs, parmi lesquels Waters (1990), Gans (1979, 1992), Kivisto (1989), Tricarico (1989), Blank (1989), montrent une ethnicité symbolique qui rattache quelque part, rejoignant ainsi le *repère* originel - le grand-père (mais aussi, bien sûr, la grand-mère), oserions-nous traduire.

17. Alors que la nation de laquelle ils étaient issus signifiait souvent très peu pour les émigrants. Par exemple, les Italiens ne se reconnaissaient que peu ou prou Italiens, se définissant généralement en rapport à un terroir ou à une région spécifique (Hobsbawm 1992). L'acquisition d'une conscience italienne se développe en contexte de transplantation, en Amérique (Peressini 1988, 1992; Ramirez 1989). On pourrait dire la même chose, mais pour des raisons différentes, des Juifs issus de la *zone de résidence*. Le souvenir du terroir transmis par les aïeuls, l'origine précise des ancêtres migrants (lorsque ce souvenir est effectivement transmis, ce qui à Montréal est loin d'être le cas comme nous le verrons) est souvent oblitéré dès la *deuxième génération*. En effet, le souvenir de ces lieux n'est pas toujours celui d'un monde idyllique pour les migrants, comme en témoignent de nombreux Juifs de Pologne ou des «Italiens» originaires de Calabre installés à New York (Perec et Bober 1980).

conceptuelle et pratique), et cela au détriment des périodes socio-historiques. L'unique critère d'être né en terre américaine, de parents migrants, confère ce statut de *deuxième* génération, sans véritablement tenir compte du temps historique dans lequel elle s'inscrit. Ce statut s'appliquera ainsi à de très nombreux individus, lesquels n'auront souvent en commun, rigoureusement parlant, que d'être des *contemporains* (dans le sens d'Ortega y Gasset), appartenant à de multiples situations de génération (dans le sens de Mannheim). Sont ainsi jugés d'après les mêmes critères les enfants de migrants calabrais, arrivés dans les années 1920, que ceux des Portoricains, arrivés cinquante ans plus tard. Par ailleurs, les vagues migratoires sont continues et se superposent sur des cycles immédiats (par exemple 1920, 1925, 1930, etc.), ne coïncidant pas forcément, au sein d'un même groupe d'origine, dans un même ordre social (Hareven 1978). Stephen Sharot avait déjà noté cette faille méthodologique. Commentant une étude sur la communauté juive de «Lakeville», il constate:

that levels of ritual observance were more similar between contemporary second- and third- generation respondents than they were between second-generation parents and second-generation respondents. It is obvious that an analysis purely in terms of the dynamics of descent-generation should be given to other factors in the socio-cultural environment of peer-generations (1973: 156).

En axiomatisant à l'échelle de trois éléments, fondée sur la seule logique de la filiation, c'est-à-dire sans tenir compte du fait que les générations sont aussi sociales et historiques, on perd de vue que les *habitus* ou les *systèmes de vigences* ne tiennent pas forcément compte de la logique intergénérationnelle telle qu'elle est communément conçue dans la sociologie américaine. Il devient ainsi absurde de vouloir corroborer ou infirmer la thèse de Hansen prise au pied de la lettre, ou même de vouloir retrouver de nos jours le modèle ségrégationniste en vigueur au moment de l'après-guerre, le *triple melting pot*¹⁸, un modèle s'appliquant davantage aux Juifs qu'aux chrétiens. Encore moins faudrait-il voir dans la *straight line theory* une réalité contemporaine, alors que globalisation et transnationalité tendent à prendre le pas sur les logiques d'antan (celles reliant le sujet à un groupe ethnique ou à un ensemble national).

La thèse hansenienne, récemment révisitée (Glazer 1990, 1989, Gleason 1990, Kivisto 1990, 1989, Blank 1989), montre que l'investissement et l'intérêt pour

¹⁸. Un concept, nous le rappelons, proposé, à un certain moment de l'histoire, par Kennedy (1954), et rendu célèbre par Herberg (1955), soutenu par Lenski (1961) et corroboré partiellement par Lazerwitz et Rowitz (1964).

l'ethnicité s'inscrit dans une stratégie dialogique, de distanciation et de rapprochement. Moses Rischin (1990), nous l'avons souligné, a qualifié de *mentalité* le rapport des individus et de la société à l'ethnicité, tandis que Fred Mathews (1990) fait de cette dernière une caractéristique structurelle de la société américaine. Par ailleurs, en privilégiant presque exclusivement *the dynamics of descent-generation*, on obtient des résultats sur l'ethnicité qui s'articulent sur la parenté, avec des effets structurellement valables¹⁹. Il est probable toutefois que si ces individus *ethniques* avaient été considérés en tant que membres de cohortes situées dans un contexte socio-historique précis, plutôt qu'en fonction de leur place généalogique, les résultats eussent bien pu s'avérer autres. Tout ceci pour dire qu'il apparaît souhaitable, lors de l'établissement de l'objet concret d'étude, de tenir aussi bien compte de la place généalogique que des *systèmes de vigences*, ce que nous tentons de faire en circonscrivant notre objet d'étude maintenant, quatre générations de Juifs ashkénazes à Montréal.

3. Les générations de Juifs ashkénazes à Montréal: ensembles générationnels, systèmes en vigueur et temps historiques

3.1. Quelques écueils

Nous avons vu comment la sociologie des générations appliquée à des groupes ethniques comporte son lot d'errements méthodologiques, ce qui est particulièrement mis en relief par la tradition du *straight line theory* et par la tradition hansenienne si prisée par les intellectuels juifs américains. Au Québec, rares sont les études menées sur trois générations *sociales*. Montréal, pourtant un remarquable laboratoire pour le chercheur intéressé au cycle des relations ethniques en Amérique du Nord, n'a pas suscité à notre connaissance, aucune recherche portant sur la transmission de la mémoire sur la longue durée.

¹⁹ La thèse doctorale de M.A. Walko (1989), par exemple, porte un titre révélateur: *Rejecting the Second Generation Hypothesis*. En fait, ce qu'elle rejette c'est l'idée de Gans (1979) ou des tenants de la *straight line theory*. Walko montre comment les descendants d'immigrants ukrainiens d'une localité du New Jersey perpétuent une identité parentale, ne correspondant nullement au modèle assimilationniste. Cette étude de cas indique ainsi une continuité, plutôt qu'une rupture par rapport au groupe ethnique. C'est aussi ce que notre recherche tend à montrer.

L'étude de cas qui fait l'objet de cette thèse montrera en cours de route l'impossibilité de traiter des générations dans l'acception vulgarisée et non relativisée du terme. En effet, la classification des individus au sein des *première*, *deuxième* ou *troisième* génération n'est pas une tâche facile, et nous avons dû parer à un certain nombre d'écueils afin de parvenir à la détermination de catégories de recherche relativement pragmatiques.

Le premier écueil, et le plus difficilement contournable aussi, est intimement lié à la conception des générations familiales. Par extension, on aura tendance à traiter les générations comme si elles étaient issues avec homogénéité d'une même génération précédente, c'est à dire d'unités de générations concordantes. Il arrive souvent pourtant que l'on assiste à des mariages «intergénérationnels», c'est-à-dire, comme c'est souvent le cas, que les parents d'un membre de la *troisième* génération soient l'un de *première* et l'autre de *deuxième*, voire de *troisième* génération. Dans quelle génération faudrait-il, à ce moment, situer cette informatrice née à la fin des années 1960, dont le père arriva d'Europe survivant à la shoah, tandis que sa mère était une canadienne de *troisième* génération? Cet exemple très simple montre la complexité de la trame générationnelle lorsqu'elle met en scène l'ancestralité de l'individu. La relativité de la situation vis-à-vis l'ancestralité est si évidente qu'il nous faut faire appel à une autre catégorie temporelle.

Un autre exemple montrera à quel point il est difficile de classer les gens dans des générations précises. La généalogie de cette femme âgée dans la jeune soixantaine, née à Montréal, établit que son grand-père paternel arriva en 1922, avec sa famille. Son père, le benjamin de 14 enfants (vivants), avait alors une douzaine d'années. Notons que la distance d'âge séparant le benjamin de l'aîné peut être, dans ce cas, la même que celle qui sépare deux générations familiales. Quant à son grand-père maternel, il arriva bien plus tôt, en 1905, sa mère étant née à Montréal. Notre informatrice, elle, née en 1933, à quelle génération appartient-elle? Il est difficile de déterminer laquelle des deux branches a été la plus influente dans la formation identitaire de cette dame. Dans les faits, elle appartient au même monde, car elle a expérimenté le même temps historique que son mari, issu de la classe de Terminale de Mordecai Richler. Au demeurant, cet exemple s'applique tout aussi bien à ce dernier (voir chapitre 5), et c'est pourquoi nous n'hésitons pas à les intégrer, peu importe les aléas de leur naissance, au sein de la catégorie sociologique (et non pas bio-historique) de la *troisième* génération.

Nous avons choisi d'envisager la classe générationnelle de ces descendants cités en exemple en regard du temps historique en vigueur au début de la vie sociale consciente, en inscrivant cet individu à ce temps plutôt qu'à sa condition de fille ou d'arrière-petite fille d'immigrants. Traitant de ce que nous convenons d'appeler des générations socio-historiques, plutôt que des générations familiales, nous pouvons noter à quel point la variation intergénérationnelle est dépendante des caractéristiques propres à un contexte spécifique. Cette variabilité n'est en effet pas la même suivant que nous soyons à Montréal ou à Damas, en Espagne ou en Chine, car le XXe siècle, nous en avons eu la preuve, n'a pas été le même pour tout le monde, et cela bien que les théoriciens de la globalité (Robertson 1992, Featherstone et al. 1995, Hannerz 1996) nous annoncent que le monde est enfin devenu parfaitement interconnecté.

Autre écueil qu'il nous faut relever: celui de l'irrégularité des valeurs générationnelles. Un lot regroupant trois générations familiales est de 90 ans en moyenne. Entre le moment de la naissance du membre de la *première* génération et le mariage du petit-fils de ce dernier, on peut dire qu'il s'écoule, grosso modo, 90 ans (si l'on établit qu'un immigrant se marie vers l'âge de trente ans, ce laps de temps est aussi celui qui le sépare de son premier enfant). Or si ce même immigrant contracte tardivement son mariage, disons lorsqu'il âgé dans la cinquantaine, le descendant de celui-ci aura, pour ainsi dire, sauté une génération, en ce sens qu'il serait plus de vingt ans en retard sur ceux avec lesquels il aurait dû, théoriquement, partager la classe d'âge ou *l'ensemble générationnel*. Nous n'avons plus affaire à la simple succession de situations de génération, se reléguant à des intervalles réguliers, mais à une myriade de rouages autonomes réglés à l'intérieur du cadre de l'Histoire, rendant du coup cet assemblage beaucoup trop complexe pour en tenir effectivement compte lors d'une recherche comme la nôtre. La sérialité ortéguienne à partir de Descartes, fixée d'après des intervalles réguliers de quinze ans en est une parmi des centaines d'autres, ces sérialités se superposant et s'enchevêtrant les unes les autres. Aussi, est-il possible d'envisager d'autres paramètres à partir desquels l'on pourrait distinguer des enjeux intergénérationnels, et dans lesquels la temporalité séparant les générations peut varier. Il nous faut donc distinguer parmi les possibles en déterminant celles-ci à partir de moments historiques marquants; nous y reviendrons.

Un troisième écueil découlant du précédent réside dans la difficulté de concilier l'appartenance à l'une de ces *première, deuxième* ou *troisième* génération avec le moment exact de l'arrivée des immigrants, lesquels affluent de manière ininterrompue quelque quarante années durant. Ainsi, le descendant de l'immigrant débarqué durant les années 1900 ne peut-il être placé sans réserves dans la même catégorie que le descendant de l'immigrant arrivé un quart de siècle plus tard. Il y aurait ici un chevauchement entre divers temps historiques, faisant en sorte que l'identification à ces temps historiques varie considérablement parmi les gens appartenant à la *deuxième* génération. Cette conception, issue encore une fois des générations *familiales*, convient mal à une juste situation des générations *sociales*.

De même, il nous a été possible d'observer qu'il n'existe pas de *pattern* véritablement établi pour une loi ou d'une tendance concernant la transmission de la façon d'être Juif, comme en font foi les quelques exemples que nous proposons ensuite. Ainsi, une femme octogénaire native de Montréal, déclarant qu'elle ne vivrait nulle part ailleurs sur terre, vit dans un monde juif mais sans pratiquer le judaïsme, alors que ses parents étaient l'un stalinien (sa mère), et l'autre opposé aux orthodoxies d'un type ou de l'autre, tandis que son fils, un Lubavitcher implanté à Johannesburg, n'aura pour ainsi dire rien en commun avec ses grand-parents. Ce cas de figure est emblématique en ce sens qu'il représente très bien le hasard des lieux ou des modes identitaires fondés sur la base de trois générations familiales.

Un autre exemple éloquent: celui de cet homme membre de la *seconde* génération, mais correspondant, au niveau des temps historiques et des cycles de vie expérimentés, à la *troisième* génération. Il appartient à la tradition orthodoxe modernisée en Allemagne par Samson Hirsch (1808-1888), combinant la culture occidentale au respect de la *halakha*, bien qu'il soit issu de *Litvaks* (originaires de Lituanie) et d'une famille beaucoup moins orthodoxe. Son fils, étudiant à la *yeshiva*, observe ici une filiation spirituelle plus proche à l'endroit du père que du grand-père.

Au sein d'une même famille, tous ne suivent pas non plus le même trajet. Par exemple, un migrant peut s'être complètement éloigné des contraintes du judaïsme pour épouser les conditions de la modernité en contexte de capitalisme sauvage, vivant toutefois au sein d'un monde essentiellement juif (nous verrons tout ceci dans les chapitres ultérieurs), où les valeurs, les techniques du corps, la langue demeurent juives. Il a

deux enfants: l'un décide d'adhérer à une orthodoxie stricte et l'autre de s'éloigner définitivement de toute forme de judéité, en s'auto-excluant du groupe, ne transmettant plus rien de juif à sa descendance catholique ou protestante. Dans le premier des cas, peu importe la distance qui sépare la petite fille de sa grand-mère, celle-ci demeurera toujours incomparablement moindre que celle qui sépare un grand-père en deuil d'un petit-fils qu'il n'aura jamais connu. En termes sociologiques, comment qualifier la chaîne générationnelle?

Enfin, un dernier exemple fera état de la grande variabilité dans les modes de transmission de l'identité juive au sein de la judaïcité ashkénaze de Montréal. Parmi les trois membres d'une même chaîne générationnelle que nous avons pu retracer, nous remarquons une diminution progressive de l'investissement identitaire de la judéité. Ici, le plus jeune (36 ans) se perçoit plutôt comme un Anglo-Québécois que comme un Juif, tandis que son grand-père, membre de cette *deuxième* génération qui fait l'objet du chapitre quatrième, provient d'un monde où l'identité ethnique était assignée par la naissance et déterminait en dernière instance la dynamique des rapports sociaux dans la métropole. Entre les deux, nous avons un homme né au début des années 1930, marié avec (en deuxième noce) une catholique, dont le rapport à Israël est celui d'un citoyen de culture anglo-canadienne dont les vis-à-vis israéliens lui apparaissent comme des individus appartenant à une «culture méditerranéenne» (c'est son expression). Nous passons ici graduellement d'une identité forte à une ethnicité symbolique, un cas qui relève de la *straight line theory*.

3.2. Le choix de la chaîne générationnelle

Afin d'établir des catégories qui se prêtent à l'examen empirique, nous avons opté pour une conception «américaine» des générations, tout en insistant sur le cadre socio-historique englobant, soit les temps historiques précis en rapport aux divers ensembles générationnels. Si, à l'occasion nous utilisons le concept de générations, c'est pour signifier ce groupement d'individus plus vaste que l'*ensemble générationnel*, soit la *situation de génération*, qu'ils partagent ou non les mêmes cadres sociaux de la mémoire. En somme, les générations sont pour nous sociales ou historiques plutôt que familiales, c'est-à-dire qu'elles sont conditionnées par des temps historiques particuliers se distinguant par des systèmes idéologiques socialement en vigueur.

Notre analyse de la transmission des *cadres sociaux de la mémoire* aurait pu, effectivement, recouper les ensembles générationnels suivant les standards orteguïens (qui sont ceux plus ou moins communément acceptés dans le cadre de la réflexion sur les générations en tant que produit de l'histoire), soit quinze ans, dans quel cas il nous aurait fallu découper notre objet d'étude, non pas en quatre, mais en sept, ce qui eût été pour le moins orthodoxe. Les tranches générationnelles mannheimiennes, plus élastiques et donc mieux adaptées aux temps de rapides mutations sociales (comme c'est le cas du XXe siècle, qui voit se succéder, puis se superposer, tradition, modernité, postmodernité et globalité) apparaissent plus raisonnables à l'heure de déterminer les catégories générationnelles dans le cas très spécifique de la judaïcité ashkénaze montréalaise (mais aussi, jusqu'à un certain point, de la société métropolitaine dans son ensemble).

Nous divisons notre étude en quatre ensembles générationnels, sans toutefois la rigueur du métronome qui découpe arithmétiquement chaque génération en tranches de quinze ans. Nous avons, autant qu'il a été possible de le faire, relié «nos» générations avec les temps fondamentaux du XXe siècle, en prenant comme temps initial l'année 1900 qui, à Montréal, correspond au début de la grande migration ashkénaze. Si nous devons découper le XXe siècle en quatre périodes, nous pourrions le faire en regard de critères macro-sociologiques fondamentaux qui seraient: 1) le temps du capitalisme sauvage (1900-1920); 2) l'entre-deux-guerres et la Grande dépression (1920-1945); 3) le temps de la prospérité matérielle d'après-guerre et l'apogée du keynésianisme (1945-1975); 4) l'ère «fin de siècle», avec son cortège de maux et d'incertitudes (1975-1999).

Comment avons-nous circonscrit ces quatre ensembles générationnels en particulier? Il faut rappeler qu'à l'intérieur d'une même catégorie d'âge (*coetaneos*) se forment plusieurs ensembles générationnels, aux idéologies et aux modes d'action très distincts, les uns portés vers l'avenir, et les autres se ralliant au passé, les uns «progressistes» et les autres «réactionnaires». Nous avons choisi de mettre en valeur ces ensembles générationnels qui, en rapport aux temps historiques en vigueur dans le Montréal du XXe siècle, constituent en quelque sorte des idéaltypes dans le cycle des générations d'immigrants. Si nous divisons ici en quatre, c'est parce qu'il nous paraît plus adéquat de soumettre les générations aux différents temps historiques ayant réglé

la société montréalaise (et, *a posteriori* québécoise et canadienne) au cours du XXe siècle qu'à une temporalité artificiellement déterminée. Certains de nos informateurs appartiennent, en effet, à la soi disant *deuxième génération*, mais ils correspondent dans les faits, eu égard au partage d'expériences semblables au cours de cycles de vie communs, au vécu des mêmes temps historiques des gens de la *troisième* génération.

Les ensembles générationnels dont nous dressons le portrait dans les chapitres à venir sont à la fois proches et distants, proches dans le mode de transmission des cadres sociaux des diverses mémoires identitaires reliées à la judéité, et lointaines dans le temps et l'espace. Le chemin reliant le *shtetl* (le monde juif d'autrefois) aux jeunes banlieusards de Côte Saint-Luc est sinueux et beaucoup a été laissé en cours de route. Ce sont là les avatars de la transmission de l'identité, faite comme le soulignent certains, d'une bien plus grande part d'oubli que de souvenir (Grosser 1994, Candau 1998).

Malgré des transformations on ne peut plus visibles, la communauté juive de Montréal doit son mode d'organisation communautaire à la *kehilla*, la communauté politique autogouvernée créée en Pologne à l'aube du XVIe siècle. Mais c'est bien plus que le mode social d'organisation communautaire, tel qu'il est en vigueur dans le Montréal contemporain, qui a été transmis à travers les générations. C'est aussi une religion et des idéologies sociales, dont les *cadres sociaux de la mémoire* nous parviennent avec des échos plus ou moins lointains. En revanche, nous verrons aussi comment certains éléments mémoriels sont voués consciemment ou inconsciemment à l'oubli, cessant tout simplement d'être transmis.

C'est donc à partir d'une origine sociale et historique déterminée que se présentent les générations successives. Nous avons opté pour le cadre social du *shtetl*, univers particulier en Europe de l'Est, pour initier notre récit. C'est en effet de celui-ci que provenaient les idéologies libérales, socialistes, sionistes, orthodoxes, hassidiques, etc., en vigueur tout au long du siècle qui s'achève au sein de la judaïcité montréalaise. Nous intitule le chapitre à venir: *Le temps du shtetl, un portrait social et historique des modes d'être et du devenir juif*. Il s'agit de la période pré-migratoire, dont les récits abondent, mais rarement suffisamment mise en relief afin d'illustrer la profondeur sociologique de la mémoire sociale à travers le processus de la transmission sur une base multigénérationnelle. En avoir fait abstraction aurait eu

comme effet de créer une incompréhension (ou une mauvaise compréhension) des origines des cadres de la mémoire sociale de la judéité ashkénaze. Il s'agit d'un portrait sommaire aussi bien de l'histoire sociale que de la culture traditionnelle du *shtetl*. Le lecteur pourra être à même, à travers ces brefs éléments d'information, de voir par lui-même les modalités des transformations et de la pérennité d'une mémoire sociale identitaire caractérisant les descendants de Juifs ashkénazes.

La *première* génération, c'est la génération migrante en provenance du *shtetl*. Elle est tributaire d'une tradition millénaire et aussi porteuse de modernité et d'universalisme. Les différentes réactions à cette modernité donneront alors lieu à au moins deux ensembles générationnels, l'un porté vers le progrès de la civilisation humaine, l'autre porté vers le passé et le monde laissé en Europe, un monde que l'on aurait voulu voir aussi bien reproduit que possible en Amérique du Nord. Ces ensembles générationnels sont par ailleurs en continuité avec ceux qui étaient en vigueur dans le *shtetl*, c'est-à-dire que les contenus idéologiques des deux représentations du monde furent recréés et actualisés à Montréal au tournant du XXe siècle. Transplantés, ces ensembles générationnels connurent donc les deux univers, ce qui ne sera plus du tout le cas pour les générations postérieures.

La *deuxième* génération, c'est celle qui est née à Montréal et avec laquelle il nous a été possible d'établir un contact direct; ce qui n'est pas le cas pour la précédente génération que nous avons étudiée par le biais de la mémoire historique et d'un certain nombre de mémoires autobiographiques. Nés dans les années 1910, les membres de cet *ensemble générationnel* sont tributaires d'un monde aujourd'hui disparu, dont ils constituent les derniers vestiges. Ils proposent une façon juive d'être au monde qui correspond avec d'autres temps historiques, tombés il y a longtemps en désuétude, ayant cessé d'être en vigueur dans le monde utilitaire contemporain. C'est l'objet du chapitre quatrième, que nous intituleons: «*Génération transition*»: *du shtetl à Montréal. La première et la deuxième générations à Montréal*. Légataires des valeurs fondamentales de la vie juive progressiste telle qu'elle fut élaborée dans le *shtetl*, l'*ensemble générationnel* correspondant à la *deuxième* génération demeure profondément marqué par le temps de la Grande dépression et les grandes mutations sociales de l'après-guerre, ainsi que par un esprit peu utilitariste.

Le chapitre cinquième est consacré à la *troisième* génération, que nous avons surnommé «génération Richler», pas tant que Mordecai Richler soit aujourd'hui emblématique de l'*ensemble générationnel* de ceux et celles qui naissent à Montréal au tout début des années 1930, mais parce qu'il l'a été absolument entre les années 1930 et les années 1950, comme nous le montrerons plus en détail. Il s'agit d'un *ensemble générationnel* remarquable en ce sens que, presque d'un bloc, il se manifeste libéré du joug des contraintes fixées par la tradition, s'intégrant pleinement à la société civile. Il diffère par ses accomplissements dans la sphère publique des générations précédentes, mais il s'y rattache fermement en ce sens qu'il réussit à respecter les trois principes fondamentaux de la vie publique juive: la *kehilla*, la *tsedaka* et le *limoud*. Ils ont bénéficié de la faveur du temps historique au moment de leur jeune âge adulte, caractérisé par le *boom* le plus formidable des derniers siècles qui vit l'établissement conséquent d'un État-providence parmi les plus généreux du monde.

Enfin, nous abordons la génération, plus polymorphe que la précédente, des gens issus des années 1960, originaires de la banlieue et membres de la classe moyenne (très souvent l'*upper middle class*), instruits très souvent dans des écoles juives durant le primaire et le secondaire. La socialisation par l'école s'avère déterminante dans la constitution d'une nouvelle identité juive, dans le cas de cet *ensemble générationnel*, tributaire d'un temps historique caractérisé par l'incertitude, de même que régi par la condition postmoderne et la globalisation des rapports sociaux de production de biens matériels et culturels. L'atomisation des valeurs et des critères identitaires juifs, par rapport du moins aux ensembles générationnels précédents, participerait de l'ère de la reconstitution identitaire singulière. L'irréductibilité du concept de sujet-citoyen se manifeste ici par une insistance particulière sur le droit de l'individu.

Voilà donc les quatre ensembles générationnels qui font l'objet de notre recherche. Ils sont entrecoupés par des temps historiques ayant déterminé le cours du XXe siècle, et ce moment relativement long dans l'histoire des Juifs que constitue la vie dans le *shtetl* - et duquel le monde juif contemporain demeure tellement redevable. Travailler sur la transmission des *cadres sociaux de la mémoire* chez les Juifs ashkénazes de Montréal exige une importante restrospective historique, ce que nous proposons dans les pages à venir.

Deuxième partie

Chapitre troisième

Le temps du *shtetl* - être Juif en Europe de l'Est

Introduction: Les Juifs ashkénazes ou «Juifs d'Europe de l'Est»

Le *shtetl*, la bourgade juive est-européenne et son organisation sociale, entité socioculturelle spécifique au sein de la grande mosaïque des cultures de l'Europe, se constitue à partir du XIIe-XIIIe siècle en Pologne (Bartal 1992, Tollet 1992, Ertel 1982) et disparaît autour de 1942. De la même façon que les communautés de Séfarad s'éteignent au crépuscule du XVe siècle, que les *juderías* - les lieux juifs en Espagne - perdent tout de leur judéité fondatrice, le *shtetl*, célébration huit fois séculaire du judaïsme au quotidien, expire son dernier souffle, lui aussi anéanti. Pourtant, à la différence de Sefarad quatre siècles plus tôt, c'est l'ancienne *zone de résidence*¹, terme ambigu s'il en est, qui devient le lieu même de l'élimination physique de ses habitants, avec la conséquente disparition matérielle et spirituelle d'une forme de vie passiste souvent, révolutionnaire parfois, faite de rêve et d'amère réalité². Le *shtetl*, en Lituanie comme en Podolie ou en Volhinie, en Pologne, en Biélorussie ou en Galicie, est une bourgade généralement rurale, parfois prospère et dynamique, souvent humble et d'allure immémoriale, «avec ses petits hommes aux petites aspirations» comme disait Sholem Aleïchem, microcosme admirablement dépeint par Marc Chagall, où s'entremêlent les rythmes juif et chrétien:

Dans les vastes plaines du Nord, ou du Centre du pays, dans les collines autour de Lublin, accroché au flanc des Carpathes, blotti dans les vallées de la Vistule, de la Bilica, de la Warta ou du Bug, en Volhinie, en Podolie, en Mazowsze ou en Galicie, le *shtetl* a été un milieu juif d'une espèce unique. Sa permanence en tant qu'environnement spécifique a été un des facteurs qui ont modelé de façon indélébile le mode d'être de cette communauté, autant pendant les siècles de grande stabilité que pendant sa période de mutation qui

1. La dite *zone de résidence* est instaurée dès les partages de la Pologne à la fin du XVIIIe siècle par Catherine de Russie. Moyen de contrôler la judaïcité est-européenne en la confinant à l'intérieur d'un territoire délimité par la Galicie à l'ouest et la Russie Blanche à l'Est, la *zone de résidence* agit comme un vaste ghetto qui conditionnera les rapports au temps et à l'espace des Juifs ashkénazes tout au long du XIXe siècle. Seuls les individus se détachant de la masse par leur richesse ou leurs qualités de médecin ou d'universitaire pouvaient entrer en Russie Blanche. Ce n'est qu'en 1917 que cette catégorie socio-géographique sera définitivement abolie par le pouvoir bolchévique.

2. Trois millions de Juifs polonais sont exterminés, et les innombrables *shtetlekh* anéantis, littéralement démantibulés par les nazis ou transférés à des paysans polonais qui transforment ces lieux en effaçant toute trace juive, en instaurant «le silence de la mémoire» (Lapierre 1989).

commence avec la seconde moitié du XIX^e siècle, pour se terminer par son anéantissement par les Nazis (Ertel 1982: 17).

L'univers ashkénaze, tout comme celui d'influence islamo-chrétienne quelques siècles plus tôt, généra une culture rayonnant à l'Est comme à l'Ouest. D'origine franco-allemande, les Ashkénazes constituent la majorité de la judaïcité occidentale jusqu'au moment des persécutions qui eurent cours sous la première Croisade (1061-99). Au carrefour de deux mondes, comprimée entre l'Est et l'Ouest, la communauté des Juifs dits d'Europe de l'Est ou d'Europe Centrale est de loin la plus importante au monde. Soixante-quinze pour cent de tous les Juifs du monde habitait alors l'Union polono-lithuanienne vers la fin du XVII^e siècle (Hoffman 1997: 28)³. On les appelle Juifs ashkénazes en vertu d'une culture commune (*yiddishkeit*) dont la vie quotidienne est organisée autour de la sacralisation du monde, d'un ensemble institutionnel spécifique et d'une langue où le moyen allemand et l'hébreu s'entremêlent pour donner au yiddish une saveur spécifique. L'appellation «Juifs d'Europe de l'Est» est un peu trop générale cependant pour désigner cet ensemble culturel, compte tenu que plusieurs empires se sont partagés la Pologne à partir du XVIII^e siècle, et que des variations culturelles importantes sont intervenues au cours des temps, particularisant régions et localités. Ainsi, les Juifs de Lituanie se distinguent considérablement des Juifs d'Ukraine (Podolie, Volhinie), ou des Juifs de Poznanie.

Tout juste avant le grand mouvement migratoire vers l'Amérique, soit autour de 1880, la population juive de l'aire géo-culturelle qui nous concerne était estimée à plus de sept millions d'âmes (Della Pergola 1992:140). À peine quelques milliers y habitent aujourd'hui. Exilés au cours des années d'après-guerre, les Juifs polono-lituanien ayant survécu à la *shoah* ont tous été les témoins de la destruction du monde juif. Ils se plient alors à la nouvelle réalité socialiste, tandis qu'ils sont très nombreux à se convertir au christianisme suite à cette tragédie qui marquera l'histoire de la Pologne d'après-guerre: le pogrom de Kielce qui fit, en 1946, 43 morts et 50 blessés. Cet événement dramatique provoque le départ vers la Palestine de quelque 100 000 Juifs (Kula 1992). La destruction et puis la reconversion d'un lien social traditionnel sous la figure abstraite du socialisme, avec le maintien systématique d'un antisémitisme structurel, sape dans sa presque totalité la judaïcité ashkénaze originelle. Kula parle de

3. L'ensemble des Juifs du monde comprend notamment, au XVII^e s., les Juifs franco-allemands, les Sépharades émigrés dans le pourtour méditerranéen, les Juifs autochtones d'Afrique du Nord - les Toshavim - et les Juifs d'Orient demeurés aux abords de la Palestine (outre les Juifs chinois et indous, très minoritaires).

«quelques dizaines de milliers d'individus, pour la plupart des Juifs assimilés, sans attaches communautaires ou culturelles d'aucune sorte» (1992:269). Les Juifs quittent massivement l'Ukraine et le reste de l'Union Soviétique dans les années 1970, tandis qu'ils disparaissaient progressivement de la Pologne. On estime la population juive en Pologne à quelque cinq milliers à l'aube du XXI^e siècle, un chiffre comparable à celui des Juifs vivant toujours Maroc.

L'organisation sociale sur laquelle se fondait cette communauté, essentiellement établie sur une base confessionnelle - plus laïcisante à partir du XIX^e siècle -, n'est aujourd'hui qu'un *lieu de mémoire* pour les Juifs (quand elle n'est pas que *mémoire historique*, c'est-à-dire confinée au seul savoir scientifique, mémoire *dans* et non *de* la société, comme le disait Halbwachs à son sujet) oublié pour de nombreux chrétiens allemands et polonais (Cf. Beller 1991, Wieviorka et Niborski 1983), un lieu où règne, pour reprendre le titre du livre de Nicole Lapiere (1989), *Le silence de la mémoire*.

Nous nous intéressons dans ce chapitre à la vie et au système social des Juifs de l'Est, avant leur déplacement vers l'Amérique au tournant du XX^e siècle. Ceci nous permettra de mieux saisir l'enchaînement des générations, l'évolution des mentalités et les avoirs en commun. Un bref aperçu historique aidera le lecteur à contextualiser les cultures ashkénazes, multiples et ambivalentes, dans le trajet qui mène des origines à l'aube du XXI^e siècle, tout en permettant de situer cette grande migration vers l'Occident - vers l'Amérique essentiellement et, accessoirement, vers l'Europe occidentale et la Palestine. En deuxième lieu, nous brosserons un tableau schématique de la culture et de l'organisation sociale du *shtetl* à la veille de la grande migration.

Ce chapitre sera essentiellement bâti sur la superposition des mémoires historique et autonarratives. Nous évoquerons les événements historiques fondamentaux d'une part, et le récit effectué par des hommes ordinaires - c'est-à-dire des non-écrivains -, d'autre part, pour qui raconter le *shtetl* s'inscrit dans le devoir de faire mémoire, en tant que *zakhor* (Beller 1991, Schiff 1977, Schoenfeld 1985). Nous considérons aussi des témoignages rapportés par des littérateurs yiddish célèbres (Aleichem 1966, 1985, I.J. Singer 1970, Zipper 1985), dont les narrations correspondent en de nombreux points avec celles des non-écrivains. Tous ces gens ont en commun le fait d'être nés et d'avoir grandi dans des *shtetlekh*. Nous ajouterons aussi les témoignages de gens qui,

eux, n'ont pu vivre le *shtetl*, pour des raisons bien évidentes (Ertel 1982, Hoffman 1997, Lapierre 1989, Mandel 1974).

Si nous nous en tenons à ces sources, plutôt qu'à la mémoire orale, c'est que nous n'avons obtenu que de très menus renseignements de première main à Montréal, où les individus nés dans des *shtetlekh*, et immigrés enfants ou jeunes adultes, commencent à se faire rares. Aussi, les gens issus de cet ensemble générationnel demeurent souvent réticents à parler d'un passé qu'ils ont visiblement refoulé. Beaucoup d'entre eux ont sans doute reçu des requêtes de la part des descendants pour qu'ils rédigent leurs mémoires, l'acte de faire mémoire s'inscrivant parmi les valeurs fondamentales de la judéité, surtout dans les temps historiques cruciaux. En fait foi le nombre étonnant des *Yizkhor bikher* (livres de la mémoire)⁴ rédigés entre la fin de la Deuxième guerre mondiale et l'aube du troisième millénaire de l'ère chrétienne. S'ils ont par ailleurs été peu nombreux à vouloir en parler directement, c'est sans doute signe qu'il s'agit d'un sujet que l'on considère généralement comme devant être oublié, ou comme douloureux à évoquer (Pollak 1993). D'ailleurs, et nous en reparlerons, chez les générations natives de Montréal, la connaissance consciente du *shtetl*, assimilée à celle du pays d'origine, est souvent très mince, preuve que la conscience des lieux «d'origine» tend, au fil des générations, à disparaître de la mémoire sociale pour n'être conservée que dans les arcanes de la mémoire historique. Par contre, la mémoire sociale institutionnelle telle que nous la retrouvons actuellement dans la communauté, avec toutes ses modalités intégratives, se réfère incontestablement à des cadres sociaux mémoriels conçus dans le *shtetl*.

1. Origine de l'implantation et essor des communautés

Nous classerons l'histoire de cette communauté à l'intérieur de trois périodes, multiséculaires chacune d'entre elles. La première période couvre le Bas Moyen Age,

⁴ Les *yizkhor bikher*, littéralement, «livres du souvenir» constituent souvent la dernière trace laissée par un ou plusieurs individus appartenant à une communauté d'un *shtetl* déterminé détruite à jamais lors de la deuxième Guerre. Ils peuvent être rédigés par des survivants (Schoenfeld 1985, Beller 1991), ou encore par des descendants nés ailleurs. Les livres de Hoffman (1997), de Lapierre (1982) ou de Wieviorka et Niborski (1983) constituent autant d'exemples de livres du souvenir rédigés par des descendants du *shtetl*.

c'est-à-dire l'époque comprise entre le XIIe siècle - moment où les Juifs affluent en Pologne - et le XVIe siècle, moment de tourmentes et de changements sociaux radicaux (Robertson 1992, Wallerstein 1990). En un deuxième temps, une période mitoyenne, à la fois moderne et prémoderne, celle de l'Union polono-lituanienne conclue en 1569, s'étend du XVIe siècle jusqu'aux partages de la Pologne à partir la fin du XVIIIe siècle. La dernière des périodes, la plus rude assurément, mais aussi la plus fertile en changement social, est celle qui couvre ce qu'il est convenu d'appeler la modernité, soit le moment historique qui s'étend de *l'Aufklärung* à la Deuxième grande guerre. Une esquisse évoquant les grandes lignes de chacune de ces périodes aidera le lecteur à contextualiser le *shtetl*, avant d'aborder son aspect ethnographique.

1.1. Le Moyen Age

Il nous faut rapporter cette belle anecdote légendaire consignée par Rachel Ertel, au sujet de la fondation signifiante du règne de Pologne pour les Juifs arrivant d'Orient comme d'Occident:

Il n'est pas étonnant dès lors que, dans cette fin du Moyen Age, particulièrement cruelle aux Juifs, la Pologne apparût comme un havre de paix autour duquel des légendes se tissèrent. L'une d'elles raconte qu'un groupe de Juifs harassés, fuyant les persécutions, s'arrêta dans une forêt. Levant la tête, ils virent, gravées sur le tronc d'un arbre, les paroles: «*Po-lin*» (ici, repose toi). Une autre version de la même légende rapporte que sur cet arbre étaient incrustés les mots *Po-lan-yah* (ici repose l'Eternel). Ainsi la Pologne devint le lieu du «repos juif» pour des siècles (1982:23).

Les Juifs ashkénazes sont d'origines diverses. Certains proviennent de Khazarie, un mythique royaume juif fondé au VIIIe siècle et disparu au XIIIe siècle, qui couvrait les steppes du sud de Russie, entre les mers Caspienne et Noire. Incapable de contenir les charges russes et mongoles (Unterman 1991:113), la Khazarie disparaît au profit des russo-kiéviens à partir de la fin du Xe siècle, ce qui provoque l'exode d'une grande partie de sa population. Durant cette même période, c'est-à-dire celle des premières Croisades (XIe-XIIIe siècles), ont cours les premières véritables persécutions en Europe occidentale. Harcelés par les guerriers chrétiens, les Juifs bougent vers l'Est. Ils viennent d'Allemagne, surtout, d'où ils amènent leur langue, un mélange de vieil allemand et d'hébreu. Des réfugiés arrivent aussi d'Angleterre et de France, d'où ils

sont expulsés en 1290 et 1306 respectivement. L'attitude bienveillante des puissants nobles et rois de Pologne durant le XIV^e siècle - notamment du roi Casimir (1333-1370), continuateur de la politique bienveillante du duc de Boleslav, l'auteur du Statut de Kalisz qui en 1264 assura aux Juifs une égalité de traitement au sein de la société polono-lituanienne - incite les Juifs à s'y établir en grand nombre.

La légende rapportée par Ertel, fascinante par son signifiant, doit sans doute sa raison d'être au caractère pacifique de cette nouvelle terre d'accueil, dans laquelle les Juifs vivront en paix pendant des siècles. Rappelons brièvement les conditions sociales qui prévalent dans ce qui deviendra, entre le XIII^e et le XVII^e siècles, un havre de paix inespéré.

La réalité médiévale a souvent été dure pour les Juifs, au moment où les différents ordres réguliers (Dominicains, Franciscains...) cherchaient à établir leurs assises auprès du peuple par des discours contre-pluralistes⁵. C'est généralement parce que les Juifs étaient des biens appartenant au souverain et que tout attentat envers leur personne était jugé comme acte de lèse-majesté qu'ils ont pu éviter la décimation lors des épisodes les plus dramatiques de l'histoire des Juifs du Moyen Âge, notamment aux XIV^e et XV^e siècles (massacres de 1391 en Espagne, nombreuses expulsions de villes et nations, Peste Noire, etc...). En Europe de l'Est, écrit Jean Sedlar, «neither in law nor practice did Jews have any rights, although occasionally they were given privileges» (1994: 314). En règle générale, l'ensemble des Juifs d'un royaume demeurait soumis au bon plaisir du prince, dont l'État en formation participait d'une organisation sociale fondée, comme en Espagne, sur une société de castes (Castro 1970), et sur un multiculturalisme efficace malgré son caractère inégalitaire, ainsi que sur une stratification sociale engendrée par l'amalgame entre le capitalisme financier naissant et la production latifundiste d'exportation de biens de consommation, le tout promu par l'État nobilier (Bartal 1992).

En Pologne, les Juifs sont relativement peu nombreux avant le XIII^e siècle, moment à partir duquel ils commencent à affluer. Des mesures de protection - franchement étonnantes pour l'époque - sont émises par le pouvoir des princes. Le Duc Boleslav le Pieux accorde ainsi en 1264 la première charte des droits et libertés aux Juifs à travers

⁵. La propagande haineuse venant d'Espagne et d'ailleurs en Occident, à travers notamment les discours de Ferrán Martínez, de Vicente Ferrer, de l'ordre des Dominicains, ou de Juan de Capistrano au milieu du XV^e siècle, a souvent mis en péril la survie des Juifs en Occident chrétien.

les Statuts de Kalisz. Par force de loi, et grâce à ce document, les Juifs bénéficient d'une autonomie religieuse et judiciaire, les marchands doivent être traités comme leurs homologues chrétiens, toute ségrégation professionnelle demeure interdite, tout comme il est interdit d'accuser un Juif de «meurtre rituel» - accusation courante dans l'Europe occidentale d'alors. De fait, les sujets juifs ne souffrent que rarement des vexations coutumières dans l'Ouest. C'est cette chartre que Casimir étendra à toute la Silésie (Sedlar 1994: 316). Dotant d'une pleine égalité de droits tous les sujets chrétiens et juifs, protégés par ces mesures légales dès le milieu du XIIIe siècle, la Pologne du roi Casimir est connue comme «le Paradis des Juifs» (*ibid.*: 317, Vetulani 1962)⁶. Si aucune occupation n'était alors interdite aux Juifs, ceux-ci n'exerçaient pas moins les métiers auxquels ils étaient traditionnellement affectés, soit tout ce qui avait rapport aux activités financières, bancaires et transactionnelles. Hoffman (1997: 31) manifeste son étonnement admiratif face à ce progressiste Age d'Or des Juifs en Pologne, avec ces normes instituant tolérance et égalité des droits, avec l'appui à la fois des nobles et du clergé dans son ensemble.

On assiste après l'édit de Kalisz à une période de mixité et d'affranchissement vis-à-vis les contraintes religieuses. Si le clergé et la noblesse étaient bien disposés à l'endroit de la communauté juive, l'esprit populaire n'était pas moins bienveillant à leur égard. La contrepartie ne se fit pas attendre, la caste rabbinique participant elle aussi de cet état d'esprit. Ce fut un monde dans lequel régnait la commensalité, les femmes dansaient les jours de fête, la connaissance de l'hébreu tombait en désuétude et les techniques rituelles se transmettaient avec relâchement (Hoffman 1997: 34). Déjà au XIIIe siècle, le légat du Pape est choqué par les relations harmonieuses régnant entre chrétiens et Juifs (Vetulani 1962). Des statuts discriminants sont alors prononcés par le Vatican (interdiction de la commensalité, de danser, d'avoir des relations sexuelles avec des Juifs ou des Juives, etc.), mais ils demeurent généralement ignorés jusqu'au début du XVIIIe siècle par le clergé polonais et par une grande partie de la population urbaine et rurale. Les bulles papales n'ont qu'une très faible vigueur de facto dans la société polonaise médiévale. Les évêques refusent de participer aux Croisades, et la tolérance du clergé envers les cultes païens et juif est absolument exemplaire pour l'époque (Hoffman 1997: 34).

⁶. L'historien Adam Vetulani rapporte: «the Jews were not restricted in their choice of occupation; they enjoyed the right, officially recognized, to hold landed estate ... Polish Jews engaged in all the economic activities of the day, enjoying both personal freedom and the freedom of choice to exercise their trades and occupations» (1962:276-77).

Cette dynamique favorable aux Juifs durera jusqu'au XVIIIe siècle, moment où l'Union polono-lituanienne⁷ amorce son déclin. Cette période, durant laquelle l'intermariage doit constituer une pratique fréquente⁸, représente une réussite interculturelle provisoire, freinée lorsque la structure sociale polono-lituanienne cesse d'être fondée sur une hiérarchie légitimée et une démographie occupationnelle complémentaire. Cette période d'harmonie qui dure quelque trois siècles (et qui est comparable à l'Age d'Or des Sépharades d'Espagne, entre le XIIe et le XIVe siècle) connaît cependant un déclin inexorable à partir du moment où Juifs et *Burgers* (bourgeois catholiques) affrontent leurs intérêts respectifs. C'est notamment lorsque ces derniers réclament pour eux, dès le XVIe siècle, certaines des prérogatives octroyées aux Juifs qu'ils se placent en concurrence directe avec les marchands et financiers juifs (Vetulani 1997: 190).

Il demeure difficile de faire l'ethnographie d'une si lointaine époque, d'une part parce qu'elle est incommensurable, et d'autre part parce que le *continuum culturel* (Drummond 1982) dans lequel s'inscrivent ces «castes», groupes ethniques et religieux nous échappe absolument (et c'est là le constant défi auquel demeure soumise la Nouvelle histoire). Il demeure certain cependant que la démographie occupationnelle de plus en plus spécialisée, dans un monde où les castes se constituaient presque naturellement par une transmission des statuts et des rôles (voir Augustins 1989), génère l'institution de nouveaux clivages fondés sur l'ethnicité et sur l'appropriation de l'espace, lesquels finiront tôt ou tard par entrer en conflit. L'argument marxien demeure sans doute la meilleure rationalisation pour expliquer la dégradation de rapports sociaux harmonieux dans des États pluriels médiévaux. Tant que cet amalgame fonctionnait suivant les intérêts (économiques) de l'empire polono-lituanien, et que l'activité expansionniste demeurait possible, les chartes sur le statut des sujets garantissèrent une sorte de dignité égale pour tous, et les rapports inter-communautaires furent à l'œcuménisme.

7. L'Union polono-lituanienne fut gage de prospérité et de puissance pour les rois de Pologne, qui surent repousser les attaques des Chevaliers teutoniques, comme des Russes, et étendre leurs limites loin vers le sud. Cette Union prend fin lorsque la Lituanie, qui demeure toujours autonome dans son alliance avec la Pologne, est annexée par la Russie en 1795, au moment des partages.

8. Le phénotype des Juifs originaires de Pologne est, en effet, très souvent clairement slave. Il faut remarquer aussi que la majorité des hassidim conservent la parure vestimentaire qui était celle de la *szlachta* (noblesse) polonaise au temps du roi Casimir, lorsque les Juifs pouvaient porter dignement l'épée. «Polish Jews had developed their own style of clothing, derived from that of the Polish nobility: black caftans tied at the waist and fur-trimmed hats for the men, black dresses for women, with strings of pearls and other jewelry for the wealthier ones» (Hoffman 1997:51).

Le concept d'«utilité» des Juifs, tel que développé par Arendt (1973), explique bien ce processus. Les Juifs étant des associés efficaces de l'État, ils ont les privilèges des grands de l'État. Le Moyen Age représente un lieu idyllique pour les Juifs installés en Pologne tant et aussi longtemps que l'État les juge «utiles» à son développement économique et politique. Si le monarque paraît tout individu juif de sa suprême protection, c'était avant tout parce que les Juifs venaient pallier à une insuffisance locale dans la gestion financière des avoirs de l'État, entrant par là même dans un rapport de complémentarité au sein d'une société plurielle ségréguée ou mélangée suivant les périodes. Avant que la concurrence ne s'installe, Juifs et noblesse polonaise sont unis par un mariage de convenance fondé sur l'intérêt et le profit mutuel:

From early on, the nobility entered into an economic alliance with Jewish businessmen, employing them as managers of manorial estates and leaseholders of mills and inns, calling on their services as financiers and, on occasion, forming commercial partnerships with them. The custom of leasing properties to Jews was widespread enough to become a kind of institution, known as the *arenda* system (Hoffman 1997: 41).

Israël Bartal, suivant la thèse arendtienne sur l'utilité des juifs pour les pouvoirs central et locaux, explique l'autonomie accordée au Conseil des Quatre-pays par le fait que

les Juifs de Pologne constituent la source principale de crédit et de financement. Pour l'État polonais, qui considère la capitation imposée aux Juifs comme la meilleure manière de financer l'armée, il s'agit de mettre au point le système de perception le plus efficace possible, compte tenu des structures administratives archaïques d'une société féodale. C'est pourquoi il considère favorablement les organisations supra-communautaires, seules capables de répartir l'impôt parmi les centaines de communautés à travers le royaume. Les Juifs, pour leur part, ont grand besoin d'une structure de ce genre, qui puisse traiter les problèmes dépassant la communauté isolée, et qui échappe autant que faire se peut aux intérêts locaux. C'est ainsi que surgissent au XVI^e siècle des organismes régionaux et généraux - le «Conseil des Quatre-pays» et le «Conseil de l'État de Lituanie». Jamais reconnus officiellement, ces conseils, qui continuent de fonctionner jusqu'en 1764, n'ont aux yeux des autorités qu'une seule et unique raison d'être: la perception de l'impôt (1992:134).

C'est donc l'État qui fonde à son tour, et profitant des clivages déjà matérialisés, une inégalité dans l'organisation des rapports sociaux. L'affermage des biens nobles

constitue au XVe siècle le plus important des nouveaux métiers exercés par les Juifs (Tollet 1992).

C'est dans la deuxième moitié du XVIe siècle que l'Union est à son apogée, cette prospérité se traduisant par une attitude hégémonique et conquérante de la part de la noblesse polonaise, la *szlachta*. La *szlachta* accorde toujours aux Juifs une place importante dans cette entreprise conquérante en déléguant des fermiers juifs régir les nouvelles terres, très riches, acquises en Podolie, où les Ukrainiens, moins bien organisés politico-militairement, sont soumis à la double égide russo-polonaise. On assiste alors à un accroissement spectaculaire de la population juive et à un essaimage prodigieux de nouvelles communautés (souvent de très petite taille) foisonnant à travers les steppes céréalières de Podolie et de Volhinie, dans la Ruthénie d'alors, aujourd'hui partie intégrante de l'Ukraine.

L'*arenda*⁹ devient donc une institution inégalitaire dans laquelle les Juifs finissent par s'inscrire d'une manière presque exclusive à partir du XVe siècle, alors que le royaume débute la conquête des vastes plaines ruthènes. Locataires des terres propriété de la couronne, les fermiers gèrent de vastes territoires interdits aux masses paysannes, ce qui entraîne comme conséquence l'aliénation des masses paysannes. Le statut particulier qui s'appliquait alors aux Juifs leur autorisait de s'implanter sans restriction à l'intérieur du royaume de Pologne et de Lituanie, qui couvrait alors un immense territoire de quelque 1.300 kilomètres de long, s'étendant entre la mer Baltique et les limites de Kiev, comprenant les vastes et productrices steppes ukrainiennes. L'explosion a lieu en 1642, lors du soulèvement du cosaque ukrainien Bogdan Chmielnicki. L'indomptable *nation* cosaque vivant librement dans les immensités ruthènes et ukrainiennes tolérait mal les velléités impérialistes de la Pologne. La colère meurtrière des masses paysannes de confession uniate ou orthodoxe grecque, subjuguées, comme l'ensemble des Juifs, par le système féodal, déferle alors sur la noblesse catholique et les Juifs.

Il faut toutefois préciser que la masse juive demeurait à son tour soumise à des rapports de castes à l'intérieur même du judaïsme, notamment à partir du XVIe siècle, moment où s'instaure le nouveau clivage intercommunautaire. C'est en ces temps nouveaux - mais certes moins rassurants - que les communautés juives se

⁹. En espagnol, le verbe *arrendar* signifie le fait de louer à des cultivateurs des terres appartenant à des propriétaires fonciers.

restructurent autour de la *kehilla* (communauté) et des préceptes halakhiques, accentuant du coup le repli du *shtetl* sur lui-même. Cette nécessité fut aussi jugée impérieuse par les autorités juives du fait de l'extraordinaire accroissement démographique provoqué par la migration vers les terres de l'Union. L'attitude utilitariste de l'État a bien pu cependant fomenter en dernière instance un pluralisme conflictuel à l'intérieur de la mosaïque médiévale des castes et groupes ethniques, comme ce fut d'ailleurs le cas en Espagne, dès la fin du XIV^e siècle (Castro 1970, 1973).

1.2. Le Conseil des Quatre-pays

1.2.1. La constitution de la *kehilla*

Le XVI^e siècle est sans doute fondateur dans l'histoire de la communauté ashkénaze au sein de l'Union polono-lituanienne, car il marque le début de la période qui confère aux Juifs leur propre autonomie politique et judiciaire. C'est à partir de ce moment que la *kehilla*, soit l'institutionnalisation politique de la communauté juive, fait son apparition en tant que pouvoir politique autonome accordé aux classes rabbinique et notable par le pouvoir des nobles. L'autonomie dont bénéficièrent les Juifs est-européens entre les XVI^e et XVII^e siècles encouragea l'expansion du peuplement juif, découlant dans l'établissement de nombreux *shtetlekh*, futurs foyers d'une étonnante diversité idéologique, dans lesquels *maskilim* (issus de la *Haskala*, mouvement des Lumières), *hassidim*, *misnagedim* et, plus tard, sionistes, bundistes et trostkistes s'opposèrent dans le côtoiement immédiat. C'est au sein de la nouvelle société politique des Juifs que se développent ces différences produites d'une tension provoquée à la fois par une stratification sociale inégalitaire et une propension à l'interprétation, à la «textualisation de la vie quotidienne» diraient Dolève-Gandelman et Gandelman (1994). Or loin d'être de manière générale et exclusive un foyer de tradition, l'organisation sociale du *shtetl*, insérée dans les structures sociales plus globales de la Pologne, de la Russie, des Allemagnes ou de l'Autriche-Hongrie, contribua activement à l'épanouissement de la modernité en Europe de l'Est (Ertel 1982:146 et *sqq.*).

Cette deuxième phase dans l'histoire de la Pologne détermine l'avenir - de plus en plus incertain - des communautés juives. Le XVI^e siècle marque un tournant dans

l'organisation sociale des Juifs qui articulent désormais les très nombreuses petites et moyennes communautés sur l'institutionnalisation d'un nouvel ordre social, celui fixé dès la fin de ce siècle avec l'introduction du *Shoulkhan Aroukh*, le code halakhique actualisé déterminant chaque action dans l'existence des Juifs, en influant du coup à la vie juive un rythme bien particulier. Cette réorganisation des mœurs - relâchés, comme nous l'avons vu, lors de la période œcuménique - ne pouvait se réaliser avant que l'on ne concède aux Juifs une autonomie dotée d'un large pouvoir exécutif. Ce pouvoir, attribué à des délégués membres de l'oligarchie israélite était de nature locale. Toutefois, c'est dans un esprit fédératif inconcevable pour aucun autre groupe ethnique minoritaire polonais que les différentes communautés sont placées sous la juridiction plus large d'une entité supérieure appelée «Conseil des Quatre-pays», une entité regroupant les communautés juives de la Grande Pologne, la Petite Pologne, la Podolie et la Volhinie, ainsi que celles liées au Conseil de l'État de Lituanie. Cet organe fédératif possédait toutefois un pouvoir limité vis-à-vis les très nombreux *kahalim* du royaume.

L'autorité de la *kehilla* (communauté) est purement locale. Le *kahal*, la direction au sein de la *kehilla*, régit la communauté immédiate et défend ses intérêts auprès des instances administratives extérieures. Fondée sur un rapport inégalitaire, ce sont la classe rabbinique (*yahoudim*) et les notables cooptés (*parnassim*) qui veillent à la défense de ces intérêts. S'il se crée par cette nouvelle instance politique un éloignement définitif vis-à-vis les communautés chrétiennes, le rabinat en constituant le rempart, le *kahal* agit souvent dans un mariage de raison avec la noblesse, souvent à l'encontre des intérêts de la paysannerie. Il pouvait agir «en tant qu'agent économique à part entière - par exemple en prenant à ferme les terres, immeubles ou droits du noble pour les affermer à son tour; ou encore en empruntant de l'argent aux églises, monastères et collèges des ordres religieux, pour le prêter ensuite à ses membres, comme le ferait n'importe quelle banque» (Bartal 1992: 134).

En même temps, c'est au *kahal* que revient la responsabilité de souder la normativité nouvellement réintroduite (lois de la cacheroute, institutions éducatives et synagogues, bains rituels, ainsi que le *beth din*, le tribunal de justice rabbinique). Mais l'oligarchie dispose de pouvoirs et d'une autorité auprès de la masse juive pauvre qui deviennent

vite excessifs, s'apparentant à une dynamique de castes¹⁰. L'oligarchie commerciale communautaire, les *parnassim*, véritables intermédiaires entre les Juifs et le reste de la société polonaise, sont les membres cooptés par les *yahoudim* afin de former le conseil exécutif de la communauté.

Hoffman dit du *kahal*: «In a sense, the government of elders was a very old form of tribal autocracy, harking back to a world in which religious and secular understanding of the world was not yet riven» (1997:52). Il s'agit en fait d'un nouveau régime théocratique dont la sévérité devient implacable. Si l'oligarchie représente, aux yeux des non-Juifs, l'ensemble des Juifs, il faut dire qu'en réalité la grande majorité de la judaïcité de l'Union, et surtout celle des régions du sud (Podolie, Volhinie et Galicie), vivait, dès le XVIIe siècle, dans une misère absolument comparable à celle des paysans chrétiens. Les membres de cette nouvelle classe de plus en plus massive de déshérités ne reconnaîtront pas toujours leurs leaders comme leurs vrais représentants. La double-taxe sur la viande est jugée par les pauvres comme un abus, lequel sera (entre autres circonstances) à la base de la contestation hassidique. Aussi, comme le soutient Hundert, «magnate authority... contributed significantly to the disintegration of the Jewish corporation and therefore to the freeing of the Jewish individual in a way that is somewhat analogous to what happened to the Jews in the Absolutist states of Central Europe» (1993: 23). Lorsque le pouvoir coercitif du *kahal* se fait insupportable pour les masses, celles-ci préfèrent adresser leurs griefs aux autorités du bourg, au propriétaire de celui-ci ou aux représentants du roi, ce qui constitue une attitude assimilable à la révolte (surtout lorsqu'il s'agit de plaintes contestant les abus du *kahal* lui-même). Dans le monde de la deuxième moitié du XVIIe siècle, où sévissent guerres, épidémies et famines, les exigences du pouvoir théocratique deviennent rapidement impraticables pour les travailleurs pauvres, souvent punis pour avoir transgressé un des innombrables interdits toujours en vigueur sous le pouvoir rabbinique.

Au XVIIe siècle, la Podolie compte déjà une population juive très importante, découlant de la conquête de ce territoire qui attire des masses plus ou moins errantes de pauvres colporteurs, tanneurs, tailleurs, bucherons, et autres métiers déconsidérés socialement au sein de la collectivité. Les Juifs, contrairement aux serfs, avaient un

¹⁰. Certes, la notion de caste ne trouve pas une applicabilité au sens strict du terme chez les Juifs ashkénazes. Néanmoins, entre les XVIe et XVIIIe siècles, le monde rabbinique et celui du peuple se trouvent de plus en plus déconnectés (Hoffman 1997, Ertel 1982).

droit de mobilité spatiale, devenant la propriété du magnat ou du prince de la ville ou du bourg dans lequel ils résidaient. Une *surpopulation relative* (Lipietz 1975) afflige vite les Juifs en Podolie, où la récente conquête devient la cause de frictions intercommunautaires. En 1647 le hetman ukrainien Chmienicki, en provenance des rives orientales du Dniepr, soulève les masses paysannes d'Ukraine et ordonne le massacre des fermiers et intendants, représentants de la propriété latifundiste :

La longue marche de celui que les Juifs ont appelé "Khmel le Mauvais" ruine de nombreuses communautés juives. Le 10 juin, dans la seule ville de Nemirov sont massacrés quelque 6 000 Juifs; dans cette cité du sud-est de la Pologne, où de nombreux Juifs des villes non fortifiées des environs ont trouvé refuge, le massacre est perpétré avec l'accord des défenseurs polonais (cette journée sera commémorée en Europe jusqu'au XXe siècle (Bartal 1992: 146).

S'instaure dès lors, au sein des Juifs de Podolie et de Volhinie, une nouvelle attitude, fondée sur un repli encore plus prononcé sur la communauté. L'Age d'Or de la communauté juive de Pologne vient de s'achever. En lieu et place une série de pogromes sévissent interminablement auprès d'une population massivement paupérisée et reléguée, au sein de la structure sociale régionale, à un petit rôle économique, constituée essentiellement par les petits métiers classiques (tanneur, cordonnier, tailleur, forgeron...). Les tributs que les communautés sont sommées de payer deviennent de plus en plus lourds, soumis aux caprices des boyards russes conquérants et des Cosaques (formés par une alliance transethnique comptant même quelques Juifs aux côtés des descendants de Tatars, coupeurs de tête et mercenaires redoutés de la noblesse polonaise). Hoffman (1997) rappelle toutefois que les Juifs n'étaient que du menu obstacle, les Cosaques de Chmielnicki «se bornant pour l'essentiel à les brûler vivants dans leurs synagogues». C'est à l'endroit de la noblesse catholique que ces chrétiens orthodoxes réservèrent les pires actes d'atrocité. Les Juifs cependant feront amplement les frais, étant régulièrement accusés de collusion avec l'envahisseur. Les pogromes menés tout au long du XVIIIe siècle par les *haidamaks*¹¹ ont lieu au son de «Seigneurs [polonais] et Juifs, hors d'Ukraine» (Bartal 1992: 147).

À l'intérieur des communautés, les choses allaient en se détériorant, les *kehillot* disposant de moins en moins de marge de manœuvre pour protéger les masses qu'ils

¹¹. Les *haidamaks* sont une classe défavorisée de *hooligans* composée de serfs en fuite, cosaques zaporogues et autres éléments urbains déclassés, et même des rênégats juifs, qui sèment la terreur dans toute la zone ukrainienne d'habitation (Bartal 1992: 147)

représentaient, à cause essentiellement des nouvelles taxations souvent fantaisistes de leurs propriétaires. Comme il arrive en général alors qu'une société plonge dans l'anomie sociale, de nouvelles forces sociales font renaître de leurs cendres des organisations qui finiront par être structurées différemment. L'Ukraine, qui connut, outre l'épisode des Cosaques, les guerres russo-polonaise et suédo-polonaise, les épidémies et famines de rigueur, deviendra le foyer incandescent de la révolte contre la société de castes, appelant, dès 1730, à ce qu'on pourrait nommer la Réforme juive. L'avènement du hassidisme se présente en correspondance synchronique avec la volonté libératrice de très nombreux Juifs qui voyaient l'affiliation inconditionnelle à la *kehilla* comme une insupportable contrainte, et qui embrasseront, à des degrés divers, les postulats de la *Haskala*, le mouvement juif des Lumières.

Le XVIIIe siècle marque la dissolution de l'État polonais au détriment des empires avoisinants. Si du côté de la Prusse les temps semblent plus cléments, avec l'ouverture vers la sortie du judaïsme communautaire, et si l'Autriche accueille les Juifs de Galicie en son sein, du côté russe les choses se présentent moins favorablement. L'impératrice Catherine décrète en 1791 - moment à partir duquel les Juifs de France obtiennent l'émancipation - que les Juifs devront désormais résider dans une frange allant de la Lituanie à l'Ukraine orientale, qu'ils ne pourront dépasser dans le but éventuel de se rendre en Russie. Après le troisième partage de l'État polonais, en 1795, le sort des Juifs d'Europe orientale fluctue au gré de la volonté des gouverneurs, aussi bien des tsars que des boyards. Et cependant, en 1785, quelques années seulement avant le décret de Catherine la Grande, «dans le cadre d'une vaste réforme de l'administration de l'État d'ordres russe, les Juifs sont intégrés dans l'ordre urbain. Toutefois, l'autonomie de la communauté juive par l'entremise de la *kehilla* - l'organisation sociale communautaire classique des Juifs d'Europe - est préservée. La recherche moderne considère cette mesure comme la première manifestation d'émancipation civile juive en Europe» (Bartal 1992:154). Moins de dix ans plus tard, les Juifs font l'objet de pogromes par l'armée du tsar, à la suite de la révolte manquée des patriotes polonais sous l'égide de Tadeusz Kosciuszko en 1794, une coalition de nobles, de paysans et de Juifs. L'état des relations ethniques qui prévaut à la fin des partages de la Pologne montre cependant que l'intégration des Juifs aux aspirations nationales des patriotes polonais ne fut qu'épisodique et, à chaque fois, éphémère. On ne parlera désormais plus des Juifs de Pologne, mais plutôt, des Juifs en Pologne (Tollet 1992). Confinés dans les *shtetlekh*, les Juifs se replient sur la communauté ethnique, tandis

que sont maintenues les frontières entre ces derniers et la masse paysanne polonaise. Et pourtant ils vivaient dans les mêmes bourgades. L'explication utilitariste de Arendt explique probablement la scission presque définitive qui s'opère entre ces deux franges de la population de l'État polonais et de la subséquente *zone de résidence*, où la rupture s'achève par le travail de russification ou de dépolonisation des masses juives. Cette division absolument machiavélique de la part de l'État russe pose un problème supplémentaire au peuple juif. Partagés entre la russification et la polonisation, les masses juives font les frais des Russes comme des Polonais, situés par les uns et les autres, forcément et à tout moment, dans le camp des adversaires.

L'État polonais avait cessé progressivement - à mesure que leur utilité diminuait - d'assurer aux Juifs une certaine paix fiscale, surtaxant les Conseils lors des crises économiques, guerres et diverses hécatombes qui affligeaient la société féodale. Ainsi, le dernier roi de Pologne, Stanislass II, abolit en 1764 le «Conseil des Quatre-pays», instaurant l'impôt direct auprès de chaque individu (Bartal 1992: 154). Les temps deviennent de plus en plus rudes, le souvenir des persécutions, et de la grande noirceur qui accompagna la fin du XVIIe siècle conditionnant la mémoire sociale de nombreuses générations durant, et affectant le caractère d'un peuple. L'émergence du mouvement hassidique au milieu du XVIIIe siècle, tout comme la volonté civilisationnelle des *maskilim* (partisans d'une ouverture sur la civilisation occidentale), constituent la réponse juive à la situation sociale en vigueur lors de la crise et du déclin de l'État polono-lituanien.

Il nous faut évoquer les caractéristiques principales de chacune de ces deux options, ne serait-ce que parce qu'elles sont les génératrices des tendances socio-idéologiques de la judaïcité contemporaine, que nous retrouvons spécialement à Montréal à l'aube du XXIe siècle. Ils sont nombreux en effet, les Juifs qui, dans le Montréal actuel, se réclament du Baal Shem Tov ou de Moïse Mendelssohn, le premier provenant de l'Est (Podolie), le second de l'Ouest (Berlin). Les Juifs orthodoxes issus du misnagdisme (l'opposition au hassidisme) demeurent cependant, et c'est une spécificité montréalaise, particulièrement nombreux. À cheval entre *hassidim* et *maskilim*, l'orthodoxie a dû, elle aussi, connaître sa propre réforme, en vue de conserver la vigueur qu'on lui connaît dans le monde contemporain.

1.2.2. Le hassidisme

Sociologiquement, «l'horizon théologique du hassidisme, en dehors des textes et des idées traditionnels comme la Bible, le Talmud et les décisionnaires, était la combinaison de la Cabbale de Luria, de l'épisode Shabataï Tsvi et du cas Jacob Frank» (Ouaknine 1990: 43).

Lorsque les masses juives se sentent insupportablement harcelées, à partir aussi bien de l'intérieur de la communauté - où sévissait la double contrainte qu'était la surtaxe imposée par le pouvoir extérieur et la punition expéditive des tribunaux rabbiniques lors des transgressions des *mistvot* -, que d'un extérieur affligé par le «Déluge» (massacres de Chmielnicki et guerre suédo-polonaise) et par le démembrement de l'État polonais, survient le hassidisme, un mouvement de contestation sans précédent qui fait, depuis, autorité auprès d'une fraction considérable de la judaïcité à travers le monde. Contrairement aux mouvements sabbatéiste et frankiste¹², le hassidisme prendra une ampleur insoupçonnée pour supplanter définitivement les communautés orthodoxes traditionnelles dans les provinces pauvres du sud.

¹². Un leader charismatique vivant au XVII^e siècle, Sabbataï Zevi (1627-1676), s'empara des masses déprimées par les effets du Déluge, qui croyaient voir en lui le messie qui les délivrerait de leur nouvelle servitude. Venant du monde musulman, donc étranger, l'espoir que l'on fonda en sa venue fut dissipé au cours des années 1670, lorsque le Sultan le contraignit à la conversion vers l'Islam. Le pouvoir orthodoxe fut sévèrement ébranlé par cette tentative de saper son autorité absolue, mais il n'en sortit que plus aguerris, et donc plus contraignant (Ertel 1982:44), après avoir récupéré l'ensemble des brebis égarées. Ce faux messie laissa quelque trace dans le monde ashkénaze, nous le verrons, par l'introduction de la mystique cabbalistique, un mode de pensée plus oriental, ou du moins méditerranéen, ayant cependant exercé une moindre influence sur l'orthodoxie ashkénaze que sur le hassidisme. Ceci dit, le hassidisme récupère le Zohar, livre de synthèse cabbalistique, pour en faire un de ses livres-culte, s'érigeant ainsi contre la dictature du Talmud. En somme, l'héritage du sabbatianisme, c'est l'introduction de la tradition cabbalistique dans le monde ashkénaze, un mode spéculatif réactualisé par les doctrines hassidiques trois quarts de siècle plus tard.

L'autre mouvement pseudo-mystique, postérieur cependant à la création du hassidisme, est le Frankisme. Jacob Frank (1726-1791), dont l'influence au sein du monde juif est demeurée absolument marginale, professait un certain oecuménisme qui alla jusqu'à la conversion au catholicisme. La tentation de la conversion était grande alors, puisqu'elle constituait souvent la seule voie menant vers un affranchissement en relation avec la nouvelle condition juive, dans un monde qui s'urbanisait et qui voyait dépérir la ruralité. Frank s'auto-déclara Messie en 1750, pour se convertir au catholicisme en 1759, provoquant selon Ertel la répulsion de la part des deux communautés religieuses. Contrairement à Rachel Ertel, qui voit ce mouvement comme un événement relativement insignifiant, Eva Hoffman le perçoit comme préfiguratif des gurus contemporains et, souligne-t-elle, «suggesting that the messianic mentality follows certain patterns, independent of the tradition from which it emerges» (1997: 85). Les pratiques orgiaques et hétérodoxes du frankisme n'inquiétèrent cependant pas outre mesure les autorités de part et d'autre, le mouvement n'étant que peu entraînant. Il est vrai que le rabbinat n'eut pas vraiment à le combattre puisqu'il n'inspira que peu d'enthousiasme parmi les masses, embrassé par certains Juifs qui, probablement désireux de se dissocier d'une communauté jugée oppressante, furent bien reçus par les Polonais, qui honorèrent avec des titres certains de ses représentants (Hoffman, *ibid.*).

Durant les moments de violence et de crise sociale profonde qui affligent la Pologne à l'aube du XVIIIe siècle, on assiste à l'apparition de quelques groupes d'hommes très pieux, en hébreu les *hassidim*, qui vaguaient, plongés dans une sorte de transe ascétique, à travers le sud de la Pologne. Les masses juives sont alors plongées dans une sorte de *grande noirceur*, vivant la plupart du temps dans une grande ignorance, une sorte de terreur collective face aux possibles transgressions de la loi, et à un degré d'indigence jusqu'alors inconnu en terres de Pologne. Les *yahoudim*, quant à eux, détenaient le pouvoir des livres, pouvoir supérieur au sein des communautés juives à celui que l'argent pouvait conférer - cet autre pouvoir étant réservé aux magnats et membres les plus fortunés (*parnassim*). Nous pouvons facilement imaginer par ailleurs une ère ténébreuse, profondément en crise depuis que les Cosaques surent limiter l'avancée de l'État de l'Union polono-lituanienne, un univers dans lequel le souvenir d'un massacre était effacé par un nouveau pogrome, et où l'anomie sociale minait la stricte structure sociale orthodoxe.

Après que soient définitivement évanouis les espoirs fondés sur le pseudo-messie Sabbataï Zevi, vers la deuxième moitié du XVIIe siècle, apparaît enfin celui qui, au début du XVIIIe siècle reformera une conception jugée décadente du judaïsme: Israël Baal Shem Tov, le BESHT. Bûcheron et ascète podolien, leader charismatique et fomentateur de la révolte contre le pouvoir rabbinique, le fondateur du hassidisme advient au moment où les conditions étaient réunies pour qu'ait lieu sa reconnaissance. Contrairement à la mystique sabbatéenne, le hassidisme ne fait pas du messianisme la pierre de touche du judaïsme. Il s'agit d'une mystique d'un style nouveau et qui ressemble à certains égards au rationalisme des *maskilim* puisqu'il fonde sa raison d'être sur la salvation de l'âme individuelle, laquelle doit précéder la rédemption du monde. Il s'agit d'un mouvement revendiquant la dignité individuelle dont étaient déprivées les masses juives. Agissant comme une sorte de cure cathartique dans un univers déprimé, le hassidisme opère un peu comme une thérapie sur des gens qui n'avaient plus rien à espérer ni de l'existence, ni du judaïsme.

Le hassidisme prescrit essentiellement que le rapport avec Dieu se déroule dans la jouissance, libérant les masses du carcan morbide des représentations cosmogoniques de l'orthodoxie rabbinique, en conférant aux masses une nouvelle estime de soi grâce au pouvoir que confère une communion directe avec la divinité - avec laquelle on

interagit plus égalitairement. Il s'agit désormais de concevoir Dieu en tant que bonté et amour, plutôt que comme le Dieu justicier à craindre absolument lors des errances individuelles dans un univers où le respect de l'ensemble des *mistvot* contenus dans le *Shoulkhan Aroukh* ne relèvent plus d'un principe de réalité. Arnold Mandel (1974) rapporte de nombreuses anecdotes tirées du riche folklore hassidique, dans lesquelles il montre le nouvel esprit d'optimisme qui gagne les communautés podoliennes et volhyniennes, les plus frappées par la dépression et le désordre social.

Le hassidisme s'est considérablement éloigné de sa conception initiale, preuve que, comme le soulignait Roger Bastide dans la foulée de Maurice Halbwachs, la mémoire sociale ne peut subsister «que dans la mesure où elle peut s'inscrire dans la praxis, soit des individus, soit des groupes» (1970:79). C'est en sélectionnant «ce qui dans ce passé est utile à l'action présente» (*ibid.*) que la mémoire des groupes est transmise. Nous n'évoquerons pas ici la transformation pluriséculaire du hassidisme, nous contentant de le situer en tant que mouvement politique d'essence mystique dans le monde juif du XVIII^e siècle.

La diffusion du hassidisme est fulgurante dans le sud de la région qui nous concerne, les adeptes dépassant vite en nombre les orthodoxes traditionnalistes. Sa doctrine, hétérodoxe, fait appel à des références littéraires tout à fait distinctes de celles des orthodoxes traditionnels qui visaient plutôt la systématisation à travers le dialogue talmudique entre Mishna et Gemara. En fait, comme le remarque Ertel,

Il est extrêmement difficile de rendre compte de la doctrine hassidique, car elle n'a créé aucun système philosophique, théosophique ou même cabalistique cohérent. Les écrits hassidiques se présentent essentiellement sous une forme d'homélies et de sermons, genres qui par nature manquent de précision théorique. En outre, son enseignement essentiellement oral procède par paraboles, récits, épigrammes, aphorismes, d'allures parfois contradictoires, et sujets à interprétations multiples, d'autant qu'ils ne furent pas consignés par les maîtres eux-mêmes, mais par des secrétaires, des disciples, ou des scribes. Cette «Torah orale», qui rapporte non seulement les paroles du rabbi, mais aussi ses actes visibles à l'intérieur de la communauté humaine, attache autant d'importance aux uns qu'aux autres (1982:47).

Le hassidisme se distingue par une interprétation du corpus tel qu'ordonné par la Cabbale de Safed. L'auteur, Isaac Luria, propose une nouvelle explication cosmogonique reliant les principes de matière et vide, Dieu et l'homme, découlant des

mouvements pseudo-messianiques de Zevi et de Frank. Cette attitude contraste sans doute avec l'ésotérisme (aux yeux des masses) de la classe rabbinique, versée davantage dans le Talmud que dans une interprétation actualisée du *Zohar* (Livre de la Splendeur, rédigé en Espagne au XIII^e siècle) et qui répugnait de voir dans le courant de pensée hassidique un rival digne d'admiration, considérant même les adeptes de la secte comme des ennemis à combattre et à exterminer, puisqu'ils savaient, disaient-ils, par leur fruste attitude, outre les valeurs fondamentales de l'organisation sociale communautaire, les bases mêmes de la rationalité juive traditionnelle. En effet, très vite le hassidisme apparut comme une sorte de parti politique qui récusait l'oligarchie traditionnelle (contre laquelle, justement, il s'insurgeait). Gershom Scholem, qui a beaucoup réfléchi sur l'essence du mouvement, parle de «ce mélange frappant d'une adoration enthousiaste de Dieu et d'une interprétation panthéiste ou plutôt cosmique de l'univers» (1968: 359).

Les *hassidim* rompent avec la tradition établie en érigeant leurs propres synagogues, appelées *shtibleh*, où se déroulait un nouveau rituel principalement à caractère cabbalistique, qui négligeait la solennité rituelle de la prière, considérée, nous le rappelons, comme une affaire purement personnelle (ceci sans doute afin de briser la contrainte que pouvait supposer la prière à des moments déterminés par la loi pour le petit peuple travailleur). En outre, et pour être sûr d'afficher une distinction vis-à-vis des orthodoxes, les *hassidim* adoptent une tenue vestimentaire distinctive qui, encore de nos jours, demeure en vigueur (bien que très stylisée par rapport à celle d'il y a deux siècles et demi) et dont le style est emprunté à la mode vestimentaire de la noblesse polonaise.

Mouvement populiste, le hassidisme considère Dieu et l'homme en interdépendance réciproque, bien que ce dernier continue de se conformer à toute volonté divine. Il postule, en outre, qu'il est préférable, car plus facile, de servir Dieu dans la diaspora. En fait, l'idéologie hassidique s'opposera à l'*aliyah* «païen»¹³, considérant qu'Israël ne doit accueillir les Juifs qu'une fois le messie advenu, ainsi que le stipule la cosmologie lourianique. Persévérant dans cette croyance, ils combattront le sionisme au même titre que le bolchévisme, tout en se heurtant plus ou moins farouchement aux divers mouvements émancipatoires. Bien que certains aient choisi l'Amérique au

¹³. Ce qui ne signifie pas que les *hassidim* n'allaient pas en Palestine, en pèlerinage, ou même pour s'y implanter, comme ce fut le cas des fondateurs du Neturei Karta, dont les membres, résolument antisionistes, disent habiter en Palestine (Boyarin et Boyarin 1993: 724-5).

moment de la grande migration, et qu'ils aient été aussi nombreux à se diriger malgré tout vers la Palestine au cours des premières *aliyah*, la plupart resteront sur place où ils seront les premières victimes du régime nazi. Aujourd'hui, seuls les Satmarer demeurent farouchement hostiles à l'*aliyah* avant cet avènement¹⁴. Ceci dit, ils habitent à l'heure actuelle principalement les États-Unis, à New York ou Los Angeles, mais aussi à Montréal, où siègent aujourd'hui les Rebbes, leaders spirituels et temporels des congrégations.

Le mouvement, qui se répandit comme une traînée de poudre en seulement quelques décennies, n'est pas exempt de dissensions, lesquelles se font plus ou moins vivement sentir chez les adeptes - pour s'accroître en regard de la constitution de l'État d'Israël. Très vite ce qui apparut à l'origine comme un mouvement piétiste, voué à la réforme d'une structure sociale pétrifiée, s'empêtra à son tour dans un système de transmission fermée, en instituant le tsaddikisme comme système héréditaire. Le *tsaddik*, qui est en général le Rebbe, est un leader charismatique que les fidèles dotent de pouvoirs surnaturels, comme ceux attribués au Ba'al Shem Tov fondateur. Comme dans la royauté classique, les Rebbes créent leurs propres cours, tout en instituant la dynastie héréditaire. Chaque faction était, et demeure, liée par la fidélité inconditionnelle de ses membres à la cour à laquelle ils se rattachent. Reconnaisant en la personne du leader charismatique un chef spirituel et temporel, les *hassidim* entrent vite en concurrence les uns les autres par l'entremise des diverses congrégations, créant des antagonismes irréductibles comme celui entre Lubavitcher et Satmarer. C'est surtout cette divinisation du maître que les orthodoxes, devenus les *misnagedim*, combattront à outrance, jugeant cette attitude proprement hérétique¹⁵, allant contre l'un des préceptes fondamentaux du judaïsme, l'interdiction de idolâtrie. À cela il faut bien sûr ajouter la perte des prérogatives acquises par les *yahoudim* à travers les générations. La paganisation de la pensée hassidique et sa conception cosmogonique constituèrent aussi des points de discorde importants entre *hassidim* et *misnagedim*.

Le hassidisme est aussi un mouvement localisé, bien implanté dans le sud de la *zone de résidence*, et plutôt rejeté en Lituanie, une région plus urbanisée, et plus développée culturellement, où l'influence d'Élias le Gaon de Vilnius (1720-97), qui

¹⁴. Ainsi, il est possible, comme le fait le parti Neturei Karta à Jérusalem, d'habiter Israël sans toutefois reconnaître l'État sioniste d'Israël. Ses membres vont même jusqu'à appuyer l'O.L.P. et la création de l'État palestinien (Unterman 1991: 146).

¹⁵. Position que les Lubavitchers ont menée jusqu'à l'extrême en déclarant leur Rebbe, Menahem Mendel Schneerson, le Messie, reprenant en quelque sorte la mystique sabbatéenne.

promulga deux actes d'excommunication à l'endroit des *hassidim* (en 1772 et en 1781), s'avéra suffisante pour contrer le nouveau souffle. Cette zone, la plus septentrionale du judaïsme ashkénaze, se distingue fondamentalement du sud agricole pauvre et surpeuplé. Seule fut créée la cellule dissidente lubavitcher, qui aura vite maille à partir avec la conception sudiste hassidique. Notons que les Lubavitcher constituent aujourd'hui un hassidisme tout à fait hétérodoxe (du point de vue du hassidisme), combattu par toutes les autres congrégations, et que les Lituaniens, ou Litvaks, sont en général hostiles aux préceptes hassidiques. C'est en fait de là que naît la réaction des *misnagedim* contre les Juifs du sud. Cette réaction est la plus excessive que le monde juif eût jamais connu en son sein dans la diaspora, allant de la violence physique à la délation auprès des autorités tsaristes ou l'excommunication réciproque, en passant par le mépris le plus absolu et la non-reconnaissance du statut de semblable, voire la non-assistance. Perçu comme l'opium du petit peuple, l'establishement religieux n'est pas moins conscient du risque que comporte la diffusion fulgurante du hassidisme pour la stabilité des *kahalim*. Les *misnagedim* créeront des yeshivas à travers tout le territoire lituanien, en tant que remparts contre l'intrusion hassidique (Bartal 1992:163).

Mais le piétisme des *hassidim* n'est pas contré uniquement par les «opposants», mouvement comprenant généralement l'*establishment* religieux, les *parnassim* ainsi que le peuple gagné à l'ordre social traditionnel dans la province de Lituanie, mais aussi dans la Pologne conquise par la Prusse. Un souffle différent pousse depuis l'ouest porteur d'un nouveau message rédempteur: celui de l'ouverture sur le monde et sur la citoyenneté, à travers une synthèse du judaïsme et de l'occidentalisme. Les tenants de ce courant, nommés *maskilim*, proviennent des émules juifs de l'*Aufklärung*, l'interprétation allemande de la philosophie des Lumières, et que les Juifs occidentalisans appellent la *Haskala*.

Pendant ce temps, le misnagdisme, voyant la nouvelle hégémonie hassidique comme fait accompli, opte pour une transformation qui lui permettra de se conserver, tout en demeurant légitimé par les masses. En Lituanie, l'orthodoxie acquiert ainsi sa propre originalité, comme le remarque Israël Bartal:

Tandis que le hassidisme se répand en Pologne centrale, franchit les Carpates vers la Hongrie et pousse même une pointe jusqu'en Palestine, en Lituanie se poursuit le long travail d'érudition talmudique. Or cette très vieille tradition produit, au début du XIXe siècle, un

phénomène socio-religieux nouveau, qui est comme une réaction positive au succès éclatant du hassidisme: le mouvement «moral» (*moussar*), qui combine une haute exigence morale et l'étude intensive de la *halakha*... Hassidisme, érudition lituanienne, mouvement «moral» - autant de manifestations d'un vigoureux éveil religieux, qui se heurtent à l'influence grandissante de la Haskala, et deviennent, chemin faisant, à l'insu de leurs promoteurs, les pôles autour desquels s'organise la résistance d'une société traditionnelle aux défis de la modernité.» (1992: 162)

En somme, l'orthodoxie ashkénaze cesse d'être le seul code religieux et institutionnel idéologique en vigueur dans le *shtetlekh*, le hassidisme, plus populiste, attirant une grande masse vers ses rangs. Mais de nouveaux ensembles générationnels émergent, tout à fait en réaction à la tendance religieuse, jugeant que seule la modernité était à même de libérer le peuple juif.

1.2.3. Les *maskilim*

Freud et Trotski, pour ne citer que ces deux noms, proviennent de familles juives ayant habité des bourgades, et comptent des ascendants *hassidim*. Trotski, que ces derniers respectaient et maudissaient à la fois, était le fils d'un pieux *shoykhet* que l'on aurait bien voulu voir rentrer au bercail (Mandel 1974). Si le premier est le médiateur par excellence entre la conscience du judaïsme et l'universalité de l'esprit (et de l'inconscient), le second tente de sceller la fin abrupte du Juif, en le transformant en homme universel pour qui la nation ne constitue plus un obstacle à l'identité, à la conscience de soi. Ce sont là deux tendances, bien différentes, de l'esprit de la *Haskala*, tel qu'il se manifesta au long du XIXe siècle, marqué par la volonté d'une fraction importante de la judaïcité ashkénaze de délaissé le carcan de la vie religieuse que fixaient aussi bien les *hassidim* que les *misnagedim*. Les *maskilim* n'étaient pourtant pas, en règle générale, des impies absolus rejetant tout contenu et fondement du judaïsme, comme le firent les premiers expérimentateurs allemands (voir Meyer 1967).

Pour les *maskilim*, la libération du Juif ne peut advenir qu'à travers une sérieuse remise en question des postulats du rabbinisme classique. Moïse Mendelssohn (1729-1786), Juif allemand établi à Berlin - ville proche de la Pologne, l'un des berceaux du progrès scientifique et philosophique occidental à partir de la seconde moitié du XVIIIe

siècle - est, tout comme le Ba'al Shem Tov, mais sur un tout autre registre, l'un des grands réformateurs du judaïsme tel que restructuré dans l'ère moderne. Mendelssohn croit à la pratique du judaïsme dans un esprit correspondant à la personnalité culturelle de la nation qui l'héberge. Il sera à l'origine de la réforme du judaïsme (dans sa forme orthodoxe comme dans sa forme maskilisée), et de la tentative d'émancipation du sujet juif allemand.

La culture européenne, dont s'abreuvent les Juifs assoiffés de ce savoir non liturgique plus facilement accessible avec l'avènement de la modernité, transforme définitivement la conscience de la haute culture juive. Il faut bien préciser que la *Haskala* ne pouvait, en ces temps d'ignorance institutionalisée, être accessible à tous. Elle rejoignait en effet des classes aisées, qui voyaient en Occident le salut à leur condition de paria (Arendt 1987). La première chose que firent les *maskilim*, au moment où vivait encore Mendelssohn, fut de réformer le judaïsme dans sa pratique. Le judaïsme réformé imite le rituel catholique en une bonne mesure, tout en rejetant des dogmes jugés archaïques, tels que le retour en Terre Sainte, la croyance en un messie individualisé ou dans la résurrection des morts. Certains désiraient même déplacer le shabbat au dimanche et acceptaient le prosélytisme moyennant une conversion symbolique (Unterman 1991: 166). C'est ce judaïsme, le plus répandu en Amérique, que les orthodoxes jugent toujours comme mécréant, et qui n'est toujours pas reconnu en Israël au niveau du droit, malgré une existence deux fois séculaire en Allemagne et aux États-Unis.

Cette réforme, jugée scandaleuse par les autorités rabbiniques traditionnelles, est une expression extrême de la volonté d'allier le judaïsme, ou plutôt la judéité, à la civilisation occidentale. D'autres comme Samson Raphaël Hirsch (1808-1888) tenteront une réforme beaucoup moins abrupte. Leader du mouvement néo-orthodoxe qui représente aujourd'hui l'ensemble des juifs orthodoxes d'Amérique du Nord, Hirsch cherche lui aussi à ajuster la pratique du judaïsme au monde contemporain. Il allie ainsi les savoirs classiques occidental et juif. Son influence dans la sauvegarde du judaïsme est non négligeable comme le remarque Unterman (1991: 94). Il croyait que les juifs devaient embrasser le meilleur de l'univers des Gentils afin d'exprimer les valeurs du judaïsme, et réussit par son attitude œcuménique à contrer la tendance vers l'assimilation qui faisait rage en Allemagne. Il introduisit le sermon en allemand, mais demeura, contrairement aux Réformés, très proche de l'esprit de la *halakha*. Ce mouvement de réforme dans l'orthodoxie ne connut que peu de succès ailleurs qu'en

Allemagne (et aux États-Unis, où se déplacent les adeptes de ce courant à partir du dernier quart du siècle dernier), puisque le rabbinat traditionnel n'était pas disposé, tant en Pologne que dans la *zone de résidence*, à décommunaliser aussi bien la langue que des pratiques ancestrales proprement et exclusivement juives. C'est finalement en Amérique que ce mouvement connaîtra le succès qu'il n'eut pas à l'Est.

Le XIXe fut un siècle où le piétisme (des Allemands notamment) connut sa période de grande ferveur chez les Juifs comme chez les chrétiens, en réaction comme le rappelle Greenfeld (1992) à l'*Aüfklärung*, cette idéologie importée de France et donc non authentiquement allemande. Sans arriver jusqu'au mysticisme hassidique, l'enchantement du monde affecte l'ensemble de la nouvelle intelligentsia allemande, comme le prouve la vitalité du mouvement romantique, le *Sturm und Drang* dont Hamann, Herder, Lessing et Goethe furent les principaux porte-étandards. La nature et Dieu font désormais partie de l'univers mystique des penseurs, des artistes et des poètes. Les *aüfklärer* de l'Ouest proviennent d'un milieu généralement aisé, et nombreux sont ceux qui, comme la plupart des descendants de Moïse Mendelssohn (le cas de son petit-fils, le compositeur Felix Mendelssohn demeurant le plus connu), ou comme Heinrich Heine, opteront pour la conversion. Hannah Arendt, dans *Le juif comme paria* (1987) a bien décrit cette difficulté à s'accepter et à s'estimer en tant que participant à une judéité qu'on ne sait justement trop comment intégrer au nouveau *modus vivendi* des *aüfklärer* juifs. Mais ce malaise civilisationnel, s'il afflige une bonne partie de la judaïcité berlinoise et prussienne, épargnera, du moins manifesté sous le mode allemand, les Juifs de l'Est. Contrairement à la *Haskala* occidentale, la *Haskala* orientale rejette l'option assimilationniste, qu'elle substitue par une laïcité yiddichisante, par une civilisation du *yiddishkeit*, tout en éreintant par l'entremise de pamphlets et par une éducation populaire le *shtetl* passéiste s'exprimant dans sa forme archaïque (lire hassidique). Ertel dira de cette deuxième *Haskala*, qu'un de ses mérites «fut d'avoir préparé un terrain propice pour la littérature (yiddish en particulier) en éduquant un nouveau lectorat, en dégageant de ses rangs des auteurs qui devaient compter parmi les classiques, modèles et sources d'inspiration pour les générations à venir» (1982: 151).

Les *maskilim* de l'Est apparaissaient comme des gens extrémistes, certes, au sein de leur propre communauté, mais ils demeurèrent toujours reconnus en tant que membres de la communauté, ce qui n'était plus toujours le cas en Allemagne, en Autriche-

Hongrie ou en France où, par un processus d'israélitisation progressive¹⁶, les Juifs jouissaient déjà du droit de cité, s'étant déjà considérablement éloignés de la société traditionnelle (Piette 1983). Parmi les concrétisations les plus phénoménales du maskilisme oriental, il faut relever le Bund, mouvement social-démocrate qui cherche à dresser la charte du *yiddishkeit* au sein d'un État multinational légitimé par l'ensemble de la judaïcité de la *zone de résidence*, ainsi que par les autres minorités nationales. Une des caractéristiques du maskilisme, à l'est comme dans l'ouest, c'est la pleine reconnaissance de l'État national (russe, ukrainien, polonais, allemand, roumain...) que cherchait à forger la majorité de la population chrétienne. Cette attitude, par laquelle on tenta de conjurer l'ambivalence prêtée aux Juifs en tant que peuple dans le peuple, se traduisit par une réaction de ceux qui tout en s'opposant à l'orthodoxie normative contestaient la croyance en l'intégration-acceptation et optèrent pour l'autre nation: la Palestine. Cette option, tout comme celle du Bund, s'inscrit parfaitement dans la mouvance romantique des modernes - celle de la deuxième moitié du XIXe siècle -, en exaltant l'idée primordialiste du groupe et en privilégiant l'imagination de l'État-nation (Anderson 1991, Hobsbawm 1992). La revendication d'une commune culture cherchant à se territorialiser, fondée sur l'affect et sur une langue propre, anime l'intelligentsia et commence à enflammer les masses (voir Hroch 1992). Nous assistons à l'éveil des «petits peuples» d'Europe, qui inventent de nouvelles mythologies fondatrices à l'intention des citoyens de la patrie, mythologies dans lesquelles la dichotomie «gens d'ici»-étrangers connaît un franc succès.

1.3. Modernité et barbarie: zénith et crépuscule des Ashkénazes en Europe de l'Est

1.3.1. Portrait du paysage global

La diffusion du marxisme a sans doute transformé à jamais la conception de soi du peuple ashkénaze. Autour de 1875, le monde juif se trouve en pleine effervescence, tentant de rallier modernité et tradition et surtout la diversité irrédentiste des positions politiques à l'intérieur d'un univers socio-culturel commun soutenu par une mémoire et

¹⁶. C'est-à-dire en passe d'être des Juifs dans la seule sphère de la vie privée. Dans la vie publique, les Juifs de France ont déjà accepté la célèbre maxime de Clermont-Tonnerre: «Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux juifs comme individus»

une culture commune, le *yiddishkeit*. La *Haskala*, ce mouvement occidental, pénètre le *shtetl* d'une manière originale, sans jamais renier la judéité. C'est à partir de ce moment que l'on distingue chez les Juifs ashkénazes le judaïsme de la judéité, soit la volonté de demeurer juif, de vivre la culture du *yiddishkeit* tout en rejetant la contrainte religieuse. Jamais, en fait, le substrat religieux ne disparaît du discours référentiel de la judaïcité maskilisante polonaise, ukrainienne ou lituanienne. Une solidarité émotionnelle, commune à tous les Juifs de la région, se développe en ces temps de difficulté identitaire. Toutefois, les «mécérants» se font de plus en plus actifs dans leur labeur missionnaire, de sorte que les multiples tendances socialistes, autonomistes, territorialistes ou sionistes ne tarderont pas à se manifester, pour supplanter ici et là les régimes judaïques traditionnels. Cela ne clôt pas l'influence misnagdique et hassidique pour autant, qui demeurent les forces sociales prépondérantes. Cette troisième époque scelle ainsi l'histoire des Juifs ashkénazes qui, dans l'impossibilité de se faire accepter en tant que sujets de l'État-nation russe ou polonais, imaginent différentes solutions: le sionisme, le socialisme - d'inspiration locale (bundiste) ou sioniste -, l'abnégation et la non-violence des *hassidim* face à l'injustice et aux turpitudes de la vie politique extérieure à la communauté, la sortie du judaïsme vers la «révolution permanente» et l'universalité prolétarienne, ou l'exil en Amérique.

Cette troisième période, nous la ferons débiter avec l'essor des mouvements nationalitaires dans l'Europe des empires, caractérisée chez les Juifs par l'impact du marxisme et du sionisme, à partir du troisième tiers du XIXe siècle. Elle se termine par une fin apocalyptique, avec la fin de la vie juive elle-même, vers 1942, dans des bourgs transformés en camps d'extermination. Ce moment final, nous ne le traiterons pas ici. Pour les besoins de notre chronique, nous choisirons une partie seulement de cette période, soit celle correspondant à l'exode massif vers l'Occident (l'Europe de l'Ouest et, surtout, l'Amérique), qui s'étale entre 1881, lorsque le tsar Alexandre II est assassiné par un jeune anarchiste, et qu'Alexandre III - réputé pour sa férocité à l'endroit de tout élément non slave - le succède, et 1921, date à partir de laquelle les Juifs, pris dans le borbier rouge et blanc des bolchéviques et des contre-révolutionnaires, sont spécifiquement pris à partie par le nationaliste ukrainien Petliura et ses atamans lors d'un chapitre qui sera assimilé par la conscience collective des Juifs à la réédition des massacres perpétrés par Bogdan Chmielnicki presque trois cents ans auparavant (Aster et Potichnyj 1983, Schoenfeld 1985). L'endoctrinement antisémite

se faisant pour sa part de plus en plus insistant en terre polonaise sous tutelle russe, un exode massif et ininterrompu se poursuit quarante années durant, autant que celles qui séparent la sortie d'Égypte de la prise de possession de Canaan.

Or cette nouvelle ère, partiellement ténébreuse, durant laquelle les Cosaques demeurent la hantise des enfants, des femmes et des vieillards, comme le racontent des nombreuses chroniques personnelles (voir Schiff 1977, Beller 1991), apparaît comme un paradoxe dans l'histoire sociale des Juifs, l'exode vers l'Amérique, et l'abandon définitif de terres ancestrales se déroulant au moment le plus fertile, le plus créatif du point de vue identitaire, que les Juifs aient jamais connu. Les massacres perpétrés dès 1881 par les Cosaques du Don sous le commandement du tsar Alexandre III anéantissent définitivement chez certains, cependant, l'espérance d'une intégration civile des Juifs au sein d'une société russe de plus en plus pénétrée par les *maskilim* sous la bannière des arts et des sciences.

On estime à 5 110 000 les Juifs qui vivaient sous la gouverne du tsar Alexandre II, en Russie Blanche, en Pologne, en Ukraine et en Lituanie, tandis que deux millions habitaient l'empire bicéphale en tant que sujets habsbourgeois (Della Pergola 1992:194). L'heure de l'exil sonne avec l'assassinat d'Alexandre II. Une *surpopulation relative* (Lipietz 1977) habite alors un *monde plein*¹, où les nations s'éveillent et commencent à se concevoir en tant que collectivités unies par l'affect et la culture (Alderman 1992, Hrosch 1992, Kappeler et al. 1993), les minorités ethniques - ici, notamment, les Ruthènes uniates, les Ukrainiens orthodoxes, les Roumains, les Slovaques, les Polonais, les Lituaniens ou les Russes -, se plaçant désormais en compétition politique. Voilà qui devient vite un handicap pour la minorité juive. S'il ne fait pas de doute que de nombreux Galiciens regrettèrent de ne plus être les sujets de l'empereur François-Joseph, lorsque cette région vint de nouveau faire partie des États polonais, roumain et soviétique, de nombreux Polonais et Ukrainiens virent en les Juifs l'élément inassimilable par excellence vis-à-vis les noyaux prépondérants dans les nations culturelles émergentes.

C'est à l'intérieur de la déjà séculière *zone de résidence* que se manifestent les nouvelles orientations de la judéité. Le Bund et le Poalei Sion, sans doute les options

¹. Ce terme, nous l'utilisons dans l'acception de Pierre Chaunu (1975) lorsqu'il dit du XI^e siècle qu'il est le siècle des innombrables clochers et du monde plein, des conditions génératrices par définition de conflits sociaux.

les plus chéries par tout un ensemble générationnel, apparurent comme les deux nouveaux bastions du combat des Juifs pour celui en vigueur au temps des pogromes (1881-1921). Tandis que les premiers désirent à tout prix se constituer en citoyens de la nation les abritant, tout en bénéficiant d'une ample autonomie culturelle au sein d'un État socialiste, la mouvance en vigueur à partir de la fin du XIXe siècle, les seconds croient que le salut des Juifs ne saurait se trouver ailleurs qu'en *Eretz-Israël*, la preuve ayant déjà été à maintes et maintes reprises fournie par les exactions commises à leur égard. Il existait aussi, outre le *statu quo*, une troisième option nouvelle, parfaitement antagoniste avec les deux précédentes, antisioniste et anticulturaliste, celle de la sortie de la judéité vers la «révolution permanente» des masses opprimées sans égard à leur ethnicité, par la désacralisation du social et de la culture afin d'embrasser l'universalité à travers la dictature du prolétariat: le trostkisme. La Révolution bolchévique et l'activité contre-révolutionnaire des Blancs constituent certainement le moment le plus dramatique de l'histoire de la Russie, cette dynamique contribuant à l'adhésion d'un nombre considérable de Juifs à l'Armée Rouge (Robin 1979), à laquelle ils seront nombreux à demeurer fidèles jusqu'à ce que Staline décide de les éliminer pour toujours.

1.3.2. Initiatives finales: Le Bund, le Poalei Sion et Trotski

Une domination structurelle (tant au plan occupationnel que nationalitaire) encourage l'apparition de penseurs tentant de définir puis de remédier au mal qui afflige la judaïcité universelle. Il est intéressant de voir comment les précurseurs du sionisme, Moses Hess ou Leon Pinsker socio-biologisent (naturalisent est le terme adéquat pour l'époque) la question juive, le premier en racisant le problème et le second en le médicalisant (Elbaz 1983)². C'est toutefois une nouvelle conception sioniste, non plus

². Il est utile de rapporter ici, même très sommairement, la pensée de ces deux auteurs. Comme le rapporte Elbaz, à leur époque les vocables race, peuple, ethnie, nation, sont polysémiques et plus ou moins interchangeable. Il apparaît cependant que la biologisation de la race et de la nation finissent par ajouter un sur-sens au social. La croyance, répandue à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, qu'un peuple avait besoin d'un «sol nourricier» (autrement dit d'une *mère-patrie*) pour pouvoir «croître harmonieusement», sous peine de sombrer dans la «dégénérescence» (1983: 168). Elbaz note que «cette constatation ... pousse [Hess] à déduire que c'est l'absence de ce dispositif territorial qui est la cause de la "dégénérescence" voire de l'inaltération de l'ensemble juif et corrélativement de l'existence d'une structure de classe "contre-nature". Il faut remarquer d'emblée que cette figure de la "dégénérescence des juifs va s'amplifier chez Herzl et Pinsker au point d'intégrer le discours antisémite. D'autre part, la structure de classe tronquée du peuple juif due à l'absence d'enracinement au sol constituera l'un des

le sionisme «platonique» transmis par d'innombrables générations, mais un sionisme activiste, politique, qui demeure au centre des préoccupations de ces deux précurseurs. En réaction aux exactions commises sous l'autorité d'Alexandre III, Léon Pinsker publie un pamphlet, «*Autoémancipation*, [dans lequel il] appelle les Juifs à prendre en main leur propre destin et se définir en tant que nation territoriale; cette brochure précipite la fondation du mouvement proto-sioniste *Khibat Zion*.» (Bartal 1992: 198). À partir de là, une foule de petits partis et groupuscules d'obédience sioniste essaient à travers toute la *zone de résidence*, en partance de Palestine ou de Russie, ou encore d'Amérique du Nord. Ber Borochov, fondateur en Lituanie du Poalei Sion, principal idéologue du sionisme socialiste, provient, lui, de la *zone de résidence*. C'est toutefois de l'Ouest (Vienne), une fois de plus, que viendra la concrétisation de la volonté autoémancipatoire avec la publication en 1896 de *l'État des Juifs* de Theodor Herzl.

Theodor Herzl ne survécut pas émotionnellement à la non-reconnaissance par les majoritaires, les Germains d'Autriche et d'Allemagne, du travail émancipatoire des Juifs, et cela même dans des sociétés aussi éclairées que Vienne au tournant du siècle (Pollak 1993). Mais le constat d'échec ne vint pas à partir de Vienne où il devenait de plus en plus clair que le projet émancipatoire se déroulant depuis plus d'un siècle ne saurait aboutir en faisant des Juifs, au même titre que les protestants ou les catholiques, des membres à part entière de la cité et de «la plus grande civilisation du monde», à savoir la culture germano-autrichienne. C'est de Paris que vint le désespoir pour celui qui était alors le correspondant du plus important quotidien viennois, lorsqu'assistant à la dégradation infamante du capitaine Dreyfus, il entendit la foule scander: «À mort les Juifs!». La situation des Juifs dans l'Est (en Russie et en Roumanie notamment) était déjà catastrophique, avec le pogromisme institué par l'État, tandis qu'à l'Ouest l'affaire Dreyfus prouvait que si le bastion républicain contre l'antisémitisme était sur le point de céder, les Juifs d'Autriche et d'Allemagne se voyaient destinés au même sort. Freud aussi, ses ouvrages le montrent constamment, est dans le culte de la civilisation occidentale qu'il présente suivant le schème évolutionniste de son époque, convaincu qu'il fait désormais entièrement partie de la société et de la culture si chérie, en un premier temps, par ses contemporains Herzl et Hess. Freud n'envisagera toutefois jamais la solution palestinienne, et vivra sa judéité comme un combat, sans jamais la renier (Memmi 1968). C'est en 1896 que Herzl

thèmes de prédilection du marxiste B. Borochov. La circulation des énoncés ainsi que leur combinaison est d'une régularité systémique chez les différents auteurs» (*ibid.*).

publie son manifeste sioniste, lequel sera à la base des fondements mêmes de l'État d'Israël de Ben Gourion et de Haïm Weizmann³.

Fondé en Lituanie en 1897, le Bund, l'Alliance générale des travailleurs juifs, se constitue en tant que force politique dominante dans la *zone de résidence*, en coexistence plus ou moins pacifique - liens de parenté directs entre les tenants de chacune des croyances obligeant - avec l'orthodoxie religieuse et avec ceux qui ne croyaient pas appartenir à la nation émergente, mais à une force sociale qui n'acquerrait le statut de nation qu'une fois massivement déplacée en Palestine, voire en Ouganda, en Argentine ou au Canada (Laqueur 1973). Le Bund est un mouvement beaucoup plus concret, en apparence, que le Poalei Sion, fondé en 1906 et d'inspiration sioniste (bien qu'anti-herzlien), ou encore que le trostkisme ou la mouvance bolchévique. Tous ces partis sont d'influence marxiste, mais l'un prône l'intégration des Juifs à la nation socialiste polonaise ou russe, au sein d'États socio-démocrates dans lesquels seraient respectés les principes de personnalité et de territorialité énoncés théoriquement par les austro-marxistes Bauer et Renner (Haupt et al. 1974, Ra'anani et al. 1991), tandis que le deuxième imagine un État juif socialiste en Palestine socialiste où la volonté du Bund - soit le respect du développement pacifique et autonome de la culture juive dans le cadre d'un État gouverné par une social-démocratie éclairée - serait enfin possible, et que le troisième refuse de considérer à part le fait juif, l'englobant dans une perspective athée et où les rôles de gouvernant et de gouverné, de dominant et de dominé, se trouveraient inversés au profit de la dictature du prolétariat.

Le Poalei Sion apparaît dix ans après la fondation du Bund, l'option sioniste résultant en une certaine mesure de l'établissement d'un constat d'échec face aux aspirations autonomistes du Bund, jugées plutôt fantaisistes dans le cadre du concert discordant entre les peuples, les nations et les États. En effet, dès son accession au trône, Alexandre III reprit la politique de russification à outrance interrompue par son père dans le but manifeste de consolider culturellement, en faveur de la nation russe, toute la frontière occidentale - correspondant justement avec la zone de résidence juive. La conscription vise alors les Juifs de manière systématique, entraînant la «conversion» d'une partie de la jeunesse - quand ils ne sont tout simplement pas déportés ou

³. Pour «une archéologie des langages sionistes», voir Elbaz (1983, chap. II) et Laqueur (1973, vol. I).

éliminés - et l'embarquement pour l'Amérique de très nombreux enfants voyageant seuls.

Les Juifs, tantôt polonisants aux yeux des autorités, tantôt russifiants aux yeux des Polonais, sont perçus comme des gêneurs de part et d'autre (Hoffman 1997). Cette situation intenable atteignit son paroxysme avec la tourmente révolutionnaire (1917-1921), les contre-révolutionnaires blancs avançant en dévastant, tels des Cosaques, les villages juifs sur leur passage. Intenable, la situation commandait un changement plus drastique. Les milices d'autodéfense organisées par le Bund et les différentes organisations socialistes, si elles aident à contenir les charges ici et là (notamment à Odessa), ne peuvent protéger l'ensemble des *shtetlekh* de la *zone de résidence*. Le Poalei Sion proposait lui aussi le rétablissement de la dignité du peuple juif, mais à travers cette fois l'instauration du socialisme en Palestine. Ce parti connu en somme, considérant l'époque en vigueur, un succès supérieur à celui du Bund. L'antisémitisme ambiant à l'Est comme à l'Ouest, tout comme la vogue de l'idée de nation, expliquent qu'un très grand nombre de Juifs à travers la planète ait embrassé le projet sioniste. À Montréal, par exemple, le Poalei Sion demeure sans doute l'option favorisée par la masse des migrants jusque dans les années 1940.

Ber Borochov (1881-1917), né avec l'ère des pogromes, fondateur de ce parti socialiste sioniste directement inspiré des thèses de Herzl, mais aussi de Pinsker et de Hess, est celui qui influencera le plus l'activité sioniste du début du siècle. Le Poalei Sion essaime non seulement à travers l'ensemble de la *zone de résidence*, mais aussi en Amérique et au Maghreb, où des cellules travaillent activement à la mise en pratique du projet herzlien, de sorte que la Confédération mondiale du Poalei Sion vit le jour en 1907, tandis que les premiers *kibboutzim* commençaient à s'implanter en Palestine⁴. Ce parti, contrairement à la norme culturelle en vigueur dans la *zone de résidence*, proposait l'hébreu comme langue communicationnelle, au détriment du yiddish, qui devait être relégué à un statut de langue secondaire. Ceci devait être sévèrement contesté par les bundistes qui, au contraire, voyaient dans la langue yiddish une voie vers l'émancipation culturelle au sein d'un État national multiculturel. On peut aussi dire du Bund qu'il était antisioniste, ses membres clamant haut et fort leur appartenance à la terre qui les vit naître.

⁴. En plus de la culture du *kibboutz* et du syndicat Histadrout, le Poalei Sion, qui n'existe plus sous ce nom, a donné naissance au Parti travailliste d'Israël.

Plus les contraintes se font insurmontables, plus l'imagination et la création sont de mise. La fin du XIXe siècle est, pour certaines minorités, une lutte de tous les instants pour éviter leur phagocytage par les nations émergentes, chacune d'entre elles aspirant à se territorialiser et à se gouverner par l'entremise d'un noyau culturellement et démographiquement prépondérant (c'est une constante dans la réalisation de toute nation). En Autriche-Hongrie, les théoriciens de l'État-national tentent cependant d'imaginer un avenir raisonnable pour les minorités au sein de l'empire bicéphale, en évitant les apories du marxisme sans État⁵.

Le Bund n'est pourtant pas une invention austro-hongroise, mais la mise en pratique d'une imagination constructiviste de l'État énoncée à partir de la Lituanie, bastion du misnagdisme, en réaction avec la molle attitude des talmudistes et des cabbalistes à l'endroit de la condition juive dans l'empire des tsars. Tout comme le hassidisme un siècle et demi plus tôt, il se répand à travers la Russie et la Pologne comme une traînée de poudre et insuffle aux Juifs des *shtetelekh* une nouvelle confiance en soi, en plus de se constituer comme le mouvement le plus progressiste du moment. Le Bund apparaît sans aucun doute comme la branche principale du tronc haskalique. À l'origine, ses membres font partie du Parti Ouvrier Social Démocrate Russe (P.O.S.D.R.) qui correspond avec la tendance menchevique, celle qui activa la révolution de 1905 et qui, surtout, maintint toujours son opposition au bolchevisme. Les socialistes juifs proposèrent que fussent reconnus les principes de territorialité et de personnalité aux minorités, mais leur programme d'autonomie nationale leur fut dénié, dénégalion qui fut à l'origine du Bund. Le Bund prône l'actualisation de la culture juive à l'intérieur

⁵. Karl Renner réprovoque la perspective atomiste qui ne reconnaît pas l'entité intermédiaire (une reconnaissance constitutionnelle) reliant des sujets atomisés et associés au hasard à l'État en tant que totalité - comme en France. Sa conception de l'État est davantage organique, et a pour but de fournir cette reconnaissance légale des individus membres de l'État. Renner soutient que les approches «organiques» reconnaissent la légalité et la constitutionnalité des unités politiques intermédiaires (de nature ethnique la plupart du temps), tout en acceptant le lien entre l'État et le citoyen individuel (Ra'anani 1991: 18). Il s'agit donc d'un État multiculturel moderne, imaginé cependant à travers des conceptions classiques de la culture (idées de peuple, langue, religion, territoire, etc.). Deux principes composent la conception de l'État multiculturel tel que pensé par l'École austro-marxiste: celui de *territorialité* et celui de *personnalité*. En introduisant ces deux principes, Renner et Bauer tentent de dépolitiser la question nationale et de reconnaître la viabilité de l'État multi-ethnique: "In sum, Renner proposes that the personality principle, as defined by him, constitutes nations on the basis of the free association of individuals regardless of where they live, and provides them with exclusive powers in the sphere of education, upbringing and culture, as well as their own legislative, administrative and executive institutions; i.e., a perfect form of cultural autonomy ... In short, Renner's concern is to depolitize national cleavages, so that these will no longer distract from the truly political confrontation between programs and interests" (Hanf 1991: 39-40).

de l'utopie sociale du moment, le socialisme, mais surtout le développement culturel autonome des minorités de l'État-nation. En même temps, conscient de la fragilité de la communauté face à la menace extérieure, le mouvement organise des milices d'autodéfense qui contribuent à limiter les massacres le temps de son existence - jusqu'à son démantèlement, ou son anéantissement plutôt, par Staline en 1939. En Pologne souveraine, le Bund adopte une franche position antisoviétique, anticommuniste donc, prônant une social-démocratie de plus en plus proche du Parti socialiste polonais (Polonski 1993: 561).

L'affrontement politique entre les diverses tendances centripètes et centrifuges a fait du *shtetl*, dans sa dernière période, un environnement en perpétuelle activité, en constant changement social. Des ensembles générationnels particulièrement actifs sur le terrain politique ont pour origine le *shtetl*, soit, paradoxalement, le milieu rural. Parallèlement, toutes ces tendances observaient une caractéristique commune, donnée par la culture, le *yiddishkeit*⁶. Le Bund, comme presque toutes les tendances sociales au sein du *shtetl* à l'exception des groupes sionistes, tenait à cœur la promotion du yiddish que le Poalei Sion condamnait, jugeant cette langue juive non transférable en Palestine. À cet égard, l'influence du Bund est incontestablement supérieure à celle du principal parti sioniste auprès des masses pauvres et sans instruction, puisque le gouvernement social-démocrate que recherchaient bundistes et mencheviques, contre ce qu'ils considéraient comme l'absurdité léniniste ou trostkiste contre la nation culturelle, visait l'amélioration des conditions de vie des travailleurs les plus pauvres et de la classe laborieuse en général, en pénétrant les syndicats de petits métiers et en dotant ces corps d'une plus grande combativité. La qualité de vie des masses augmenta effectivement en ce que ces travailleurs opprimés acquirent une nouvelle conscience sociale en s'affranchissant - à des degrés variables - du pouvoir religieux, par l'entremise de l'infrastructure socio-culturelle instituée par le Bund (théâtres, littérature, quotidiens, écoles laïques, bibliothèques publiques...). L'influence bundiste, originaire, tout comme le misnagdisme, de Lituanie, exercera *in absentia*, nous le verrons, une influence non négligeable sur les premières générations ashkénazes de Montréal, mais aussi sur la structure sociale juive contemporaine de cette communauté.

⁶. Yaacov Zipper (1985) décrit admirablement comment, dans la tourmente révolutionnaire de 1917, la langue et une certaine connivance culturelle permettent à l'officier rouge comme au pauvre colporteur non politisé d'arriver à une entente.

Enfin, il nous faut évoquer le marxisme-léninisme et l'impact de cette idéologie sur la judaïcité polonaise. Tout comme son collaborateur Trotski, Lénine n'éprouve qu'une faible sympathie pour les peuples en tant qu'ensembles liés par l'affect, la culture et la nation. Comment expliquer que le bolchevisme ait pénétré le *shtetl*, alors qu'il voyait dans la judéité un obstacle gênant à la «Révolution permanente»? La réponse réside dans la conjoncture politique du moment. La Révolution ratée de 1905 était l'oeuvre du P.O.S.D.R ou de la tendance menchevique, celle à laquelle le Bund s'est affilié. Lorsqu'il devient de plus en plus évident que seule l'option léniniste serait capable de renverser le régime autocrate fondé sur l'exploitation de la paysannerie, de nombreux Juifs militant pour le P.O.S.D.R. suivirent le virage à gauche imposé par la mouvance révolutionnaire qui devait s'affirmer en 1917. Le communisme n'a jamais, à l'encontre de toutes les idées reçues, été une option juive en Europe de l'Est, sans doute parce que l'esprit de solidarité développé au cours des derniers siècles par les Juifs ne pouvait être facilement et inconséquemment rejeté du revers de la main, sur la base d'une simple option idéologique en vogue⁷. L'appartenance de nombreux Juifs au mouvement bolchévique n'est donc que purement conjoncturelle. À preuve, la cellule juive léniniste sera complètement exterminée lors des purges staliniennes de 1939. Le léninisme n'attira, outre l'intelligentsia du mouvement bolchevique, que très peu de Juifs (nous faisons en quelque sorte des jumeaux du trostkisme et du léninisme, le premier ayant pu, n'eût été l'opportunisme de Staline, devenir le successeur du deuxième). Ceci dit, un certain imaginaire chrétien fait du bolchevisme une caractéristique purement juive, comme nous le verrons dans le cas de Montréal. Il est vrai par ailleurs que des individus avaient des raisons personnelles d'épouser le bolchevisme, comme le père de Régine Robin (1979), frappé par l'élégance des cavaliers rouges, ou le grand-père de l'un de nos informateurs, convaincu qu'il devait sa vie à l'Armée rouge⁸.

*
**

⁷. À ce sujet, Elbaz souligne que Trotski «critique le sionisme mais reconnaît que: "la nation juive se maintiendra pour toute une époque à venir. Or la nation en peut exister normalement sans un territoire commun". Il évoque alors la possibilité de redistribuer l'espace entre entités culturelles et politiques sous le socialisme: "Il va de soi qu'il ne s'agit pas de déplacements forcés ... mais ... librement consentis ... Les Juifs disséminés qui voudront se rassembler dans la même communauté trouveront une place suffisamment vaste et riche au soleil ... La topographie nationale deviendra une partie de l'économie planifiée." Il est intéressant de voir l'importance qu'accorde Trotsky à une restructuration de l'espace sous le socialisme. Il est l'un des rares auteurs marxistes à poser ainsi le problème» (1983: 272).

⁸. Voir l'exergue du chapitre suivant.

Nous venons d'évoquer, très sommairement, l'histoire sociale des Ashkénazes en Europe du Moyen-Age au début du XXe siècle. Par cette rétrospective nous serons à même de mieux saisir les trajectoires de la mémoire sociale, et des enjeux qui font qu'une identité ethnique distinctive se maintienne grâce aux institutions sociales et à l'héritage familial la mémoire sociale est une réalité pouvant, ne serait-ce qu'au niveau organisationnel identitaire. Montréal, plus qu'aucune autre ville d'Amérique du Nord, à l'exception de Boro-Park dans le Lower East Side newyorkais (Mayer 1979), fera montre d'une fidélité aussi spécialement accentuée, comme nous le verrons subséquemment.

L'histoire des Ashkénazes est originale en ce qu'elle est histoire alternative, souvent palliative, à celle qui module l'univers chrétien. Il nous faut donc, pour clore ce chapitre, évoquer brièvement les principales caractéristiques de l'organisation sociale du *shtetl*, aux confluent des idéologies sociales émancipatoires, de l'expérience historique et halakhique (transhistorique).

2. Le *shtetl*, une vision du monde: aspects cosmogoniques et socio-culturels

Soumis aux mêmes enseignements et à la même loi morale, mais aussi à un commun destin vis-à-vis les nations émergentes, les Juifs forment au XIXe siècle une communauté relativement importante dans cette région de l'Europe. Plus de sept millions de personnes vivent disséminées à travers une myriade de petits et moyens bourgs et quelques grandes villes, à la croisée de nombreux États. Les Juifs demeurent cependant minoritaires dans toutes les régions qu'ils habitent depuis le XIIIe siècle, bien que leur présence soit particulièrement remarquable en Galicie, sans doute la terre la plus accueillante au cours du XIXe siècle. Le *shtetl*, par contre, comprenait souvent une population majoritairement juive, comme c'est le cas dans de nombreuses implantations datant du XVIe siècle, en Podolie et en Volhinie.

Marquée par une langue propre, un long établissement en terre slave, une tradition lui appartenant en propre, distincte de celle en vigueur en Afrique du Nord ou en Europe

occidentale, la culture juive ashkénaze dépasse amplement la seule sphère du religieux, bien que la cosmologie qui la soutient ait longtemps été régie par les prescriptions sacrées issues du *Shoulkhan Aroukh*, le code de loi halakhique en vigueur à partir de l'ère moderne, rédigé en Turquie au XVI^e siècle par l'Espagnol Joseph Caro et qui fait depuis autorité chez l'ensemble des Juifs orthodoxes et *hassidim*, en Pologne comme au Maghreb.

Organisées selon des règles propres, n'intervenant généralement dans le monde des Gentils, à partir du XVIII^e siècle, que sur la sphère du marché, régies par leurs propres tribunaux religieux (*beth din*), les communautés de Galicie et de la *zone de résidence* observent des caractéristiques culturelles semblables entre elles, dans une commune différenciation vis-à-vis le monde chrétien. Encore au début du XX^e siècle, la communauté juive du *shtetl* demeurait dans certaines régions largement gouvernée par la vie religieuse, par la sacralisation du quotidien et l'enchantement du monde. Un informateur originaire d'une petite bourgade proche de Bialystok confirme cette religiosité ambiante: «In those days everybody was religious. Don't call it religious. It was a style of life, and that is what it is» (Homme de *première génération*, 92 ans).

La culture ashkénaze est tributaire du heurt entre les diverses croyances et imaginations cosmogoniques depuis leur implantation en Pologne. La vie juive n'ayant pas toujours été célébrée avec la même intensité, l'observation moins contraignante de la *halakha*, si elle encourageait des rapports harmonieux avec les peuples environnants, diluait la communauté de manière irréversible. Il est normal dans de telles circonstances qu'un acte social d'anamnèse soit promu par une haute culture soucieuse de maintenir la pérennité d'une distinction transhistorique. La nécessité, à l'occasion, de refaire acte de mémoire (*zakhor*) en recréant l'événement fondateur, comme dans le cas allégorique du prophète Ezra (Esdras) qui, au retour de Babylone, ordonna la reconstruction du Temple (Ve s. av. J.C.) et rappella aux Hébreux leur origine et la nécessité de recréer une cohésion ethnique (Yerushalmi 1984), nous la retrouvons en Pologne au XVI^e siècle. Nous l'avons vu, les documents montrent que les conditions d'existence favorables aux Juifs entre le XIII^e et le XVI^e siècles dissolvaient cette cohésion imaginée par Ezra, comme le prouvent des pratiques sociales telles que la commensalité ou l'exogamie, pratiques qui deviendront impossibles lorsque les communautés se restructurent autour du *Shoulkhan Aroukh*, vers la fin du XVI^e siècle.

2.1. La vie religieuse : entre le savoir talmudique et le *Shoulkhan Aroukh*

Le *Shoulkhan Aroukh*, expression qui se traduit littéralement par «La Table est Dressée», est le code de loi qui fera autorité, dès la fin du XVI^e siècle, presque partout dans le monde. Rédigée par Joseph Caro (1488-1575) dans son exil à Safed suite à l'expulsion de sa patrie par les rois Catholiques, la codification actualisée de la *halakha* fut reprise par Moïse Isserles (1525-72), halakiste polonais, qui voulait l'ashkénaziser afin de l'introduire en Pologne. S'inspirant du Cordouan Maïmonide - extrêmement discuté et souvent réfuté dans les cénacles du savoir et de l'interprétation talmudique -, Caro et Isserles reprirent la forme axiomatique maïmonidienne, popularisant à nouveau une loi juive qui se dissolvait dans un monde temporairement prospère et pacifié. À cet égard, nous pourrions voir dans cette retextualisation de la loi, dans sa diffusion et son acceptation populaires, un événement anamnésique analogue à celui du prophète Ezra. Certains rabbins, comme le Gaon de Vilnius, celui-là même qui combattit avec le plus d'ardeur le hassidisme naissant, s'opposèrent au *Shoulkhan Aroukh* - sorte de condensé non explicatif du Talmud - craignant qu'il ne vienne se substituer par son autorité au Talmud. Le Gaon soutenait qu'une acceptation aveugle du nouveau code découragerait les gens d'aller aux sources de l'interprétation et de la compréhension du monde (Unterman 1991: 186)⁹. Cela dit, l'autorité du Talmud demeurait incontestable, considérée comme la source même de l'âme du judaïsme, consistant justement dans le passage de l'hébraïsme au judaïsme, et à la judéité en tant que condition du Juif en exil.

Le Talmud de Babylone fut rédigé aux alentours du Ve siècle de l'ère chrétienne¹⁰, moment qui correspond en Europe aux invasions barbares et au désordre suivant le règne des Romains. Les Juifs n'avaient plus d'État et la diaspora était un fait accompli. Mais être juif en ce Haut Moyen Âge n'était pas aisé, comme le rapportent les chroniques d'un Grégoire de Tours (1970), qui montre comment le Juif faisait déjà partie d'un peuple jugé paria aux yeux aussi bien des païens que des chrétiens.

⁹. C'est là en fait une stratégie courante dans toute société au sein de la haute culture qui désire conserver les prérogatives fondées sur cette distinction fondamentale entre lettrés et peuple (Gellner 1983).

¹⁰. Le Talmud de Babylone suit celui de Jérusalem, commentaire rédigé un siècle plus tôt. Celui de Babylone constitue le commentaire actualisé de la première interprétation (cf. Unterman 1991, Chouraqui 1983).

Le Talmud vient prêter main forte à cette diaspora qui menaçait à tout moment de verser dans le christianisme. Aussi connu sous son nom araméen, Gemara (qui signifie enseignement et décision), le Talmud est une exégèse de la Torah, dont la tradition était initialement orale (qu'on appelait «Torah orale»). La Gemara est une oeuvre relativement complète puisqu'elle constitue le commentaire, rédigé en araméen, de la Mishna, le plus ancien texte issu de la littérature rabbinique, édité entre le IIe et le IIIe siècle, en plus du Midrash, le commentaire littéraire et allégorique de la Bible (Torah, Profètes, Hagiographes). Notons que la Mishna est elle-même un commentaire du Pentateuque, et plus précisément du code qui s'en dégage à travers les 613 commandements (*Taryag mistvot*). Ces commandements sont positifs et négatifs et se divisent en 248 prescriptions (autant que d'os dans le corps) et 365 interdits (autant que de jours de l'année). L'impression transcendante de la textualisation de la vie quotidienne, de laquelle se dégagera une partie fondamentale de l'éthique juive, le *limoud* (l'étude), est parfaitement bien symbolisée par ce permanent travail d'exégèse. Cette textualisation de l'existence transparaît de manière étonnante dans la vie quotidienne des Juifs comme l'ont brillamment énoncé Dolève-Gandelman et Gandelman (1994).

Le rituel qui s'impose autour de l'étude du Talmud est appelé *pilpoul* (étude rythmée du Talmud)¹¹. Faire acte de *pilpoul* constitue le moment de grâce par excellence, le Talmud étant considéré comme le plus haut sommet du savoir juif, sommet auquel très peu arrivent à parvenir. Ce savoir étant jugé suprême, il devient vite l'apanage d'un *yihous* jaloux de ses prérogatives. Toutefois, la persistance et la perpétuation de la Gemara en tant que lieu de mémoire fondateur du judaïsme transhistorique placent ce savoir au centre de la culture juive. En somme,

Les Talmud de Jérusalem et de Babylone sont tous deux des encyclopédies générales du savoir traditionnel des Hébreux et sont rédigés suivant le plan de la Mishna, en six *Sedarim* (ordres) dont chacun comprend un certain nombre de traités; chaque traité se divise en chapitres, subdivisés eux-mêmes en paragraphes. Chaque paragraphe, sur le thème donné d'une section de la Mishna, se présente à nous comme procès-verbal d'un Enseignement d'École: non pas l'oeuvre d'un seul homme, mais la somme du savoir de générations de docteurs. Le mot *Talmud* signifie Enseignement; l'oeuvre est en son

¹¹. "The study of the Bible must be undertaken in a serious frame of mind, but the Talmud should be approached in a bright and lively mood and the text studied in a singsong manner using traditional melodies" (Unterman 1991: 194).

essence une méditation et une exégèse de la Bible, la parole de Dieu, la *Torah min hashamayim* (la-loi-venue-du-ciel) exposée selon le plan adopté par les rédacteurs de la Mishna... (Chouraqui 1983: 42-3).

On comprend que l'irruption de la nouvelle codification, par son aspect vulgarisateur, facilement accessible aux masses juives - ce que le *pilpoul* était loin d'être - ait provoqué l'ire de certains talmudistes. Le *Shoulkhan Aroukh* finît cependant, et en peu de temps, par supplanter l'autorité du Talmud, bien que, si nous considérons la chose autrement, il soit plutôt venu compléter l'acceptation intériorisée populairement, vécue au quotidien, de la loi divine. Le nouveau code rédigé par Joseph Caro et Moïse Isserles, qui propose une normativité sans exégèse, apparut une fois de plus à un moment de dramatique éparpillement, au cours d'un des plus importants mouvements de population des Juifs d'Europe. La composition de la judaïcité méditerranéenne et septentrionale se trouva profondément modifiée à partir des expulsions des royaumes du sud de l'Europe, tandis que la croissance démographique en Pologne, principal lieu d'affluence au XIVe siècle, avec le conséquent accroissement des implantations en Ukraine, exigeaient le retour à l'ordre dans l'unité du peuple juif. Telle fut du moins la réaction des *yahoudim* en réponse au nouvel ordre européen.

Le *Shoulkhan Aroukh* s'imposa rapidement en tant que code de loi halakhique légitime parce qu'il fut introduit sans réelle opposition populaire. Or certaines de ces injonctions et contraintes halakhiques présentes tout au long du code auraient eu de quoi effrayer tous ceux qui ne gravitaient plus dans un univers régi par ces *Taryag mistvot*¹². Les commandements du *Shoulkhan Aroukh* ne procèdent par ailleurs pas d'une logique cartésienne, mais se rapportent à une façon particulière de faire et de penser, dans laquelle droiture et justice demeurent les valeurs fondamentales. Cela dit, il faut noter l'incommensurabilité entre l'époque de la codification et la modernité que les *maskilim* désiraient s'approprier.

¹². Voici quelques exemples d'interdits, tels que recueillis dans la version américaine de 1927 : «It is forbidden to cut onions or other vegetables, excepting immediately before a meal, and even then he should not cut them into very thin slices» (LXXX: 21). «One should not manifest his love, even for his wife, as for instance by her examining his head, or the like, in the presence of others, so that the looker-on should not come to bad thoughts» (CLII: 11). Un bon nombre de ces prescriptions négatives concerne les relations interethniques: «An Israelite should not be alone with a heathen of one of the seven peoples, because they are suspected of bloodshed» (CLXVII: 52). «To drink milk of a cow which belongs to a non-Jew and which is fed on leavened during Passover, some authorities forbid it while others permit it. The scrupulous should follow the stricter opinion. Especially in a place where the custom prevails to forbid it, one should certainly not permit it» (CXVII: 13).

Mais il faut aussi relever le *culte positif* dans le code de Caro et d'Isserless, celui-ci ayant souvent trait aux règlements qui régissent la vie civile communautaire et intercommunautaire. Les prescriptions, soit la partie réservée au *culte positif*, a une fonction normative à l'endroit de la société plus générale. Durkheim, fils de rabbin, explique comment les contraires sont en étroite relation, s'expliquant par leur fonction symbolique:

En effet, en raison de la barrière qui sépare le sacré du profane, l'homme ne peut entrer en rapports intimes avec les choses sacrées qu'à condition de se dépouiller de ce qu'il y a de profane en lui. Il ne peut vivre d'une vie religieuse un peu intense que s'il commence par se retirer plus ou moins complètement de la vie temporelle. Le culte négatif est donc, en un sens, un moyen en vue d'un but: il est la condition d'accès du culte positif. Il ne se borne pas à protéger les êtres sacrés contre les contacts vulgaires; il agit sur le fidèle lui-même dont il modifie positivement l'état. L'homme qui s'est soumis aux interdictions prescrites n'est pas après ce qu'il était avant. Avant, c'était un être du commun qui, pour cette raison, était tenu de rester à distance des forces religieuses. Après, il est davantage de plain-pied avec elles; car il s'est rapproché du sacré par cela seul qu'il s'est éloigné du profane; il s'est épuré et sanctifié par cela seul qu'il s'est détaché des choses basses et triviales qui alourdisaient sa nature (Durkheim 1960: 441-2).

La notion de pureté et de sanctification sont prépondérantes dans la culture juive. Le monde du sacré est dans chaque geste du quotidien, mais la mise en application de l'ensemble des *mistvot*, la stricte observance de la loi juive, n'était pas accessible à tous. Celui qui arrivait à s'y plier était digne d'admiration. Souvent des ascètes, les *tsaddikim* (justes) sont reconnus comme supérieurs au sein de la communauté et plus proches de l'univers divin que l'ensemble des mortels (Beller 1991, Schiff 1977). Naturellement, rares sont ceux qui pouvaient adopter une telle vie d'ascèse. Le principe de réalité dans un monde difficile commandait souvent des attitudes non conformes au code. Les nombreuses contraintes du judaïsme peuvent, à l'extrême limite, être respectés à l'intérieur d'une communauté cloisonnée et repliée sur elle-même. Dans un monde interactif comme celui qui relie le *shtetl* aux États, à la façon dont ces derniers gèrent leur rapport vis-à-vis leurs minorités, la pure loi halakhique devint une contrainte insurmontable parce qu'elle ne pouvait être correctement suivie, ce qui constitue un manquement créateur de culpabilité, de faute, aux yeux des adhérents à l'orthodoxie traditionnelle. Le judaïsme néo-orthodoxe proposé par Samson Hirsch au début du XIXe siècle avait comme but de pallier cet écart entre la loi divine et le principe de réalité, bien que les *beth din* des divers *kahalim* de la zone de

peuplement ne reconnurent que rarement cette néo-orthodoxie, jugeant les manquements suivant le *Shoulkhan Aroukh*.

Or le système théosophique juif ne s'arrête pas aux seuls Talmud et *Shoulkhan Aroukh*, faisant une large place à des croyances et pratiques magiques, croyances ancestrales relevant du monde païen. Elles seront évincées par la néo-orthodoxie allemande, qui jugeait celles-ci de l'ordre de la superstition, inadaptées au monde moderne, mais demeureront en vigueur en Europe de l'Est, tout comme au Maghreb, jusqu'au XXe siècle. En fait, les pratiques occultes représentent sans doute l'univers de l'imaginaire dans la société juive traditionnelle médiévale. Elles évoquent des éléments tels que le «mauvais oeil», les esprits ou les démons. La Cabbale insiste beaucoup sur le côté magique dans son système cosmologique. L'attitude des autorités religieuses à l'endroit des pratiques magiques est incertaine. Alors que certains les réprouvent, d'autres les acceptent comme complément essentiel de la *halakha*. Les *hassidim* en feront un usage excessif au goût des orthodoxes, en divinisant le Rebbe qui se voit conféré des pouvoirs surnaturels extraordinaires (dons de divination, de guérisseur ou d'exorcisme) par ses sujets.

Les amulettes et talismans servent ainsi à conjurer le monde incertain du dedans et le monde redoutable du dehors. Il faut dire que certains amulettes ont connu un succès absolu chez les orthodoxes. Les objets conjurateurs de mauvais sort vont même jusqu'à la croyance en un automate doué d'une puissance inouïe protecteur des Juifs sans défense: le *Golem*. Enfin, autre élément courant dans l'univers fantastique du *shtetl*, celui du *dibbouk*, ce mauvais esprit qui s'empare de l'âme de jeunes gens et qui a sans doute rapport avec des manifestations hystériques ou psychotiques, un phénomène social parfaitement bien illustré par Sholom Anski par exemple¹³.

¹³. Cf. *Le Dibbouk*, réalisation cinématographique polonaise de 1938, par Michael Waszynski, tirée de *Between two worlds* de S. Anski.

2.2. Culture et organisation sociale

2.2.1. Aspects culturels

Le repli communautaire autour des préceptes halakhiques vient contrecarrer la menace extérieure, ou du moins en donner l'illusion. L'insistance est désormais mise, outre sur le respect du nouveau code de loi, sur la cellule familiale, autre emblème suprême de la judéité, ainsi que sur des relations communales à forte stratification sociale organisées autour de la *kehilla*. Le ciment de cette organisation sociale est médiatisé par une culture et une langue spécifiques, le *yiddishkeit*, la façon juive d'être au monde en Europe de l'Est dans un contexte spatial spécifique, contexte fort différent de celui des grandes villes beaucoup plus enveloppées de modernité.

Malgré la dominance religieuse qui règle la vie du *shtetl*, Joachim Schoenfeld fait état dans ses mémoires de la diversité sociale, économique et statutaire régnant à Sniatyn, un petit *shtetl* galicien :

The Jewish population was composed of an overwhelming majority of *Chassidim*, adherents of different 'courts', and a few *maskilim*. There were *talmiday chachumim* (scholars for whom everything beyond their studies was *hayvel havoolim*, meaningless, nothing but empty talk). The world beyond their studies didn't interest them at all. There were also simple people immersed in their businesses and nothing else. Then came the so-called *am haaratsim*, the simple, uneducated people, who were usually poor and hard working, and whose only worries were how to make a few cents. There were also other groups, such as socialists, the taylor's, shoemakers', and other artisans' apprentices. The intelligentsia were split, with a few assimilators calling themselves 'Poles of Mosaic faith', and the remainder being Zionists. There were also individuals with no convictions whatsoever, the *Moshkes* (1985:109-10).

Forcément influencées par les idéologies environnantes et la qualité des relations ethniques, mais aussi par l'écosystème ou le degré de prospérité, les communautés développent des particularités, sinon nationales, du moins géoculturelles ou géopolitiques, lesquelles vont se manifester (et s'accroître souvent) au moment de la migration. Des différences significatives existent ainsi au XIXe siècle, et jusqu'en 1918, entre les Galiciens, sujets habsbourgeois, et les sujets du tsar confinés dans la *zone de résidence*. Encore là, être Juif en Lituanie n'est pas la même chose qu'être Juif en Ukraine ou en Russie blanche. Les Litvaniens sont perçus comme des gens plus

sophistiqués que les Ukrainiens ou les Juifs des Carpates (Singer 1970), une distinction qui n'est pas sans transparaître à Montréal, où la majorité des ancêtres sont des *Litvaks* (Juifs de Lituanie). On ne peut prétendre à l'équivalence de mœurs entre les bourgades situées autour de Vilnius ou de Poznan et celles de l'Ukraine profonde où «la population juive se trouve dispersée ... [où] [u]n tiers de la communauté, c'est-à-dire 250 000 Juifs environ, vit éparpillé dans la campagne avec en moyenne deux familles par hameau. Ce sont les *yishuvnikes*» (Ertel 1982: 53). Il faut donc et d'emblée distinguer, par le degré de pénétration de la *Haskala*, les Juifs disséminés à travers les vastes steppes ukrainiennes ou la cordillère des Carpates, de ceux du Nord davantage peuplé et urbanisé, foyer de la *Haskala* orientale et siège du traditionalisme rabbinique, ou encore des Juifs sous tutelle prussienne. Nous ne saurions passer sous silence, et ce malgré l'oubli dans lequel ils tombent en Amérique, l'importance des lieux physiques particuliers, lieux d'enracinement presque millénaires, sur la constitution de la mémoire sociale du *shtetl*. Cet aspect sera relevé dans les chapitres suivants.

Et pourtant il existe une culture du *shtetl*, une culture idéaltypique partagée par l'ensemble des Juifs ruraux, et cela malgré l'irruption des idéologies. Si cette vie, le *yiddishkeit*, demeurerait possible, c'est grâce à la volonté mutuelle. Il y aurait lieu, en effet, de parler d'accommodation entre les diverses factions, *primo* parce que toutes ces dissensions existaient au sein de chaque famille, et *secundo* parce que l'unité des Juifs était la seule solution envisageable face à la vague antisémite. Mais la vie juive traditionnelle, celle qui introduit la modernité à sa façon, est une constante partout en Europe de l'Est. Plus tardive sans doute qu'à l'Ouest, cette modernité correspondit, de manière inégale faut-il en convenir, avec les traditionalismes rabbinique ou hassidique (lesquels, mentionnons-le, ne sont pas pour autant opposés au développement technologique). Il est remarquable toutefois de voir à quel point le labeur éducatif du Bund aura été efficace auprès d'une population souvent illettrée, emprisonnée dans le carcan de la contrainte religieuse, mais toujours gagnée d'avance à la volonté de savoir, privilège statutaire suprême et valeur primordiale dans la culture juive.

Des récits, des pièces de théâtre, des films montrent souvent une image romancée du *shtetl*. On n'a qu'à penser à l'adaptation pour le cinéma de la célèbre pièce de Sholom Aleïchem, *Le violon sur le toit*, par le réalisateur canadien Norman Jewison. Le monde des *hassidim* et des *yishuvnikes* est défini par ce que certains ont voulu appeler la

«mentalité du *shtetl*», expression devenue péjorative en Amérique. Les images du *shtetl* archaïque et du *yishuvnik*¹⁴, comme celles du *shtetl* sentimental, illustrent des idéaltypes d'habitant de petite bourgade constituée en île, en marge de la vie globale donc, ce qui n'était pas véritablement possible dans un *monde plein*.

Des centaines de chroniques personnelles, rédigées par des individus, sommés par eux-mêmes ou par les siens, de faire mémoire, en plus des innombrables *livres de mémoire* (*yizkor bouhs*) de chaque *shtetl* anéanti, dans lesquels sont recueillies toutes les chroniques existantes - ayant été déjà rédigées ou non - à travers l'histoire des Juifs de Pologne, sans oublier les grands écrivains, admirables sociologues de leur temps, Sholom Aleïchem ou Isaac Bashevis Singer, qui proposent des portraits sociaux très proches de la réalité, toutes ces vies textualisées exposent avec tendresse, amertume, dérision, admiration et nostalgie l'organisation sociale des *shtetlekh* et leur rapport au monde environnant. S'il s'agit en effet d'un monde souvent transhistorique, régi par le *Shoulkhan Aroukh*, on ne peut oublier que l'activisme lié au socialisme et au communisme a connu ses premières expériences dans le *shtetl*, par l'entremise du Bund, de Trotski ou du Poalei Sion. Aux mouvements sociaux libérateurs, dont les *hassidim* et les *maskilim* constituent les plus spectaculaires des manifestations, viennent s'ajouter les mouvements plus ou moins éphémères d'origine messianique secouant régulièrement les communautés juives, dans une volonté tantôt rédemptionniste tantôt conjuratoire d'un sort néfaste (comme le montrent les mouvements sabbatéen et frankiste, mais aussi, en fin de comptes, les utopies sociales imaginées à la fin du XIXe siècle, notamment le marxisme-léninisme ou le trostkisme, et surtout le bundisme).

2.2.2. L'organisation sociale du *shtetl*

Le *shtetl* est une institution socio-spatiale distincte de celle du *ghetto*, cette dernière étant de type urbain (Wirth 1980: 59-78), alors que la première est plutôt associée à la ruralité, et cela bien que certains *shtetlekh* ont un statut de petite ville. Le *ghetto* était, au Moyen Âge, une institution ambivalente, une construction sociale de l'Autre imposée par une structure sociale urbaine sévèrement normée (obligation pour les

¹⁴. Le personnage de Chagall dans *Le bal des vampires* de Roman Polanski (1967), illustre bien ce que l'on entend (stéréotypiquement) par la personne du *yishuvnik*.

corporations professionnelles d'être regroupées dans un même quartier, prescription souvent sévère de l'endogamie, regroupement spatial autour des lieux du culte, etc.). Lieu exo-régulé (les dimensions et leur localisation étant décidées par les autorités chrétiennes), le *ghetto* apparaît en même temps comme une forteresse (dotée de remparts et de portes grillagées). Il est donc, avant toute chose, une institution urbaine médiévale, participant au maintien des catégories socio-statutaires, ethniques et religieuses, en organisant la disposition de chacun de ces éléments dans l'espace. Le *shtetl*, lui, s'il souffre aussi du problème de la classification et l'organisation de la différence, est autrement cohésif¹⁵.

Physiquement, le *shtetl* est divisé en deux parties: celle de peuplement chrétien, et celle de peuplement juif, ces deux parties se trouvant souvent divisées par un cours d'eau. La partie juive, appelée le *revir*, est une zone déterminée dans laquelle on retrouve l'ensemble des institutions et surtout l'ensemble de la population juive. Très souvent le *revir* était plus important démographiquement que l'ensemble de la zone paysanne. La densité était en tout cas supérieure à celle de l'espace chrétien, le *revir* n'étant pas traversé par les terres de culture. Les bourgades juives étaient relativement semblables dans leur physionomie et dans leur composition socio-institutionnelle à travers les diverses provinces. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, celles de Volhinie et de Podolie, vite conquises par le hassidisme, se distinguent néanmoins de celles des contrées lituaniennes, régies par l'orthodoxie traditionnaliste, qui demeure, somme toute, plus adaptative au monde moderne. Cette opposition séculaire entre *hassidim* et *misnagedim* contribua au mouvement centrifuge de la judaïcité ashkénaze, déclenchant une réponse anti-traditionnaliste dès le XIXe siècle. La structure sociale du *shtetl* ainsi que son organisation sociale s'en trouva relativement transformée grâce à l'influence des mouvements laïques et socialistes. Nous avons vu par ailleurs que c'est le *kahal*, composé de *parnassim* et de religieux, qui régit la vie publique (mais aussi la vie privée), et que l'ensemble de la population est composée, comme chez les catholiques ou les chrétiens orthodoxes, du menu peuple lié d'une façon ou d'une autre à la ruralité et au monde artisanal. Nous évoquerons, pour clore ce chapitre, les principales caractéristiques de la structure sociale et organisationnelle juive, soit celles ayant trait aux institutions, à la socialisation, à la vie domestique et aux métiers et professions.

¹⁵. En ce qui à trait à la vie dans les communautés juives, Ertel dit qu'elle est longtemps demeurée «fortement modelée par la constellation de confréries et de guildes en son sein, par leur hiérarchie et leurs rapports» (1982: 214).

a) Les institutions

Les positions dissidentes étaient encore, au début du siècle, fort mal acceptées dans de nombreux *shtetlekh* où seule la régulation religieuse avait cours. Par ailleurs, la vie juive traditionnelle est amplement régie par l'institutionnalisation de la vie publique, une vie publique qui se présente toujours sous forme de *gemeinschaft*. La solidarité y est mécanique, ordonnée par une hiérarchie allant du sacré à l'impur. Tous les éléments du village se trouvent liés entre eux, *parnassim* et cordonniers, rabbins et colporteurs; ne serait-ce que par la proximité physique et l'appartenance à une même condition. Le *kahal* assure par son autorité l'accomplissement des *mistvot* se rapportant aux valeurs fondamentales du peuple juif: le respect généralisé de la cacheroute, le culte des morts, l'instruction de base, l'assistance sociale. Ce sont des associations de volontaires qui veillent au bon fonctionnement des institutions (notamment les écoles et les sociétés funéraires). La famille harmonique (voir plus bas), la plus fondamentale des institutions juives, car seule véritable garante de la judéité, complète l'encadrement social de la *kehilla*. Le *Shoulkhan Aroukh* agit dans la vie privée comme dans le domaine public, les deux mondes étant relativement soudés.

Traditionnellement, le *revir* est organisé selon un même schéma: autour de la synagogue principale siège l'ensemble des institutions: le *mikhve* (bain rituel), l'abbatoir, les synagogues et *shtiblekh* plus petites, les écoles et instituts d'enseignement religieux. À côté l'on retrouve les habitations de la population juive, elles-mêmes divisées en lotissements pour riches, classe moyenne, ou pauvres.

Les institutions communautaires sont extrêmement diversifiées, et financées à même la taxe sur la cacheroute. Elles ont pour but de servir tous les membres de la communauté, bien que cela ne soit pas tout à fait garant d'égalité sociale. L'assistance charitable (*tsedaka*) oblige tout Juif en moyen de supporter les plus démunis - dont les vagabonds - qui ont, en tout temps (sauf en période de disette extrême), de quoi se nourrir et se vêtir. Parmi les nombreuses associations charitables, on distingue la société d'orphelins, l'organisation de travailleurs sociaux, le centre de distribution de linge, les associations de bénévoles confortant les malades, l'auberge pour étrangers, sans oublier bien sûr la résidence de vieillards, toutes des organisations financées par les taxes mais aussi par les sociétés philanthropiques internationales, comme celle du baron de Hirsch ou de Moses Montefiore, de la Jewish Colonial Association ou de

l'Israëlitische Allianz de Vienne (Schoenfeld 1985: 18). Le culte des morts appelle aussi un type important d'association philanthropique dans la culture juive : le *khevrah kadisha*, qui est une société funéraire sacrée assurant un enterrement suivant les préceptes halakhiques pour tout défunt. Le culte des ancêtres, et surtout des parents, est une autre *mitsva* capitale dans la culture juive :

The traditional disposal of the dead is by burial in consecrated ground as an affirmation of the belief in the resurrection of the body in the age of the Messiah... Before burial, members of the Chevra Kaddisha burial society wash the body, anoint it and dress it in a shroud, a process known as *taharah*. Some earth from the Land of Israel is placed in the coffin or in the grave so that the dead Jew is, as it were, buried in the Holy Land. It is customary to place a small stone on the grave after visiting the cemetery... Some communities have the custom of circumambulating the corpse seven times and of throwing money in the four directions as a bribe to evil spirits to keep away... Among the most important duties a Jew has is the burial of a corpse for which no one is willing to take responsibility, the *met mitzva*. This takes precedence over any other positive commandment and must even be done by a priest, despite the ritual impurity involved through contact with the dead. The burial of Moses by God Himself on Mount Nebo is taken as an exemple (*imitatio dei*) for man to emulate (Unterman 1991:42-3; l'italique est de nous).

Ceci dit, cette obligation d'assister les démunis et l'âme des défunts ne garantit pas pour autant une égale condition de dignité, à preuve la division établie entre les membres aux occupations pures et ceux exerçant des métiers impurs (tanneur, boucher, forgeron...). Le témoignage d'une Américaine en visite en Pologne dans les années 1920 avec sa mère native du *shtetl* dans lequel se déroule l'action suivante révèle en effet une société de castes :

... my grandfather soon admonished me for playing with the butcher's and the tailor's children. He said their parents worked with their hands, and it didn't suit me, the granddaughter of a scholar, to associate with such families. This status and caste system, based on the kind of work you did or whether you were a scholar, was a new idea to me. I learned that the scholar held the highest rank. You could be as poor as a churchmouse, but if you were a scholar, you could marry into a rich family. (Brandes Shulman 1985: 41)

Le rabbin, le *dayan* et le *parnass* (dirigeant temporel du *kahal*) étaient nommés à vie, marquant par leurs personnalités respectives l'âme du *shtetl* qu'ils dirigeaient. Ceci dit, l'ensemble institutionnel variait relativement peu. Les lieux de prière dépendaient du statut social des orants, mais aussi des tendances religieuses. Ainsi, entre les

synagogues et les *klouzim* orthodoxes, on rencontre les *beth hamidrash* et les *shtiblekh* des *hassidim*. Pour ce qui est du réseau scolaire et des diverses institutions liées au savoir, il faut mentionner le *khevrah Talmud Torah*, qui assure un accès démocratique à l'éducation de base, ainsi que le *khevrah Shass* formé par les talmudistes spécialisés, et, parfois une *yeshiva*.

b) La socialisation normative

L'encadrement de la vie sociale demeure longtemps, et sans conteste, l'oeuvre du *kahal*, surtout des *yahoudim* et des *parnassim*, lesquels, outre le pouvoir de dispenser la justice, ont pour mission la socialisation des Juifs à travers les générations. Ce n'est qu'à partir du XIXe siècle, et grâce aux efforts des *maskilim*, que cet encadrement devient plus large et, surtout, plus libéral. Traditionnellement, les lieux de formation normative sont des écoles régies par l'étude, la compréhension et l'interprétation de la Torah et du Talmud. L'enseignement scolaire normatif est fondamental puisqu'il constitue le moyen de socialisation par excellence qui, avec la famille, permet à tous les Juifs de se reconnaître au sein d'un même système de représentations sociales à travers un univers cosmogonique spécifique fondé autour de la *halakha*. En outre, le système scolaire constitue la seule planche d'accès vers le savoir infini, fruit d'une tradition mémorable qui débute avec les écrits judaïques à partir (au moins) de la Mishna. L'éducation devenant avec l'avancement des connaissances une activité sacrée, l'accès y est longtemps limité aux talmudistes et cabbalistes. Les *hassidim*, par leur revendication de l'accès des livres sacrés pour tous, ont fini par démocratiser les saintes écritures, de sorte que chaque journée réserve un moment à l'étude.

Dès l'âge de trois ans, les enfants, filles et garçons, vont au *kheder*, l'école élémentaire où l'on apprend les rudiments du judaïsme, mais aussi la lecture et l'écriture. Rattachée en général à la synagogue, tous les garçons, sans exception, se devaient d'y assister. On y enseignait les rudiments du judaïsme, c'est-à-dire le code de conduite de la vie quotidienne, et on les initiait à la Torah. Le *Talmud Torah*, «l'école secondaire» si l'on peut dire, tend à se moderniser, et constitue l'étape intermédiaire entre le *kheder* et la *yeshiva*. À partir de ce stade de formation, les filles sont exclues. L'enseignement est plus spécifiquement axé sur l'exégèse du Pentateuque et autres Livres. Au début du XXe siècle, le *kheder* s'ouvre sur le monde en y dispensant des matières séculières, tandis que des écoles alternatives au judaïsme (démocratiques et non sexistes) sont

créées sous l'impulsion des *maskilim*. Mais l'école séculière ne remplace pas l'école traditionnelle, s'y ajoutant tout simplement, de sorte que le matin c'était l'une et l'après-midi l'autre. Le réseau des *Talmud Torah* connaîtra un franc succès en Amérique du Nord (et, comme nous le verrons, à Montréal) où il demeure toujours vigoureux.

Enfin, la *yeshiva* constitue le haut lieu du savoir judaïque ayant pour mission la formation et la perpétuation du rabbinat. Les *misnagedim* en établiront de nombreuses en Lituanie afin de contrer l'avancée hassidique. Les *yeshivot* ont leurs maîtres, souvent réputés. On y étudie surtout le Talmud et les écritures saintes en pratiquant l'art du *pilpoul*. Elles s'inscrivent à la suite des «académies» de Palestine et de Babylone du temps des gaons. Pour ce qui est des *hassidim*, ce sont les *Beth ha-Midrash*, maisons d'études parfaitement traditionnelles se confondant avec la synagogue, qui dispenseront l'éducation normative. Ici, seuls les garçons fréquentent le *Beth ha-Midrash*. Les filles, elles, accèdent à l'éducation séculière et acquièrent par le fait même une éducation extra-religieuse, bien que fort brève.

c) Le mariage et la famille

La famille constitue la cellule de base dans la culture juive. Il est impératif d'être marié et d'avoir une progéniture, surtout pour les hommes et, secondairement, pour les femmes. Les unions ont traditionnellement lieu à un âge très précoce et d'après des critères d'homogamie stricts (on ne se marie pas entre classes), et ont lieu sous forme de contrat effectué par les parents, souvent sous l'instigation de marieur(euse)s. Les enfants n'ont que peu de choix, l'amour étant considéré par la loi juive comme quelque chose à bâtir et non à l'origine de l'union. C'est généralement le mode de résidence matrilocal qui prévaut (le jeune homme nouvellement marié résidant dans la maison du beau-père). Aussi, le lévirat impose que, en l'absence de progéniture, une veuve épouse son beau-frère, ce qui ne peut être réalisé qu'à condition que ce dernier ne soit pas lui-même marié, dans quel cas il faudra prononcer la *khalitzah* ¹⁶.

¹⁶. Lorsque le frère du défunt ne peut, pour des raisons évidentes, épouser la veuve afin de lui assurer une descendance - la polygamie est interdite en Israël et par la *halakha* -, la *khalitza* est prononcée. Elle demeure indispensable afin que la veuve puisse se remarier. Elle doit retirer le soulier de son beau-frère en récitant la formule : «Ainsi sera fait pour l'homme qui ne construira pas la maison de son frère». La *khalitza* est un rituel toujours en vigueur en Israël, où il demeure interdit à la veuve d'épouser le beau-frère du défunt (Cohn-Sherbok 1992: 202).

Bien que la transmission de la judéité passe à travers la mère, le statut social est patrilinéaire et le nom, celui du père. Or comme dans tout système patriarcal, le rôle de la femme est loin d'être inférieur sur le plan de la gestion et des décisions concernant la maisonnée. À cet égard, si la culture judaïque traditionnaliste ne reconnaît nullement la femme sur la sphère publique, celle-ci se reprend sur la sphère du privé. L'obligation du mariage s'explique encore une fois par la fonction sacrée du couple, les partenaires étant libérés de tout péché au moment du mariage, symboliquement considérés comme des nouveaux-nés aux yeux de Dieu (Unterman 1991: 128). La perpétuation du peuple juif est jugée comme une mission, ce qui explique la centralité de la procréation:

Children are the main purpose of marriage, and since they are seen as a blessing from God, many Orthodox Jews do not practice birth control. A couple should have at least one son and one daughter, so that they reproduce themselves, and if a marriage remains childless for ten years, this is ground for divorce. A son is given his Hebrew name at the circumcision ceremony and daughter is named in the synagogue when her father is called up to the torah reading (aliyah) soon after birth. It is customary for the father to bless his children on Friday night at the shabbat table, and he is responsible for educating them, teaching them a trade, seeing that they get married, providing a dowry and teaching them to swim. In many Orthodox families there is little distinction between the sexes until the age of three... Thereafter boys and girls are given distinctive roles... (Unterman 1991:51)

Quant aux parents, ils demeurent à la charge des enfants à partir du moment où ils ne peuvent plus subsister à leurs besoins de façon autonome. Lorsque meurt un parent, un fils est tenu de réciter le *kaddish* (prière des morts), tout en veillant au bon déroulement du rituel de l'inhumation du corps. Le respect pour les parents est encore une valeur sacrée, qui s'étend aux générations antérieures. Il doit s'accompagner du sentiment réciproque de la part des parents afin de consacrer l'unité dans l'harmonie.

d) Les métiers et professions

Parmi les occupations professionnelles, il faut distinguer chez les Juifs du *shtetl* deux ensembles: celui comprenant les gens œuvrant au service de la communauté d'une part, et d'autre part la masse des travailleurs, ce qui englobe une grande variété de métiers et professions. Les professions issues du premier ensemble relèvent du sacré, et comprennent, outre celle de rabbin et de *dayan*, celles de *shoykhet* (abbatteur rituel), de *boidek* (inspecteur des produits animaux comestibles), de *mohel* (circonciseur), de *hazan* (cantor de synagogue), de *soifer* (scribe de textes sacrés) - qui sont

probablement les plus hautes fonctions symboliques au sein du *shtetl* -, de *melamed* (instituteur) ou de *bayderin* (fonctionnaire du bain rituel), de *parnusse geber* (étudiant talmudique subventionné *ad vitam eternam* par son beau-père). Ce dernier est voué au rabinat, et demeure parmi les gens les plus respectés de la *kehilla*. Le rabbin, quant à lui, ne gagne pas un salaire très élevé, mais son autorité est incontestable et suprême. Ses fonctions sont multiples. Il doit veiller à ses incessantes études, au risque d'être absent dans la vie familiale, en plus de célébrer les mariages, funérailles, divorces, de présider le *beth din* (tribunal rabbinique), d'intervenir en matière de cacherooute en cas de doute. Il est aussi travailleur social, conseiller psychologique et décideur politique.

Innombrables sont, par ailleurs, les métiers pratiqués par les Juifs dans le *shtetl*, certains plus considérés que d'autres, mais tous aussi essentiels les uns que les autres. Nous ne ferons ici que les nommer d'après la compilation qu'en a fait Joachim Schoenfeld (1985: 22-38) dans le village de Sniatyn: restaurateur, hôtelier, éditeur, libraire spécialisé en livres sacrés, romancier ou poète, boucher sous la supervision de *soikhets* et *boideks*, bédeau de *shtibl* (hassidique), musicien jouant d'instruments à cordes et vent, *badchem* (amuseur public), *shadkhen* (marieur), cuisinière, *batlun* (lecteur de psaumes), enterreur, *matrikelführer* (régistrare municipal), *luftmensch* (vendeur sans magasin ni capital), commis voyageur, *winkelshrayber* (médiateur juridique entre le monde juif et l'administration publique), barbier (emploi polymate, comme celui de Figaro), sage-femme (souvent la femme du barbier), vendeur de détail, agent d'import-export, artisan, tailleur, modiste, tanneur, cordonnier, marchand de fruits et légumes, *costermonger* (vendeur itinérant en carriole, écoulant généralement des fruits et légumes, changeant de type de cargaison entre un point et un autre) ou simple colporteur pédestre, vendeur de chevaux et de bétail, bûcheron, forgeron, ferblantier, relieur, orfèvre, joaillier, horlogier, porteur d'eau, caléchier ou *balagula* (transporteur), journalier porteur ou livreur, vagabond mendiant ... Quant aux femmes, outre celles déjà mentionnées, elles constituaient souvent le corollaire professionnel du métier exercé par le mari, vendant sur la place du marché les biens produits par celui-ci. Schoenfeld décrit ce travail extrêmement ingrat, mais si indispensable chez les petits producteurs marchands en concurrence souvent féroce :

It was no easy task to be a huckstress. From the early morning until late into the afternoon, the women had to be at the stalls, rain or snow. It was especially hard when they had to leave small children at home, sometimes under the care of a five- or six-year-old daughter. It was even worse if the huckstress had a baby at home which had to be

breast-fed. The mother had to cover her stall with a sheet and run home to breast-feed the baby if a wetnurse couldn't be hired to feed the baby three times during the day. Winter was especially hard on such a woman, with cold and frosty days and the wind blowing snow into her face simply to spite her... The competition between the huckstresses was very keen, and they often quarreled and wrangled with each other. When one huckstress undersold her neighbor the controversy ended in cursing. Listening to their yelling, one could become deaf or get a headache from the profane abuse, the reviling, and the invectives they shouted at each other (1985: 34-5).

Pour ce qui est des professions libérales maintenant, le *shtetl* de la fin du XIXe siècle comptait ses propres docteurs, avocats, juges, fonctionnaires civils, autant de métiers nouvellement accessibles aux Juifs en Galicie et en Prusse (et, à un degré moindre, dans la *zone de résidence*), en plus des banquiers, professeurs (d'écoles laïques ou privés) et pharmaciens, une profession cette dernière qui sera popularisée dans le Nouveau Monde.

Conclusion

Nous avons pu constater à quel point la vie sociale du *shtetl* est faite d'une multiplicité de façons de dire, de faire, de croire, avec l'apparition des mouvements contestataires et rédemptionnistes au XVIIIe siècle. Plus qu'un lieu idyllique en matière d'organisation sociale communautaire juive, ces villages étaient des foyers en constant changement social, luttant pour leur perpétuation en un premier lieu, mais au sein desquels rivalisaient aussi des tendances sociales et politiques diverses - souvent antinomiques - qui se mettent en branle avec la modernité est-européenne. Mais un commun adversaire se dressera contre le monde du *shtetl*, constitué par des populations catholiques ou orthodoxes, vivant elles aussi dans la précarité, et aspirant elles aussi à l'invention de leurs propres États-nations.

C'est à partir du XVIIe siècle que l'on assiste à une fragilisation dans le «cycle de tolérance» (voir Schwimmer 1995, pour une explication du concept). Il serait exagéré cependant de soutenir que les trois derniers siècles ont été faits d'affrontements interminables et sanglants. Certains événements, plus ou moins anecdotiques, comme

ceux rapportés par Arnold Mandel (1974, 1963) où il est question de coexistence paisible et civile entre *hassidim* et paysans ruthènes ou volhiniens, montrent que des moments d'accalmie (pouvant couvrir plusieurs générations) étaient possibles et que, somme toute, il s'agissait d'un univers social régi, comme tout univers social pluriel, par un intersystème ou un *continuum culturel* (Drummond, 1982). Ainsi, la place du marché, le lieu de socialité dans lequel se trament une bonne partie des relations sociales ethniques dans les sociétés pluriethniques (Furnivall 1948), est aussi le lieu hebdomadaire de rencontre dans lequel régnait une certaine entente. Zborowski et Herzog (1952) font état, dans leur magnifique *yizkor boukh* de l'anthropologie sociale du *shtetl*, de nombreux événements attestés ralliant Juifs et paysans au sein d'un monde commun, celui du terroir, plus que celui de la nation (Perec et Bober 1980). À cet égard, il faut bien comprendre la douleur que le déni de l'amour du terroir pouvait engendrer chez le déraciné (Asher et Okouneff 1991).

Les Juifs font en même temps partie d'une organisation sociale plus vaste que celle régie par la communauté, au sein de laquelle ils observent un rôle instrumental déterminé. Tantôt sujets vassalisés, tantôt sujets à citoyenneté relative, les Juifs ont été en constante fluctuation vis-à-vis leur propre sentiment d'appartenance aux nations des États sur lesquels ils habitaient, et l'acceptation des Juifs par les États et les nations en question. Tantôt propriété du roi ou du prince, tantôt dépossédés de droits dans les terres du tsar, ou encore temporairement citoyens de l'empereur François-Joseph en Galicie, les Juifs sont soumis à des avatars d'un tout autre acabit que les populations paysannes, catholiques ou orthodoxes environnantes, les libertés accordées par un empereur étant souvent abrogées par son successeur. Le paysan était asservi au seigneur local, tandis que le Juif en était la propriété, avec toutefois un degré de mobilité supérieur à celui des paysans, vu qu'il ne cultivait pas la terre. La théorie utilitariste arendtienne note que le paysan demeure indispensable pour le seigneur qui en tire une redevance substantielle. Il est utile pour le pouvoir, et ce en tout temps (tant par son rôle indispensable de producteur de biens d'usage que celui de chair à canon). Le Juif, lui, n'est utile que s'il est à même de financer les activités de la noblesse. Lorsqu'il n'a plus rien à offrir, celle-ci s'en détourne, délaissant souvent sa protection.

Ce tour d'horizon de l'histoire sociale et culturelle des Juifs ashkénazes devrait permettre de mieux contextualiser l'organisation sociale qui sera déployée en terre américaine, et à Montréal plus précisément à partir de la toute fin du XIXe siècle.

Certes, la transposition du *shtetl* en milieu urbain nord-américain ne peut se faire que de manière adaptative. Or le modèle original n'existe plus et n'existera probablement plus jamais, après avoir été en vigueur pendant des siècles. La pregnance d'un pareil style de vie, une vie propre au XIXe siècle, tardera néanmoins à s'effacer. Nous pouvons affirmer d'autre part que la réalité juive contemporaine de Montréal, du moins telle qu'elle est conçue par les Juifs ashkénazes, nous pouvons la relier au *shtetl*, duquel elle conserve une partie des moeurs, des institutions, et de l'organisation sociale.

Chapitre quatrième

**«Génération transition» : du *shtetl* à Montréal. La *première*
et la *deuxième* générations de Juifs ashkénazes**

Mon grand-père a très longtemps été interdit de séjour aux États-Unis, car il était sur la liste du sénateur MacCarthy. Disons qu'il a toujours voté pour les communistes jusqu'à l'arrivée de Pierre Trudeau. Il a bien aimé Trudeau. Il a commencé à voter libéral dans les années 60. Mais c'est étrange à dire, mais les bolcheviques pour lui c'est comme une dette. N'eût-ce été des bolcheviques, il serait mort en Ukraine, entre 1918 et 1920. Il est convaincu qu'il doit la vie à l'Armée Rouge, dont il a fait partie pendant presque deux ans jusqu'à ce qu'il soit atteint de la typhoïde et donné pour mort par les Blancs... Alors, combien il tenait à l'idéologie? Je ne pense pas qu'il ait étudié cela vraiment de façon profonde. Il a juste étudié jusqu'à l'âge de 13 ans dans une petite école. C'était pas quelqu'un avec une formation très poussée. Pour lui, c'était plus comme un endettement. Les vingt dernières années de sa vie, on le taquinait en lui disant: «Vous êtes à la fois religieux, communiste et capitaliste» (il faisait des affaires). Mais il insistait pour nous dire à quel point il affectionnait le gouvernement communiste polonais, probablement le seul non-membre du PCP à l'extérieur de la Pologne qui soutenait ce gouvernement... Mais ce sont des gens qui ont vécu des choses véritablement exceptionnelles. Mon grand-père était à Moscou le jour de la prise du Kremlin. C'est peut être l'événement le plus marquant du XXe siècle, et lui il l'a vu de ses propres yeux. Alors pour moi il n'y a rien de comparable avec qui on est et qu'est-ce qu'on fait... Il a longtemps travaillé dans une usine de chapeaux de laquelle il était chef de syndicat.. Mais plein de contradictions avec tout ça. Il faisait par exemple beaucoup de spéculation à la bourse. Mais lui ne voyait rien de contradictoire là dedans...
(Homme de *quatrième génération*, 36 ans).

Introduction - Du *shtetl* à l'Amérique¹

L'aspect le plus remarquable de la psychologie collective du *shtetl* fut sans doute l'esprit de communalité, toujours exprimé à travers une certaine orthodoxie, une attitude face à la vie et au principe d'espérance qui, loin de s'estomper avec l'avancée de la modernité, prend une vigueur nouvelle en se métamorphosant, pour recouvrer des formes aussi variées que la social-démocratie culturelle, le trostkisme, le sionisme socialiste ou la psychanalyse freudienne. L'éthique religieuse du peuple juif a su s'investir après sa sortie du *shtetl* dans les divers champs de la vie séculière tout comme dans de nouveaux messianismes d'actualité, prouvant à quel point la mémoire sociale fait son labeur de socialisation à travers l'adaptation d'un mode de pensée ancien à des contextes en vigueur, à des temps historiques changeants. Ortega y Gasset disait que les générations «en vigueur» (*en vigencia*) conditionnent les temps historiques, car elles ont le pouvoir de transformer par l'action commune l'ordre des idées et des actions, de modeler différents et successifs temps idéologiques. Chez les Juifs, habitués aux transformations contextuelles dans le champ du politique (l'Europe du XIXe siècle étant fertile en changement social), la transformation en Amérique du rapport à un espace-temps transgénérationnel provoque l'émergence de nouveaux ensembles générationnels désireux de vite reléguer aux oubliettes le mode d'être du *shtetl*, comme le démontre la réponse d'un informateur âgé dans la soixantaine, membre de la troisième génération, qui répond à la question «what do you know about the *shtetl*?» par: «You mean the small villages in Europe? That they were poor and muggy». Il n'en demeure pas moins que certains traits caractéristiques de la vie sociale juive ashkénaze proviennent de cet univers et sont transmis de manière plus ou moins consciente à travers des cadres sociaux traditionnellement établis (ainsi le processus de communalisation ethnique, la primauté de la famille et des critères homogamiques, l'étude...).

¹. Ce chapitre est dédié à Aida, Charlie, Fanny, Freda, Julius, Lily, Myriam, Molly, Sophie, Will et à tous ces *chaverim* qui, au Golden Age Association ou dans leurs demeures, m'ont si chaleureusement accueilli. Leur authenticité et leurs valeurs humanistes ont laissé en nous (l'individu comme l'anthropologue) une très forte impression. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Si ce mode d'être, cette culture polymorphe très complexe, jamais statique et surtout jamais clonique², si minutieusement décrite par des anthropologues (Zborowski et Herzog 1952, Boyarin 1991), ne peut que disparaître - car elle ne correspond plus véritablement au nouvel environnement - les fondements institutionnels qui le soutenaient, eux, se conservent, en s'adaptant aux temps en vigueur, grâce à une surprenante continuité, comme nous le constatons dans le cas de Montréal. Les *cadres sociaux de la mémoire* s'imposent dans l'étude qui nous concerne avec une étonnante efficacité.

Avant la migration, l'ininterrompue communalisation des rapports sociaux ethniques qui caractérise les Juifs depuis au moins le XVIe siècle sert de rempart contre la ségrégation imposée de l'extérieur, mais a aussi une fonction de préservation de l'inaltération d'une vie entièrement sacralisée dans un contexte global où l'enchantement du monde régnait en maître. La conjoncture en Europe de l'Est à la fin du XIXe siècle annonce toutefois la fin de la perpétuation de ce genre de structure sociale. Les centaines de *shtetlekh* de la zone de résidence se trouvent confrontés à une double contrainte, alors qu'ils font brusquement et simultanément face au plus féroce rejet des trois derniers siècles et à une *surpopulation relative* vivant de plus en plus misérablement. Malgré un attachement certain à ces terres devenues ancestrales, il était devenu plus que temps de partir, surtout que la route menant en Amérique s'entrouvrait telle une mer Rouge. Une fois le flot déclenché, il se poursuivra sans interruption jusqu'à la crise des années 1930. Le choix du point de chute à l'Ouest était relativement facile à déterminer. C'était New York, Chicago et puis Paris... Vienne et Berlin regorgeaient déjà depuis quelque temps de *maskilim* devenus de savants professeurs dans les universités allemandes, des médecins dans les hôpitaux, des avocats et des artistes, tandis que des commerçants, des industriels et des financiers établis, mais aussi une considérable classe ouvrière, habitaient les principales villes des empires austro-hongrois et prussien. La sympathie bismarckienne à l'endroit de l'*Aufklärung* juif s'estompe avec la dissolution de l'empire prussien (Faye et de Vilaine 1993), pour céder définitivement le pas à la conception germanique de

2. Est-il nécessaire de rappeler qu'au-delà d'une *personnalité culturelle* stéréotypique, des individualités s'ajustent singulièrement au monde juif en tant qu'il était monde en rapport avec soi-même et avec des cultures environnantes, minoritaires et majoritaires. Le *shtetl* est un environnement multiculturel stimulant (Baier 1997) où il est difficile de vivre en parfait vase clos. Peut-être que les thèses de Barth (1969, 1992) demeurent la meilleure explication théorique au sujet de l'identité en tant que variable situationnelle, contextuelle. Voir aussi, à cet égard, la notion de *continuum culturel* ou intersystème de Lee Drummond (1982).

l'ethnicité (Greenfeld 1992). Là aussi, le temps de partir était venu, et l'Amérique apparaît, dans les cas des Juifs d'Allemagne, comme le seul refuge envisageable. Quant aux Juifs de l'Europe orientale, leur choix aussi est limité, la Palestine n'étant alors qu'un projet à l'état d'intériorisation, une utopie de plus, même chez les sionistes herzliens.

Le déclencheur du mouvement migratoire des Juifs ashkénazes s'actionne en 1881, lorsqu'Alexandre II est assassiné par un jeune anarchiste. Son fils, Alexandre III, ennemi des politiques de son prédécesseur, choisit de rescinder dramatiquement les droits acquis par les minorités au cours des trente dernières années et impose une conscription pour les enfants issus de ces minorités. L'imposant afflux d'émigrants juifs vers l'Ouest qui s'entame dès lors vide ainsi progressivement les *shtetlekh* de leur contenu orthodoxe. Les hassidim et les bundistes choisissent, eux, pour la plupart, de demeurer en Europe³. Si l'exode ne semble pas vouloir se colmater, certaines des nouvelles tendances sociales comme le bundisme ou le sionisme manifestent le souhait de transformer le peuple juif d'Europe de l'Est en une minorité sachant exprimer sa culture propre dans la dignité et dans la liberté. Mais alors que les premiers cherchent leur salvation à travers la médiation politique et le *principe de reconnaissance* (Taylor 1992) en Pologne, Ukraine, Russie ou Lituanie, les seconds portent leur vue vers la Palestine, les deux dans une optique tendant entre le socialisme radical et la social-démocratie (bien qu'il existât des options religieuses, comme celles d'Agudath Israël, des sionistes *misnagedim* en fait).

En somme, les quatre options majeures s'offrant aux Juifs ashkénazes au tournant du siècle étaient soit de rester sur place, en Europe orientale, et continuer à se battre pour l'égalité de droit, soit de partir vers l'Occident, l'Amérique essentiellement, ou bien encore d'aller en Palestine/Eretz Israël lutter pour la création d'un État, ou, enfin, cesser d'être Juifs. Les modes d'expression à l'intérieur de chacune de ces options sont multiples, et offrent déjà des perspectives transnationales, comme le montrent toutes ces nombreuses associations culturelles et politiques qui, en Europe, en

³. À la mort d'Alexandre II, 5 110 000 de Juifs habitaient la *zone de résidence*, tandis que 2 000 000 s'entassaient dans la plus pacifique Galicie, gouvernée par un empire austro-hongrois sûr de lui, et dont le régime apparaissait aux Juifs incomparablement plus libéral que celui de la Russie (Alderman et al. 1993). 2 360 000 Juifs, soit plus de la moitié de la population juive, quittent la Russie d'alors pour aller vers l'Occident, l'Amérique du Sud, l'Afrique du Sud ou l'Australie. Seulement 60 000 choisissent la voie d'Israël en Palestine (Gal 1992:194). En Galicie, où la *surpopulation relative* juive est importante, la moitié abandonne le *shtetl*. La France et la Grande-Bretagne, pourtant prospères économiquement, recevront moins d'immigrants juifs que le Canada.

Amérique, et même déjà en Palestine, offrent diverses alternatives à la volonté libératrice de l'ensemble de la judaïcité ashkénaze (voir Elbaz 1983, Laqueur 1973).

La ruée vers l'Amérique entre 1881 et 1914 - sans doute, à l'époque, le plus impressionnant mouvement de population du temps diasporique - constitue dans les faits la principale solution à la question des Juifs d'Europe de l'Est en contexte d'éveil nationalitaire. Pôle d'attraction par excellence, New York s'institue rapidement en capitale de la judaïcité nord-américaine. Brooklyn, le Lower East Side et la banlieue du New Jersey attirent à eux seuls 1,6 million de Juifs ashkénazes entre 1899 et 1914, alors qu'ils sont plus de deux millions à débarquer à Ellis Island (Gal 1992: 205). La communauté de Montréal est bien plus modeste. En 1901, 6 975 Juifs seulement résident à Montréal (sur une population totale d'un quart de million), alors qu'elle n'atteignait même pas le millier de membres (811) en 1881 (L. Rosenberg 1971). Même si Montréal n'attire les Juifs qu'au compte-gouttes en comparaison avec New York, il en résultera une communauté singulière, comme nous le montrerons au cours des prochaines pages.

Notre étude de terrain porte sur une fraction particulière de la judaïcité montréalaise, soit la descendance de ces Juifs qui s'établissent à Montréal il y a un siècle. Ce sont les cohortes immigrées à Montréal entre 1900 et les années 1920 que nous désignons comme *première génération*. Les descendants de ces immigrants nés à Montréal durant cette même période sont les membres de la *seconde génération*, celle dont il sera plus spécifiquement question dans le présent chapitre⁴.

Pour ce qui est des différentes cohortes arrivées au cours des trois premières décennies du XXe siècle, elles partagent des cadres sociaux et des références semblables issus du *shtetl*. La reproduction de ce dernier à Montréal, hautement influencée par les nouveaux arrivants, a pour effet d'atténuer la distance entre les divers ensembles générationnels. Nous pouvons méthodologiquement justifier l'inscription des différentes cohortes migrantes au sein d'une même *première génération* dans la mesure où elles partagent un temps historique à l'intérieur duquel s'inscrivent des *situations de*

4. Nous avons déjà abordé la difficulté méthodologique que représente cette coïncidence entre des vagues de migration (cohortes) s'étendant sur plus de trente ans, et le fait que les descendants de ceux arrivés en premier se situaient dans la même catégorie d'âge que les immigrants arrivés sur le tard (appartenaient à une même *situation de génération*), tous s'inscrivant dans un même temps historique tout en appartenant à différents *ensembles générationnels*.

génération conditionnées par des *habitus* semblables, desquelles sont issues des *unités de génération* exceptionnelles. Quant à la *deuxième génération*, nous la concevons de façon classique, avec toutes les réserves qui s'imposent, afin de désigner les natifs de Montréal s'inscrivant dans le même temps historique que la migration massive, soit entre 1910 et 1920 (nos informateurs appartenant à cette *seconde génération* sont tous nés à l'intérieur de cette décennie).

Nous saisissons en un premier temps les modalités et effets du transfert (aussi bien socialement que psychologiquement) suscités par une aventure migratoire jamais véritablement volontaire. Comme aux États-Unis, mais pour des raisons différentes, nous notons au sein de la judaïcité montréalaise des premières décennies du siècle un début de décomposition de l'identité juive. Celle-ci est causée simultanément par une prolétarianisation des masses et par un profond désordre dans la réglementation de la vie religieuse. Ce désordre se manifeste en effet aussi bien à la base, notamment en ce qui concerne le respect de la *cachेरoute* et l'observance du sabbat et des rites, qu'au sommet. Le judaïsme montréalais souffre à cette époque d'une profonde crise du rabbinat (Robinson 1996, Oiwa 1988), au profit d'une conscience ouvrière profondément syndicaliste et de confréries socialistes. Cette déjudaïsation de la vie sociale (dans le sens d'un relâchement considérable des rites et du respect des *mitsvot* en usage dans le *shtetl*) réussit cependant à être jugulée au cours des années 1920, grâce à la restructuration de la communauté par l'entremise d'une forme modernisée de *kehilla*.

En un deuxième temps, nous ferons un saut dans le temps pour revenir à notre fin de siècle en nous rendant chez les aînés, généralement des membres de la *seconde génération* qui habitent le quartier de Snowdon depuis déjà un demi-siècle. Ils nous livrent leurs souvenirs de cette période troublée par des guerres et une grande dépression économique, mais aussi leurs opinions concernant le changement social et la succession des divers temps historiques ayant marqué la judaïcité montréalaise.

1. Vers un destin singulier: Montréal (Canada)

1.1. D'un univers à l'autre

La transplantation d'un continent à un autre en ce début de siècle incertain constitue sans doute un choc pour de nombreux migrants. Les narrations de l'exil à New York, Chicago ou Montréal sont abondantes. Nous les devons aussi bien aux ethnographies de l'École de Chicago qu'à des autobiographies de migrants. L'expérience de ces migrants, indépendamment de leur option socio-politique, fait état d'un sentiment où se mélangent traumatisme et délivrance. L'insécurité et l'anxiété provoquées par un tel processus sont des phénomènes bien connus. Est-ce que l'Amérique saurait être meilleure que l'Europe, tout en lui ressemblant du point de vue associatif? Comment arriver à recréer la communalisation traditionnelle à laquelle aspirait une majorité d'immigrants? À travers quelles stratégies remémoratives peut-on tisser à nouveau une solidarité de base dans le contexte ardu du capitalisme sauvage et de la colonisation d'un monde lui aussi sauvage? Thomas, Park et leurs disciples montrent les dysfonctions suscitées chez les immigrants à New York ou à Chicago par la nouvelle *gesellschaft* et par le difficile maintien d'une *gemeinschaft* ordonnée par les principes de solidarité et d'affection mutuelle au-delà de la *première génération*. Le singulier processus d'américanisation des Juifs des États-Unis mène en quelques générations à la pratique majoritaire d'un judaïsme plutôt «décontracté» - qui n'est pas sans rappeler le mode d'interaction ayant prévalu en Pologne entre les XIIe et XVe siècles. Au Canada, il en va autrement, sans doute parce que le système politique britannique régissant la société coloniale du début du XXe siècle ordonne les groupes ethno-confessionnels avec plus d'étanchéité qu'en Amérique, où prime l'individu et où le *self-made man* tend à se détacher du groupe d'origine pour s'imbriquer dans le *mainstream* du mode de pensée en Amérique. Rappelons-nous cet important ensemble générationnel correspondant à la *deuxième génération* en Amérique qui refuse, dans l'entre-deux-guerres, le schéma associationnel ancestral pour devenir, selon la formule consacrée, «plus Yankees que les Yankees» (voir Kivisto 1990). Ce processus de dislocation-reconstitution, nous ne le retrouvons pas sous le mode hansenien à Montréal, du moins dans la manifestation prise au pied de la lettre de «what the son wishes to forget, the grandson wishes to remember». Certes, nous assistons

passagèrement à un éloignement substantiel des préceptes halakhiques, mais le retour du pendule nous le voyons souvent à travers les cycles de vie d'un individu, et pas nécessairement à travers une succession d'ensembles générationnels. On se sera tout de même posé la question si en ce début de siècle ces principes considérés par beaucoup comme vitaux, sauraient être transposés à Montréal.

Aux alentours de 1900, Montréal, ville moyenne en Amérique avec son quart de million d'habitants, offre un aspect contradictoire. L'immigrant se retrouve à la fois dans un important centre industriel d'une colonie britannique, incivilisé en matière de protection sociale pour tous ceux destinés à une condition prolétaire (Copp 1974), et en un lieu paisible, loin de la violence quotidienne et suivant une logique civile incomparablement plus attrayante que celle de Kichinev ou de Volgograd. Ce vieil informateur né en 1905 et arrivé à Montréal à l'âge de six mois d'un *shtetl* roumain est de cet avis:

I can tell you that Montreal was really the best place for a Jew to start. There was less antisemitism in Quebec than elsewhere in Canada... The type of antisemitism was more or less confined to say: «maudit Juif!». But it stopped there. When I was a child we played all together, the Italian boys, the French... But antisemitism as such was not as virulent, except of the thing when playing: «maudit Juif». It didn't mean anything, it was just an expression, and more or less meant: «Oh, the hell with it!». There was no animosity, no hatred. It is different from saying to you: «Oh, you are a Jew!».

Une femme octogénaire ayant grandi dans ce même quartier ouvrier partage cet avis: «There was this little French boy that lived next door to us. His mother was very nice, she allowed me to go in and play in his house. I remember a lot of French around and playing together no matter the religious aspect. I was not that restricted, you know, so I didn't feel any kind of hatred or fear».

À la différence de New York et de Chicago, déjà des mégacités à la fin du XIXe siècle, Montréal et les environs extérieurs au cadre désolant du *faubourg à m'lasse* (le quartier portuaire qui voyait arriver cette denrée de première nécessité de l'époque qu'était la mélasse) et autres quartiers ouvriers annexes au port offraient un décor enchanteur. Un informateur explique comment son grand-père en vint à choisir Montréal:

My grandfather came from Iasi, Romania. He went first to New York but he didn't like it at all. So he moved to Toronto. After six years

there, he went back to Romania! In 1898, he came to Montréal. When he got in Montreal he said: «That's the place»... He preferred Montreal because he felt it was more cosmopolitan [than Toronto]. When he went out in the street, he heard all kind of languages... And it seem to him to be a freer place... He found they were more free... People were afraid of policemen or people wearing a uniform. Here everybody was wearing a uniform but they realize that police were not like... they were there and people were safe, and it seem to be a very friendly nice place. And certainly more friendly than the place they were living. And that's because he chose to come to Montreal (Homme de *seconde génération*, 76 ans).

Mon grand-père avait l'intention de migrer à Detroit, mais la fermeture des frontières américaines fit en sorte qu'il fut candidat pour le Canada. Natif d'Ukraine, c'est en 1924 qu'il arrive à Montréal. Il faisait partie des 5 000 Juifs de Roumanie acceptés par MacKenzie King (Homme de quatrième génération, 36 ans).

Le Montréal d'alors pouvait ainsi, par sa physionomie mi-urbaine, mi-rurale (campagne et ville s'interpénétrant), mais aussi par ses conditions de vie plutôt rudes, rappeler le *shtetl*. Ce calme relatif propre à ses dimensions n'est pas moins assombri par les assauts de l'hiver et par des luttes prolétariennes d'une grande impétuosité qui ressemblaient beaucoup à celles vécues dans les nations d'origine. Quant à la structure sociale de la métropole canadienne, elle se divise socio-spatialement sur une base ethnoconfessionnelle et multilingue rappelant à bien des égards celle de l'Europe de l'Est (donc, sensation de déjà vu)⁵.

Mais le Canada jouissait surtout de l'avantage d'un ordre constitutionnel et d'un État de droit, d'une démocratie (bien qu'encore très relative vu son caractère de dominion sous la gouverne de l'État central britannique). Pour la première fois de leur histoire, les Juifs ashkénazes se trouvent dans un giron démocrate, en dépit bien sûr de l'incompréhension dont fit état la population canadienne-française et de la discrimination directe imposée par les Anglo-Écossais - alors la seule classe ethnoconfessionnelle dirigeante au Canada - à l'endroit des nouveaux citoyens (Anctil 1988). Par rapport à ce qu'ils avaient connu en Europe, ces entraves ne représentaient qu'un obstacle mineur, et la patience des générations saurait, à travers les organisations fraternelles et le sacrifice des générations migrantes, faire le reste. Pour tous ces nouveaux arrivants originaires de Lituanie et de Roumanie, le Canada, s'il

5. Lothar Baier (1997) effectue très justement, dans son livre *Le trafic des langues*, le rapprochement entre l'*ethos* multilingue et diglossique du Lemberg (ou Lvov, en Galicie, devenue Lviv en Ukraine contemporaine) d'avant la *shoah* et celui du Montréal contemporain.

n'offrait pas toujours le même cadre bucolique que les bords de la Vistule ou les vallées des Carpates, faisait l'affaire d'un peu tout le monde. Choisir le Canada, c'était aussi ne pas choisir les États-Unis où la structure traditionnelle se trouve déjà menacée par le gigantisme spécifique à cette nation.

En somme, Montréal apparut aux Juifs pieux comme l'endroit où il leur serait enfin possible de mener une vie traditionnelle sans devoir affronter les insurmontables contraintes imposées par une Europe orientale de plus en plus violente. D'autre part, sionistes et territorialistes⁶ voyaient en cette terre faite de conquête et de colonisation un terroir de choix pour étendre leur activisme politique, tandis que les bundistes, les socialistes et les anarchistes y trouvaient un adversaire à combattre: l'État capitaliste en milieu colonial. De plus, il en sera question un peu plus loin, une communauté juive installée depuis la Conquête (1760), prospère et instruite, était prête à assurer l'encadrement social et économique des nouveaux venus. Cette communauté déjà existante, au long établissement et très restreinte du point de vue démographique, demeure longtemps socialement et idéologiquement antagoniste. Elle s'érigera en adversaire de la culture et des moeurs du *yiddishkeit*, tout en reconnaissant une commune référence à la loi mosaïque et faisant preuve d'un esprit philanthropique certain. Comme aux États-Unis ou en France, l'arrivée des Ashkénazes déclassés dans des cultures juives réformées est considérée avec mépris (Sowell 1983, Noiriél 1988).

Il n'en demeure pas moins qu'un changement aussi abrupte pour des gens majoritairement démunis de toute ressource ne pouvait que générer inquiétude et insécurité, d'autant plus que les conditions sociales de la classe laborieuse du Montréal des années 1900 étaient particulièrement terrifiantes (Copp 1974). Les crises économiques et la dynamique du capitalisme sauvage font déchanter plus d'un immigrant⁷ (Medresh 1997: 105). L'industrie appartient à quelques magnats, des

⁶. L'Organisation Territorialiste Juive (ITO) est fondée lors du VIIe Congrès Sioniste en 1905. Elle a comme mission de trouver des terres pour les Juifs ailleurs qu'en Israël afin qu'ils puissent implanter des colonies autonomes. Son leader, le célèbre auteur anglo-américain Israël Zangwill (1864-1926), tenta en 1905 d'obtenir du gouvernement du Canada une portion de terre dans laquelle pourraient se développer des colonies juives autonomes, ce qui lui fut poliment refusé. Laurier déclara à cet effet: «No, we are not ready for such colonization. To allow Jews to form separate settlements is impossible. We would not allow to Jews to do this, as we would not allow others» (Sack 1975: 24). Le mouvement, contre-sioniste, imagine l'option ougandaise, tout en considérant la possibilité de s'établir ailleurs dans le monde. Il sera dissous en 1925.

⁷. L'historien Terry Copp note : «The years between 1901 and 1912 had not been a period of continuous prosperity and full employment. The heavy incidence of seasonal unemployment in Montreal was a characteristic of every year and is accounted for by measuring annual rather than weekly income, but business recessions such as occurred in 1907-08 must have had catastrophic

Écossais notamment. Dans certains cas, comme dans l'industrie du textile, ces capitalistes sont des Juifs d'implantation ancienne, contre lesquels leurs coreligionnaires immigrants livreront une lutte sans merci, aux côtés des ouvriers canadiens-français, italiens ou irlandais, en fondant les premiers syndicats d'inspiration socialiste (dont les plus célèbres demeurent les branches montréalaises de l'Amalgamated Clothing Workers ou de l'International Ladies Garment Workers' Union).

Nous avons évoqué dans le chapitre précédent la force de la vie communale en Europe de l'Est, et les multiples associations fraternelles d'assistance mutuelle qui ponctuent la vie associative juive. Cette vie associative est ordonnée autour de trois principes fondamentaux, plébiscités de génération en génération. Le principe de la *tsedakha* (charité et assistance mutuelle), fondamental, ordonne le social afin que la communauté, structurellement minorisée, puisse se maintenir en tant qu'unité ethnique à travers les générations. Corollaire à cette première, la *kehilla* assure le fonctionnement concret de la communauté à travers la répartition des ressources (autrement dit la «*mini-polity*»). Cette *kehilla* est régie par un *kahal* composé des strates supérieures de la société, soit d'hommes érudits (dans le sens religieux) d'une part, et de gens riches pouvant assurer la philanthropie et le mécénat d'autre part. Enfin, le *limoud*, la valorisation de l'étude et de la textualisation du quotidien (Dolève-Gandelman et Gandelman 1994), constitue la valeur morale suprême, digne du plus grand prestige, un prestige bien supérieur à celui conféré par les richesses matérielles.

Au Canada, terre prometteuse pour des générations pionnières, les communautés sont beaucoup plus modestes numériquement que celles des États-Unis. Il sera donc plus aisé de contrer la dissolution des liens communaux provoqués par le capitalisme sauvage grâce à l'unité associative, qui se trame par l'entremise initiale de nombreuses associations philanthropiques internationales, comme celles parrainées par le Baron de Hirsch, Sir Moses Montefiore, Lord Rothschild ou par des institutions beaucoup plus modestes, de nature locale, issues des *landsmanshaftn*, ces sociétés

effects on low income families. Not only was unemployment far greater but short-time half-time, and wage cutbacks were standard devices used to cut down on costs. For example, the Dominion Textile Company which paid its mill workers an average of ninety-two cents a day in 1907, decided to reduce the hours of work in the fall of that year as demand slackened. The employees, who endured a winter of short time, were then confronted with a 10 per cent wage cut in the spring ... The depression which began in 1913 and continued until late 1915 was far more severe than the financial crisis of 1907-08» (1974: 34).

congrégationalistes ou localistes, unités de base de la socialité secondaire que les anthropologues ont nommé «associations volontaires». Mentionnons ici tout simplement que c'est sur la base d'institutions localistes⁸ que s'organisèrent les membres des ensembles générationnels transplantés en Amérique. Des institutions à caractère plus ample, telles le Jewish Home for the Aged, ou encore le Hebrew Free Loan Society (véritable garante, cette dernière, de la mobilité sociale) aident aussi aux nouveaux venus à mieux intégrer la judaïcité montréalaise. C'est ce début de *complétude institutionnelle* qui permet à la communauté de contrer la décomposition d'une identité qui, dans un contexte tendanciellement assimilationniste (l'univers anglo-américain), semblait vouloir se fractionner chez les premières générations au profit d'une idéologie de classes (Szacka 1984). Aujourd'hui, l'amalgame institutionnel des Juifs de Montréal - devenu de loin le plus impressionnant parmi les structures communautaires ethniques du Québec (Elbaz 1989) - contribue en bonne mesure au degré élevé de rétention identitaire qui caractérise la communauté à travers les générations. Cette rétention, comme le montrent les statistiques (Shahar 1996, 1989; Smith 1997), est supérieure à celle des autres communautés juives d'Amérique du Nord. Mais avant de poursuivre, une brève récapitulation chronologique permettra de mieux contextualiser ces vagues migratoires en provenance du monde ashkénaze.

1.2. Des Juifs britanniques aux Juifs ashkénazes

Au début du mouvement migratoire ashkénaze, à la fin du XIXe siècle, le quartier juif se trouve dans la *city*, tandis que quelques riches Juifs britanniques peuplent les flancs de la montagne à côté des Écossais et des Anglais. La nouvelle population, qui vient grossir la masse prolétarienne jusqu'à la Deuxième Grande guerre, se glisse au début du XXe siècle vers les abords du port, entre le faubourg Saint-Laurent et le *faubourg à m'lasse*, parmi l'ensemble des immigrants italiens, chinois ou polonais, et aussi des *habitants* canadiens-français en provenance des campagnes périphériques. Si ce n'est que le hasard qui fait descendre certains à la gare Windsor, sorte de tremplin vers divers points du Canada ou des États-Unis, d'autres viennent rejoindre des parents ou des ressortissants issus de la même région ou village. La judaïcité montréalaise connaît

⁸. Agissant comme société de secours pour les immigrants les plus démunis (en tant que *Sick Benefit Association* ou *khevra kadisha* - société funéraire).

alors sa recomposition la plus phénoménale de toute son histoire, une transformation abrupte, qui ne sera pas sans conséquence.

La communauté juive canadienne, qui compte à peine 16 401 membres en 1901, a plus que doublé cinq ans plus tard. 17 288 nouveaux venus, en provenance de Russie et de Roumanie (Sack 1975: 4), descendent à la Gare Windsor, deuxième point de chute au Canada, après le débarquement à Halifax. La communauté juive de Montréal passe de quelque sept milliers de personnes au début du siècle à 45 846 vingt ans plus tard (L. Rosenberg 1971). Troublé par les pogromes sévissant dans la *zone de résidence*, le régime libéral de Wilfrid Laurier accueille à cette époque un nombre d'immigrants sans précédent et encourage, avec la collaboration de la Jewish Colonization Association et le concours des Juifs déjà établis (à travers l'Institut Baron de Hirsch), l'installation un peu partout au Canada de larges cohortes de Juifs ashkénazes (Sack 1975: 22).

L'ancêtre éponyme de la communauté juive du Québec est Aaron Hart, venu d'Angleterre sous le commandement du général Amherst au moment de la Conquête de 1760 et établi à Trois Rivières (Salomon 1992). Peu après lui arrivent, aussi d'Angleterre, des descendants de réfugiés espagnols et portugais établis à Londres depuis le XVI^e siècle. Ils se nomment David David, Samuel Jacobs, Abraham de Sola, Judah Hays... Représentants de la reine, ils sont considérés comme des Anglais, aussi bien par les Canadiens (les descendants des Français) que par les Anglais eux mêmes. La société anglo-écossaise du début du XIX^e siècle reconnaissait en effet les Juifs de Westmount d'origine hispano-portugaise comme des compatriotes (Rome 1962: 402), comme des membres d'un même groupe national, mais de confession israélite, des Anglais juifs en somme, plutôt que des Juifs anglais. De cette cohorte fondatrice de la judaïcité montréalaise naîtront les leaders de la future communauté au début du XX^e siècle, les premiers *parnassim*. Ils prôneront l'assimilation des nouveaux venus à la société britannique canadienne (Anctil 1988, Sack 1975). Ces Juifs acquis à l'ethos et à la tradition britannique, résidant à Westmount, ont été nommés les *Uptowners*, en opposition avec les *Downtowners*, les Juifs ashkénazes, d'humble extraction et venus grossir la masse sous-prolétarisée de la métropole canadienne. Descendant de cette première cohorte, les magnats juifs - tels Mortimer B. Davis⁹ - deviennent les philanthropes et les *parnassim* de la communauté.

⁹. Fondateur d'Imperial Tobacco et mécène ayant notamment financé la construction du Jewish General Hospital dans les années 1930.

Entre ces deux ensembles culturels, il faut ajouter l'installation de quelques centaines de Juifs allemands (ou germanisants originaires de la Pologne prussienne) avant l'arrivée des premiers contingents d'Ashkénazes. Ils font aussi partie de la haute classe juive de Montréal. Fondateurs en 1886 de *Shaar Hashomayim* (Les Portes des Cieux), la deuxième plus ancienne synagogue de Montréal, ils montrent à la communauté le chemin de l'ascension sociale, traduite symboliquement par la montée graduelle de la synagogue vers les flancs de la montagne, passant du centre du quartier juif originel (rue de Bullion et Craig) jusque dans les hauteurs de Westmount, sur cette *Tur Malka* emblématique à bien des égards¹⁰. L'association entre *Tur Malka* et la synagogue conservatrice *Shaar Hashomayim* revêt ainsi une double valeur symbolique: celle de l'ascension sociale et celle de montagne sacrée, lieu d'élévation du Temple. Cette référence symbolique n'est pas anodine puisque Montréal est identifié à la Terre sacrée: «Jérusalem du Canada et Vilno du Nouveau Monde» pour reprendre l'expression de David Roskies (Rome et Langlais 1992:11). Que *Shaar Hashomayim* figure aujourd'hui parmi les institutions de Westmount, et qu'elle se situe sur le Mont-Royal, dénote bien ce caractère sacré.

Au tout début du siècle, les plus influents des leaders communautaires, généralement des Juifs anglais, commencent à peine à déployer leur nouvelle politique d'encadrement social. Leur mission: britanniser le plus vite possible tous ces ressortissants d'une tradition jugée inadéquate au Canada (Weintraub 1996, Oiva 1988). Cette volonté acculturatrice eût pour effet immédiat l'instauration d'un *clash* linguistique et culturel qui partage dès lors la communauté juive en dirigeants «assimilationnistes» et en sujets migrants qui jugent posséder un patrimoine à conserver, voire à développer. Alors que l'anglais avait été jusque là la langue commune de tous les Juifs métropolitains, le yiddish vient subitement supplanter celui-

¹⁰. *Tur Malka* (montagne du roi en araméen) «désignait un lieu montagneux et fortifié en Palestine... et aussi connu sous le nom hébraïque de HarHaMelekh.» (Ancil 1997a:16). Une association symbolique y est effectuée, s'inscrivant vite dans la conscience collective de la judaïcité ashkénaze de Montréal au cours des premières décennies de ce siècle, celle du Mont Royal et de *Tur Malka*. «Érudits des anciens textes sacrés, ces immigrants juifs faisaient ainsi le lien entre la montagne de leur terre d'élection en Amérique et la montagne royale de leur patrie spirituelle en terre d'Israël: Jérusalem». L'Exposition commémorant le 350ième anniversaire de la fondation de Montréal, qui s'est déroulée en 1992 à la Bibliothèque publique juive de Montréal montrait aussi que "Tur Malka" ou "la Montagne royale", c'est le nom qu'avaient choisi, au tout début du siècle, des immigrants juifs d'Europe de l'Est pour la société de prévoyance qu'ils venaient de fonder à Montréal. Pierre Ancil intitule ainsi son recueil d'articles sur la judaïcité montréalaise, guidé sans doute par la haute importance symbolique que ce nom avait acquis au début du XXe siècle.

ci comme *lingua franca* des Juifs de Montréal. Ce n'est pas tout. Les nouveaux venus montrent une aptitude extraordinaire dans la perpétuation de l'univers laissé derrière eux et dans la recréation de l'ancien ordre social brimé par le pouvoir autocrate: la *kehilla*, l'organisation communautaire juive autonome dans la tradition européenne. Ce n'est d'ailleurs que par l'entremise d'une moderne *kehilla*, soutenue par les principes de la *tsadakha* et du *limoud*, que la culture yiddish, en un premier moment, et puis l'identité juive au Québec postérieure à 1950, sauront se perpétuer au long du XXe siècle.

1.3. Vers la complétude institutionnelle: premiers modes d'organisation sociale communautaire à Montréal

There is no need to emphasize that now is the psychological time for the formation of a *Kehillah* in Montreal. All sections of local Jewry feel the need of it (Hirsch Wolofsky [1922]).

1.3.1. Débuts difficiles

Bien que l'établissement à Montréal s'accroît au cours des trente premières années, la population juive demeure modeste démographiquement, plus aisément rejoignable que dans les mégacités nord-américaines. L'avantage d'une petite communauté résidait, nous l'avons dit, en une moindre fragmentation sociale ou dans la possibilité d'organiser la restructuration communautaire qui fait suite au traumatisme migratoire à travers l'investissement de nouveaux *lieux de mémoire*. Si l'attachement à Montréal se traduit par le développement progressif d'une symbolique spécifique à la ville et à sa communauté, il faut bien voir que le transfert à partir d'une contrée rendue âprement disputée par l'incurie des empires, des nations et des peuples vers une ville lointaine où la misère régnait également n'est pas sans comporter son lot d'inconvénients. La majorité des immigrants sont des Juifs orthodoxes (essentiellement soumis à la tradition misnagdique), d'une orthodoxie pas toujours modernisée dans sa pratique malgré le passage vers l'Occident. Cette culture plus ou moins généralisée au cours des deux premières générations confère rapidement à la métropole canadienne le caractère de ville sainte :

Avec une rare force d'évocation, Segal a saisi par des images limpides le lieu même de la communauté juive à Montréal, notamment dans un

poème publié en 1937 et intitulé «Alt Montreal» (Vieux Montréal). Dans cette pièce, le poète souligne le caractère de sainteté juïque du quartier immigrant, en comparant les rues juives du Plateau Mont-Royal au lieu de naissance du Baal Shem Tov, fondateur vénéré du hassidisme ... Ce passage, pour peu qu'on s'y arrête, révèle la profondeur de l'enracinement juif à Montréal et l'ampleur du transfert de valeurs historiques et spirituelles alors en train de s'y accomplir, au sein même de la génération qui vécut l'immigration (Ancil 1997a: 36-37).

Or les chroniques précédant le temps où Segal écrit nous amènent d'autres vues d'ensemble, situées dans un temps ouvrier, insistant bien davantage sur le combat pour la syndicalisation et la lutte pour la survie que sur les préceptes du *Shoulkhan Aroukh*. En effet, la situation sociale montréalaise se comparait avantageusement au cours des deux premières décennies aux descriptions balzaciennes sur la condition ouvrière des premières manufactures capitalistes:

During thirty years of great economic growth the urban-industrial working class in Montreal had lived within a culture of poverty, created primarily by subsistence incomes and an absence of job security. The evidence suggests that this pattern held for workers of all ethnic groups... Workers of all ethnic origins were caught in the same trap. Wage rates were based on a calculation of the minimum required to recruit a work force. By the 1920s some employers had begun to talk about relating wages to productivity but there were no angels of that sort in Montreal and the labour unions had enough difficulty in keeping the wages of their members in line with increases in the cost of living. (Copp 1974: 43).

Chez les Juifs, la situation n'était guère meilleure comme en fait foi le témoignage de cet informateur né avec le début du siècle:

Life was very hard for the Jews. In the old days - I am turning just over 90, so I can tell you about the old days - education was very limited. The average Jewish family was either very poor or just getting into the middle-class. Education was fairly a problem in families which tended to be fairly large (six, seven, eight children); the ability to send them to high school or university, or just providing them education, was very limited. Limited by the fact that it costed money to have a child not working. Those weren't very good times (Homme de *seconde génération*, 90 ans).

L'exploitation et la précarité deviennent dramatiques lorsque, comme c'est souvent le cas à cette époque, les ouvriers juifs sont opposés à des patrons de même confession :

See, my father didn't work steadily. If times were good he would work, if there wasn't any, he was off. You know, he didn't have a steady job. And, when you work for your own brother that's where the seeds of hate are sown. You know the story of Cain and Abel in the Bible? It's true, that Bible. (Femme de *seconde génération*, 80 ans)

C'est dans ce contexte de croissance économique (le début du siècle marque en effet le début de l'âge d'or des manufactures vestimentaires à Montréal) ponctué par de sévères récessions et un début de décomposition de la solidarité du groupe que se déroule cet intense processus migratoire¹¹. Ces informatrices racontent leur vie et leur famille au début des années 1920, dans un des quartiers pauvres (rues Coloniale et Ontario):

I worked in a factory for more than 22 years, and I started at 13... My mother was a communist all her life. She belonged to the Romanian Communist Party before she came to Canada... She was a Stalin person... There was no religion at all at home. My father was a very strict man and even if he was a professor in Russia, he worked all his life in Montreal as a presser in the manufacture... He preferred to go fishing instead of attending service at the synagogue (Femme de *seconde génération*, 82 ans).

My mother, who was more literate than my father, was a very strict kosher person. My father was at the opposite. My mother always attended the synagogue, and my father never went. When my mother wanted us to do things in a correct Jewish manner, my father contradicted her... I wanted to finish high school and my father absolutely forbade it. 'You have to go out and work. That's enough to fool around school'. And there was nothing I could say. The fees were only \$2 a month. I told him that I would pay it myself but he refused. And that's what I did. I was about 16. Somebody around the people we knew gave me a job in Pekko Hats on Peel. And there is a very interesting souvenir: when I looked through the window I saw the first Spanish and Portuguese synagogue (Femme de *seconde génération*, 76 ans).

Il apparaît qu'en l'absence d'une structure sociale communautaire et face à des conditions d'existence très pénibles, une fraction importante des Juifs de Montréal s'est à une époque progressivement désintéressée du judaïsme et, jusqu'à un certain point, de la judéité. La cacheroite, trop onéreuse, en plus d'être mal réglementée, était jugée inadéquate dans une contexte de survie. En outre, le dimanche étant

¹¹. H. M. Caiserman, un des plus célèbres leaders communautaires du Montréal juif des années 1920 raconte son désespoir lorsqu'il arrive à Montréal avec sa conscience syndicaliste acquise à Bucarest, et qu'il reçoit, pour toute réponse au «goot morgen» adressé à ses nouveaux camarades de travail, un simple "ver dervorgen" («étouffe-toi») (voir Figler et Rome 1962: 31).

obligatoirement férié, le travail le jour du shabbat était plutôt la norme chez les ouvriers comme chez les boutiquiers. Certes la langue yiddish et un mode d'affection spécifique issu du shtetl compensaient pour le désinvestissement dans les moments rituels. Mais on peut dire que les années 1900 à 1920, inscrites dans un temps historique (les débuts du capitalisme sauvage) où la tradition devenait une réalité que le temps ouvrier arrivait difficilement à reconnaître, constituent des années d'incertitude dans l'histoire de la judaïcité montréalaise. Les conditions d'existence de la classe ouvrière et l'absence d'éducation scolaire juive généralisée (elle se limitait à des cours particuliers offerts par des *melamdim*) laissaient planer une certaine ambiguïté quant à l'esprit du judaïsme régnant sur la métropole canadienne.

Les conditions malsaines auxquelles est alors soumis le sous-prolétariat montréalais, écrit Medresh (1997), encouragent certains à quitter la ville pour perpétuer le métier de *peddler* et de *klaper* (colporteur ou sous-colporteur), un métier qui trouvera son heure de gloire dans les campagnes québécoises¹². En outre, un nombre appréciable de Juifs deviennent, avec l'aide de la Jewish Colonization Association, des fermiers et des cultivateurs le temps des années dures:

Mon père arriva de Lituanie en 1901, à l'âge de 13 ans, afin d'échapper à la conscription. Ses parents et frères et soeurs vinrent ensuite le rejoindre... Mon grand-père mourut très jeune... À cette époque, au début du siècle, il y avait un mouvement de colonisation des Laurentides, où les Juifs étaient invités à participer. Mon père choisit Ste-Sophie, où il existait déjà une petite communauté de colons juifs. Dans sa ferme, il possédait une machine à écrémer le lait, la première dans la région. Tous les cultivateurs venaient voir mon père pour transformer le lait. Mon père cultivait la terre aussi, en plus de garder des animaux... Il est resté vingt ans à Ste-Sophie, avant de venir à Montréal dans les années 1920 (Homme de *seconde génération*, 63 ans).

À terme, le mouvement de colonisation du nord de Montréal ne connaît pas un grand succès auprès des Juifs. Des témoignages montrent pourtant que les relations étaient le plus souvent cordiales entre colons catholiques et juifs, comme le suggère cet autre informateur:

12. «I started peddling when I was eleven, twelve years old. I said I was older. You could get five dollars worth of merchandise on credit from a store on the Main, I forget the name; needles, buttons, shoelaces, small items like that. I did quite well. I liked it. People were surprised to see a youngster out working like that» (dans Gubbay 1989).

Mon père avait hérité de son père, c'était dans les années 20, d'une ferme à St-Sauveur. Une journée ils ont connu le désastre. Deux incendies provoqués par des court-circuits et qui avaient complètement détruit le poulailler. La ferme, c'était surtout un vivier de poussins. Ils ont tous été brûlés. Mon père a alors été voir le curé du village et lui raconta son drame. Le curé fit immédiatement lever une corvée et le lendemain tous les hommes du village s'affairaient à reconstruire la ferme. Il ne nous ont rien demandé. Et tout a été reconstruit en quelques jours, gratuitement (tout avait passé au feu). C'était tout simplement normal. Il n'y avait aucune discrimination entre catholiques et juifs (Homme de *quatrième génération*, 63 ans).

La situation tendit à s'envenimer avec la colonisation spéculative de l'après-guerre. Cent ans plus tard, dans une région devenue bien en vue, il demeure encore quelques fermiers juifs et de nombreux villégiateurs.

Mais l'imaginaire des Juifs était, au tournant du siècle, plutôt porté vers l'Ouest canadien où les terres étaient attribuées à ceux désirant les cultiver. Nombreux sont ceux qui partent ainsi à travers les steppes canadiennes, sous les auspices de la *Jewish Colonization Association*, pour contribuer notamment à la colonisation de Winnipeg (Gutkin 1985). D'autres choisissent Toronto, Hamilton, Ottawa, ou, tout bonnement, New York, pas beaucoup plus lointaine que Toronto. En fait, Medresh (1997) fait part dans ses chroniques d'un mouvement important à travers ces villes, New York demeurant le centre névralgique auquel Montréal a, depuis ses premiers temps, été solidement lié (voir Salomon 1992).

Consciente de cet état de choses, l'intelligentsia, peu importe son option politique fondamentale ou son origine culturelle, tente le ralliement afin d'éviter que l'ensemble de la communauté ne sombre dans l'anomie sociale (Medresh 1997, Figler et Rome 1962). Une *kehilla*, conçue en tant que «*mini-polity*», pour parler comme Breton (1983), apparaît au début du siècle comme le seul régulateur susceptible de raffermir des rapports communautaires ethniques dans le cas des Juifs (voir Robinson 1996). En l'absence de la *kehilla*, les années 1900-1920 le montrent bien, le respect de la cacheroute et l'éducation scolaire proprement juive deviennent impossibles, comme en témoigne le désordre sévissant alors à Montréal en ces matières. Lorsque ces deux variables sont en jeu, la permanence d'une identité juive collectivement assumée se retrouve immanquablement en péril. Mais il existait aussi, à côté des tractations des leaders, une structure communautaire fondée sur un mode associatif plus spontané,

appelant une solidarité de base déterminée par une origine locale spécifique: le *landsmanshaft*.

1.3.2. Les *landsmanshaftn*

Afin de pallier la situation somme toute inquiétante qui sévissait dans la métropole canadienne au début du XXe siècle, l'ensemble des migrants non anglo-saxons ont dû faire appel à l'institution médiatisante naturelle entre ce passé immédiat et un présent prometteur mais encore incertain; afin de recréer la cohésion en regard de l'insécurité que pouvaient susciter les différences abruptes entre l'ancien et le nouveau monde, entre l'ordre redouté et connu de la *zone de résidence* et l'obligation de se plier à un nouveau principe de réalité en partant de zéro. Le *landsmanshaft*, association volontaire de migrants originaires d'une même contrée, était l'organisation requise.

Israël Medresh, l'un de ces immigrants, chroniqueur de métier, décrit rétrospectivement la fonction sociale naturelle, en contexte de migration, de l'association de base après celle de la famille immédiate, soit celle reliant des ressortissants migrants originaires d'un même *shtetl*, les *landslayt* :

Tous les samedis après-midi, le jour du sabbat, on pouvait observer les habitants du quartier se rendant à pied au parc Dufferin. C'est là que les *landslayt* faisaient connaissance et échangeaient à propos de l'Ancien Monde et de leur nouveau pays. Les immigrants qui étaient plus ou moins imprégnés des habitudes et des coutumes de la société d'accueil (*mer-veniker oysgegrint*) aidaient les nouveaux venus encore désorientés (*ingantsn grin*). Les recommandations pouvaient porter sur la recherche d'emploi, sur la manière en général de s'adapter au contexte ou sur la façon de parvenir rapidement à emprunter le rythme de vie nord-américain (Medresh 1997: 42).

L'esprit du *shtetl*, s'il a pu être transféré à Montréal et à New York, à Anvers ou à Paris, c'est initialement, avant toute autre forme d'organisation, sous le mode du *landsmanshaft* (Boyarin 1991, Oiwa 1988, Weisser 1985). Les immigrants n'ont, en arrivant, que leurs *landslayt* comme seuls correspondants. C'est à travers le réseau formé à partir de gens originaires d'un même bourg ou contrée que le nouvel arrivé sans famille fera ses premiers pas. Né dans les nouvelles terres d'exil (États-Unis, France, Canada), le *landsmanshaft* agit en tant qu'association «sacrée» d'assistance mutuelle (dans le sens de l'obligation éthique d'assister celui qui provient du même

terroir). Il recrée symboliquement, à travers un certain nombre de pratiques rituelles et de lieux de mémoire, tel «le bal annuel» (Boyarin 1991: 94-105), ou la rencontre à la fois cérémonielle et rassurante dans des points de repère traditionnels - la *schule*, le *khevrah kadisha* ou le *talmud torah* - un *shtetl* transitoire, à la fois réel et spectral, dernier bastion d'une *gemeinschaft* ancienne. Rachel Ertel parle du *landsmanshaft* d'un point de vue mémorialiste et sentimental («ce que nous avons reçu en partage»), ajoutant qu'il «a su recréer le sentiment de communauté, d'intimité, la complicité des choses connues et partagées, perdues à jamais, et que la mémoire transfigure» (1982: 302). Michael Weisser y voit plutôt la bouée de sauvetage pour des gens sans ressources:

The *landsmanshaft* recreated the world and values of the *shtetl*. For those *shtetl* dwellers who had not left their native villages willingly, and were thus totally unprepared for the trauma of immigration and resettlement, the *landmanschaftn* became the fundamental mechanism for retaining their social and psychic equilibrium. This reconstitution of the village life was manifested through a variety of primitive welfare activities (1985: 22).

À New York, écrit Weisser, ces associations locales foisonnent, traversant même les générations. Ceci afin, peut-être, de contrer un univers plus *gesellschaftisant* que celui de Montréal, et l'échec du *Kehilla movement* (Robinson 1996). On sait que les structures sociales de ces deux villes diffèrent dans leur degré d'individualisation versus communalisation, le Canada étant déjà au début du XXe siècle «a more group-oriented society, while the United States is much more individualistic» (Weinfeld 1993: vii). À Montréal, ces associations de base ne dureront qu'une époque, même si elles se maintiennent plus informellement et secondairement jusque dans les années 1940-50 à travers les *schules* et les congrégations minyaniques¹³ (Oiwa 1988) et, depuis, par l'entremise des congrégations hassidiques¹⁴. Le *landsmanshaft*, à Chicago (Wirth 1928) comme à Montréal (Ancil 1997a) se présente de façon modeste, essentiellement sous forme de *store-front synagogue*, soit un endroit exigu consacré aux réunions de *landslayt* et à la prière à l'intérieur d'un commerce¹⁵. C'est aussi sous

¹³. La congrégation est la plus petite unité associative publique possible chez les Juifs. Pour qu'il puisse y avoir congrégation, il suffit qu'il y ait quorum, soit *minyan* (dix hommes adultes qui y souscrivent).

¹⁴. Les congrégations hassidiques portent toutes le nom d'un *shtetl* (Satmar, Bobov, Tosh, Lubavitch, Belz, Klausenburg, Vichnitz, etc.). L'affiliation au *shtibl* se réalise en accord avec une origine précise.

¹⁵. Louis Wirth décrit ainsi le phénomène de la multiplicité des congrégations dont le principe diffère de celui de la synagogue: «these schuls, most of which were merely private rooms of store-front synagogues, were places that glowed with the familiar, intense religious enthusiasm of old. They

la forme de Sick Benefit Societies, dont on retrouve plus de cinquante à Montréal, que s'organisent les associations locales de migrants. Si Hirsch Wolofsky et l'intelligentsia ashkénaze tentent au début des années 1920, dans leur projet de formation d'une *kehilla* (Robinson 1996), de regrouper ces sociétés d'aide aux malades, des difficultés inhérentes au processus de transplantation constituèrent autant d'entraves à l'unification. La loyauté localiste produit de micro-variations culturelles attribuant une spécificité propre à chaque association de *landslayt*, placée sous la bannière d'un rabbin «d'origine», ne pouvait être niée à la *première génération*. Ces organisations de *landsmanshaftn* tendaient donc à l'essaimage en l'absence de cette *kehilla* que l'intelligentsia jugeait fondamentale. Cet informateur décrit ainsi ce processus:

And it became called the Hebrew Sick. And what did the Hebrew Sick for you? It gave to you a social atmosphere. If you got sick, you had a doctor coming to see you, maybe five times a year. If you were in hospital, they will pay you either fifty cents a day to make sure your family had a lick, something to eat. And it was like a social organization. But you had a dozen guys who disagreed with the executive. They got off, they walked out, and they established, let's say, the Victorian Hebrew Sick, or the Independent Hebrew Sick, or the Bessaraber Hebrew Sick... You know there weren't such things as workmen circles. Workmen circle was just starting, Farband was just starting; the importance of Israel it was just starting then. Everybody was busy with their own peckle, with their own pack, and their pack were their family (Homme de *troisième génération*, 65 ans).

Si ce type d'institution s'estompe dès la *deuxième génération*, pour se fondre progressivement dans la *kehilla*, cela est dû à la simultanéité d'un certain nombre de facteurs, originellement contradictoires, mais unificateurs en dernière analyse : En premier lieu, le passage de nombreux ouvriers d'une association de *landslayt* à une association fraternelle ouvrière (de travailleurs socialistes, communistes et/ou sionistes), telles le Workmen's Circle ou le Jewish National Workers' Alliance (Szacka 1983). Deuxièmement, la volonté de l'*establishment* juif de l'époque de faire des nouveaux venus des citoyens canadiens avant toute chose, c'est-à-dire que tout en conservant la religion juive, les immigrants laisseraient de côté le *yiddishkeit* au profit de la langue et la culture anglo-canadiennes. En troisième lieu, le désir d'une minorité agissante yiddishophone (composée essentiellement des rédacteurs et chroniqueurs

were not pretentious structures in which hundreds were gathered once a week or on holidays, with organs and choirs, but they were family or village gatherings in the side-streets of the ghetto. Each of these congregations constituted a little world by itself, but a full world, in which were gathered all the interests of the people, religious, educational, social» (1980: 184). Des descriptions colorées des *store-front synagogues* à Montréal sont présentées plus loin.

du *Keneder Odler*, le journal yiddish diffusé à travers l'ensemble des *Downtowners*) de regrouper l'ensemble des institutions propres à une vie juive, au goût tant des religieux modernes que des sécularistes, sous forme de *kehilla*, tout en fomentant la culture yiddish et le sionisme. Mentionnons en quatrième lieu l'accroissement du sentiment commun de la centralité de l'État d'Israël et, enfin, il convient de le mentionner, nous assistons aussi à la constitution d'une relative unité culturelle des Juifs de Montréal à partir de 1915, les immigrants étant majoritairement issus de l'aire d'influence lituanienne, et aussi tributaires de la tradition misnagidique de tendance *litvak* (Anctil 1997b: 22 et *sqq.*). Les Juifs de Montréal tendront à être catalogués, parmi l'ensemble des communautés juives au Canada, comme des *Litvaks*, soit des gens originaires de la Lituanie, contrairement aux *Polonais* (Juifs de Toronto) ou aux *Ukrainiens* (Juifs de l'Ouest).

Malgré le très efficace activisme culturel de l'intelligentsia ashkénaze, la constante pression démographique entrave la tendance centripète de la masse juive vers la bannière culturelle beaucoup plus large du *yiddishkeit*. De leur côté, tant les congrégations de *landsleyt* que les associations fraternelles concurrencent le projet de *kehilla*. Tant et aussi longtemps que se maintient le flux migratoire (dans les années 1930), les congrégations identifiées à partir d'une origine précise foisonnent dans le quartier juif, ignorant la réorganisation centralisée prônée par l'intelligentsia. Cet état de choses se maintiendra jusque dans l'après-guerre, moment à partir duquel les congrégations perdent de la force au profit de la *kehilla* de Montréal, regroupant l'ensemble des institutions, organisations et agences juives de Montréal, représentées par la Fédération des Services Communautaires Juifs de Montréal (la Fédération CJA). La consolidation de la nouvelle communauté ashkénaze se réalise dès que disparaît ou s'amenuise la référence des Juifs à leur point d'origine précis, au profit d'une identité ashkénaze commune, fondée sur une langue, une tradition et un rite spécifique. Cette nouvelle alliance identitaire aura comme conséquence de reléguer l'importance des Juifs d'origine britannique ou allemande à un rôle moins dominant, au profit d'une culture ashkénaze dominante.

En seulement quelques années, et sous l'impulsion de leaders tels que Hirsch Wolofsky, Lyon Cohen ou Hannaniah Meir Caiserman, une *kehilla* fonctionnelle servie par une *complétude institutionnelle*, verra le jour. Ces hommes d'action sont pour la plupart des membres de la *première génération*. Largement autofinancée, cette

kehilla qui se propose de réunir les innombrables *landsmanshaftn* sous une seule bannière, est créée en autonomie relative vis-à-vis les Juifs britanniques (Robinson 1996). Cette institution traditionnelle qui en Europe souffrit de nombreuses brimades a désormais l'occasion d'être librement reconstituée au Canada. C'est en outre le désir manifeste de l'ensemble de la population ashkénaze que de s'organiser sous ce mode ancestral.

1.3.3. Vers l'unité associative des Juifs de Montréal

En 1863, alors que rien n'annonçait encore la venue massive de Juifs d'Europe, est fondée la Young Men's Hebrew Benevolent Society. L'institution prendra de l'ampleur pour se transformer en l'Institut Baron de Hirsch dès 1900. C'est en 1902, lors de l'ouverture du nouvel édifice abritant l'Institut, que les Juifs peuvent pour la première fois se rassembler sous une unique bannière:

The new home of the Baron de Hirsch Institute on Bleury Street subsequently became an all-embracing community centre for Jews in Montreal. Not only did it serve as a meeting place for various clubs and organizations, which constituted the groundwork for many significant community projects, but it was also the headquarters of the Jewish Colonization Agency, which directed farm programs in various parts of Canada. It was also the centre of the immigrant relief work, distributing aid to the needy. In addition, the Institute maintained a library, carried over from the old building on Ste-Elizabeth Street, the initial contribution for which had come from Lord Strathcona. There was also a day school for children, as well as evening classes for adults (Sack 1975: 8).

Les immigrants, qui arrivent souvent dans l'indigence la plus totale, peuvent, grâce à l'Institut Baron de Hirsch ainsi qu'à la fraternité de travailleurs ou au *landsmanshaft*, élaborer d'une certaine manière leur destin canadien: en demeurant sur place s'ils avaient déjà la chance d'occuper une profession en demande à Montréal (comme celle de tailleur, de charpentier ou de maçon), en partant à la conquête de l'Ouest s'ils avaient l'esprit aventurier, ou des Laurentides dans le nord-ouest de Montréal. Notons l'importance fondamentale de l'Institut Baron de Hirsch en tant que premier élément cohésif de la judaïcité montréalaise, ainsi que son rôle précurseur de la complétude institutionnelle juive. C'est grâce aux *landsmanshaftn* et à cette première institution sociale «à tout faire» que l'on assiste enfin à une rétention importante de Juifs

ashkénazes à Montréal. Dès la fin de la Première Guerre mondiale, la cohésion du groupe est relativement bien assise. Les campagnes de levées de fonds s'avérant fort généreuses, nous sommes déjà en présence d'une communauté à support propre (*self supportive*).

Dès 1916, l'Institut Baron de Hirsch, le Sanatorium Mount Sinai, le Herzl Dispensary et le Jewish Home for the Aged se sont amalgamés afin de former la Federation of Jewish Philanthropies (Fédération des Services Communautaires Juifs). Quelques années plus tard (1919), le Congrès Juif Canadien, fondé par H.M. Caiserman, se propose de défendre les intérêts de l'ensemble de la communauté juive canadienne. L'échec relatif du congrès durant les vingt premières années de son existence dans l'établissement d'une légitimité auprès des communautés juives canadiennes (et, en l'occurrence, montréalaise) est conjoncturel et révélateur de la crise de reconnaissance d'une communauté unitaire au sein de la judaïcité montréalaise. Cependant tout est mis à l'oeuvre pour soutenir l'unification. À côté du Congrès Juif, le B'nai B'rith, organe transcommunautaire, définitivement établi en 1913 et dont la vocation consistait à créer des bonnes conditions de vie pour les enfants défavorisés (par l'entremise des colonies de vacances), constitue une institution de ralliement multiforme, fondamentale auprès de la jeunesse juive. Le B'nai Brith, responsable de la création des fondations Hillel, destinées aux étudiants universitaires, se consacre aussi à la défense de droits de l'individu et de la communauté auprès des instances gouvernementales. Mentionnons enfin avec une spéciale attention la fondation en 1914 de la Bibliothèque Publique Yiddish de Montréal, une institution appuyée par une solide structure scolaire juive, et du Hebrew Free Loan Association, un organisme d'entraide spontané, à but non lucratif, qui permettait aux jeunes issus des familles défavorisées de payer les frais de scolarité au High School ou à l'université. Ces dernières institutions, et particulièrement les écoles, s'imposeront comme un des leviers de la mobilité sociale des Juifs montréalais, et consacreront le développement d'un savoir juif montréalais, comme il eût autrefois un savoir juif tolédan ou vilniusien.

L'histoire des écoles juives à Montréal est assez complexe. Pour résumer, disons que la tradition ashkénaze s'appuie comme nous l'avons déjà vu sur l'instruction dispensée par le Talmud Torah, école religieuse classique, qui fait son apparition à Montréal dès 1896. Elle désire faire contrepoids aux institutions scolaires fondées par les *Uptowners* à partir de leurs synagogues (Shearith Israël et Shaar Hashomayim). Ces

écoles Talmud Torah essaient, et en 1917 les six écoles traditionnelles existantes à Montréal fusionnent formant les United Talmud Torah. Or les marxistes sont plutôt opposés à l'enseignement dispensé par ces écoles. Le Poalei Sion fonde alors, en 1913, la Jewish National Radical School - qui prendra le nom définitif de Peretz Schools en 1919 - en réaction au réseau des Talmud Torah, jugées trop traditionnalistes. Cette école suscite à son tour la grogne parmi les milieux traditionnalistes, cerbères de l'enseignement, mais aussi parmi les sionistes à cause d'une mésentente sur le curriculum de l'hébreu. L'harmonie relative de la communauté de Montréal les obligera à tempérer leurs ardeurs pour ajuster le curriculum scolaire aussi bien à la volonté des sionistes que des religieux: «Poalé Sion, organisme fondateur de l'école, retire à cette dernière son soutien et entreprend la création d'une autre école aux principes plus conformes à ceux de certains membres du parti» (Corcos 1997: 167). Le parti fonde alors la Folks' Schule (Jewish People) en 1914, mieux assortie aux exigences de la clientèle potentielle, accordant à l'hébreu et au yiddish une place équivalente (*ibid.*: 171). Ces nouvelles institutions rencontrèrent, il va sans dire, une vive résistance de la part de l'establishment religieux qui jugeait que leur tendance socialiste éloignait les jeunes juifs des valeurs jugées traditionnelles¹⁶.

Ces écoles qui finiront par fusionner sous le nom de Jewish People & Peretz Schools se veulent alternatives au système traditionnel des Talmud Torah, en mettant l'emphase sur les matières séculières, l'histoire du peuple juif et, surtout, Israël. «Écoles de soir» au début du siècle, elles ont été les garantes incontestables d'une mobilité acquise par l'entremise d'un savoir moderne et progressiste, un savoir souvent dispensé par des ouvriers intellectuels après leur journée de travail à la manufacture. «Écoles du peuple», elles ont eu, rétrospectivement aux yeux de la communauté, le mérite d'avoir su restructurer des familles qui s'éloignaient de plus en plus d'une vie juive. Comme le souligne Corcos, «sans la présence de l'école Peretz, quelques éléments fortement gauchisants se seraient davantage éloignés du judaïsme» (*ibid.*: 170).

Grâce à la *kehilla* en formation, des écoles aux multiples options politiques, le Congrès Juif Canadien, mais aussi les institutions fondamentales ayant trait à la vie religieuse (le Conseil de la communauté juive de Montréal ou *Va'ad Ha'ir* régissant le tribunal rabbinique, la cacheroute, les écoles Talmud Torah, les *yeshivot*, les sociétés

¹⁶. Pour un historique détaillé, outre celui de Corcos, voir Anctil (1988), Figler et Rome (1962). Nous reviendrons plus loin sur une école marginale, la Morris Winchewsky School, dont l'allégeance communiste orthodoxe outrepassait les limites de la tolérance parmi les membres de la communauté.

funéraires, les synagogues, etc.) ont pu être soutenues, restructurant du coup une communauté dont l'avenir semblait incertain ou du moins en voie de sécularisation et de déjudéisation progressive. Les *Uptowners* veillant toutefois à exercer une certaine influence auprès de l'ensemble de la communauté, des délégués institués en *parnassim* viendront siéger au sein du *kahal*. Parallèlement, les rabbins au plus long établissement (ceux des congrégations *Shearith Israël* et *Shaar Hashomayim* en l'occurrence) sont légitimés au détriment de ceux récemment immigrés (Robinson 1996: 73, Oiwa 1988)¹⁷, en même temps que continuent de foisonner les congrégations en tant qu'associations de *landslayt*, organisées en *minyanim*.

Cette délocalisation de l'allégeance fondée sur une origine précise au détriment d'une nouvelle identité ashkénaze englobante en contexte nord-américain n'aurait été possible sans le concours du *Keneder Odler*, le quotidien des Juifs ashkénazes, instrument politique fondamental et seul médium légitimé par l'ensemble de la communauté yiddishophone. Principal dépositaire du *yiddishkeit*, le *Keneder Odler* s'établit comme alternative au journal des *Uptowners*, le *Jewish Times*, et s'avère le plus précieux instrument d'éducation populaire, dans l'optique du Bund et du Poalei Sion. C'est d'ailleurs Hirsch Wolofsky, son rédacteur en chef, qui est l'auteur du projet de *kehilla* à Montréal (Robinson 1996). Culturellement, le moment de la fondation de l'*Odler* marque le début de la grande épopée du *yiddishkeit* (Robinson et al. 1990), d'une vigueur étonnante deux générations durant, jusqu'à ce que l'anglais redevienne, dès les années 1960, la langue officielle et institutionnelle de la communauté juive. L'activisme de cette *unité de génération* d'origine ashkénaze qui se détache de l'oligarchie juive britannique en affirmant clairement sa volonté d'autonomie mène en quelques années à l'établissement d'une structure communautaire solide, dont l'administration et l'orientation est l'apanage encore aujourd'hui de la *troisième génération*.

Si les deux premières décennies sont caractérisées par une certaine incertitude, la masse juive penchant tantôt vers le repli sur soi-même dans une orthodoxie rendue inopérante en contexte de capitalisme sauvage, (bénéficiant par contre d'un sentiment

¹⁷. Ceci fut manifeste lors de la querelle qui eut lieu au début du siècle entre un rabbin récemment débarqué (Simon Glazer) et le rabbin de *Shaar Hashomayim* (Herman Abramovitz), au sujet du leadership et de la reconnaissance communautaire. Pour une description détaillée de ce problème de légitimité, voir Oiwa (1988: 61 et *sqq.*). Les prétentions hégémoniques de certains rabbins (Glazer, et puis, quelques années plus tard, Yudel Rosenberg, le grand-père maternel de Mordecai Richler) constituèrent aussi une entrave importante à la consécration de la *kehilla* de Montréal.

de sécurité et de protection émanant aussi bien de l'État que par des forces de l'ordre), tantôt vers un désintéret pour cette tradition tellement de fois séculaire, les années 1920, le début de l'entre-deux-guerres, marquent des temps nouveaux pour la judaïcité montréalaise, comme le souligne Israël Medresh:

En 1920, le flot de l'immigration juive reprit... Ces nouveaux immigrants étaient assez différents de ceux qui étaient venus avant la Première Guerre mondiale... Plusieurs parmi ces gens rejoignaient des proches parents maintenant bien à l'aise et ils purent s'adonner à des occupations pas trop exigeantes... Ceux parmi les nouveaux arrivants qui décidèrent d'entrer dans les métiers reliés à la confection de vêtements n'eurent pas à travailler de longues heures dans les sweat shops... Au cours des années qu'avait duré le Premier Conflit mondial, les syndicats de tailleurs et d'ouvriers de la confection féminine avaient lutté pour obtenir de meilleures conditions de travail. À partir de 1919, les tailleurs n'avaient plus qu'une semaine de travail de 44 heures... Les nouveaux immigrants ne mirent pas beaucoup de temps à s'adapter à leur nouveau pays et s'intégrèrent rapidement à la vie communautaire juive, qui, incidemment, était mieux organisée ... Avec cette nouvelle vague migratoire s'installèrent dans la ville des écrivains, des poètes et des artistes bien connus appartenant à la tradition yiddish, ainsi que des rabbins, des talmudistes, voire des rebbes hassidiques qui possédaient une certaine réputation. Un nouveau contexte apparut qui différait beaucoup de celui d'avant 1914. (1997: 250-1)

2. Le *shtetl* à Montréal: reconstitution d'une structure sociale traditionnelle dans Laurier/Saint-Louis

2. 1. Colonisateurs à Montréal: du Vieux Montréal aux quartiers du Nord

Figurant parmi les plus anciens groupes ethniques immigrés à Montréal, la communauté juive balise de façon remarquable l'espace urbain, laissant sur son sillage

de nombreuses institutions (synagogues, maisons communautaires, cimetières, commerces traditionnels...) qui contribuent au modelage de la ville (Continuité 1989, Nepveu et al. 1990). La mobilité spatiale, qui correspond dans ce cas avec une forme ascendante de mobilité sociale à partir de la «troisième génération», nous permet de constater une multiplication des traces mémorielles, lesquelles peuvent être examinées telles des strates géologiques. Ces *lieux de mémoire* peuvent être saisis tantôt comme faisant partie d'une mémoire sociale active (aussi bien pour les Juifs que pour la société montréalaise dans l'ensemble), tantôt, et c'est souvent le cas, en tant que dépositaires d'une mémoire historique (étrangère à la conscience collective)¹. Notons déjà que ces *lieux de mémoire* couvrent un vaste territoire qui s'étend entre le Vieux Montréal et Outremont entre 1900 et 1950, et puis du pied du Mont-Royal jusqu'à Dollard-Des-Ormeaux à partir des années 1950. Outre les lieux de mémoire matériels d'ordre institutionnel, il faut ajouter des événements, des moments-clé dans l'histoire des Juifs de Montréal, tels que le départ du centre de la ville (le long du boulevard Saint-Laurent) pour l'ouest, direction Côte Saint-Luc dès la fin des années 1940, ou encore l'acquisition du plein sentiment d'appartenance à la nation canadienne avec les années de prospérité qui suivent la Grande guerre. Arrêtons-nous tout d'abord à ce premier axe, sud-nord - qui représente aussi bien concrètement que symboliquement la mobilité sociale -, et plus spécifiquement à la zone au sein de laquelle, deux générations durant, la communauté juive devait se consolider et assurer son avenir: le couloir situé entre le Vieux Montréal et Saint-Louis-du-Mile-End, entre les rues Henri-Julien et Outremont.

Lorsque Montréal n'était qu'une ville aux dimensions modestes, allant du fleuve à la rue Prince Arthur, la rue Ontario délimitait la Haute et la Basse Ville. Cette délimitation est nettement marquée (comme dans la ville de Québec) par le degré d'altitude, lequel correspondait au niveau de stratification sociale. C'est en effet à partir de cette distanciation socio-toponymique que naît la dichotomie entre les Juifs puissants, les *Uptowners*, faisant partie de l'élite dominante du Canada, et les Juifs pauvres ou de modeste condition, ouvriers, boutiquiers ou artisans, les *Downtowners*. La petite

¹. Outre les célèbres bageleries, citons la synagogue Beth Schloime, sur la rue Bagg, reconnue comme patrimoine québécois (tout comme le Centre Saydie Bronfman), ou ces quelques magasins juifs qui perdurent ici et là, dans le dernier noyau commercial juif de la Main, qui s'étire toujours entre des Pins et Bernard (comme Warshaw, Simcha's ou Berson & sons). Le célèbre casse-croûte Schwartz, charcuterie hébraïque, qui n'a jamais été casher mais qui s'inscrit dans la conscience collective des montréalais comme un lieu sanctifié, demeure assurément un lieu de mémoire fondamental dans la ville. Nombre de ces lieux de mémoire ont par contre été évincés de la mémoire sociale, comme ceux évoqués dans la première partie de ce chapitre.

métropole s'étirait le long d'un couloir qui contenait, à l'Est les Canadiens-français, et à l'Ouest les Anglo-Écossais. Le centre, délimité par la *Main*, était réservé aux minorités ethniques fraîchement débarquées (Italiens, Chinois, Juifs...), mais aussi à une bonne partie du prolétariat canadien-français: c'est le *faubourg à m'lasse*, premier quartier multiethnique à Montréal.

Du premier quartier Juif, il ne reste aujourd'hui que peu de traces. Plus personne ne connaît la localisation de la Place Dufferin, si abondamment mentionnée par le chroniqueur au Keneder Odler dans les années 1920, et auteur de *Le Montréal juif d'autrefois* (1997), Israël Medresh. Du premier emplacement dans le Vieux Montréal, autour des rues Saint-Urbain, Dorchester, La Gauchetière, ou Craig, il ne reste plus aucun vestige apparent, à part peut-être le vénérable Monument National - *lieu de mémoire* partagé par les nationalistes québécois et par les Juifs sionistes et yiddishistes - ou encore quelqu'usine aujourd'hui désaffectée et qui embauchait jadis de nombreux Juifs des environs (la Dominion Textile Co. ou la Vickers Shipyards). La vieille pierre qui garnit encore le Vieux Montréal, celle des rues Saint-Pierre ou Saint-Jean Baptiste, abritait pourtant les synagogues fondatrices, les centres communautaires, les échoppes et les demeures des premiers juifs ashkénazes. La mémoire de ces lieux n'est aujourd'hui pourtant que l'apanage de la mémoire historique. Pourtant ils peuvent encore être éveillés lorsque les vieux gardiens de cette mémoire racontent. Ces usines - qui aujourd'hui se retrouvent dans le nord de la ville, si elles n'ont cessé d'exister -, occupent en l'occurrence une place fondamentale dans la mémoire de tous ces Juifs que la migration prolétarisa. Ces édifices, qui remplacèrent bien souvent les *shuln*, étaient alors les centres de communalisation d'une frange très importante de la judaïcité montréalaise. Les deux premières décennies de ce siècle marquent le passage du *landsmanshaft* à la fraternité des ouvriers par l'entremise des syndicats tels l'Amalgamated Clothing Workers (venant de New York) ou des associations de combat ouvrier comme le Workman's Circle (Arbeiter Ring) ou le Jewish National Workers' Alliance (Folks Farband).

C'est entre l'actuel Chinatown et le port que se déroule, entre 1880 et 1920 la première vie juive montréalaise. Les Juifs britanniques et allemands habitent la Haute Ville, coupés en bonne mesure des préoccupations de leurs coreligionnaires de la Basse Ville. Mais le Vieux Montréal n'est pas grand, et ses rues deviennent vite exigües pour les nouvelles cohortes d'Ashkénazes, qui n'arrivent plus à être localisées dans cette

première implantation. Nous assistons à la première «migration» à l'intérieur de la ville.

Ce débordement vers le nord est la résultante de la colonisation même de Montréal. Elle appuie en effet son avancée spatiale sur des clivages ethno-confessionnels et une stratification sociale. On observe d'ailleurs cette remarquable caractéristique qu'est l'absence de gradation entre les quartiers les plus huppés et les plus défavorisés (Outremont et le *Red Light District* ² ou Westmount et Saint-Henri). La rue Ontario, ligne de partage est-ouest, cesse d'être la référence symbolique au profit du boulevard Saint-Laurent, ce qui modifie la symbolisation inscrite dans la conscience collective des Montréalais. La mosaïque des groupes ethno-confessionnels se dessine dès lors en regard de la réelle et imaginaire ligne de démarcation tracée par le boulevard Saint-Laurent. Cette ligne de partage dessinée au XIXe siècle traverse l'île de bout en bout et constitue alors la seule voie reliant les différentes bourgades et villages de l'île entre le port et la Rivière des Mille-Îles. Suivant cette ligne de démarcation se constituent, tout au long de la première moitié du XXe siècle, différents univers tendant au clivages ethno-confessionnel et appuyés sur des systèmes de valeurs et des encadrements sociaux de la mémoire propres aux Anglo-Écossais, aux Canadiens-français, aux Juifs, aux Chinois, aux Italiens.

Alors que les Chinois demeurent cantonnés dans l'ancienne ville, les Italiens et les Juifs remontent, tout en la revitalisant, l'artère commerciale développée le long du boulevard St-Laurent en direction nord. La suppression de l'ancienne dichotomie Haute-ville/Basse-ville se traduit par le repli des *Uptowners* vers les flancs du Mont-Royal, dans le *Golden Square Mile* (Westmount et les hauteurs de la rue des Pins ou le long des rues attenantes à Peel) et, en une moindre mesure, vers Outremont. Les nouveaux venus, eux, commencent par se situer dans le village de St-Jean Baptiste, au sud de l'avenue Mont-Royal et du Fletcher's Field (aujourd'hui le Parc Jeanne-Mance), pour monter graduellement jusqu'à la voie ferrée rue Van Horne, en longeant toujours l'artère du boulevard Saint-Laurent.

À l'issue de ce premier mouvement en direction nord, se trouve l'emplacement qui, entre les années 1920 et 1950 (donc deux *générations* durant) abrite l'ensemble des

². *Red Light District* fait allusion aux lumières rouges qui éclairaient les innombrables bordels de ce nouveau quartier défavorisé situé immédiatement à l'est du boulevard Saint-Laurent (Weintraub 1996).

Juifs *downtowners*. Il s'agit d'une zone récemment urbanisée couvrant la partie occidentale de l'ancien village de St-Jean Baptiste, ainsi que les villages de Saint-Louis-du-Mile End, et de Côteau-Saint-Louis (aujourd'hui le secteur ouest du Plateau Mont-Royal, le Mile-End et Milton Park). Des zones agricoles à l'origine, ces villages sont annexés à la ville de Montréal entre 1893 et 1909 (Benoît et Gratton 1991).

La zone de peuplement juive se déplace progressivement jusque dans les années 1920, en traversant Saint-Jean Baptiste pour se fixer provisoirement à Saint-Louis-du-Mile End, avant de quitter l'artère initiale³. C'est entre ce quartier et celui de Laurier que se trouvent en effet regroupés tous les nouveaux arrivants, constituant la masse des Juifs *downtowners*, un groupe ethno-culturel qui devient rapidement majoritaire. Sis au pied du Mont-Royal, situé entre les deux mondes, «espèce de *no man's land* pour les Anglais, les Écossais et les Canadiens-français, le Red Light District était réservé aux nouveaux arrivants, des Juifs surtout, mais aussi des Bulgares et des Yougoslaves» écrit Richler dans *Rue Saint-Urbain (The Street)*. Nous pouvons établir deux parties au sein même de la nouvelle zone de concentration juive. Certains de nos informateurs rappellent comment les rues les plus à l'est (St-Dominique, Coloniale, Henri-Julien et Laval) situées en bordure immédiate de celle des Canadiens-français, recelaient les plus pauvres parmi les immigrants⁴, suggérant que la prospérité se trouvait à l'ouest, pour atteindre déjà un niveau plus respectable à partir de la rue St-Urbain, à l'approche de la rue Querbes à Outremont.

³. Ces terres nouvellement conquises par l'administration de Montréal (1893-1910), tombées entre les mains de promoteurs et de spéculateurs dans les années qui suivirent leur annexion (Medresh 1997: 233), n'étaient pas toujours des prés à vaches: «À la sortie du village, rue du Mont-Royal, il y a, comme sur beaucoup de chemins à l'extérieur de la ville, une barrière à péage... Par la rue Laval, on atteint le village du Côteau-Saint-Louis. Plus de 2 000 personnes y vivent de l'extraction de la pierre. La plupart travaillent aux carrières Dubuc et Limoges, situées à l'emplacement actuel du parc Laurier. À partir de 1876, la voie ferrée Montréal-Saint-Jerôme longe les carrières. Ce chemin de fer entraîne la naissance d'un troisième village, Saint-Louis-du-Mile End. Modeste à ses débuts, il se compose de petits bâtiments de bois regroupés autour de l'église Saint-Enfant-Jésus, de l'Institut des sourds-muets [...] et de la maison des soeurs de la Providence. De la gare du Mile End partent les colons et politiciens, les uns vers les pays d'en-haut et les autres vers Ottawa. Les industries s'implantent dans le village vers 1888, attirées par les perspectives d'un chemin de fer qui atteint maintenant l'océan Pacifique [...] Saint-Louis-du-Mile End est annexé en 1909. Le temps où on y venait chasser le gibier est révolu... (vers 1900). Avec ses 37 000 habitants, c'est la ville la plus peuplée après Montréal et Québec. Ses beaux édifices publics reflètent l'aisance de la population et la prospérité des industries. On en compte une vingtaine, la plupart en bordure des voies ferrées, où travaillent quelque 5 000 personnes. Les gens du Mile End sont fiers du boulevard Saint-Joseph, le "premier boulevard planté" de la ville. S'y dressent les résidences des gens à l'aise et les meilleures maisons d'éducation [...] La montagne, toute proche, apporte "de frais ombrages et des brises parfumées"» (Benoît et Gratton 1991:157-8)

⁴. William Weintraub (1996: 185) mentionne les conditions insalubres qui y régnaient encore dans les années 1940, les rats et les coquerelles disputant vivres et habitations aux pauvres.

Or l'intersystème qui domine cet espace oriental délimité par le boulevard Saint-Laurent nous permet de saisir le chevauchement existant entre l'antisémitisme et la solidarité ouvrière dans les années 1920 et 1930. Sur l'antisémitisme de ces années, il nous est possible d'établir un parallèle avec la situation de l'étranger dont parle Zigmunt Bauman (1990), une situation dans laquelle il y a une création de distance, mentale et physique. Il faut dire de cet antisémitisme dont on a fait tant de cas depuis quelques années (une fausse image d'une réalité autrement plus complexe que celle que dépeint Richler, 1991, 1992) qu'il était davantage le cas de plumitifs influents issus de la petite bourgeoisie et du clergé, qui ne connaissaient personnellement, la plupart du temps, aucun Juif, que de ces ouvriers canadiens-français qui, comme les ouvriers juifs, grandirent sur la rue Coloniale⁵ et partagèrent les moments de l'enfance. La rue Coloniale constituerait ainsi un *lieu de mémoire*, qui relève cependant aujourd'hui davantage de la mémoire historique que de la mémoire collective, puisqu'il se trouve effacé des *mémoires sociales* (dans le sens de Halbwachs) des membres des jeunes ensembles générationnels juifs et québécois francophones. Aucune animosité ne caractérise le discours des vieillards juifs, généralement œcuménique, car ils ont connu cet Autre auquel ils ont su s'identifier. Il semble aussi que les perceptions liées à l'antisémitisme en vigueur dans les années 1930 dans les campagnes canadiennes-françaises ne soient pas absolument fondées (comme elles ne sont pas absolument infondées), contrairement à certains avis officiels tendant à réduire la complexité réelle du *continuum culturel* à des conceptions primordialistes de l'ethnicité, comme le nota déjà Lee Drummond (1982).

Majoritairement peuplée par des Juifs, la zone contiguë à l'ouest du boulevard Saint-Laurent est ce que d'aucuns appelleront un *ghetto* (Oiwa 1988, Seidel 1939)⁶. Quant à

⁵. Quand nous évoquons ce nom, nous nous référons à l'espace géographique qui à l'Est du boulevard Saint-Laurent, sépare ce même boulevard de la rue Saint-Denis. C'est ce corridor qui constitue le lieu de rencontre par excellence entre Juifs de langue yiddish et Canadiens de langue française.

⁶. Dans sa thèse doctorale *Tradition and Social Change: An Ideological analysis of the Montreal Jewish Immigrant Ghetto in the Early Twentieth Century*, Keinosuke Oiwa considère cette zone traversée par le boulevard Saint-Laurent comme un ghetto, probablement parce qu'il s'agit d'une implantation juive en milieu urbain. Il ne débat pas au sujet du concept (qui est aussi celui de David Rome), qu'il emprunte simplement à Wirth qui définit le ghetto «not so much [as] a physical fact as it is a state of mind» (1964:287). Il serait à notre avis plus justifié d'utiliser, à l'instar d'Anctil (1997a), le terme de «mentalité du shtetl» pour caractériser la concentration juive dans le quartier du Mile End, parce que la plupart des Juifs étaient originaires des bourgades est-européennes et qu'ils sont façonnés, comme nous l'avons montré dans le précédent chapitre, par un mode de pensée spécifique qui est celui d'un espace-temps donné. L'écosystème où se fixe provisoirement la communauté apparaît par ailleurs comme un mélange de nature sauvage et de civilisation urbaine.

nous, on a préféré surnommer cette aire le «*shtetl* Saint-Urbain» parce que c'est à l'intérieur de ses limites (débordant amplement sur les deux autres villages mentionnés) que se réalise, à travers l'ensemble des manifestations socio-culturelles du lieu originel, la reconsolidation de la communauté juive de Montréal. Délimité par la rue de Bullion à l'est, l'avenue du Parc à l'ouest, la rue Van Horne au nord et le Vieux Montréal au sud, le *revir* regroupe en 1921 une communauté forte de 50 000 membres, prête à développer une nouvelle identité, fondée bien-sûr sur l'ancienne tradition, mais aussi sur les moeurs des nouveaux lieux d'implantation. L'atmosphère originelle est retrouvée grâce aux associations fraternelles, l'esprit de l'orthodoxie et du combat ouvrier, et surtout par la proximité résidentielle des membres communautaires entre eux et par rapport aux institutions. Dans ce contexte, on assiste rapidement à une resacralisation de l'univers juif. Un informateur décrit ainsi le paysage institutionnel-religieux des années 1930:

They used to say that Montreal had two things on every corner: a church and a tavern. In this area not only they had it on every corner, but they had a schul in every corner, and sometimes two shules in the middle of a block. I am an executive of the old Bagg Street Shul, the Beth Schloime. Across the street, from the Beth Schloime in the middle of the block, there used to be the Beth Mishnais. Up on Saint-Urbain, that used to be Paperman's. But next to Paperman, you had the Stepaner Unchiwol and Congregation, and third, a longside (right now it is a social club) was the Khevra Shaas, and Europe near Saint-Urbain, and Adath Yeshouroun. You walked along Saint Dominique and you had maybe seven different shules. On Clark St., you had the Khevra Tolum and Shomrim Laboker. Every block had a minimum of two shules and every shul was packed in Roch Hachanah, Yom Kippur, the shules were overflowing. Every nook and cranny was used ... Champs [le bar des sportifs sur Saint-Laurent] used to be called the Karmen Solver, used to be called the Bucharest (two floors). On the top floor there was a shule, and downstairs there was a reception, so if you got married at the Bucharest, you got married upstairs...

That was life here. We had religion here, coming out of our ears, and everyone was orthodox... Just around here (Saint-Laurent/Bagg) let's say there was around 30, between 20 and 30 shules. Here if you go down, that was the Pakeuhudet, the biggest shul of all. The B'nai Jacob was on Fairmount... The Khevra Kadisha today is some Ukrainian or Hungarian social club... Right on the corner of Milton and Clark there was a big shul that was called the Shearith Tefillah (it's a computer place today). The shul was the most important thing in the life of the people living here... There was one shul on one corner and three shules in the middle of the block [rires]: one here, one here, and one on the next corner. There was Moraine, there was Maisland, Overman, and Herskovitch. And they all had the same frontage store. I remember yellow doors, yellow windows, and they were all "clang,

clang, clang!". There was no space in between: "bing, bing, bing!". Four stores, the four stores subdivided into four butchers shops. And they were all busy. You couldn't get in there. And then there was Leibovitz the chicken flecker, Tucker on Roy street (that was a big chicken man!), and fruit stores, and grocery stores. Simcha only came here in the 60's. He was up on Rachel market (or Saint-Jean Baptiste market), but he is famous - his father - for his *sauerkraut* and his sour pickles, and his sour tomatoes. His father was the specialist. (Homme de troisième génération, 65 ans)

Pierre Anctil décrit lui aussi avec justesse le nouveau *shtetl*, nous laissant entrevoir à travers cette description l'âme et l'ambiance du *shtetl* d'origine:

L'habitat juif est-européen était aussi marqué par une superposition désordonnée de fonctions, économiques, religieuses et culturelles, lesquelles s'entremêlaient dans un fouillis parfois inextricable, du moins aux yeux des témoins étrangers à cette tradition urbaine spécifique... Ainsi, bien des institutions religieuses centrales à la survie du judaïsme, et fort vénérées par ailleurs, avaient été logées dans des locaux minables, inappropriés à la dignité de leur fonction. Dans le *shtetl* également, les commerces, ateliers et lieux de travail ne faisaient souvent qu'un avec le logement des familles juives... Tout ce contexte fut reproduit dans l'enclave immigrante montréalaise où l'entassement systématique d'institutions concurrentes et souvent d'échelle fort réduite créait un paysage urbain tout à fait particulier, propre à la judéité est-européenne. Les lieux de culte proliférèrent ainsi dans le corridor du boulevard Saint-Laurent, plusieurs logés dans des locaux exigus au-dessus de commerces sis sur les rues les plus passantes. Tributaires de la grande variété des sous-cultures d'origine, des dialectes employés ou de l'entrepreneuriat de quelques rabbins, ces *store-front synagogues* répondaient souvent aux goûts et aspirations architecturales de leurs adhérents. Sur un plan séculier, les clubs politiques, les divers syndicats et les *landsmanshaften* marquèrent aussi l'environnement, comme la masse de petits commerces, d'ateliers et de places de travail à micro-échelle... Déambulant dans l'enclave immigrante, le passant était donc sans cesse interpellé par la féroce intensité, par la surabondance et par l'extrême spécialisation des institutions juives entassées dans un espace réduit et sans cesse soumis, jusqu'en 1933, à la pression démographique des nouvelles arrivées en provenance du vieux continent (Anctil 1997a: 70-71).

Nous sommes, entre les années 1920 et 1950, dans une sémiotique qui permet enfin aux Juifs de se reconnaître, comme dans le passé à travers les mêmes institutions sociales et les mêmes coordonnées référentielles dans leur rapport à l'espace, aux idéologies en vigueur et aux relations intercommunautaires. Avec la création d'un ordre social fondé sur la *kehilla* légitime (avec l'établissement d'un *Vaad Ha'ir*, l'organe régissant la cacheroute, une presse unificatrice, le *Keneder Odler*, des

institutions d'enseignement de tout acabit, un réseau d'entraide charitable efficace) et la possibilité d'une mobilité sociale fondée sur le délaissement de la classe prolétaire ou sur l'aspiration à une modeste réussite économique, on assiste à la restructuration de la vie juive montréalaise. Mais cette mobilité est également redevable de la lutte ouvrière et aux gains syndicaux des tailleurs et des travailleurs dans la confection textile, d'une part, et à une aptitude à l'étude (*limoud*), d'autre part. La communauté juive en formation durant l'entre-deux-guerres se trouve cependant confrontée à la rencontre des origines locales, avec chaque particularisme établi en distinction, en congrégation minyanique. Cette rencontre est vécue sous un mode compétitif par les nouvelles cohortes de migrants qui continuent d'affluer tout au long des années 1920 des *shtetlekh* de la *zone de résidence* russe, avant que ne s'achève l'unification tant souhaitée par les élites autour du *yiddishkeit*⁷. L'établissement d'une *kehilla* fonctionnelle exige par ailleurs l'institutionnalisation d'une zone d'habitation déterminée (*revir*) à l'intérieur de laquelle coexistent les gens et les institutions de socialité secondaire (relevant des *landsmanshafn* comme des fraternités ouvrières), ou les institutions supra-communales (synagogues, YM(W)HA, bibliothèque publique, syndicats, écoles «paroissiales», détaillants spécialisés, etc.).

2.2. De la mémoire récupérée aux lieux de mémoire

La plupart des immigrants sont de la plus humble extraction. Dépourvus d'instruction, déqualifiés en tant que travailleurs, la transplantation ne s'avère pas facile pour la masse immigrante. Mordecai Richler décrit, souvent avec mépris, les moeurs de la masse inculte et sans ressources, les *schnorrer*. Le poids démographique de ces derniers est cependant balancé par le tonus que les nouveaux leaders, issus de l'intelligentsia ashkénaze, insufflent à cette communauté. Aussi, encouragent-ils un esprit de corps ordonné par le *yiddishkeit* dans un environnement semblable à celui du *shtetl* européen tant en termes de rapports ethniques, linguistiques, confessionnels que dimensionnels. Si la volonté anglicisante des Juifs de longue implantation finit tout de même par être exhaucée, le *yiddishkeit*, une culture et une langue sachant transmettre

⁷. Un rabbin de Chicago, le Dr. Liebman Adler, décrit ainsi la société de migrants de sa ville à la fin du XIXe siècle (description qui vaut tout aussi bien pour le Montréal des trois premières décennies du XXe siècle): «Thousands scattered ... in hundreds of streets, divided by pecuniary, intellectual, and social distinctions, provincial jealousies, and even religious distinctions and differences. Separation, division, dissolution, estrangement, repeated and continual, are the words which characterize the history of our brothers in faith until now» (cité par Wirth, 1980: 172).

un affect valorisé, connaît avec les premières générations un essor sans précédent, pour ne pas dire son heure de gloire, dans la ligne aussi bien du Bund que de l'orthodoxie religieuse, mais aussi, en contexte nord-américain, du Poalei Sion. D'illustres immigrants, littérateurs de talent dans l'optique d'un nouvel ensemble générationnel parfaitement maskilisé deviennent à Montréal professeurs communautaires et auteurs respectés (ainsi Yaacov Zipper ou Yakov Isaac Segal). Dans la tradition orthodoxe, il en va de même, la classe rabbinique se gardant de perdre du terrain en matière de célébration et de reconnaissance (Robinson et al. 1990).

Il faut ajouter au labeur acharné et désintéressé de l'intelligentsia un écosystème adapté à la vie communautaire. Si la morphologie de la ville n'est pas exactement celle du *shtetl* (on est tout de même en Amérique), l'établissement plus serein dans les nouveaux quartiers de Montréal s'accompagne tout naturellement du remodelage du *shtetl* en tant que lieu de convivialité et d'affection mutuelle, avec le foisonnement impressionnant des institutions de socialité secondaires que Anctil et notre informateur décrivaient ci-dessus. Espace bien délimité en passe d'être consacré par la *kehilla*, le «*shtetl* Saint-Urbain», avec son pluralisme confessionnel et linguistique, se rapproche de la bourgade originelle. Lothar Baier (1997) a justement effectué un parallèle entre Lemberg (*shtetl* galicien) et Montréal, deux localités où «le trafic des langues» est constitutif du paysage social et des rapports entre les groupes. C'est alors, une fois les Juifs établis à proximité des rues Saint-Urbain et Saint-Joseph, leur passage symbolique vers l'Ouest entamé, que les propos de Segal sur l'orthodoxie caractéristique de la judaïcité montréalaise peuvent enfin s'appliquer.

Or ce quartier qui verra grandir la *troisième génération* (que nous appellerons la «*génération* Richler») , s'il réussit à consolider la judaïcité montréalaise d'origine est-européenne autour des préceptes classiques de la vie juive traditionnelle - cacheroute, langue, endogamie, etc. - et d'une judéité portée sur des valeurs sociales et sur l'activisme sioniste, n'est, une fois de plus, qu'un lieu de passage, important certes, mais dont le caractère transitionnel est fonction d'un pouvoir de mobilité sociale, freiné pour le moment par des conditions socio-économiques précaires que la crise des années 1930 vient aggraver. Cette grande dépression qui dure jusqu'au boom suivant la Deuxième Guerre mondiale est vécue dans cette zone tampon avec une plus grande sérénité. On assiste en cette nouvelle époque d'incertitude à une meilleure couverture communautaire pour les démunis et les nouveaux arrivants grâce aux innombrables

Sick Benefit Societies. On pouvait par ailleurs être soigné par des médecins ou des pharmaciens juifs qui, conscients de l'état dépressif de la situation socio-économique, traitaient les malades gratuitement ou se faisaient payer après la crise (Asher et Okouneff 1991). Les soupes populaires, les hospices et la solidarité de base permettent aux Juifs nouvellement arrivés de se maintenir à un degré moins misérable que celui auquel furent soumises les cohortes précédentes. Ceux qui ne pouvaient payer leur loyer faute de travail n'étaient plus évincés comme avant (Yelin 1984). Fidèles à la tradition du Livre et du savoir, au *Limoud*, les Juifs profitent souvent pour initier ou parfaire leur éducation. Stanley Asher (1992) se rappelle ainsi: «Another personal memory [...] at 223 Mount Royal West. In this apartment building my parents operated Asher's library in the 1930s renting a book for a penny a day - just a remedy to wile away another day of the Depression, by reading in the park across the road».

Une visite guidée sous la direction du professeur Asher, spécialiste des traces mémorielles laissées par sa communauté dans le «*shtetl* Saint-Urbain», nous permet de restaurer le temps d'un coup d'oeil tous ces lieux délaissés mais non entièrement oubliés, une plaque ici et là indiquant l'ancienne vocation de telle ou telle bâtisse. Résidant du quartier depuis plusieurs années, il nous a été possible d'identifier les lieux exacts mentionnés par Mordecai Richler dans *The Street* ou dans *Duddy Kravitz*, tout en imaginant l'ambiance qui pouvait régner alors⁸. S'il est facile pour l'initié d'y voir beaucoup plus que de simples traces de la vie juive du «*shtetl* Saint-Urbain», beaucoup d'entre elles sont devenues d'une discrétion telle qu'il faut l'oeil archéologue en vue de les déceler. L'atmosphère juidaïque y est cependant plus qu'évidente, aussi bien par un style architectural tout à fait singulier, que par une bonne partie de sa population contemporaine, ou encore par ses commerces uniques à Montréal.

La rue Fairmount est probablement celle qui dénote le plus clairement le passage des Juifs, grâce au noyau d'édifices entourant l'actuel Collège Français. Celui-ci occupe en effet l'ancien et plus important lieu de culte juif dans les années 1930 et 1940, la synagogue B'nai Jacob qui, parée d'une simple devanture mais conservant tout son aspect monumental, abrite des enfants insouciant de ce passé de plus en plus éloigné. Au coin de la rue Jeanne-Mance, siège le marché de viande cachère Continental, approvisionnant l'actuelle congrégation de Belz, tandis qu'une autre boucherie

⁸. La correspondance entre les faits narrés et la réalité nous ayant été confirmée par des contemporains de Richler, aspect sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant.

hassidique, Mehadrin, règne sur la rue St-Viateur. Cette concentration de lieux de mémoire de la judaïcité ashkénaze de Montréal s'accroît au fur et à mesure que nous progressons sur Fairmount en direction du boulevard Saint-Laurent: ainsi, le site de la première Jewish People's School, coin Waverly, ou, deux coins plus loin, l'emblème du quartier; la boulangerie Fairmount Bagel, «l'authentique depuis 1919», suivie du casse-croûte Wilensky, coin Clark. Sur la rue Laurier, l'édifice qui abrita la Morris Winchevsky School a été transformée en condominiums de luxe et ne laisse plus rien entrevoir de ce passé. Jouxant cet édifice, de l'autre côté de Jeanne Mance, des *magen David* ornent toujours la façade d'une bâtisse dont la vocation est aujourd'hui mi-résidentielle, mi-commerciale. Cette marque qui perdure n'est pas sans rappeler la griffe qu'imprimaient au Moyen Âge les artisans juifs sur les édifices de leur facture. Rue de l'Esplanade, la salaison *Glatts Koscher Meat* est aujourd'hui une boucherie hassidique. Sur l'avenue Mont-Royal, l'actuel site d'une annexe à la faculté des Beaux Arts de l'Université de Montréal, face au Parc Jeanne Mance (anciennement Fletcher's Field), recelait le premier YW-YMHA. Tout en face, sur le trottoir bordant le parc, une petite fontaine qui ne paie pas de mine honore la mémoire du champion canadien de patin Louis Rubinstein, aussi conseiller municipal juif pour le quartier dans les premières années du «*shtetl* Saint-Urbain».

On peut toujours apercevoir par ailleurs dans le quartier ces édifices à l'architecture orientalisante, avec ses maisons aux pignons bulbeux ou ces fenêtres en ogive qui donnent sur les arrière-cours. La rue Jeanne-Mance aligne toujours des maisons dont la façade, au coloris foisonnant, n'est pas sans rappeler les images des maisonnettes du *shtetl* dépeintes par Marc Chagall. Ces maisons sont aujourd'hui habitées par des *hassidim*, des Grecs, des Québécois d'origine canadienne-française et canadienne-anglaise, mais quelques unes abritent encore des Juifs depuis le temps du «*shtetl*».

Quant au boulevard Saint-Laurent, quelques vestiges sont toujours là, vivants, immuables, entre les rues Bernard et des Pins. Proche de la synagogue Beth Shloime sur la rue Bagg, nous retrouvons l'entreprise de stèles funéraires Berson & Sons, «troisième génération»; la fruiterie Simcha, avec son air muséal, ainsi que l'épicerie Warsaw; les restaurants Moshe et Main, l'habilleur J. Schreter et fils, et d'autres imperceptibles échoppes rescapées du temps du *shtetl*, au sein desquelles le yiddish demeure encore vivant. Dans le Mile End, si ces lieux ont souvent changé de vocation, ils sont parfois restés entre des mains juives, les *hassidim* du quartier occupant ces

anciennes échoppes, écoles, synagogues, en leur attribuant de nouvelles fonctions ou en conservant toujours la même (ainsi les boucheries conservent leur ancienne vocation, tandis que les anciennes *shuln* ont été transformées en *shtibleh* et en *bate hamidroshim*). D'autres fois ce sont des commerces ou des résidents non Juifs qui occupent les anciennes demeures, tandis qu'un certain nombre des synagogues qui se retrouvaient sur la rue Saint-Urbain ont été transformées en temples chrétiens, orthodoxes ou protestants.

*
**

Il n'est pas faux de dire que les différentes attitudes face à l'existence se trouvaient réunies chez les *Downtowners* de la *première* et de la *deuxième génération*, pour offrir un curieux amalgame de piété et de marxisme militant, une sorte de connivence de circonstance entre l'esprit du misnagdisme, du bundisme et du sionisme⁹. L'époque dont nous parlons ici est aujourd'hui si révolue qu'elle a été oblitérée de la conscience collective de la judaïcité montréalaise actuelle. Les individus du début du siècle appartenaient à un temps historique si différent du nôtre que la notion d'incommensurabilité de Paul Feyerabend (1975) nous vient immédiatement à l'esprit. Cela apparaît d'autant plus évident lorsque nous nous trouvons face aux ressortissants de cette époque où le *Shoulkhan Aroukh*, le marxisme-léninisme, et le fantasme d'Eretz Israël se côtoient et s'influencent réciproquement. Il demeure aujourd'hui quelques rescapés de ce temps révolu. Nous avons voulu les connaître, conscient qu'il s'agit des derniers représentants d'un Montréal juif dont ils demeurent les seuls dépositaires en chair et en os.

⁹. Caiserman, Wolofsky et autres leaders communautaires avaient ainsi, aux yeux de la classe ouvrière juive, un statut de rabbin dans les faits: «In the Jewish community of the time distinction in the union field was associated with intellectual awareness and with high expression. The man who could speak eloquently, correctly and with reason and knowledge was deemed worthy of confidence and would be trusted to work on behalf of the people for their truest interests» (Figler et Rome 1962: 44). Ce respect initial pour la parole des lettrés s'étend au respect généralisé des gens de belles lettres et autres artistes. Le Montréal juif du début du siècle devait ainsi développer une classe d'artistes et de lettrés fort réputée ici comme ailleurs (voir Medresh 1997, Anctil 1984).

3. Entre une génération transitionnelle et l'affirmation de soi: la seconde génération

It helps to be Jewish because there's a kind of built-in defense, genetically, against suffering and pain and misfortune. So the fact I am Jewish has been certainly a very great help in my being able to deal with old age (Irving Layton).

La Golden Age Association est sans doute la plus pittoresque des institutions sociales des Services communautaires Juifs de Montréal. L'édifice, qui accueille le jour et quotidiennement plus de 5 000 vieillards, est sis sur la rue Westbury, presque au coin du Chemin de la Côte Sainte-Catherine, au milieu de la totalisation institutionnelle, juste derrière le site de l'administration générale de la Fédération des services communautaires juifs de Montréal (Fédération CJA), derrière la Bibliothèque publique juive. Les assidus de l'Association de l'Âge d'or vivent, pour la plupart, dans le quartier de Snowdon/Côte-des-Neiges, dans lequel ils se sont installés il y a déjà un demi-siècle lors du déménagement communautaire qui mena la structure de la *kehilla*, suivant l'élan d'une nouvelle mobilité sociale, du «*shtetl* Saint-Urbain» vers l'Ouest de l'Île. Quelques rues plus haut, la présence de l'Hôpital Général Juif rassure les nombreux vieillards. Là ils sauront retrouver l'affection d'une organisation figurant aujourd'hui parmi les *lieux de mémoire* des institutions sociales québécoises.

Ce district, s'il est aujourd'hui devenu un immense foyer pour personnes âgées d'origine juive - la moitié des plus de 65 ans y résident (Shahar 1989) -, n'en demeure pas moins un centre actif pour la nouvelle orthodoxie, avec sa yeshiva (le Collège rabbinique de Montréal), son Talmud Torah, les Peretz Schools et autres institutions scolaires dans lesquelles se transmet l'orthodoxie aux nouvelles générations de Juifs montréalais, dans le style de l'Amérique du Nord, ou encore un esprit de judéité en rapport au judaïsme, au sionisme et à la vie citoyenne. Le mouvement Lubavitcher a choisi ce quartier pour développer sa vie communautaire propre et sa mission prosélyte, à distance des autres congrégations hassidiques. S'y trouve aussi toute la gamme des magasins cachères sur la rue Victoria, ainsi qu'un centre commercial plus moderne où toute une gamme de produits en rapport avec la culture juive américaine et israélienne est accessible. En outre, de modestes sociétés mutuelles et de collaboration

avec Eretz Israël foisonnent autour de l'intersection des rues Van Horne et Victoria. Géographiquement, cette zone est fondamentale puisqu'elle assure le lien, institutionnel et culturel, entre la banlieue de la «troisième génération» (Côte Saint-Luc, Dollard des Ormeaux, Laval-Chomedey) et la mémoire du «*shtetl* Saint-Urbain». C'est la mémoire du passage vers l'Ouest qui anime la sémiotique de l'espace, une fois achevée la mobilité de l'axe sud-nord.

Hiver comme été, des vieillards déambulent de long en large, arc-boutés sur leur solitude. Les édifices à appartements attenants au Club de l'âge d'or, ultramodernes, sont équipés pour recevoir une clientèle presque exclusivement composée de personnes âgées à autonomie réduite. D'autres habitent non loin, dans les vieux appartements d'origine entre le chemin de la Côte Sainte-Catherine et la rue Van Horne, faisant des membres de la *deuxième génération* une population étonnamment stable plus d'un demi-siècle durant. Le quartier de Snowdon/Côte-des-Neiges est aujourd'hui une des zones à forte concentration multiculturelle de Montréal, et sa population est en très grande partie d'origine immigrée et à faible revenu (voir Meintel et al. 1997).

Un achalandage particulier est noté à l'Association de l'âge d'or au cours des premiers mois de l'année, tandis qu'à l'extérieur règne le froid. Bien que la condition du pavé, souvent glacé, constitue un risque élevé pour les habitués, dès 8h30 les nombreux vieillards affluent vers l'Association, les uns pour flâner dans les divers locaux ou dans les salles de jeu, regarder les habitués jouer aux cartes; d'autres s'installant à leur table habituelle de la cafétéria pour discuter avec le premier venu dans un mélange de yiddish et d'anglais; d'autres enfin, pour participer à des activités concertées, physiques, manuelles ou culturelles. De vieilles dames assises en petits groupes derrière une table-comptoir proposent de contribuer à telle ou telle association de bienfaisance. L'Association déborde d'activité, chacun s'affairant chacun à son passe-temps, saluant et blaguant, dans un vibrant brouhaha. Le yiddish et l'anglais sont, encore aujourd'hui, également pratiqués, bien que les vieux, dans un curieux amalgame entre ces deux langues disent «to speak jewish» (et non yiddish). Souvent délaissés par leurs enfants, partis au loin quelque part dans le sous-continent, où occupant des postes et des fonctions exigeant beaucoup de temps et d'énergie, les vieux ne manquent pas du confort matériel monnayé par ces enfants absents, tandis que la *kehilla* parraine l'encadrement juif. Les édifices qui abritent ces vieillards sont tous peuplés par des gens appartenant à des unités de génération semblables, conférant

par là même une affection substitutive à celle, incomplète, des générations. Combien de fois de vieilles dames venant nous raconter une bribe de leur existence, plaçaient cet immanquable : «My son has become a very important person!»? Voila qui dénote une distance conceptuelle fondamentale entre les membres de cet *ensemble générationnel* et ceux de la *génération* suivante.

Nous sommes introduit de fil en aiguille dans un des ateliers à vocation culturelle formé par quelque jeunes vieillards âgés entre 75 et 92 ans, des hommes et des femmes au visage angélique. Pour ceux familiers avec la dynamique de la judaïcité montréalaise au cours du XXe siècle, la vue de ces gens, vêtus d'habits surannés, éveille immédiatement des images du monde juif d'autrefois. Ils sont les derniers représentants d'un temps historique lointain, les légataires d'une histoire sociale dont l'expérience n'est absolument plus reconnue de nos jours. Tombée en désuétude aux yeux de la contemporanéité, cette ère témoigne d'un mode de pensée qui a perdu toute raison de transmissibilité. Leur position face aux nouveaux temps historiques est celle de gens appartenant à un ensemble générationnel qui a tout vu. Leurs visages reflètent une sérénité et une attitude ne correspondant plus véritablement avec le mode de pensée des plus jeunes ensembles générationnels, et cela bien qu'ils constituent le maillon entre les deux mondes, entre la tradition du *yiddishkeit* et le monde contemporain où règne le citoyen singulier. Ce n'est pas que les plus jeunes ne soient pas en mesure d'accepter l'être au monde des grand-parents, mais ils ne peuvent plus véritablement ressentir ni véritablement se représenter - repliés dans de confortables banlieues et exerçant des métiers prestigieux - l'être au monde juif dans le Québec traditionnel et le Montréal du capitalisme sauvage ou de l'entre-deux-guerres. C'étaient alors des moeurs plus rudes comme le racontent nos informateurs, qui ont vécu dans des contextes de guerre, d'antisémitisme, d'exploitation ouvrière et de dépression économique chronique. Ils font encore aujourd'hui partie, très souvent, de la catégorie des Juifs qui, à Montréal, vivent en dessous du seuil de pauvreté (Shahar 1996).

L'atelier en question porte le nom «*chaverim*» (camarades), évoquant par ce seul nom un passé déjà lointain, mais aussi un mode de pensée incompréhensible pour les plus jeunes. Lorsque nous exposons le but de la recherche, soit la judéité montréalaise à travers la mémoire sociale et les générations, les gens présents nous adressent un sourire ravi. Ils sont d'accord pour nous confier leur passé. Ils se présentent et exigent d'être appelés par leur prénom. On sent leur envie de parler, de léguer une parole qui

semble difficile à transmettre, leurs descendants s'avérant souvent trop occupés pour écouter leurs vieilles histoires. Nous serons ainsi des *chaverim*, l'espace de quelques mois, un curieux étranger, toujours le bienvenu. «We decided to adopt you» lance à la blague cette grand-mère sans famille (quel paradoxe, une vieille orpheline de générations descendantes!). Heureusement pour ces personnes âgées, une armée de travailleurs sociaux de tous âges, avec la rafraîchissante contribution de jeunes stagiaires venus d'autres communautés canadiennes, se trouve toujours présente matériellement et affectivement, contribuant ainsi à un meilleur équilibre dans le rapport intergénérationnel¹⁰).

Le groupe réunit une dizaine d'assidus parmi lesquels figurent quelques immigrants venus à Montréal il y a plus ou moins longtemps; la plupart y sont nés. Enfants de militants bundistes, socialistes, staliniens ou anarchistes, ou encore de pieux *misnagedim*, à tendance yiddishiste, hébraïste ou canadianniste (priviliégiant l'usage de l'anglais à la maison), ils sont eux-mêmes des laïcs pour qui le judaïsme est un support et non un mode de vie. Communautarisés par des institutions, ayant grandi au milieu des luttes ouvrières et dans un discours marxisant, ils ont le charme d'une société dont ils constituent aujourd'hui les derniers représentants historiques. Leur tenue vestimentaire et leur modeste train de vie dénotent des habitudes de gens ayant vécu dans la simplicité et le désintéressement de soi afin de transmettre à leurs descendants ce pour quoi ils ont lutté: l'égalité de droit, une culture juive proprement montréalaise transmise par des écoles juives et une culture universitaire qui leur permettrait de se développer à l'extérieur du cadre juif traditionnel. C'étaient là les principales revendications d'au moins deux générations dans l'Ancien comme dans le Nouveau monde. À la différence de la première génération, celle de l'abnégation et du dénuement, qui cherchait à recréer la société d'origine à travers les associations de *landslayt*, mais qui menaçait en même temps de se décomposer en tant qu'ensemble «génération» sait, elle, s'adapter au nouveau contexte social de la réalité nord-

10. De nombreux organismes et agences chapeautés par Les Services d'aide à la famille juive de l'Institut Baron de Hirsch s'occupent de pallier la situation catastrophique dans laquelle se trouve la pyramide des âges chez les Juifs montréalais. L'un d'entre eux est le Jewish Support Services for the Elderly (J.S.S.E.), dont l'agence Family Link propose de créer des rapports intergénérationnels virtuels. L'annonce de cette agence dans le Répertoire Juif de Montréal (Spring-Summer 1997) dit comme ceci: «Bridges the distance between seniors and their families who live far away [...] offers peace of mind, knowing that someone close-by will help your aging relative. Also, it is reassuring for seniors to know it is important for you, you will be kept aware of the senior's well-being on a regular basis. Together we will develop a personalized service plan to meet the needs of your particular situation...»

américaine, à ce principe de réalité qui s'impose et qui exige une modification aussi bien des repères communaux que du rapport à l'Autre, au bénéfice d'une liberté d'action inconnue depuis des siècles.

Les deux premières *générations*, et surtout les femmes, sont caractérisées par une sous-scolarisation généralisée et par une dynamique imprégnée de lutte des classes, de lutte pour l'égalité de traitement, dans laquelle le judaïsme est ramené à son seul substrat. L'éducation juive dans sa rigueur orthodoxe, nous l'avons vu, est réduite au minimum en l'absence d'écoles juives et dans un contexte de survie. Mais une culture yiddish viendra tout de même rallier ceux qui n'ont pas les moyens ou le temps de se consacrer aux obligations rituelles, telles la cacheroute ou le respect du sabbat. Les natifs de Montréal, ceux qui y virent le jour dans les deux premières décades de ce siècle, se rapprochent toutefois davantage de la génération du *shtetl* - en reproduisant son mode d'organisation sociale, la langue et la culture yiddish, avec sa gastronomie, ses croyances, ses pratiques du corps - que de la génération subséquente, celle que nous avons convenu d'appeler la «génération Richler», celle de la sortie du *yiddishkeit* et dont il sera question dans le prochain chapitre.

Elle a cependant en commun avec cette *troisième génération* la non reconnaissance ou la perte des repères originels, des lieux ancestraux spécifiques, ceux qui donnèrent lieu aux *landsmanshaftn*. C'est dire que l'histoire spécifique des communautés d'antan, celle recueillie par les *pinkas* et les *yizkor bouh*, cesse d'être transmise pour être remplacée par l'histoire de la judéité nord-américaine, l'histoire de la nouvelle terre diasporique. Une femme, arrivée à Montréal en 1923 à l'âge de trois ans et originaire de Kichinev, avoue ne pas savoir grand'chose de ce *shtetl*, la seule mémoire qu'elle en possède étant celle des pogromniks: «Kichinev I think it was a shtetl. My mother never told me too much about Kichinev, but that it was a small town». La plupart des informateurs, d'ailleurs, n'ont pas de très bon mots pour le *shtetl*, qu'ils identifient souvent stéréotypiquement par un laconique «poor and muggy». Le souvenir du *shtetl* d'origine ne semble donc ni valorisé, ni reconnu dans la mémoire sociale des familles. Une autre femme répond:

That is a difficult question because my parents didn't really talk about it too much. I don't know if I heard something about it by my grand parents or by my uncles... We were told about pogroms ... I can't say that my parents told me about it ... If I think by myself I would say that

there were no roads, no electricity ... Anyway, you know more than I.
(Femme de *seconde génération*, 74 ans)

Conclusion: Entre les Juifs d'hier et d'aujourd'hui. Valeurs universelles et éthique humaniste

Au crépuscule de leur vie, ceux et celles qui sont passés à travers différents temps historiques témoignent d'une éthique et de valeurs ne correspondant plus au quotidien contemporain. Membres d'un ensemble générationnel ayant successivement connu au cours de leurs cycles de vie la fragmentation de l'esprit du judaïsme au profit d'une condition ouvrière internationaliste et syndicaliste, la revalorisation de l'identité juive, et puis, enfin, le démantèlement de la logique intergénérationnelle par la fuite hors du Québec d'une majorité de ceux qui devaient assurer la descendance, ces vieillards, archives d'une valeur inestimable, sont en mesure de porter un jugement serein sur le parcours de la judaïcité montréalaise au cours du XXe siècle.

Dépourvus de l'esprit utilitariste qui anime les jeunes ensembles générationnels contemporains, ils témoignent d'un attachement profond aux valeurs morales qui leur furent inculquées alors qu'ils étaient jeunes. Des écarts attitudeux importants existent ainsi en regard du respect de la sacralité entre cet ensemble générationnel et les plus jeunes. Leur conviction de détenir les vraies valeurs se trouve néanmoins anéantie par l'incapacité réelle à les transmettre:

We had a better sense of values. Young people have no values. I can see it in my grandchildren. When we were children we valued everything as a present of God. You kissed it, you didn't step on it. We were brought up to value everything, like say a prayer over everything you eat. And, there is something strange that I have seen in my grandchildren. They would pour a glass of milk, and decide they don't want it, throw it down the sink... You know, such things are a sin. It's a sin to do that, you know that? Or take a bite out of an apple, throw the apple away. That's a sin. That's something we were brought up you didn't do (Femme de *deuxième génération*, 80 ans).

Après avoir enduré les privations propres à cette génération, ils ont connu l'âge d'or de la vie juive à Montréal au cours des années 1950 et 1960, lorsqu'émancipés de la

minorisation politique et de la condition ouvrière, ils s'installent sous la forme achevée de *kehilla* dans le quartier de Snowdon/Côte-des-Neiges, entourés de l'appareillage institutionnel traditionnel, mais aussi des ascendants et des descendants. La structure shtetlisante de Saint-Louis du Mile End se modernise à Snowdon, conférant au *revir* une nouvelle allure (en effet, il s'étire désormais jusqu'à Côte-Saint-Luc, sur un axe Est-Ouest). En outre, et pour la première fois, les diverses sphères de la vie publique s'ouvraient aux Juifs, aux enfants de cette *deuxième génération*, pleinement canadianisés et en processus de «banlieuisation», appelés à devenir «des gens importants». Au-delà de la quête d'une totale émancipation qui, de toute façon, n'était pas de leur génération, c'est sur la transmission de valeurs jugées plus fondamentales et transcendantes qu'ils placent l'emphase: «My mother wasn't the most affectionate person, but she had all the morals and the ethics that she could pass on to us ... and that's what is the most important in life» (Femme de *seconde génération*, 76 ans). Aussi, le respect d'une égalité fraternelle entre les diverses minorités semble caractériser ces anciens membres de la classe ouvrière, comme le mentionne cette autre femme: «I wasn't brought up with prejudice. I don't feel it towards other groups. I like the idea (I did not like 'ghettoization')... putting yourself all... I like the feeling of different people» (Femme de *deuxième génération*, 80 ans).

En effet, ceci ne semble pas être une exception à la règle chez cette deuxième génération, dont l'esprit œcuménique ne fait pas de doute. Ces individus nés dans la région frontalière entre le «East-End» (qui signifie «la fin du monde», la limite à partir de laquelle il devient imprudent de s'aventurer, une notion qui sera reprise par les *générations* successives) et l'Est, clairement délimité par la rue Saint-Denis (soit les rues Saint-Dominique, Coloniale et Hôtel-de-ville), partageaient un commun destin prolétarien avec des catholiques, ainsi que des valeurs morales (vie familiale, religieuse) avec les Canadiens-français ou les Italiens. Les clivages imposés par les idéologies sociales en vigueur dans les années 1920 (catholicisme anti-œcuménique, esprit colonialiste britannique, repli sur la nation juive) tendaient de leur côté à fractionner la classe ouvrière au profit des mythologies ethno-confessionnelles. Le poète anglo-canadien Irving Layton (né Yisroel Pinchas Lazarovitch) écrit ainsi:

In Montreal the dominant ethnic groups stared at one another balefully across their self-erected ghetto walls. Three solitudes. I remember the feelings of anxiety I had as a boy whenever I crossed St. Denis Street. This street marked the border between the Jewish and the French-Canadian territories. East of St. Denis was hostile Indian country

densely populated with church-going Mohawks somewhat older than myself waiting to ambush me... Bleury Street and beyond, walking westward, took me into that other ghetto, the one where the Anglo-Saxons lived in tree-lined and privileged aloofness... So that when I found myself in Westmount... I'd feel a different kind of menace. One that was internal rather than external in its thrust... Here I always felt myself to be a trespasser, not a warrior as I did when I crossed St. Denis Street. (1971, cité par Butovsky 1995: 167-8).

Pour conclure ce chapitre, nous tenterons de circonscrire sommairement l'identité, ou le tissu identitaire propre aux individus membres de cet ensemble générationnel, afin de mieux discerner les continuités et ruptures, aussi bien des valeurs que du mode d'action, par rapport aux générations ascendante et descendante.

Nous avons ainsi généralement affaire, pour ce qui est de cet ensemble générationnel situé entre les pionniers et la *génération* de l'émancipation, à des citoyens dont le souvenir des rudes conditions sociales d'existence ont marqué les individualités. Leur discours et leur action sont soutenus par des valeurs que nous dirons prolétariennes, extrayant du judaïsme des préceptes fondamentaux, en continuité avec des valeurs marxistes, soit le *Limoud*, cette volonté perpétuelle d'un savoir dignifiant que nous retrouvons chez la plupart de nos informateurs âgés, et la *tsedakha*, la solidarité envers les plus démunis, desquels les vieux font souvent partie. En effet, c'est parmi les membres de cet ensemble générationnel que nous retrouvons la majorité des Juifs vivant en dessous du seuil de pauvreté (Shahar 1996).

D'une grande ouverture à l'égard des autres ethniques, ce sont des prototypes modernes du citoyen montréalais. Jamais leur allégeance n'a porté ailleurs avec autant de conviction, pas même à Israël, et encore moins aux entités étatiques que représentent le Canada ou le Québec. Ils sont attachés à la ville avec une conviction si tenace qu'ils refusent très souvent de la quitter en compagnie des enfants: «I am born and I will die in Montreal: this is my land» dira ainsi une femme qui n'a plus aucun membre de la famille résidant à Montreal, symbolisant par cette affirmation même la grossesse d'une appartenance acquise par la naissance et par un affect propre à la judaïcité montréalaise. À cet égard, nous avons affaire à une rupture exceptionnelle entre les plus âgés et les jeunes, pour qui le discours nationaliste québécois (nous le verrons) semble avoir provoqué une désaffiliation envers la ville de leurs ancêtres. Les vieux, eux, ne craignent ni le discours, ni l'avènement probable d'un État québécois

souverain, dont les craintes couramment énoncées portent bien plus sur l'aspect économique et social, que sur un possible retour de l'antisémitisme.

On assiste par contre à une jonction entre cet ensemble générationnel et celui de la *quatrième génération* pour ce qui est de la signification et l'appui à une patrie symbolique, Israël. En fait, l'activisme sioniste est sans doute supérieur chez les membres des deux derniers ensembles générationnels considérés dans la présente recherche. Quant aux plus vieux, ils ont tous été au moins une fois en *Eretz Israël*, comblant par ce fait même la matérialisation d'un voeu, lui aussi, issu du shtetl (mais remontant en fait à la période des psaumes et de la première destruction du temple), ralliant l'ensemble des options sociales: «L'an prochain, à Jérusalem».

Ce tour d'horizon de l'histoire sociale et culturelle des deux premiers ensembles générationnels de Juifs ashkénazes à Montréal n'avait pas l'intention de couvrir tous les aspects qui auraient pu être abordés dans une étude plus spécifiquement consacrée à cette *deuxième génération*. Ce qui la distingue cependant tout spécifiquement, c'est la continuité idéologique à travers les différents cycles de vie des sujets membres (de nos informateurs, du moins). Nous y reviendrons dans la synthèse finale, question de mieux saisir la perspective intergénérationnelle et le rôle fondamental joué par les pionniers. Pour l'instant, laissons la place aux descendants, à ce nouvel ensemble générationnel que nous avons surnommé la «*génération Richler*», et qui se caractérise par une rupture fondamentale que nous situons dans la sortie du «*shtetl* Saint-Urbain».

Chapitre cinquième

«Génération Richler» ou la *troisième génération*

Most of the boys and girls in our Habonim chapters had been raised, like me, in homes where the *pushke*, the blue-and-white coin-collection box for the Jewish National Fund to buy land in Eretz Yisrael, squatted on the kitchen table. It also waited next to the cash register in just about every neighborhood store, including Mr. Palucci's shoeshine and hat-blocking parlor on Park Avenue, but not at Debrofsky's Dry Goods on the Main, which featured a tinted photograph of Stalin in the window, surrounded by garlands of faded red crêpe paper. All but a few of the *chaverim* had attended a parochial primary school, either the Folkschule or the Talmud Torah, before graduating to Baron Byng or, if they lived in Outremont, to Strathcona Academy. I had been to the Talmud Torah, where we studied modern Hebrew in the morning and managed the obligatory English and French curriculum in the afternoon. The other *chaverim* had, for the most part, sprung from secular or only fitfully observant homes that honored Jewish cultural traditions and cherished Yiddish literature, but were scornful of "religious mumbo-jumbo". I, however, belonged to a Hasidic family and, after parochial-school classes were out, had to carry on, two afternoons a week, to the Young Israel Synagogue, to study Talmud with Mr. Yalofski (Mordecai Richler 1994: 9).

Introduction

Dans le dernier chapitre, nous avons pu mettre en relief les mécanismes assurant cette longue transition entre l'organisation sociale dans le *shtetl* européen et les fondements individuels de l'Amérique du citoyen. Le début du siècle correspond à Montréal avec l'apogée du capitalisme sauvage et un *triple melting pot*, lesquels favorisent d'une certaine façon la reconstitution de la structure sociale communautaire traditionnelle. Or ce n'est pas uniquement par des facteurs exo-régulés que cette structure sociale classique juive ashkénaze vient s'imposer en seulement quelques décennies, mais aussi pour des raisons intrinsèques au peuple juif et aux nécessaires contraintes afin de pouvoir assurer la reproduction d'une identité que fragilisaient en Europe des temps historiques difficiles.

La communauté (*kehilla*) devait obligatoirement être encadrée par les deux supports éthiques indispensables à sa constitution, à savoir la mise en application du principe de solidarité et l'entraide (*tsedaka*) et la valorisation de l'étude (des études) et du savoir tant classique que laïc (*limoud*). L'unification des Juifs ashkénazes à Montréal passe en un premier temps par le réseau des associations volontaires (*landsmanshaftn*), lesquelles ne tarderont pas à disparaître au profit d'une *kehilla* formelle, et par la préservation de pratiques sociales et culturelles propres aux Ashkénazes en général et qui marquaient la vie dans le *shtetl*. Le fait d'habiter à proximité des institutions, une pratique généralisée de l'endogamie, une langue propre, des media spécifiques, tout comme le maelström idéologique sont autant d'éléments d'une mise en commun nous autorisant à parler clairement de communauté judéo-ashkénaze indépendamment des origines précises dès les années 1940. La réimplantation des cadres sociaux des mémoires familiale et institutionnelle se produit avec une aisance toute naturelle en contexte territorial propre, un territoire qui à Montréal prendra une forme adaptative à travers le «*shtetl* Saint-Urbain» reproduisant autant que faire se peut la vie traditionnelle et moderne du *shtetl*.

Mais les temps historiques se succèdent, et de nouveaux ensembles générationnels adaptés aux temps en vigueur et à des contextes sociaux ne correspondant plus à ceux laissés derrière par la migration feront leur apparition. La réussite de la transplantation est sans doute attribuable à l'aptitude à l'adaptation à de nouveaux contextes grâce aux cadres sociaux de la mémoire, qui assurent avec succès le maintien d'une identité juive de base.

Quant à la question diasporique, elle caractérise alors les Juifs avec une spéciale acuité. Alors que pour certains la diaspora juive constitue un idéaltype (Safran 1991), d'autres comme Boyarin et Boyarin (1993) nous mettent en garde contre les visions primordialistes du concept de diaspora, en ralliant plutôt celle de l'*intersystème* de Lee Drummond (1982). Nous discuterons de cette notion dans le chapitre suivant. Disons pour l'instant que les Juifs du XXe siècle, et surtout ceux qui procèdent de la zone ashkénaze, sont affligés, avant même l'épisode dreyfusien dans la France des années 1890, par une multitude d'événements dramatiques successifs, transformant l'esprit diasporique qui avait cours pendant le XIXe siècle, alors que les *maskilim* imprimèrent un nouveau visage à la judaïcité de l'Europe orientale et que les Cosaques faisaient partie du monde des Juifs, avec tout ce que le terme *faire partie de* peut comporter. La notion de diaspora acquerra toutefois son vrai sens entre le début de l'institutionnalisation des pogromes en 1881 et la *shoah*, les Juifs portant dès lors un regard de plus en plus intense vers la terre des origines, *Eretz Israël*. À Montréal, c'est une fois les fondations communautaires solidement assises que le sionisme prendra toute la vitalité qu'on lui connaît depuis, comme nous le verrons plus loin dans ce même chapitre. Cette nouvelle donne dans l'identité juive du XXe siècle marquera de façon particulièrement accentuée les générations historiques suivantes, soit la *quatrième* et la *cinquième générations*.

Ce chapitre, le plus long de la thèse, montre comment les différents temps historiques qui s'étalent entre les années 1930 et la fin du siècle, soit celles de la *troisième génération*, marquent le profil de la communauté juive, cet ensemble générationnel accomplissant la tâche entreprise par les générations précédentes au niveau de l'organisation communautaire, tout en imprimant une trace profonde auprès de l'ensemble de la communauté tout au long de la deuxième moitié du XXe siècle. La sphère publique fera ici de plus en plus de contreponds à l'identité privée (juive), laquelle se trouvera de plus en plus concurrencée par une canadianité de plus en plus

affirmée. Et pourtant les premiers cycles de vie de cette génération correspondent davantage au style de vie du *shtetl* (version urbaine en Amérique du Nord) qu'à celui de la banlieue cossue vers laquelle ils se déplaceront graduellement à partir de l'âge adulte. La *Révolution tranquille* opérera un virage identitaire central sur les minorités ethniques et politiques à partir du début des années 1960 en accordant aux Juifs un nouveau statut de minoritaire: celui d'*Anglais*, un statut qui n'est pas sans apparaître paradoxal en regard de l'histoire.

Le titre de ce chapitre: «Génération Richler»: la *troisième génération* à Montréal, mérite enfin une explication, ne serait-ce que pour reconforter tous ceux et celles qui estiment ne point s'identifier au célèbre romancier montréalais. S'il est bien évident que Mordecai Richler n'est sans doute plus aujourd'hui représentatif ni idéaltypique de la *troisième génération* de Juifs montréalais - son antisionisme acerbe, son tonitruant antiquébéquisme et son mépris avoué pour l'*establishment* juif, ou encore son alliance maritale à l'extérieur de la communauté juive en font un individu à part -, sa première jeunesse correspond à celle de beaucoup d'autres gens nés comme lui au début des années 1930 à Montréal¹. Nous proposons pour faire suite un portrait des premiers cycles de vie des membres de ce que nous avons appelé la «génération Richler», formée par ces enfants juifs nés à Montréal au début des années 1930, pour aborder par la suite les variations identitaires qui opéreront à partir de la fin de la Deuxième guerre mondiale.

¹. Parmi les plus célèbres membres de cet ensemble générationnel, il faut notamment mentionner Leonard Cohen, né en 1934, dont la trajectoire semblait en un début joindre celle de Richler. Cohen fait tout d'abord partie du monde des littérateurs juifs de Montréal, dont nous avons déjà évoqué le prestige à l'intérieur de la communauté ashkénaze. Sa poésie est admirée durant les années 1960. À la différence de Richler toutefois, il choisit une voie plus universaliste, loin des querelles de clocher, pour rejoindre le monde entier avec ses paroles et ses musiques désormais inscrites dans le patrimoine du *world beat music*.

1. Un premier parcours idéaltypique

1.1. Entre deux mondes

Témoin de l'ère transitionnelle menant vers cette mobilité culturelle, économique et spatiale pour laquelle deux ensembles générationnels avaient dû travailler d'arrache-pied, Mordecai Richler décrit dans ses deux premiers romans de jeunesse (1955, 1959), et dans une sorte de *yzkhor boukh* intitulé *The Street* (1969), le quotidien dans le «*shtetl* Laurier/Saint-Louis», narrant les joies et les peines de sa population, ainsi que le destin de lieu de passage du quartier. Se remémorant une époque révolue (lorsqu'il rédige ses premiers romans, il n'habite plus le Mile End), mais suffisamment proche pour demeurer juge et partie dans la romantisation de sa description, il nous laisse comme legs des *pinhas* (chroniques du quotidien) rédigés d'une façon nouvelle. Chroniqueur de l'ère de transition qui menera les Juifs du *shtetl* vers des nouveaux destins (le monde extérieur dans sa vaste étendue s'ouvre enfin), il constitue une sorte de prototype de cet ensemble générationnel ayant grandi dans le «*shtetl* Saint-Urbain» entre les années 1930 et 1950.

Mordecai Richler rappelle les discours majoritaires énoncés à l'intérieur de la communauté ashkénaze par les divers ensembles générationnels issus de l'univers yiddish et dont la cosmogonie provient du *shtetl* européen. Membre d'un tout nouvel ensemble générationnel qui rompra définitivement dans son mode d'expression collectif avec le monde décrit dans le précédent chapitre, Richler se retrouve emprisonné durant les deux premiers cycles de sa vie dans une tradition devenue problématique. Un informateur né exactement la même année que Richler, dira ainsi, appuyant l'extrait cité en exergue:

The Hebrew education was after school school. The kids themselves didn't wanna go, but they had their arms twisted in such a way by their parents that they had no choice. Most were... We never went to Reform or Conservative synagogues (Homme de *troisième génération*, 65 ans)².

². Un autre informateur, âgé de 64 ans, affirme cependant le contraire. Comme ses parents n'étaient pas suffisamment en moyen pour l'envoyer à la *parochial school* (école primaire juive), il dut aller à l'école protestante le jour et, après 16 heures, à l'école hébraïque, à la suite de quoi il faisait ses devoirs, passant donc l'ensemble de sa journée dans des activités scolaires. «My parents realized that I

Mais à partir du moment où il prend conscience de subir une oppression provenant d'un univers qui devenait absolument irréel au contact de l'extérieur du cadre du «*shtetl* Saint-Urbain», et comme l'émancipation exigeait en premier lieu de cesser de s'identifier aux vestiges du *shtetl*, Richler met radicalement fin à sa relation avec son grand-père paternel, signifiant par là une coupure fondamentale, la fin de l'Ancien monde en quelque sorte. C'est le moment à partir duquel le discours social de l'ensemble générationnel du *shtetl* cesse d'être en vigueur. Il s'agit d'une rupture amorcée par la *deuxième génération* et concrétisée par la *troisième*. Cette rupture, Richler la proclame dans *Son of a Smaller Hero* en 1955, un réquisitoire clair à l'endroit de ses proches alors qu'il n'avait que 24 ans. On peut supposer que cette première oeuvre, qui fit sensation aussi bien chez les Juifs que chez les lecteurs du monde entier, et qui le consacra du coup en tant que grand écrivain, fut rédigée par un individu peu distant des événements romancés. Toutefois, en relatant sa jeune adolescence dans *The Street* (1969) et, avec plus de recul, dans *This Year in Jerusalem* (1994), Richler retrace un moment historique fondamental dans l'histoire des Juifs de Montréal.

Avec la distance de quelques cycles de vie, il revient de manière plus avouée dans ce dernier ouvrage au différend qui le sépara de la mentalité du *shtetl*. Il se rappelle, enfant et jeune adolescent, de l'emprise sur la société juive de l'ensemble générationnel dont ses grand-parents étaient issus, et le drame que pouvait alors représenter de vivre la judéité à l'extérieur du judaïsme. Un quart de siècle avant, dans *The Street* (1969), déjà plus distant qu'en 1955, Richler dresse un portrait satirique de ses grand-parents, décrits comme des vestiges d'un autre monde. Ses deux grand-pères incarnent en effet la figure du Juif du *shtetl*, accrochés au Talmud et au *Shoulkhan Aroukh* contre le principe même de réalité, exigeant de leurs petits-enfants la reproduction de la religiosité du *shtetl* au détriment d'une orthodoxie américanisée. Un informateur dont le grand-père vivait toujours au son du *Shoulkhan Aroukh* affirme dans la même veine:

My grandfather bought a seat in the *shul* for every member (male) of the family. He bought my place when I was 13... He bought it for my father, he bought it for my uncles. They had to go to *shul*. If you didn't

was doing it, but I was having no fun in life. Because my other Jewish friends met non-Jewish friends, for playing hockey, for playing baseball, they were doing things outside. But me, I was always at school. So my parents decided that I will go only twice a week to the Hebrew School, enough to learn my *bar mitzva* and some of the Jewish traditions». Il avoue par ailleurs son regret de n'avoir pu être inscrit dans une école primaire juive, contrairement à nombre de ses amis.

go to *shul*, you weren't welcome in his house (Homme de *troisième génération*, 65 ans).

Quant aux parents de Mordecai, ils appartiennent à cette génération décrite dans le précédent chapitre, qui fera tout pour encourager la mobilité sociale des enfants. Nés dans l'univers linguistique hybride yiddish-anglais, mais en constant processus d'anglicisation, ces enfants commencent dès leur jeune âge adulte à se rallier au projet des *Uptowners*, projet qui, rappelons-le, visait à faire des Juifs ashkénazes établis au Canada des citoyens canadiens de confession mosaïque. Ils sont définitivement libérés du carcan des préceptes halakhiques jugés incompatibles avec la vie moderne, et aussi de cette langue qu'ils méprisent et dont le contenu leur échappe. Le yiddish, très élégamment soutenu et fomenté par le quotidien *Keneder Odler*, n'avait pas seulement les *Uptowners* comme détracteurs, mais aussi de larges fractions sionistes, dont les membres étaient des hébraïstes plus ou moins radicaux concevant le yiddish comme une langue n'ayant plus raison d'être. Theodor Herzl avait déjà qualifié cette langue (étrangère à sa culture viennoise) de barbare, la jugeant sans doute hégémoniquement menaçante. L'hébreu est effectivement conçu comme la langue de cette Internationale sioniste qui, au Maroc, en Allemagne, en Russie ou en Amérique, lutte pour la fondation d'un État à la place de l'*Eretz-Israël* imaginaire. Il allait bien sûr de soi que seul l'hébreu, modernisé à partir des écrits contemporains, demeurerait la langue légitime susceptible de rallier tous les Juifs du monde, le yiddish ne pouvant, lui, aspirer qu'à une représentativité limitée. Et en effet, sous la pression de ces deux mouvements, l'usage du yiddish tombe en désuétude, ayant cessé d'être la langue maternelle de nombreux membres de l'ensemble générationnel dont il est question dans le présent chapitre. Ceci s'explique sans doute par la volonté de s'inscrire dans le monde anglophone plutôt que yiddishisant, comme le dit un informateur dont la famille est passée à l'ouest du boulevard Décarie au début des années 1940:

I think one of the main reasons why we never had any problem was because we never spoke with an accent. My parents never spoke with an accent. You know, friends who spoke Yiddish in the family, when they went outside still spoke with an accent, and 60-70 years later still speak with the accent. I can say that everybody in my age group, among my friends, didn't speak with any accent. Yiddish to us was something our grandparents spoke, but our parents didn't speak. They sometimes spoke, of course, with their parents, they sometimes spoke it among themselves for specific reasons, maybe a bit in business. It's not that they don't consider themselves Jewish but it was easier to communicate in English (Homme de *troisième génération*, 64 ans).

Cette attitude face à la nouvelle culture linguistique est aussi attestée par cette informatrice:

Mes parents connaissaient très bien le yiddish, mais ils ne l'ont jamais parlé à la maison. Ils trouvaient qu'il était naturel de parler la langue de leur pays, qui était le Canada. Ils nous ont toujours parlé en anglais, et l'anglais c'est ma langue maternelle. Avec nos grand-parents, que je n'ai pas beaucoup connus, on parlait yiddish, mais c'est tout (Femme de troisième génération, 63 ans).

L'abandon progressif du yiddish s'accompagne aussi du relâchement de certaines pratiques du judaïsme du *shtetl*. La forme traditionnelle du judaïsme (que nous avons décrite dans le chapitre troisième) tombait en désuétude en contexte occidental. Quant aux discours marxistes, ils sont eux aussi voués à une prompt disparition, ou du moins à une atténuation substantielle du militantisme à partir du moment où s'opère la grande mobilité socio-spatiale par les membres jeunes adultes de la *troisième génération*. En l'absence du contexte politique classique de minorisation et compte tenu de l'évolution du sionisme en Israël, les mémoires marxiste et strictement orthodoxe cesseront d'être opérationnelles. Elles seront écartées des cadres sociaux de la mémoire puisque, dirait Halbwachs, elles ont fini par «épuiser leur effet social» (1976: 130). Les discours et pratiques sociales des aînés marquent toutefois d'une manière ou d'une autre, dans la conscience comme dans l'inconscient, la socialisation de ces enfants. Outre le processus intergénérationnel de transmission des cadres sociaux de la mémoire propre au peuple juif, la socialisation spécifique aux Juifs montréalais nés au début des années 1930 se distingue particulièrement de celle des Torontois ou des New yorkais en ce qu'elle s'inscrit dans un paysage socio-politique plus conflictuel et assurément plus stratifié (Porter 1975).

Par ailleurs, les clivages ethno-linguistico-confessionnels favorisent une amorce de réception de la tradition de la part de ces enfants mâles souvent très proches du grand-père. Soulignons cependant qu'à l'encontre de l'idée commune qui se dégage de l'axiome hansenien dont nous avons déjà pu mesurer la relativité de sa portée réelle (qui serait en fait plutôt symbolique), nous dirions que c'est le grand-père qui, en réalité, va vers le petit-fils, plutôt que l'inverse - après tout il est simplement logique que les grand-parents, exemptés du travail par la vieillesse, s'occupent alors des enfants au sein d'une unité de famille trigénérationnelle. C'est moins l'enfant qui

s'adressera à son grand-père que le contraire: c'est le grand-père qui marque (imprime) souvent au premier chef une identité chez l'enfant. L'enfant peut cependant opposer son contraire à cette attitude, en participant à une rupture historique entre les générations.

Si cette rupture finit par se concrétiser dans les années 1950, la vie juive du Montréal des années 1930 et 1940 est alors largement conditionnée par l'ambiance du *yiddishkeit*. En fait, même si la langue tend à être délaissée, subsistent chez les résidents du «*shtetl* Saint-Urbain» un cadre culturel yiddish et une socio-affectivité spécifique, et ce tant à la maison qu'au travail ou dans la rue. Ce moment coïncide avec la promotion dans les écoles normatives et alternatives juives de la judéité et/ou du judaïsme, mais surtout du sionisme, en tant que valeurs fondatrices de l'identité juive. Mais tous ces modes de référence identitaires se transformeront progressivement à mesure que ces jeunes passent des premiers cycles de vie à ceux de l'âge adulte, pour s'installer plus en marge mais toujours à l'intérieur des cadres sociaux de la mémoire du *yiddishkeit* ou du sionisme. C'est tout de même une identité juive bien circonscrite qui se dessine avec cette *troisième génération*, se concrétisant par une *kehilla* bien instituée et agissant en tant que principal organe d'encadrement social de l'ensemble des Juifs de Montréal.

1.2. D'un temps historique à l'autre: l'ère de transition

Pour ce qui est des romans de Richler, Pierre Anctil croit qu'«il serait naïf de confondre la vision déformée de la communauté juive que nous communique Richler dans ses romans acidulés, avec l'expérience vécue à Montréal par la majorité de la génération de l'après-guerre» (1984: 236). Bien entendu, ses romans ayant pour scène le Mile End reflètent assurément un portrait social rendu subjectif par le travail du roman et les avatars de la mémoire personnelle. Il s'agit après tout d'une mémoire autobiographique parmi d'autres, dont certains souvenirs ont été travaillés ou sciemment distordus. De la même façon que nos informateurs narrent un passé plus ou moins en correspondance avec la réalité, la trame de leur *drame vital* nous étant rendue à travers le filtre de l'inconscient ou de l'inavoué. Il est par ailleurs évident que le ton de Richler dénote souvent du mépris plutôt que de l'affection pour l'être au monde juif d'autrefois. À cet égard, il se place effectivement dans l'arbitraire du portrait social rendu à gros traits, son jugement relevant souvent plus d'une option politique que d'un

strict point de vue sociologique³, ce que son métier d'écrivain pourrait, à la limite, excuser (pour ce qui est des romans et non pas de ses pamphlets politiques).

Les évocations richleriennes ont toutefois le mérite d'offrir des portraits-robot, des caractères que l'on pourrait dire idéaltypiques, sorte de valeurs virtuelles archétypiques des modes d'être Juif dans le Montréal des années 1940, allant du strict orthodoxe, *hassid* ou *misnagid*, pauvre *schnorrer* ou humaniste marxiste sioniste ou internationaliste, du gangster au Juif libéral de culture universitaire, athée ou apostat, en passant par l'hébraïste contre-yiddishiste militant pour un État en *Eretz Israël*. William Weintraub (1996) rappelle avec précision cette époque qu'il couvrit en tant que jeune journaliste et présente un portrait social de Montréal et de la «troisième solitude», rejoignant à plusieurs égards celui de Richler, mais sous un regard plus sociologique. Nous avons pu aussi corroborer les témoignages romancés de celui-là par le témoignage de certains de nos informateurs, contemporains ou appartenant à la même classe d'âge que celui-là (*coetaneos*) et ayant grandi dans le même quartier. L'un d'entre eux affirme ainsi: «I would say that Richler's pictures were 60-70% right. Sometimes when you see it, you read it, you see yourself» (Homme de *seconde génération*, 76 ans). Un autre, membre de la «génération Richler» critique le portrait qu'il offre du quartier: «Ce n'était pas aussi sale qu'il le dit dans ses livres», admettant que les descriptions des types sociaux étaient plutôt en relation avec la réalité. Naturellement, plus on est proche du descripteur, plus on risque de voir la description correspondre avec la réalité. Cet homme, issu de la même classe que Richler à Baron Byng dira: «Oh yes it's true. I can tell you that it was like that!».

Quant au personnage même de Richler, le sujet irréductible, «l'homme politique», il demeure emblématique en incarnant au cours des cycles de sa vie différentes étapes ayant constitué le Juif à travers l'histoire, qui vont du strict appliquant de la loi mosaïque à l'*apikoyres* (incroyant), du sioniste militant à l'antisionisme acéré, et du socialisme européen au libéralisme canadien. Richler combine par ailleurs dans sa généalogie les deux castes issues du monde du *shtetl*, celle du *yihous* (la classe rabbinique ou des lettrés) et celle de la masse déclassée. D'une part il est le petit fils du Rabbin Yudel Rosenberg, *tzaddik* (juste) et saint vénéré à Montréal. D'autre part, son

³. D'un point de vue objectif, disons que la révolte de Richler montre un biais épistémologique de taille aussi bien lorsqu'il dépeint le monde juif traditionnel, que lorsqu'il juge - de manière incohérente sociologiquement, avec le résultat néfaste que l'on connaît - la société québécoise francophone comme s'il s'agissait d'une individualité ou d'un groupe ethnique primordial (Richler 1992, 1991).

grand-père paternel (avec qui il rompit) n'est que le pauvre ferrailleur de *Son of a Smaller Hero*, à qui il règle son compte aux yeux du monde entier. Mordecai, lui, semble prédestiné à faire partie du *yihous*. Trudeauiste convaincu depuis son retour de Londres, il représente aujourd'hui aux yeux de la majorité francophone l'incarnation de «l'Anglais» du Québec.

C'est après le mouvement d'émancipation marqué par la sortie du *shtetl* que l'auteur délaisse la communauté originelle pour se fondre en tant que littérateur dans le paysage anglo-canadien et anglo-saxon en général, d'une façon nouvelle par rapport à un Irving Layton, et autrement différente qu'un A.M. Klein, deux des grands poètes judéo-montréalais issus du précédent ensemble générationnel.

Si les romans richleriens reflètent une société juive dont les archétypes humains s'affrontent entre eux, c'est avant tout au drame mettant en scène deux ensembles générationnels en voie de rupture que nous avons affaire: celui de la génération ancestrale (les grand-parents), et le sien propre⁴. Cette opposition, nous en convenons, ne peut être absolument généralisable à toutes les familles juives du Montréal des années 1940, les différentes formes de mobilité entre les trois générations varient considérablement selon l'extraction sociale de chaque famille. Nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que cette rupture idéologique n'affectait pas de la même façon les familles issues du *yihous* - comme c'est le cas du jeune Mordecai - que les familles des travailleurs déqualifiés immigrés. L'enjeu de la transmission est bien différent suivant que l'on provienne de l'un ou l'autre milieu, le modèle hansenien sur l'effacement et le retour de la mémoire n'opérant pas à Montréal comme chez les Juifs américains (Glazer 1990). On peut parler ici de l'esprit de permanence de la vie juive, toujours exprimée sur la base des préceptes fondamentaux du judaïsme traditionnel, à savoir la continuité de l'esprit de *kehilla*, du *limoud* et de la *tsedaka*, mais aussi un degré d'endogamie très prononcé, une cacheroute maintenue à certaines occasions dans la sphère domestique et une pratique synagogale atténuée mais régulière lors des grandes fêtes juives (Elbaz 1989, Weinfeld 1993).

⁴. Le témoignage de cette femme, dont le père était communiste et la mère traditionaliste, mais dont le legs judaïque fut à peu près inexistant à la maison, fait montre de cette rupture drastique (phénomène classique à l'époque) avec ses grand-parents: «Ils étaient très sévères avec les garçons et ne riaient jamais. Ils voulaient qu'ils vivent la même vie religieuse qu'eux. Pour eux, les filles, il ne fallait pas s'en occuper. J'ai tout de suite contesté leur façon de faire, et puis j'ai arrêté de les voir. Je n'ai pas un très bon souvenir de mes grand-parents. Je me suis éloignée définitivement du judaïsme quand j'ai compris l'injustice fondamentale dans sa politique des sexes» (Femme de troisième génération, 63 ans).

L'ensemble générationnel situé entre ces deux antagonistes (la *seconde génération*), s'il demeure plus proche de l'univers socio-culturel des migrants, ses membres ne penchent pas moins pour un affranchissement qui se traduirait par la consécration de leurs jeunes dans l'univers séculier. Ils ont consenti à quitter très jeunes la sphère du *limoud* pour devenir des travailleurs manuels, afin que les descendants réinvestissent cette sphère de plain-pied. Héritiers d'un système scolaire sophistiqué, riche en contenu et varié dans ses options sociales⁵, pavant la voie vers de brillants horizons, ces enfants juifs seront appelés à devenir des savants de la sphère séculière, démocratisant du coup la tendance généralisée à l'étude, qui cesse d'être l'apanage du *yihous*. La pleine conscience de sujet citoyen, assumée en tant que condition acquise par la naissance, c'est la *quatrième génération* qui la vivra. À cet égard, l'écart entre les *troisième et quatrième générations* est important du fait que les cycles de vie fixant l'identité correspondent chez les membres de l'un et l'autre ensemble générationnel à des temps historiques très différents. Une conception tout autre de la judéité et une vision du monde marquée par la fin du siècle animent les derniers. Les jeunes adultes de la *quatrième génération* semblent en outre rompre presque totalement avec la connaissance du temps historique qui marqua leurs grand-parents au début du XXe siècle. Il nous faudra en reparler dans le prochain chapitre.

⁵. Rappelons que la plupart de ces enfants étaient inscrits dans les écoles protestantes, et ce dès l'élémentaire. Mais, comme le rappelle Weintraub, «a substantial number were sent to parochial schools, day schools where half the day was spent on the English curriculum and the other half on Jewish subjects. These day schools, half a dozen of them, reflected different political beliefs and different degrees of religious observance. The Talmud Torah school espoused Orthodox Judaism and traditional Zionism, while the Jewish People's School was more secular and somewhat to the left with its Labour Zionist credo. But the Morris Winchevsky School, for the children of communists, had no use for either Zionism or religion. A young communist's religious education was apt to be like that of Harry Gulkin who, at the age of eleven, was taken to a synagogye for the first time by his father. 'This is where the rabbis make a lot of money', Peter Gulkin told his son. 'Never set foot here again'» (1996: 189). Parlant de cette école, irréductible bastion du stalinisme à Montréal, un de nos informateurs raconte comment elle fit sa marque dans le Mile-End: The Morris Winchevsky School has a very interesting history. It was on the corner of Villeneuve and Clark - the building is gone now. After that it was located on the corner of Laurier and Esplanade. That building is still there and is Glatt Kosher sausages. It was a communist school, sort of... I don't know if they took directions from Stalin, but it was Left. There were pictures of Lenin and the teachers. My mother worked there not because she was very strong politically, but because she needed a job, and they were not as demanding to look for credentials as other schools. But in fact, she never went to school, she never had an education, she was absolutely self-taught... And for about five or six years she was a teacher. She taught *Historia von klassen kampf* (Histoire de la lutte des classes). And she taught Yiddish. And sometimes, when professors were sick, she taught literature, French, English, I don't know. It was a small school, and it ended its career in the 1950's, as a result of the *Padlock law*. Duplessis was anxious to close down all the Communists. They closed the building and they took away all the papers. School continued in somebody's house, but it was finished... When I tell people that my mother was a teacher there, even today, they say: 'Oh! Communist!'" (homme de *troisième génération*, 63 ans).

La «génération Richler» est composée de tous ces métiers qui, dans la culture ashkénaze - massivement influencée après tout par au moins un siècle de maskilisation parallèle aux préceptes halakhiques -, constituent un idéal dans la culture juive: des médecins et des artistes, des hommes de loi civile, des politiciens et des professeurs. La fin de la grande Guerre marque un tournant, après une stagnation de la mobilité sociale provoquée par des pratiques discriminatoires directes et systémiques (Abella et Troper 1982), mais aussi par un temps historique déterminé par la Grande dépression. La reprise économique marquée par le *New Deal* et la divulgation du génocide commis à l'endroit des Juifs d'Europe atténuent les résistances des catholiques et des protestants à l'égard des Juifs canadiens. Ce sont des temps qui annoncent en somme l'entrée des Juifs dans la société civile canadienne. William Weintraub suggère lui aussi un monde en mutation dans lequel les Juifs empruntent le chemin de l'émancipation en explorant des avenues nouvelles:

Optimism about the future grew as the 1940s progressed. At Baron Byng High School, where almost all the students were the children of working class Jews, more students than ever before felt they had a chance to go on to university. Their older brothers and sisters usually had had to leave school to go to work and help support the family, but for this generation the possibilities seemed unlimited. They would become not only doctors, as their mothers fervently hoped, or lawyers, as their fathers hoped, but they would venture into fields much less traditional for Jews. Among graduates in the Class of 1944 there were several future scientists and university professors, a world-class mathematician, a foreign-service diplomat and even a ship's captain (1996:188).

Durant leur jeunesse, ils furent nombreux les membres de ce nouvel ensemble générationnel qui bénéficièrent d'un enseignement scolaire à contenu juif dans les *parochial schools*, et puis tout à fait canadien dans les *high schools* Bancroft, Baron Byng, Strathcona..., mais ils demeurent aussi tributaires des préceptes reçus du précédent ensemble générationnel, préceptes façonnés par une conscience ouvrière et fondés sur une pratique judaïque assouplie, adaptée aux temps en vigueur.

En outre, les membres de la «génération Richler» se retrouvent tout d'un coup au milieu du *trafic des langues* (Baier 1997) et dans une parfaite diglossie, en parlant yiddish et anglais à la maison, hébreu dans les écoles primaires ou dans les écoles du soir, anglais à l'école secondaire et à l'Université McGill, et français dans les rues du

East End ou à l'Université de Montréal⁶. Ils se distinguent rapidement des parents, qui eux n'auront pas la chance de participer à un vrai plurilinguisme, confinés plutôt à la connaissance d'un yiddish déclinant au profit d'une langue anglaise dès leur départ pour Snowdon/Côte-des-Neiges⁷. Les jeunes, eux, naviguent aisément entre toutes ces mers, se hissant même, dès les années 1970, au sommet du classement pour le statut social et le niveau de revenu parmi les différents groupes ethniques du Canada (Waller 1974). Les fils et, à un degré moindre, les filles des frères octogénaires, sont en effet devenus «des gens importants». La «génération Richler» peut enfin profiter de l'ouverture de la société civile et réaliser l'ascension sociale que gênaient certaines pratiques discriminatoires. Nous reviendrons plus loin dans ce même chapitre sur les cycles de vie de l'âge adulte des membres de cet ensemble générationnel, et de la reconstitution, menée sous leur égide cette fois, de la nouvelle communauté juive montréalaise d'après guerre, celle du départ pour l'ouest, dans l'aisance d'un nouvel environnement banlieusard à Ville Saint-Laurent, Côte-Saint-Luc, ou Hampstead pour les plus fortunés et Chomedey pour ceux qui l'étaient moins. Mais il nous faut tout d'abord évoquer l'univers social qui régissait le Montréal juif des années 1940 et 1950. La proclamation de l'État d'Israël, en 1948, n'est pas sans conditionner, avec une nouvelle acuité, la nouvelle identité juive, celle des *babyboomers* surtout, mais celle aussi de la «génération Richler».

C'est en effet à ce moment que l'idéologie sioniste acquiert à Montréal une vigueur sans précédent. Le caractère émotif de l'idéalisme sioniste qui prévalait alors ordonnait un activisme politique qui sera de plus en plus marqué entre les années 1930 et 1950. Si celui-ci s'explique en bonne mesure par l'esprit des clivages ethniques et l'exercice d'une discrimination systémique à l'endroit des Juifs à Montréal, le sort infligé aux

⁶. *Le numerus clausus* imposé par l'Université McGill (voir Anctil 1988) obligea un bon nombre de Juifs à faire fi de leur penchant pour le monde anglophone et se diriger vers l'Université de Montréal, université qui, elle, n'imposait pas ce type de restriction aux Juifs, en plus de proposer des programmes exclusifs. En effet, seule l'UdM dispensait le programme de pharmacie dans les années 1930, une option prisée par la première génération universitaire.

⁷. Bien qu'ils délaissent progressivement l'usage du yiddish pour celui de l'anglais. La seconde génération est par ailleurs absolument bilingue et cela depuis l'enfance. C'est l'anglais qui, cependant, l'emporte dès la sortie du «*shtetl* Laurier/Saint-Louis» et du positionnement de la masse des Downtowners dans la culture linguistique du West Island montréalais. L'enquête que nous avons menée à la Société de l'Âge d'Or nous en apporte la preuve. Les quelque cinq mille membres réguliers ne s'entretiennent que sporadiquement en yiddish, utilisant plutôt l'anglais lors des réunions, parties de cartes et conversations informelles à la cafétéria. Curieusement ce phénomène de bilinguisme (alternance des langues dans une même conversation, ou encore par un usage institué du *code switching*) est très prononcé chez les jeunes générations de Juifs sépharades qui, à Montréal, ou plutôt à Côte-Saint-Luc, parlent une sorte de *pidgin* où s'alternent, souvent au sein d'une même phrase, des mots français et anglais, dans une structuration syntaxique elle aussi alternante.

Juifs par les nazis et le sentiment d'urgence d'agir inculqué par les maîtres d'école - et, à un degré moindre, par les parents - ont-ils profondément motivé le militantisme chez les jeunes membres du nouvel ensemble générationnel. Nous évoquerons ensuite les conditions sociales politiques qui, simultanées au processus sioniste alors en cours, régissaient le Québec d'avant la Révolution tranquille. Est-il besoin de spécifier que l'identité des Juifs de cet ensemble générationnel s'est étroitement constituée par rapport à celles-là. Ceci nous mènera à la dernière partie de ce chapitre consacré à la *troisième génération*, soit celle ayant trait à la consolidation de la *kehilla* de Montréal, exprimée à travers une *complétude institutionnelle* qui perpétue la transmission des cadres sociaux de la mémoire communautaire.

2. L'ère de transition: les conditions socio-historiques du Montréal Juif entre 1930 et les années 1950

2. 1. Les Juifs de Montréal et la question sioniste

Il est trop tôt pour dire si le sionisme est un succès ou un échec. On ne voit pas d'ailleurs très bien ce que le succès et l'échec signifient ici. Une victoire militaire peut être un simple épisode dans l'histoire d'une nation. Jusqu'à un certain point, le sionisme est obligé d'être une déception; seuls les mouvements politiques dont l'histoire ne dépasse pas le stade utopique gardent leur ancienne vertu et ne provoquent pas de désillusions. Tous les autres se heurtent tôt ou tard à la réalité et le résultat ne peut pas être égal aux espérances (Walter Laqueur 1973: 848).

2.1.1. Implantation et triomphe de la conscience sioniste

Il faut bien situer rationnellement, et surtout émotionnellement, le sentiment sioniste qui prévalait en ce début d'années 1940 auprès de la jeunesse juive d'Amérique du Nord. À Montréal, l'acquisition potentielle d'un sentiment d'appartenance aux nations canadienne-anglaise ou canadienne-française est jusqu'alors entravée par des règles d'exclusion systémiques, ce qui, chez les Juifs ashkénazes, s'est traduit par un repli sur la communauté et les valeurs fondamentales au peuple juif du XXe siècle. Parmi celles-ci, le sionisme vient prendre une place prédominante, appuyant ainsi ces deux

valeurs inaltérables que constituent la primauté de la famille et une pleine conscience d'être Juif (ce qui ne veut pas dire qu'il s'agit d'une conscience toujours surinvestie sur le plan religieux, mais bien qu'elle n'est jamais reniée, peu importe la place de cette identité dans l'ensemble de la constitution identitaire globale des individus d'origine juive). À Montréal, l'investissement de cette Autre identité nationale - celle qui n'était encore qu'une simple projection idéaliste au début des années 1930 -, de l'ordre de l'idéal, trouvera son zénith entre la quatrième *aliyah* (1924-29) et la création de l'État d'Israël, la divulgation du génocide nazi ayant catalysé des énergies fraîches et combattives. L'heure du sionisme réaliste sonne en 1948 cependant, transformant du coup le côté utopique d'antan, comme le montrent les vingt années suivant la création d'Israël.

Il est curieux de constater que cette constituante identitaire tellement primordiale en ces années là soit plutôt absente du discours spontané de nos informateurs lorsqu'ils évoquent cette période de leur jeunesse. Peut-être est-ce dû à un désinvestissement important du sentiment sioniste ou à un désenchantement provoqué par le passage d'un sionisme idéaliste à la réalité quotidienne engendrée par la bifurcation du rêve sioniste, dans laquelle il reste peu de place pour l'idéal d'antan. Et pourtant, même désinvestie la mémoire du sionisme demeure vivace dans la pratique, comme le montre le très grand réseau transnational qui ne cesse de se développer, encore en 1999.

Ce qui est sûr toutefois c'est que l'histoire du judaïsme et le projet sioniste demeurent des thèmes largement méconnus des non-Juifs, comme le montre la réaction généralisée à la guerre de 1967. Cette année est pour beaucoup de Juifs occidentaux celle de l'acquisition d'une pleine conscience de ce qu'Israël était venu à signifier pour les non-Juifs, et qui traduisait une fois de plus une représentation diabolisante du Juif, le sionisme étant désormais qualifié d'expansionniste, colonialiste, raciste, voire nazi. Ces représentations, qui véhiculent des modèles réduits de la réalité d'Israël, émanent aussi bien de la *New Left* américaine (voir Glazer 1972) que des éditoriaux de gauche et de droite en France (Aron 1989, Finkelkraut 1983)⁸. Les Juifs d'Amérique et ceux

⁸. Raymond Aron se sentit «obligé» de publier, en 1967 et en 1973, des articles rétablissant les faits et la réalité de l'entreprise sioniste, trop souvent mésinterprétés par une presse de gauche comme de droite acquise à une propagande antisioniste (ou pro-palestinienne), sans que les journalistes ne soient véritablement au fait de cette réalité. Aron s'insurge notamment contre ce propos que tint le Général de Gaulle lorsqu'il affirma, suite à la victoire israélienne de 1967, que les Juifs étaient un «peuple d'élite, sûr de lui-même et dominateur» (Aron 1989: 45). Finkelkraut réagit avec vigueur contre la presse de gauche, dont les arguments simplistes ne font que s'incliner, sans quelque regard critique que ce soit,

de Montréal plus particulièrement doivent eux aussi modifier leur cadre conceptuel de la nation sioniste. Il est compréhensible que la nouvelle vague mondiale d'antisémitisme sanctionnée par l'ONU qui déclare que «le sionisme est une forme de racisme»⁹, et qui traduisait l'antisionisme généralisé des media, d'une majorité des gouvernements (reconnaissance *de facto*, mais non acceptation véritable de l'État hébreu au sein de la conférence des nations), aient suscité un nouvel engouement rassembleur aux États-Unis, dont la communauté juive fut plutôt antisioniste entre 1948 et 1967.

D'autre part, l'imaginaire du commun des chrétiens à l'endroit du peuple juif a souvent été travaillé par la croyance en l'impossibilité d'assimiler le Juif ou encore de s'assimiler soi-même à cet Autre. Par exemple, la notion même de «Juif» a longtemps évoqué l'inconsistance par rapport à l'idée d'une appartenance solide et incontestée à un État-nation envers lequel l'allégeance serait exclusive. Cette opinion, fondée au Moyen Âge, attisée par le *sonderweg* et le *völkisch* allemands post-bismarquiens et maintenue après la Deuxième guerre et après l'établissement de l'État d'Israël (en Pologne et en Russie notamment), tombe en désuétude - ou du moins, elle s'amenuise considérablement - au moment où la modernité arrive à son crépuscule, que pointe l'ère postmoderne et que la transnationalité est devenu un ethos acceptable.

L'antisionisme généralisé auprès de la population nationale de laquelle ils étaient eux-mêmes issus (française, américaine, canadienne...) a pour conséquence de déclencher une prise de conscience immédiate auprès de millions de Judéo-américains. Généralement de bien tièdes sionistes (ou «sionistes mous») ou carrément antisionistes avant 1967, les Juifs américains (ou Américains juifs), majoritairement issus du mouvement réformé, deviennent d'ardents partisans de la cause israélienne (Glazer 1972, S.M. Cohen 1983, Blau 1976). C'est pourtant cette divergence généralisée au sujet du projet sioniste qui distinguait fondamentalement, entre 1948 et 1967, les Juifs des deux côtés de la frontière. Les Américains ont été jusqu'en 1967 particulièrement critiques face à la légitimité de l'État d'Israël, les partisans inconditionnels du sionisme étant alors minoritaires. Marqués par la Réforme du judaïsme, la majorité des Juifs américains avaient abandonné leur dualité nationale, jugeant qu'ils appartenaient à une

sur la «coercition exercée à l'endroit des Palestiniens cruellement minorisés par l'État sioniste», tout en y allant d'analogies injustifiées entre le régime du IIIe Reich et celui de Menahem Begin.

⁹. Cette sanction est tout de même levée sous Perez de Cuellar qui déclare que cette résolution reflète «une interprétation fautive et malhonnête de ce qu'est le sionisme».

seule et unique nation, l'Amérique, dont ils formaient une communauté religieuse parmi d'autres (Glazer 1972, Laqueur 1973).

Ceci dit, le cheminement commun (*sonderweg*) entre la communauté juive de Montréal et le *Yishouv* (la communauté de l'État d'Israël) est celle, jusqu'à un certain point, d'un commun destin. Plusieurs raisons expliquent cette indéfectible alliance: En premier lieu, la formalisation d'une socio-éthique juive s'appuyant non sur une conception réformiste du judaïsme, mais sur l'orthodoxie classique nord-américaine, inspirée de Samson Raphaël Hirsch, le rénovateur du judaïsme orthodoxe en Allemagne; deuxièmement, le sentiment de minorisation politique ponctué d'incertitude a sans doute contribué à une identification entre les destins de la communauté juive de Montréal et du *Yishouv*; enfin, corollaire au dernier point, le sentiment d'union que procurait le sionisme (contrairement à la religion, à la langue ou à la doctrine politique) aux Juifs de toute classe et idéologie sociale, Sépharades et Ashkénazes, contre le sentiment de minorisation au Québec, est probablement le moteur de la *kehilla*, dont la synergie avec Israël se traduit par une répartition égale des fonds (la moitié des recettes de la Fédération CJA est destiné directement à Israël). Il nous faut, à la lumière de ces constats, établir l'historique de leur rapport afin de comprendre le sentiment qui anime les Juifs de Montréal à l'égard d'Israël.

2.1.2. Éléments de repère pour une compréhension du sionisme montréalais

Durant les années qui précèdent la création de l'État d'Israël, l'activité sioniste occupe une part substantielle des relations communautaires juives à Montréal, avec de nombreux partis politiques internationaux juifs et organisations activistes couvrant l'avant-scène locale. Mais de tout temps, le sionisme a été une préoccupation fondamentale des Juifs montréalais. Déjà en 1887, soit dix ans avant la publication de *L'État juif* de Theodor Herzl, fut fondé le Hovevei Sion (Les Amants de Sion), tandis qu'en 1893, 3 000 dollars étaient envoyés pour l'achat d'une terre à Metulla en Haute Galilée (S. Rosenberg 1971: 16). Avant l'arrivée des grandes cohortes migratoires, en 1898, est créé le chapitre montréalais de l'Agudat Sion par la société juive canado-britannique dans un élan enthousiaste d'appui à l'idée herzlienne, fraîchement énoncée, de l'État juif. Ainsi, à partir du premier moment, les assises sionistes au sein de la

communauté de Montréal sont assurées par la catégorie sociale dominante (les judéo-britanniques) qui aurait pu tout aussi bien rejeter l'idée avec mépris.

Ce contexte favorable au sionisme et à la religiosité n'a pas été sans influencer un certain nombre de migrants qui arivent à Montréal, plutôt qu'à Toronto ou à New York. La petite communauté voit dans le mouvement sioniste encore en gestation une union sacrée. Clarence de Sola, membre d'une des plus éminentes familles juives britannique de Montréal deviendra ainsi au début du siècle le président de la Fédération des Sionistes Canadiens, représentant le Canada au Congrès Sioniste Mondial. La ferveur est telle que le président de la Fédération Sioniste Mondiale remarque celle-ci (en 1912) parmi les plus généreuses *per capita* d'entre toutes les communautés du monde (*ibid.*: 18). *Uptowners* et *Downtowners* étaient à cet égard aussi liés que par la commune confession. Leur dynamisme particulier a été à la base de nombreuses initiatives. Ce sont ainsi les Juifs de Montréal et du Canada qui ont été les premiers à mettre sur pied un Plan d'achat de terres en Israël. La Déclaration Balfour de 1917, qui promettait l'assistance britannique pour la création «of a Jewish national home in Palestine», fut le catalyseur d'un élan et d'une ardeur renouvelés.

Mais l'esprit du sionisme était loin d'être d'un seul bloc, les principales tendances politiques internes au monde juif étant celles en vigueur tant dans le monde juif occidental qu'en Europe de l'Est. Si les socialistes sionistes (Poalei Sion) occupent alors une place prépondérante au sein des catégories politiques judéo-montréalaises entre les années 1920 et 1950, le Mizrachi, parti des sionistes orthodoxes fondé à Bratislava en 1902 (et encore en vigueur de nos jours en Israël) qui concevait l'État d'Israël seulement régi par la *halakha*, est l'option favorite des pieux *misnagedim*. Le Poalei Sion, parti marxiste créé par Ber Borochov (voir chapitre troisième) en 1906 et rassemblant toutes les forces mencheviques sionistes à travers le monde, demeure la principale option politique au Canada durant les premières décennies du siècle. Quant au Mizrachi, on peut dire qu'il constitue l'opposition. Cette conception halakique de l'État est partagée par la principale organisation non-sioniste orthodoxe, l'Agoudat Israël - radicalement opposée toutefois sur la question de la création de l'État d'Israël dans les circonstances du moment. Institué en 1912 pour faire contrepoids à l'expansion des doctrines sionistes en Galicie et dans la *zone de résidence*, l'Agoudat Israël prône en ses débuts une installation massive aux États-Unis. Son idéologie «antisioniste» ne l'empêche pas d'être représenté à la *Knesset* depuis la création de

cette dernière. L'Agoudat Israël ne trouvera cependant pas sa place à Montréal, du moins pas une place significative. En revanche, aux États-Unis l'engouement pour les organisations religieuses non sionistes ou anti-sionistes est bien supérieur.

Les ruptures et recompositions incessantes des doctrines de départ font essaimer de multiples particules dont la pensée et l'action militent pour un type ou un autre de militantisme. Le Betar représente, dans le champ du «laïc», la principale contestation du mode officiel d'action en vue de l'établissement d'un État juif. De ce mouvement, constitué en Lettonie en 1926 par une première synthèse du mouvement révisionniste, dont Vladimir Jabotinski fut le penseur et le principal activiste, jailliront de nombreuses unités de combat, tels des éclats dont l'impact demeure toujours palpable. En ces années de lutte et d'incertitude, Jabotinsky pensait qu'il fallait agir rapidement et efficacement. Contre le sionisme officiel des travaillistes, le Betar souhaitait un activisme beaucoup plus musclé, convaincu que le triomphe pouvait seul venir par le pouvoir de la lutte armée¹⁰. Il se dégagera du mouvement révisionniste un nombre considérable de tendances activistes, ce parti n'étant qu'une première constituante légitimée. Les éclats les plus remarquables demeurent assurément l'Irgoun et le Lehi. Antinomiques très souvent les uns et les autres, les groupuscules dissidents du Betar continuent cependant à s'inscrire en faux par rapport à la discipline exigée par Weizmann et Ben Gourion. Les révisionnistes s'opposent en général aux doctrines socialistes, auxquelles ils opposent tantôt l'anarchie, tantôt le libéralisme et tantôt le fascisme. De son côté, les weizmaniens cessèrent très vite de reconnaître le Betar et Jabotinsky comme des interlocuteurs valables en les expulsant de leurs rangs pour «manquement à la discipline sioniste». Le Betar s'organisera et se développera par ses propres moyens, indépendamment du Congrès Sioniste Mondial, pour le rejoindre à partir de la création d'Israël.

¹⁰. Les révisionnistes contestent la prééminence des thèses sionistes soutenues par Haïm Weizmann et sont partisans d'une rupture totale avec le pouvoir mandataire britannique et d'un dialogue musclé fondé sur l'activisme militaire. Les partisans de Jabotinsky ont souvent été perçus comme des fascistes, ayant même voulu faire un *Duce* de leur leader, ce que Jabotinsky repoussa toujours avec dégoût (voir Laqueur 1973: 495-560, pour une histoire détaillée du Révisionnisme sioniste). Cette rupture ne fut pas sans conséquences et peut expliquer une partie de la réalité contemporaine israélienne. Ceci dit, Jabotinsky, fut le plus incontestable leader charismatique opposé au sionisme officiel qu'il jugeait bien terre. La mémoire collective (sioniste et non sioniste) a transporté une image de Jabotinsky à la limite du nazisme, ou du moins du fascisme, ce qui n'est pas vraiment le cas. Le mouvement et l'idéologie de Jabotinsky, s'ils prônent l'action martiale, ne demeurent pas moins fondamentalement dans leur essence issus d'un libéralisme bourgeois tout à fait classique (et donc anti-marxiste). Il est difficile de qualifier Jabotinsky (différent de ses descendants spirituels, Menahem Begin et Yitzhak Shamir). Disons simplement qu'il fait l'objet d'un silence étonnant considérant son influence réelle sur les politiques sociales israéliennes.

Les socialistes, ennemis jurés du Betar, offraient quant à eux autant d'alternatives. Si le Poalei Sion, la fraternité ouvrière Farband (Labour Zionist Order), le Pioneer Women, ou Habonim (Labour Zionist Youth) supportaient un État fondé sur l'égalité et la laïcité, ils ne manquaient pas de se distancer du Betar (parti «bourgeois» en outre), tout en se distinguant plus ou moins radicalement entre eux.

Or le Betar ne fit pas trop de ravages à Montréal. Au contraire, l'union sioniste, cette discipline qui surmontait les différences entre les divers énoncés et modes d'action, fut un sentiment qui tendît à croître avec la montée de l'antisémitisme racial et du nazisme en Europe de même qu'avec le maintien des pratiques antisémites de la part des groupes ethno-confessionnels dominants. La relocalisation des Juifs sur la terre biblique constitue, tout au long des années 1940, une quête centrale pour les Juifs de Montréal, s'appuyant ainsi ce qui restait à la vigueur de l'Internationale ouvrière chez ces Juifs, souvent des yiddishistes, de tradition plutôt bundiste ou, plus radicalement, des trotskistes ou des staliniens, auxquels nous pourrions ajouter quelques libéraux d'allégeance britannique et quelques antisionistes politiques.

En fait, les différentes idéologies soutenant le devoir d'*aliyah* s'atténuent considérablement avec le temps, et l'on assiste dès 1945 à une sorte de front commun (à l'exception des réformés Américains), désordonné, mais somme toute efficace, au sein de la judaïcité mondiale en faveur de la fondation d'Israël en Palestine. Rares seront ceux qui, parmi les Juifs, observeront une position proche de l'École de Frankfort, comme celle d'Isaac Deutscher (1968) ou d'Hannah Arendt (1946). Si Arendt voit dans le sionisme politique un messianisme de plus¹¹, Deutscher juge irréversible le processus d'internationalisation de la culture et l'avènement de la fin de l'État-nation et, conséquemment, la non-nécessité, voire l'anachronisme de l'État sioniste. Par ailleurs, nous l'avons vu, la majorité réformée des États-Unis demeurera plutôt tiède à l'idée sioniste tout au long des années 1950 et ce jusqu'en 1967. À Montréal, c'est plutôt le contraire que se produit. Ainsi, des leaders franchement internationalistes au cours d'un cycle de leur vie peuvent finir par adhérer, comme ce

¹¹. Dans un article publié dans la revue judéo-américaine *Commentary*, Hannah Arendt (1946) se dit inquiète, deux ans avant la création de l'État d'Israël, de la ressemblance de plus en plus grande du projet herzien avec l'histoire de Sabbatai Zevi, le faux messie du XVII^e siècle.

fut le cas de H.M. Caiserman, au Poalei Sion (Figler et Rome 1962), un parti dont le sentiment d'appartenance était de plus en plus focalisé sur son aspect sioniste¹².

Il n'est pas exagéré de dire que la progression du sentiment sioniste à partir des années 1950 et 1960 se déroule au détriment de la composante socialiste alors (encore) en vogue. Autrement dit, la volonté de former un État peu importe les contradictions inhérentes au rapport existant entre l'État et la révolution (prolétarienne) l'emporta au point de décapitaliser le discours marxiste d'un Ber Borochov, une décapitalisation qui entraînera à court terme l'éviction presque absolue, dans le mode d'action des Juifs montréalais, de ce mode de pensée si fondamental dans la constitution du Juif moderne. Sans mettre en cause un authentique sentiment d'appartenance à la nationalité canadienne, les Juifs de Montréal s'identifient massivement au destin d'Israël dans le sens décrit par Frederic Schlegel alors qu'il imaginait la nation allemande¹³.

Ce qui ne signifie pas pour autant que le sionisme post-1948 fut lui aussi un front idéologique commun. L'arrivée progressive des Juifs marocains, marquée par des déterminismes historiques spécifiques, contribue à une recomposition des tendances sionistes. À ce sujet, nous assistons à Montréal à un processus de polarisation culturelle semblable à celui instauré plus ou moins involontairement en Israël, où les camarades de Borochov, Haïm Weizmann et David Ben Gourion, planteront une véritable social-démocratie, tout en encourageant l'esprit kibboutzique et la rencontre des diverses origines ethnorégionales juives, gage principal de la réussite de l'État-nation israélien. Mais le développement de ces accomplissements n'est pas moins gêné par l'état de guerre permanent et par l'aliénation des Sépharades et des Juifs orientaux aux politiques sociales de l'État juif, un État largement fondé sur une logique occidentale au mépris souvent des Juifs non Européens, soumis à une structure culturelle et occupationnelle surimposée par les Ashkénazes, convaincus de la supériorité de leurs schémas d'idéologie sociale sur ceux émanant de la judaïcité non occidentale (voir Elbaz 1983, Finkielkraut 1983)¹⁴.

12. Israël s'avérant, selon Ber Borochov, le seul aboutissement possible pour «devenir un peuple comme les autres, c'est-à-dire devenir un peuple comme les autres ayant "une structure de classes saine et une lutte de classes saine"» (cité par Elbaz 1983: 204).

13. «Le concept de nation requiert que tous ses membres se réunissent pour ne former qu'une seule individualité» (cité par Greenfeld 1992: 272).

14. Le moment séparant les guerres de 1967 et 1973 est marqué par un virage «à droite», provoqué en bonne mesure par l'ensemble juif non ashkénaze en Israël, lequel, désireux de se retourner contre l'énonciateur du discours social majoritaire, le Parti Travailleiste, réussit à minoriser ainsi le bloc travailleiste, une idéologie sociale essentiellement ashkénaze.

C'est A.J. Freiman (1880-1944), l'un des principaux leaders historiques de la communauté juive canadienne, qui demeure le principal artisan de l'union sioniste. De Freiman Stuart Rosenberg (1971: 23) dira: «He brought together the General Zionists, the Labour Zionists, and the Mizrachi Zionists into a United Zionist Council». À l'efficacité unifiante de Freiman, il faut ajouter le travail colossal de sa femme, Lillian Freiman, fondatrice en 1916 des chapitres canadiens de Hadassah-WIZO (Women International Zionist Organization). C'est en effet par l'entremise des gigantesques bazars annuels et nombreux événements à caractère culturel organisés par cette organisation qu'est recueilli une très grande part du fonds canadien destiné à Israël, l'argent fourni par Hadassah-WIZO étant surtout destiné au réseau de la santé et de l'éducation. Stuart Rosenberg est même d'avis que «Hadassah is, by far, the most active Zionist organization in the country and its chief fund-raising arm. Art shows, book fairs, donor luncheons, but above all, the mammoth "Hadassah Bazaars" in the major cities, have become emblematic of its successful programs» (*ibid.*).

Revenons à la «génération Richler» plus spécifiquement, ainsi qu'à son rôle au cours des années 1940 pour noter à quel point les adolescents juifs de Montréal se trouvent très souvent impliqués, achevant à travers l'activisme sioniste une sorte de rite de passage vers l'âge adulte comparable à la *bar mitzva*:

In 1944, I was aware of three youth groups committed to the compelling idea of an independent Jewish state: Hashomer Hatzair (The Young Guard), Young Judaea, and Habonim (The Builders)... Hashomer Hatzair was resolutely Marxist... members wore uniforms at their meetings: blue shirts and neckerchiefs. "They had real court martials", wrote Marion Magid in a memoir about her days in Habonim in the Bronx in the early fifties... Whereas in my experience, the sweetly scented girls who belonged to Young Judaea favored pearls and cashmere twinsets. They lived on leafy streets in the suburb of Outremont, in detached cottages that had heated bathroom towel racks, basement playrooms, and a plaque hanging on the wall behind the wet bar testifying to the number of trees their parents had paid to have planted in Eretz Yisrael... I joined Habonim - the youth group of a Zionist political party, rooted in socialist doctrine - shortly after my bar mitzvah, during my first year at Baron Byng High School (Richler 1994: 3-4).

Cet ensemble générationnel fait alors face au paradoxe auquel les Juifs ont été régulièrement confrontés depuis le début de l'ère de l'État-nation: la pluralité des allégeances nationales et leur mise en contradiction, comme il arriva en Pologne ou en

Ukraine. En Europe, dans cette lisière par nature conflictuelle qu'était la *zone de résidence*, les multiples allégeances des Juifs ashkénazes ont été à la source de nombreux événements dramatiques. Au Canada, ce sentiment de double allégeance à été jugé suspect par les citoyens majoritaires dans un passé pas très lointain. De même, le sentiment d'appartenance des Juifs à la nation hôte au temps de la ferveur sioniste se retrouve alors, en Grande Bretagne comme dans les dominions britanniques, dans une situation très paradoxale. En effet, l'appui à Israël commandait, suite à la Deuxième guerre mondiale et jusqu'à la création de l'État sioniste (soit entre 1945 et 1948)¹⁵, de combattre les Anglais, «gardiens» des bribes disjointes de l'ancien empire ottoman. Mais suite à des altercations violentes entre maquisards juifs issus du Révisionisme et le pouvoir mandataire, tout indiquait que l'on s'éloignait inexorablement de la fameuse déclaration émise trente ans plus tôt par Lord Balfour. Richler, encore une fois, avouera ainsi:

On impulse, I went down to the Black Watch Armory on Bleury street one afternoon. Claiming to be eighteen years old, I enlisted in the Reserve Army. It appealed to my sense of irony to have the Black

¹⁵. Menahem Begin déclare la guerre aux Anglais, et les deux années précédant la création d'Israël voient le Mapai de Ben Gourion se rapprocher de l'Irgoun dans cette guerrilla de laquelle les activistes juifs sortirent victorieux. On peut aisément se représenter les images d'Épinal que devaient susciter ces événements héroïques chez les Juifs d'Amérique du Nord, montrant enfin un Juif combattif voulant régler définitivement la question juive. La pendaison de trois activistes de l'Irgoun par le pouvoir britannique, suivi de la pendaison de quatre sergents de l'Armée de Sa Majesté sera le moment culminant de cette crise ayant mené même à des émeutes anti-juives en Grande Bretagne (Richler 1994: 25). Par ailleurs, des mouvements extrémistes trouvaient alors un certain appui parmi la judaïcité montréalaise bien que, essentiellement des activistes, nous les retrouvions sur le terrain, en Palestine même. Le Betar, considéré comme le plus à droite des mouvements sionistes, opérait, nous l'avons dit, selon des méthodes jugées fascistes par la majorité des sionistes, ainsi que «the Stern Gang (also known as Lohame Herut Yisrael [Combattants pour la Liberté d'Israël] or Lehi), led by Yitzak Shamir», des terroristes aux yeux même des Juifs, la moitié des victimes de la Gang de Stern ayant été des Juifs (Richler 1994: 121). Les tendances plus ou moins radicales issues du Révisionisme finiront cependant, à la longue, par acquérir une large légitimité tant auprès de l'électorat israélien que d'une partie importante de la diaspora. La martialité est aujourd'hui une composante identitaire obligée du citoyen israélien, soumis à une logique de guerre perpétuelle, à la résolution improbable. On connaît par ailleurs les excès auxquels mène un tel mode de pensée, comme en témoignent les conséquences funestes de la rhétorique likoudiste (assassinat de Rabin) sur la légitimation du passé du Lehi alors que Shamir était Premier ministre et puis chef de l'opposition d'Israël. Celle-ci s'est notamment traduite par la reconnaissance plus que tacite par la droite du Goush Emounim (parti militariste et biblique, fondateur en 1974 du mouvement des colonies sur les territoires occupés en 1974, et qui s'est donné comme mission de préserver les territoires occupés au détriment de tout accord de restitution [Fienkielkraut 1983]), et au détriment du mouvement «La Paix Maintenant». Il faut à cet égard remarquer que c'est parmi les nouveaux Israéliens («non-sabra»), surtout des Ashkénazes d'origine américaine, que l'on observe une radicalisation de l'interprétation bibliste d'*Eretz Israël*. Quant à la position moins claire à l'endroit de l'État sioniste du *Naturei Karta*, mouvement ultra-orthodoxe cerbère de *Mea Shearim*, le quartier des Cent Portes de Jérusalem, on peut dire qu'elle réussit pour le moins à saper une véritable unité sociale fondée sur des objectifs communs, Israël demeurant pour les Juifs qui le peuplent «une oeuvre ouverte», pour utiliser l'expression de Umberto Eco.

Watch train me to fight the British - the British, who were now beyond the pale, so far as I was concerned (1994: 26).

La proclamation unilatérale de la création de l'État sioniste s'accompagnera à Montréal d'un grand débordement de joie. Mais, et c'est au nouvel ensemble générationnel formé par les jeunes de la «génération Richler», destiné à être bientôt en vigueur, qu'il reviendra de le faire. Il est désormais de rigueur de travailler sans relâche à la conservation de cette toute nouvelle création, fragilisée par une incertitude permanente. Pour d'aussi ardents sionistes, le fait de ne pas avoir participé dans les champs de bataille devait être compensé par une participation dans d'autres champs. Depuis 1948, la communauté juive montréalaise demeure une alliée presque inconditionnelle de l'État d'Israël, comme le montre le nombre impressionnant d'adhérents à l'Appel Juif Unifié, plus de soixante-dix pour cent de la judaïcité montréalaise recensée.

2.1.3. Montréal-Israël: Deux destins liés mais séparés

Le sionisme d'avant 1967, celui qui anima ces Judéo-montréalais qui suivirent l'épopée israélienne pas à pas depuis l'ère du rêve jusqu'à la réalisation du projet herzien, par l'entremise des organisations fraternelles, de l'école ou de la famille, en était un tout empreint d'idéal socialiste ou communautariste (ce que l'idéologie des *kibboutzim* fondés par la communauté montréalaise illustre à merveille). La revendication et, *a posteriori*, la sauvegarde d'un État juif a toujours été une préoccupation majeure auprès de la communauté ashkénaze montréalaise, les campagnes de levées de fonds pour soutenir l'effort militaire lors des guerres de «Six jours» (1967) et de «Kippour» (1973) le montrant clairement. Si ce sionisme fut nettement idéaliste au cours des générations précédant la création de l'État d'Israël, les dures réalités de l'État colonial confrontent les Juifs à reconsidérer l'image entretenue.

Par la «béginisation» progressive de l'État, le sionisme a été transformé depuis la guerre des «Six Jours» au point de faire de la logique armée une pierre de touche de la raison d'État, tel que Jabotinsky l'avait prédit. Il s'opère dès lors une transformation dans la conception de l'État hébreu aussi bien parmi les Israéliens que parmi l'opinion publique occidentale, ce qui ne peut demeurer sans conséquence auprès de la judaïcité nord-américaine. Le passage à droite du gouvernement qui s'amorce en 1977 se dessine suite au mécontentement généralisé chez la population minorisée juive

israélienne (Séfarades, Orientaux), et chez les nombreux Juifs américains gagnés à un messianisme plus ou moins politisé. C'est aussi le moment qui marque l'*aliyah* des membres du Goush Emounim, fondé suite à la «Guerre de Kippour». Cette transformation radicale des fondations mêmes de l'État hébreu marque une étape nouvelle de l'identité juive contemporaine, et rejoint aussi bien la communauté montréalaise que celle de Paris ou de Barcelone. Aussi, et toujours en rapport avec le destin d'Israël et du judaïsme classique, on assiste à un important *revival* juif axé sur le hassidisme, aux États-Unis surtout.

Les Juifs de la diaspora deviennent du coup, soit directement impliqués dans le sentiment de survie de l'État d'Israël, en appuyant les politiques gouvernementales et territoriales (après tout, ils demeurent passablement étrangers à la réalité quotidienne d'Israël), soit désenchantés par un processus ne s'inscrivant plus dans l'idéal originel du sionisme socialiste, laïc et pacifiste du *kibboutz*. Si Richler manifeste depuis l'âge adulte un antisionisme radical, il faut cependant noter que cette tendance est plutôt marginale parmi les membres de la communauté montréalaise.

Mais entre ces deux points de vue, nous retrouvons celui qui semble être majoritaire, et qui tient de l'assomption de la reconnaissance d'une certaine incommensurabilité déveoppée entre les façons de voir la vie pour un Israélien ou pour un Canadien (l'Israélien faisant parfaitement la différence entre lui et le Canadien, sujet national très exotique pour l'Israélien), une reconnaissance de l'altérité qui ne s'accompagnera pas moins d'une sympathie qui peut, à la limite, impliquer un certain activisme. Ainsi, cet informateur, qui appuie scientifiquement et financièrement l'Université d'Hebron, et qui a déjà dispensé des cours techniques en montagne en Israël, déclare son incompréhension face aux politiques défensives d'Israël: «I think the problem with Israelis is that normally they don't think with their head. They only argue with their hearts» (Homme de *troisième génération*, 64 ans). Il nous expliquait à quel point une incommensurabilité absolue régit toute discussion entre lui, le citoyen canadien, libéral, et l'Israélien contemporain, obsédé par une politique défensive. Cette transformation du sentiment sioniste que provoque le développement parallèle de deux sociétés tout à fait distinctes peut ainsi rendre plus symbolique qu'activiste le rapport des judéo-montréalais à Israël, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant. Notons simplement ici qu'il existe aujourd'hui à Montréal une myriade d'agences et d'organisations qui lient les Juifs qui le désirent aux réalités contemporaines d'Israël,

rapprochant aussi par le biais de l'échange électronique ceux qui ont fait *aliyah* et ceux qui sont restés en Amérique, limitant ainsi les déplacements dans un monde «interconnectable».

Les soubresauts de 1967 et de 1973, les deux années les plus périlleuses de l'État d'Israël, ont certes contribué à une prise de conscience massive à travers l'ensemble de la judaïcité montréalaise, comme du reste de l'Amérique, et même de France où les intellectuels français d'origine juive (particulièrement Finkielkraut, 1983 et Aron, 1989) ont dû, crise après crise, balancer une situation médiatique jugée pour le moins inique à l'endroit d'Israël. À Montréal, plus que par l'entremise d'un débat public, ou par un apport en combattants ou en logisticiens sur le terrain, cette prise de conscience s'est concrétisée par une levée de fonds beaucoup plus élevée que d'habitude par l'Appel Juif Unifié (Waller 1974, Smith 1997).

Il ne fait pas de doute que l'Appel Juif Unifié est d'importance capitale à l'heure de redéfinir la nouvelle identité juive post-1967, que la guerre de «Kippour» vient appuyer, à un moment qui par hasard correspond au désir d'émancipation du Québec francophone. Une mobilisation émotionnelle s'ensuit dès lors, suscitée d'une part par les événements survenus en Israël, et d'autre part par les visées sécessionnistes du nationalisme québécois francophone (placé sous l'égide d'un projet culturel d'origine canadienne-française), deux événements qui imprégneront d'une façon très spécifique l'identité juive et anglo-canadienne des citoyens juifs. À cela il nous faut ajouter la nouvelle recomposition de la société judéo-montréalaise, avec l'arrivée d'un important contingent de Juifs sépharades essentiellement en provenance du Maroc. Le *clash* provoqué par la rencontre des cultures marocaine et ashkénaze, comparable à celui qui eût lieu en Israël (Elbaz 1989, 1983), se trouve contrecarré par une collaboration étroite et fraternelle lorsqu'il s'agit de soutenir les efforts de guerre, mais aussi le développement scientifique ou touristique-culturel de l'État sioniste.

Pour récapituler, disons que les cadres sociaux de la mémoire sioniste ont une origine plus ancienne que l'énonciation du projet herzelien et qu'ils se perpétuent pendant au moins six générations (de la fondation des Amants de Sion en 1887 à nos jours) sur des assises de plus en plus fermes et suivant un consensus rare. Le chapitre suivant en apportera la preuve. La mémoire du sionisme est constitutive de l'identité juive au premier chef, au même titre que la *kehilla*, de laquelle il sera question en détail plus

loin dans ce même chapitre. Israël, même en tant que patrie symbolique, demeure l'un des plus hauts lieux de mémoire de la judaïcité de Montréal.

Ce chapitre se poursuit, une fois esquissé le rapport des Judéo-montréalais à Israël entre les années 1930 et 1970, par un retour sur le Québec de ces mêmes années, des années comprises entre l'influence charismatique de l'abbé Groulx et la Révolution tranquille, pour voir comment se noue, structurellement, le rapport intercommunautaire à partir des années 1970. Aux divers mondes juifs que constituent la propre famille - dont la trame est toujours et singulièrement dramatique avec ses superpositions de personnalités psycho-sociales allant d'un archétype à l'autre -, ou la participation au cheminement d'Israël, il faut, sur la scène locale et provinciale maintenant, voir l'impact de la confrontation de trois mondes en synergie - dont le juif -, trois univers sociaux (aux cosmogonies passablement divergeantes) que d'aucuns auront nommé «trois solitudes» (Weintraub 1996, Anctil 1997). Si, comme nous l'avons souligné, cet impact s'est traduit par un rapport de coopération étroit dans certains champs de la vie sociale, dans d'autres secteurs ce rapport demeure pratiquement inexistant. Ce bref retour sur l'histoire des relations nous permettra de mieux concevoir les antagonismes, mais aussi les réalisations communes, mettant en scène Juifs et Canadiens-français d'avant et pendant la *Révolution tranquille*.

2.2. Parmi trois solitudes

2.2.1. Quelques généralités

La trajectoire socio-identitaire de cette *troisième génération* ne se limite pas à la seule sphère des relations communautaires ethniques. Le degré de vitalité de cette sphère est davantage conditionné par la qualité des relations extérieures que par une volonté intérieure de se distinguer des autres communautés. En effet, cette volonté intérieure de se distinguer finit tôt ou tard, en contexte favorable, par s'amenuiser chez une majorité de la population juive au point de passer de la centralité à la marginalité, l'identité forte perpétuée par un surencadrement social cédant progressivement le pas à une dilution de cette identité fondamentale. Pour ce qui est des Juifs, comme nous l'avons vu, ils ont eu tendance, au cours de l'histoire de l'Occident, à abolir les contraintes du judaïsme ayant trait au rapport inter-communautaire (abolition donc d'une partie importante du

culte négatif) lorsque le climat socio-politique tendait vers un pluralisme communautaire pacifique. Dans un tel contexte «favorable»¹, on passera progressivement d'une endogamie et de proscriptions alimentaires strictes vers l'union commensale, et puis maritale, avec les catholiques. L'Espagne, la Pologne, la Hollande, la France, les États-Unis, le Canada ont été, à un moment ou à un autre de leur histoire, les théâtres d'une déjudaïsation plus ou moins importante de la vie sociale, au point que cette identité était devenue purement résiduelle, symbolique, pour une majorité de Juifs de certains de ces pays. Ce que nous appellerons ici le «syndrome de Babylone» est actuellement fort dans des pays aux valeurs nationales unifiantes efficaces (dont l'efficacité agit, en tout cas, sur les Juifs), comme les États-Unis, la France, l'Argentine ou les Pays Bas. Il est plus faible dans les pays ou régions aux valeurs nationales unifiantes plus lâches, comme le Canada et, plus particulièrement, le Québec. Plus le «syndrome» est faible, plus les cadres socio-mémoriels traditionnels opèrent avec une efficacité accrue. Dans le cas des Juifs de Montréal, on pourrait dire que l'investissement affectif du sentiment sioniste est inversement proportionnel à celui de l'investissement affectif à l'endroit de la nation québécoise.

La logique identitaire communautaire ne pourrait donc s'expliquer sans comprendre la qualité des relations extérieures. Les phénomènes sociaux marquants, ceux qui ont véritablement infléchi une direction déterminée sur la qualité des relations sociales communautaires à Montréal, au sein du monde juif comme de la société civile montréalaise, se lisent comme suit:

D'abord le trajet initial des jeunes membres de la *troisième génération* se trouve marqué par une pratique orthodoxe dont la forme tombait en désuétude, une conscience ouvrière alimentée par un marxisme militant et puis par une intense activité politique sioniste. Le sionisme militant en vigueur dans les années 1940 fomenta l'antinomie déjà existante entre yiddichistes et hébraïstes, désireux de renverser la culture sacrée traditionnelle au profit de la culture moderne en devenir d'Israël. On assiste au délaissement quasi absolu du yiddish au profit de l'anglais et de l'hébreu, langue désormais inculquée dans toutes les écoles juives. Aussi, l'investissement massif dans la culture sioniste, exprimé en termes de ressources humaines, émotionnelles ou économiques, se trouve confronté au cours du XXe siècle à au moins deux antinomies

¹. Nous écrivons «favorable», car il n'est pas de l'avis de tous, des orthodoxes et des ultra-orthodoxes notamment, que les contextes œcuménistes soient bons pour la perpétuation d'un judaïsme inaltéré, c'est-à-dire proche de la *halakha*.

politiques. En effet l'allégeance nationale duelle a toujours été problématique à Montréal: en relation tout d'abord avec le pouvoir mandataire britannique d'avant la Révolution tranquille, et puis avec le Québec nationaliste produit de la Révolution tranquille.

Ensuite, la titularisation massive à l'Université McGill de préférence et, alternativement, à l'Université de Montréal ou à Sir George Williams College (aujourd'hui Université Concordia) constitue le fait social par excellence de cet ensemble générationnel devenu adulte. Il s'ensuit une mobilité fulgurante sur tous les plans: socio-économique, spatiale, politique, culturelle, de sorte que l'univers social du «*shtetl* Saint-Urbain» cesse de correspondre aux aspirations du nouvel ensemble générationnel. Le choix de s'établir à l'Ouest de l'île de Montréal, avec tout ce que cela implique au Québec (modification des attributions identitaires, recloisonnement, incorporation de la «solitude» anglo-québécoise, etc.) représente sans doute un moment fondateur dans la redéfinition de l'identité contemporaine des Juifs de Montréal. Ceci sera abordé dans le présent chapitre, insistant sur cet aspect de la vie sociale juive dans le suivant.

Enfin, parallèlement, il faut noter l'achèvement de la *kehilla* à partir des années 1960. Par cet organe politique qui, dans le *shtetl*, réglait les rapports sociaux dans la sphère publique et consolidait le groupe, la *kehilla* de Montréal contribue à maintenir élevé le degré de retention de l'identité ethnique. Instituée en tant que «*minipolity*» (Breton 1983), la *kehilla* connaît son apogée dans les années 1970 avant que ne s'inaugure le départ en masse des *babyboomers* vers Toronto et d'autres localités d'Amérique du Nord (quelques milliers seulement ont fait *aliyah*). La consolidation de la *complétude institutionnelle* représente une réponse au «rendez-vous manqué» entre Juifs et Québécois d'origine canadienne-française mais aussi un obstacle à sa résolution, en même temps qu'elle s'avère une production encouragée par la politique multiculturaliste du Canada de Trudeau (initiée en 1971), et par des cadres sociaux d'une mémoire affective et institutionnelle efficacement transmis.

Il nous faut maintenant aborder la question de la constitution socio-identitaire en relation avec le paysage socio-politique du Québec d'une part, et de la *complétude institutionnelle* telle qu'elle se présentait au tout début des années 1970, d'autre part. Nous dressons ainsi un portrait anthropologique de ce que nous appelons la *troisième*

génération ou la «génération Richler». Il faut bien comprendre que le temps historique qui correspond avec l'entrée en vigueur de cet ensemble générationnel est tout à fait déterminant dans la structuration «définitive» des rapports sociaux ethno-nationalo-linguistiques des Juifs ashkénazes de Montréal.

2.2.2. Discrimination et antisémitisme

Globalement, les Québécois français de la première moitié du 20^e siècle auront failli là où leurs pères, après 1760, avaient réussi: l'insertion de la communauté juive dans le courant vital de la société québécoise, en conjonction harmonieuse avec le peuple «canadien» et le partenaire «anglais» ... [L]a jeunesse juive n'a pu, de concert avec l'élément majoritaire francophone, préparer les assises du Québec contemporain (Langlais et Rome 1986: 176).

La traversée reliant les temps historiques de l'avant et l'après-Révolution tranquille se déroule durant les années 1940 et 1950, pendant la dite *Grande Noirceur* (période qui s'étend des années 1930 à la fin de l'ère du duplessisme [1939-1959]), une période durant laquelle les contacts entre les Canadiens-français et les Juifs demeurèrent extrêmement limités, et ce malgré ce que la fin de la guerre avait appris à tous. La volonté de rapprochement instaurée par le Cercle juif de langue française ne touchera qu'une petite fraction des élites de part et d'autre (Jedwab 1995) et il faudra attendre l'établissement des Juifs marocains à la fin des années 1950 afin qu'un intermédiaire s'institue en interlocuteur valable entre ces «deux solitudes» dont la distance s'accroissait sans cesse.

La discrimination instituée en système social, dont l'antisémitisme n'était que l'une de ses manifestations², nous la retrouvons pratiquée tant par le groupe dominant des Anglo-Écossais que par la communauté canadienne française, elle-même minorisée. Cette conjoncture déjà vue de méfiance et d'antisémitisme, confinant le Juif à l'intérieur des marges de sa propre communauté, l'empêchant de traverser la frontière,

². L'antisémitisme qui fit rage au cours des années 1930-1940 n'a toutefois jamais menacé l'intégrité physique des Juifs de Montréal (au sens de pogromes ou de destruction massive des biens), même au temps d'Adrien Arcand ou de l'abbé Groulx. L'Assemblée législative et le pouvoir municipal sont intervenus pour les Juifs, contre les manigances et les écrits haineux des fascistes canadiens qui, soit dit en passant, n'avaient pas un discours nationaliste, comme ce pouvait être le cas des groulxien (cf. Anctil 1988; Chartrand 1997).

encourage du coup le développement du réseau institutionnel propre, la *kehilla*, palliatif à une intégration déficitaire et organe traditionnel de cohésion ethnique. Deux générations durant, le *numerus clausus* longtemps pratiqué par l'Université McGill, ainsi que cette méfiance systémique au sein des entreprises anglo-saxonnes, où le Juif est associé à la figure du syndicaliste³ ont constitué un frein à la mobilité et à l'émancipation. On a souvent évoqué la subtilité du racisme britanno-canadien à l'endroit des Juifs, surtout à l'époque du Premier ministre fédéral libéral Mackenzie King⁴ («the most subtle of all the racists of the time», dira l'un de nos informateurs), un racisme sournois tenu coi, beaucoup plus pensé qu'énoncé (comme le rappelait le poète Irving Layton), mais tout de même présent au cours des années 1930 et 1940 (Weintraub 1996).

Quant aux Canadiens-français, leur discrimination «plus franche» à l'endroit des Juifs est exercée directement à travers le système scolaire - bien qu'on ne puisse pas prétendre qu'il s'agisse d'une détermination «en dernière instance» - ce qui eût des conséquences encore pleinement ressenties aujourd'hui. En effet,

presqu'aucun enfant juif ne se vit accorder en ce siècle à Montréal, et dans l'ensemble du Québec, l'accès aux écoles catholiques et donc francophones. Dirigées vers les institutions protestantes de l'île, les différentes vagues migratoires est-européennes s'anglicisèrent et canadianisèrent en l'absence de tout contact prolongé avec la majorité linguistique et ratèrent ce rendez-vous historique avec le Québec français que des impératifs géographiques leur avaient menagé. (Anctil 1997:27).

Mais l'affaire scolaire, d'une grande complexité, ne relève pas simplement d'une décision du clergé catholique, comme le montrent les nombreuses tribulations et tergiversations au sujet de la formation des élèves non-chrétiens à partir de la Confédération et de l'établissement des commissions scolaires confessionnelles⁵. Le

³. Dans le documentaire de Asher et Okouneff (1993), un vieil immigrant explique comment, au temps de la Grande dépression, les Anglo lui refusaient poliment du travail sous prétexte qu'il était susceptible de fonder un syndicat et de fomenter la lutte ouvrière.

⁴. Le règne de William Lyon Mackenzie King est comparable en termes électoraux (1921-30 et 1935-48) à celui de son grand ennemi québécois Maurice Duplessis. L'ascendant antisémite de cet homme habile qui avait le don de savoir refiler la note aux Canadiens-français est indubitable (voir Weintraub 1996, Langlais et Rome 1986).

⁵. L'histoire fort complexe de l'éducation juive à Montréal et du rapport qu'entretinrent les institutions d'enseignement juives avec les commissions protestante et catholique est décrite en détail par Corcos (1997). Elle rappelle entre autres que, «en 1886, après avoir sollicité une subvention de la Commission protestante, démarche couronnée d'insuccès, les membres de la congrégation Shearith Israël se prévalent du droit de verser leurs impôts à la commission scolaire de leur choix, se tournent

moment clé dans ce débat fut assurément la Loi scolaire ratifiée en 1931 par le secrétaire d'État Athanase David, qui réglait définitivement le sort des élèves juifs à Montréal. Il faut cependant voir cette loi moins comme une politique de discrimination de la part des autorités gouvernementales que comme une victoire des *Uptowners*, victoire, écrit Weintraub, fruit des machinations du *Montefiore clubmen*, alors que le gouvernement libéral d'Alexandre Taschereau s'apprêtait à accorder aux Juifs, à la demande des *Downtowners*, leur propre commission scolaire (Jedwab 1995: 46). Les enfants juifs continueront ainsi d'aller dans les écoles protestantes au risque d'être exposés aux préceptes du christianisme (Weintraub 1996: 195-6), et seront formés par des instituteurs écossais ou anglais qui méprisent souvent la culture yiddish (Richler 1959). Le désir des *Uptowners* de canadianiser ou de britanniser les Ashkénazes se retrouve donc en bonne mesure satisfait par la nouvelle loi scolaire.

Les positions sociales de l'abbé Groulx, fort discutées par les historiens contemporains issus de l'une ou l'autre des trois confessions (il n'en sera pas question ici), ont été remarquées par beaucoup de Juifs comme empreintes d'un antisémitisme clérical ultramontain ayant largement déteint sur les masses canadiennes-françaises. Des tendances radicales comme celle de Richler (1991, 1992) ou de Delisle (1993) tendent à voir les nationalistes québécois d'origine canadienne-française comme des descendants directs d'une idéologie primordialiste transmise depuis des générations et consacrée par *L'appel de la race* de Lionel Groulx. Un ouvrage très bien documenté, écrit par un Juif et un Québécois francophone (Langlais et Rome 1986), dresse un portrait plus juste d'un temps historique déterminé par la colonisation et par un pluralisme social encore en élaboration.

Les années 1920 et 1930 ont été deux décennies de grand tapage antisémite, de longues années qui auront contaminé, comme en fait foi le *mea culpa* d'André Laurendeau dans les années 1950 (Anctil 1997: 139), un des plus prometteurs jeunes intellectuels canadiens-français. Les idées de «l'avant-garde» intellectuelle alors en vigueur étaient certainement teintées d'une grande dose de maurrassisme, et l'antisémitisme canadien-français reflétait plus qu'autre chose le désarroi d'un peuple colonisé et humilié qui se vengea, comme le suggère Denis Monière (1977), sur plus petit que soi, ou encore la démagogie d'un haut clergé impotent face au changement

vers la Commission catholique... L'entente... cesse en 1894, lorsque la communauté juive décide de verser l'ensemble de ses taxes scolaires du côté protestant» (1997: 31). Voir aussi Langlais et Rome (1986), Figler et Rome (1961).

social et à l'américanisation des moeurs que les Juifs contribuaient à imaginer au Québec (Langlais et Rome 1986). Tant la presse catholique que le haut clergé, ou encore des groupes sociaux comme les Jeune-Canada ou les Jeunesses Catholiques, furent grandement contaminés par l'antisionisme alors en vigueur en France, dans les pays germaniques et ceux d'Europe de l'Est.

Groulx et d'autres activistes nationalistes considérèrent avec une admiration teintée de haine l'efficacité de la «sous-économie ethnique» juive, qu'ils auraient bien voulu voir reproduite dans le cas des Canadiens-français (Langlais et Rome 1986: 158 et *sqq.*). La politique sociale d'«Achat chez nous» qu'imaginèrent les intellectuels en vue de contribuer à la décolonisation des Canadiens-français par l'essor d'une économie encore dépendante a souvent été considérée comme une réaction antisémite à l'efficace industrie des Juifs. En fait, il serait juste de dire qu'à cette époque, les Canadiens-français étant eux mêmes minorisés, la politique d'«Achat chez nous», plus qu'une politique antisémite, s'avéra une attitude protectionniste dans un régime où le développement inégal des groupes ethniques et confessionnels était réalisé à travers le maintien des frontières comme des statuts⁶.

Mais cet antisémitisme un peu tapageur des Canadiens-français, qui contrastait tant avec la discrétion canadienne-anglaise, colla vite à la peau des premiers, diabolisés avec excès tout au long des années 1940. Le grand écrivain A.M. Klein, un des premiers apôtres du rapprochement judéo-catholique, alors qu'il dénonce les actes d'antisémitisme ayant cours durant la guerre, se disait très préoccupé par cette politique systématique de diabolisation des Canadiens-français par les Anglais du pays:

Klein was concerned that various respectable publications, emanating from the other Canadian provinces and the United States had, on the question of racism, "gone to town" on the province of Québec. Klein questioned the motives for these incessant attacks on the entire French Canadian population. He reiterated the view that there were forces

⁶ Jean-Charles Harvey perçoit un racisme implicite contenu dans la politique d'«Achat chez nous». Lionel Groulx analyse quant à lui, dans *L'économique et le national*, les causes de la minorisation économique et politique des Canadiens-français. Il écrit: «Nous n'empêchons personne de vivre; mais nous voulons vivre nous aussi... Je ne suis, ai-je besoin de le dire, ni anti-anglais, ni anti-juif. Mais je constate que les Anglais sont pro-Anglais et que les Juifs sont pro-Juifs. Et dans la mesure où pareille attitude ne blesse ni la charité, ni la justice, je me garderai bien de leur en faire reproche. Mais alors, je me demande pourquoi, et dans la même mesure, les Canadiens-français seraient tout excepté pro-Canadiens-français (p.9).» (in Rome et al. 1981: 120-1). Jedwab (1995: 45) note cependant le penchant de Groulx pour la propagande antisémite dans ses articles paraissant dans *L'Action Française* et *L'Action Nationale Catholique*.

which sought to exploit race hatred and religious bigotry in the province and regarded as crucial the need to "unmask the perpetrators of such hatred". Still, he objected to editorial writers going out of their way to suggest that the entire population was a bastion of intolerance and that all that was "French-speaking" carried the anti-Semitic virus (Jedwab 1995: 51).

Des témoignages montrent par ailleurs comment les communautés juives excentrées vivaient souvent en très bonne entente avec les colons catholiques. Les Laurentides, situées au nord-ouest de Montréal, demeurent encore dans les années 1950 un territoire en voie de colonisation. S'il s'agit de colonisation canadienne-française essentiellement, il arrive qu'au début du siècle des fermiers juifs s'installent ci et là. On assiste parfois à une implantation plus importante, comme à St-Sauveur ou à Ste-Sophie. Les Laurentides deviennent, à partir des années 1920, le lieu de villégiature privilégié pour les membres des «trois solitudes», ce qui était susceptible de faire resurgir le modèle des relations communautaires ethniques de la ville. Entre villégiateurs anglo-saxons et juifs, les frontières sont clairement délimitées par l'interdiction formelle faite aux Juifs d'avoir accès aux plages du groupe alors dominant («No dogs nor Jews allowed»). Dans certains villages canadiens-français, comme à Ste-Agathe à l'été de 1939, on pouvait voir affiché aux poteaux téléphoniques l'écriteau suivant: «Les Juifs ne sont pas désirés ici, Ste-Agathe est un village canadien français et nous le garderons ainsi». À Val David, à la fin des années 1930 note un informateur, un jeune prêtre enjoint la population catholique de ne plus louer aux Juifs leurs fermes durant l'été, ce qu'ils firent. En l'absence des nombreux villégiateurs juifs qui habituellement inondaient les Laurentides et Val David en particulier, cette dernière paroisse ne se relèvera plus: «They threw the priest out. You know who was the priest?». Le prêtre en question était nul autre, selon notre informateur, que Lionel Groulx⁷.

Ce phénomène ne peut, lui non plus, être généralisé à toute cette région. Il en va tout autrement pour ce qui est des rapports immédiats entre colons canadiens-français et juifs, unis par un destin commun. En fait, très souvent, le colon juif établi à Ste-Sophie, à Ste-Agathe ou à St-Sauveur, faisait partie d'une *gemeinschaft* commune:

7. Ceci semble difficilement pouvoir être le cas, Groulx étant né en 1878. Son rôle de prêtre dans les Laurentides ne s'étendit certainement pas au delà du début du XXe siècle. On pourrait toutefois lire l'affirmation de notre informateur comme une extension de l'imaginaire juif à l'attitude antisémite d'une partie du clergé influencé par Lionel Groulx.

Mon père avait une ferme à St-Sauveur. Une journée ils ont connu le désastre. Deux incendies provoqués par des court-circuits et qui avaient complètement détruit le poulailler. La ferme, c'était surtout un vivier de poussins. Ils ont tous été brûlés. Mon père a alors été voir le curé du village et lui raconta son drame. Le curé fit immédiatement lever une corvée et le lendemain tous les hommes du village s'affairaient à reconstruire la ferme. Il ne nous ont rien demandé. Et tout a été reconstruit en quelques jours, gratuitement (tout avait passé au feu). C'était tout simplement normal. Il n'y avait aucune discrimination entre catholiques et juifs. (homme de 63 ans, quatrième génération)

Les colons catholiques, encouragés par l'attitude oecuménique de nombreux prêtres, reconnaissaient en général pleinement le Juif, qui était lui aussi colon, fermier et cultivateur. Des villages entiers ont complètement ignoré la propagande antisémite diffusée par une partie du bas et du haut clergé et par l'air du temps, refusant ainsi de diaboliser le voisin Juif.

Par ailleurs, le nouvel esprit de rapprochement prôné par Mgr. Charbonneau montre une évolution importante concernant la récusation de l'antisémitisme au sein de la structure cléricale catholique du Québec. Mgr Charbonneau combatta ainsi, aux côtés du Congrès Juif Canadien, l'antisémitisme virulent des fascistes canadiens d'Adrien Arcand (Jedwab 1995: 52), son discours contrastant avec la tendance à l'antisémitisme de nombreux évêques et archevêques antérieurs à son archiépiscopat. Jedwab note aussi que Maurice Duplessis s'est formellement dissocié du racisme d'Arcand et de l'antisémitisme groulxien, tandis que les hommes politiques du moment (Camilien Houde, Alexandre Taschereau, J-F. Pouliot et d'autres) ont toujours défendu, dans la légalité, les droits des citoyens issus des groupes minoritaires (Langlais et Rome 1986: 176).

Il semble que ce soit en milieu urbain que les relations ethniques ont été le plus sujettes aux stéréotypes, réciproques, en vigueur dans le monde de l'entre-deux-guerres, et perpétués jusqu'à bien tardivement. Or l'antisémitisme semble être davantage le cas de tous ces plumitifs issus de la petite bourgeoisie et du clergé, qui ne connaissaient personnellement, la plupart du temps, aucun Juif, que de ces ouvriers canadiens-français qui, comme les ouvriers juifs, grandirent sur la rue Coloniale (et quand nous évoquons ce nom, nous nous référons à l'espace géographique qui à l'Est du boulevard Saint-Laurent, sépare ce même boulevard de la rue Saint-Denis), partageant les moments de l'enfance. C'est ce corridor qui constitue le lieu de rencontre par

excellence entre Juifs de langue yiddish et Canadiens de langue française. La rue Coloniale constituerait ainsi un lieu de mémoire qui relève aujourd'hui plutôt de la mémoire historique que de la *mémoire collective*, puisqu'il se trouve effacé des mémoires des membres des jeunes ensembles générationnels juifs (voir chapitre suivant) et québécois francophones.

Richler, qui n'habitait pas ce quartier multiethnique situé immédiatement à l'Est du boulevard Saint-Laurent, mais celui immédiatement à l'Ouest de ce même boulevard, là où les contacts entre ces deux groupes s'amenuisaient déjà considérablement, émet cette opinion:

Aux préjugés des Canadiens français, nous opposons nos propres préjugés. Si nombre d'entre eux étaient persuadés que les Juifs de la rue Saint-Urbain étaient secrètement riches, eh bien! le Canadien français typique était pour moi un mâcheur de gomme et faible d'esprit... (Richler 1969: 90).

S'il s'agit d'une opinion qui ne s'est jamais démentie en lui, nos informateurs témoignent pour la plupart des propos fort distincts de ceux avancés par certains auteurs et professeurs qui voudraient faire croire, pour reprendre la crainte exprimée par A.M. Klein, que la société québécoise francophone est de loin la plus antisémite du Canada. En effet, aucun de nos 21 informateurs n'a été victime, personnellement, de quelqu'acte de discrimination raciale de la part des Canadiens-français. Il s'agissait aussi en bonne mesure, comme le soulignait Irving Layton, d'une sorte de mythe fondateur persistant, en l'absence de contact véritablement prolongé.

On assista cependant entre les années 1910 et 1940 à une cohabitation raffermie par des liens de classe dans le *no man's land*, ce voisinage parmi les plus défavorisés socio-économiquement de Montréal, que constituait le bloc de rues situées entre les rues Sainte-Dominique et Saint-Denis. C'est ici que beaucoup de Juifs ont appris, petits, le français, et c'est pourquoi ils gardent cet accent que nous aimons appeler «de la rue Coloniale»⁸.

⁸. Il serait intéressant de retracer ces vieux Canadiens-français qui vécurent parmi les Juifs afin de voir si leur discours correspond à celui du clergé de l'époque ou à celui de l'intelligentsia de tendance maurrassienne.

Enfin, même au moment de l'«apogée» du mouvement fasciste québécois (mouvement absolument marginal que celui des chemises brunes d'Adrien Arcand), en pleine Guerre mondiale, on ne compte aucune agression physique sur la personne d'un Juif. Que l'archevêché de Montréal fût résolument opposé à toute expression antisémite, se montrant même plutôt favorable à la question sioniste à partir des années 1940, est une preuve contrariant la mystification voulant que l'ascendant de l'antisémitisme qui avait cours au temps du chanoine Groulx soit indélébilement inscrit dans l'âme des Canadiens-français.

2.2.3. Ouvertures et tensions dans la sphère publique

Nous assistons au Québec, et à Montréal plus particulièrement, à des transformations majeures sur le plan de l'organisation sociale et de la structure classique des pouvoirs. C'est ce qu'il a été convenu d'appeler la Révolution tranquille. Celle-ci promet avant toute chose l'émancipation du groupe majoritaire en termes numériques, celui des Canadiens-français, et amorce une nouvelle restructuration des pouvoirs politiques et économiques qui, paradoxalement, s'appuieront encore une fois sur des clivages ethno-culturels, mais en modifiant les conceptions des termes *majoritaire* et *minoritaire*⁹. Il faut invoquer ici la théorie du pluralisme conflictuel (Glazer et Moynihan 1975, Elbaz 1983: 43), liant concentration spatiale et cohésion du groupe. La structuration des ensembles ashkénazes aux États-Unis et au Canada selon des habitus propres montre la nouvelle logique d'appropriation et de maintien des rapports de production économiques et culturels fondés à partir de l'identification ethnique. Contrairement à l'État jacobin qui conçoit l'État culturel formé par l'intégration de chacun de ses citoyens, l'État canadien favorise davantage le développement des rapports communautaires ethniques comme mode d'encadrement des sujets-citoyens dans la sphère privée.

⁹. L'histoire sociale du Québec est bien particulière lorsque nous considérons la dynamique régissant les relations entre *majoritaires* et *minoritaires*. Ces derniers concepts n'ont pas ici la détermination que l'on connaît dans d'autres contextes nationalitaires. C'est dire qu'au Québec il est difficile de déterminer qui est *majoritaire* et qui *minoritaire*. Guillaumin (1985) a déjà émis des réserves quant à l'usage généralisé de ces concepts dans la socio-anthropologie contemporaine. Le cas du Québec montre à quel point il est en effet difficile d'en déterminer une valeur heuristique. Ainsi, au sein du pluralisme conflictuel qui anime sur certains terrains la société québécoise, il apparaît vain de vouloir attribuer des positions déterminées dans la structure sociale, culturelle et économique en regard de l'ethnicité, et de déterminer de manière fermée la structure du rapport dominant/dominé au sein des rapports sociaux ethniques/linguistiques/ confessionnels.

Dans le nouvel État québécois, les anciennes tensions acquerront de nouvelles dimensions. En effet, la laïcisation du gouvernement et la modernisation de l'appareil d'État instituées par le gouvernement libéral du Québec, si elles contribuent à un important effacement de l'ancienne logique identitaire fondée sur la confessionnalité et sur l'appartenance primordiale au groupe ethnique, ne donnera pas moins lieu à un nouveau système d'oppositions, centré cette fois sur la langue (et, *a fortiori*, sur une culture linguistique, comme nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre), polarisant plus que jamais l'allégeance prêtée au Canada ou au Québec. La logique du pluralisme conflictuel au Québec n'est pas seulement induite par la politique fédérale du multiculturalisme, mais aussi (surtout à Montréal) par une histoire sociale dans laquelle interviennent des variables identitaires fortes telles que l'origine ethnonationale, la langue, la religion, l'allégeance politique et nationale, etc. Si les représentations identitaires et les attributions catégorielles tendent à se transformer avec les générations, elles ne demeurent pas moins campées autour de l'une ou l'autre de ces variables.

La Révolution tranquille eût par contre comme effet d'ouvrir l'appareil d'État québécois aux Juifs. Ils sont dès lors députés, ministres, procureurs et législateurs siégeant dans les plus hautes instances judiciaires de la province. La *troisième génération* apparaît ainsi, comme le déclare Herbert Marx, ancien ministre de la Justice du gouvernement libéral provincial de Robert Bourassa, parfaitement et également intégrée dans la société civile, tant canadienne que québécoise, au sein de laquelle ses membres ont été appelés à jouer un rôle fondamental (médecins, professeurs, présidents de Conseils nationaux, etc)¹⁰.

À l'apparent paradoxe du re-clivage inter-communautaire depuis la nouvelle modernité politique et l'avènement du monde de pensée techno-scientifique s'y en ajoute un autre. Au début des années 1970, le français qui est alors la langue officielle de

¹⁰. En fait foi cet extrait de William Tetley paru dans *La Presse* du 22-2-92 et repris par Langlais et Rome (1992: 87-9): «N'est-ce pas plutôt certains anglo-québécois de l'«Establishment» qui voulaient exclure les Juifs de l'Université McGill, des clubs privés, des études juridiques, etc.? N'est-ce pas plutôt l'Université de Montréal, (qui n'avait aucun «contingentement») qui admettait les Juifs? En 1973, la Commission des Écoles protestantes du grand Montréal s'est présentée devant l'Assemblée nationale à Québec pour s'opposer à l'octroi aux Juifs du droit de vote lors de l'élection des commissaires d'école protestants. C'est la majorité canadienne-française à l'Assemblée nationale qui a conféré ce droit aux membres de la communauté juive... Quelle autre province peut se vanter d'avoir confié les charges de juge en chef de la Cour supérieure (Alan B. Gold), de juge en chef intérimaire de la Cour d'appel (Fred Kaufman) et de ministre de la Justice (Herbert Marx) à trois de ses concitoyens d'origine juive?».

l'administration publique est appelé à devenir la seule langue officielle du Québec. Le gouvernement propose alors de financer à 51% les écoles qui dispensent des cours en langue française, et par la suite celles qui intègrent l'apprentissage du français dans leur curriculum¹¹ (ce qui demeure toujours le cas). C'est donc grâce au nouvel État Providence québécois que les écoles de jour juives pourront survivre et continuer à transmettre une identité juive... et anglophone.

Si la politique peut effectivement rallier ces *deux solitudes* (en ce sens que le PLC et le PLQ sont à Montréal des partis traditionnellement appuyés parmi les Québécois francophones d'origine canadienne-française), pour ce qui est du politique par contre, les résultats apparaissent plutôt limités. Les champs dans lesquels cette coopération ressort le plus remarquablement recourent ceux liés au réseau philanthropique et à la profession médicale (l'investissement de la classe identitaire «médecin-chercheur de Montréal» est au moins aussi importante, sinon plus, que celle de «Juif»). Le monde de la culture locale (des arts et des spectacles) arrive des fois à arrimer ces trois solitudes dans la constitution de quelque chose de proprement montréalais (Leonard Cohen, le Centre Saidye Bronfman, ou la pièce *Les belles-soeurs* de Michel Tremblay, jouée au Théâtre yiddish). Dans le monde du sport, une longue tradition lie, en tant que lieux de mémoire communs reconnus par les *trois solitudes*, le club de hockey Canadien ou, à un degré moindre, le club de baseball Expos de Montréal. Mentionnons à cet égard que Cecil M. Hart (1883-19), descendant direct de Aaron Hart et d'Ezéquiel Hart, a été, avec Maurice Richard, la figure la plus dominante qu'ait jamais connu le club de hockey Canadien de Montréal. D'autre part, c'est le philanthrope montréalais Charles Bronfman qui fonde le club de baseball Expos de Montréal, une des institutions sociales les plus importantes (avec le club de hockey Canadien) du Montréal des années 1970.

Pour ce qui est des idéologies politiques cependant, les frictions se font vite sentir comme le montrent les nouvelles représentations de l'histoire. Les mœurs culturelles ont évolué de part et d'autre, mais sans véritable interpénétration. Quant aux liens de coopération entrepreneuriale, nous sommes à même de constater qu'il n'en existe pas de vraiment significatives entre des gens d'affaires juifs et *québécois francophones*, comme le souligne un de nos informateurs vivement intéressé par cette coopération.

¹¹. Ceci est toujours en vigueur, de sorte que l'État québécois financera par exemple les écoles hassidiques (celles pour filles surtout), au même titre que toutes les écoles, confessionnelles ou pas, qui utilisent ou enseignent la langue française.

Encore moins existe-t-il quelque participation que ce soit à l'élaboration du projet national fondé sur une souveraineté politique et économique vis-à-vis du Canada.

Nous sommes ici en butte avec le paradoxe, toujours d'actualité, qui concerne en propre les *troisième* et *quatrième générations* (ainsi, sans doute, que la *cinquième génération*, de laquelle nous ne traitons toutefois pas dans la présente recherche). Il s'agit du mode de déploiement du sentiment d'appartenance à la nation juive suite à la création de l'État d'Israël - surtout depuis la guerre des «Six jours» en 1967 - et le combat contre les velléités souverainistes d'une partie importante de la population francophone.

2.2.4. Vers une antinomie fondamentale: sionisme post-1967 et nationalisme québécois

La guerre de 1967 faisait d'Israël une puissance militaire consacrée tandis que les activistes felquistes allaient s'entraîner dans les camps militaires palestiniens, s'identifiant sans ambages avec l'un des belligérants. Le syndicaliste Michel Chartrand a été le chantre québécois de l'identification à la minorité palestinienne (Waller 1974: 101). Ce syndicaliste québécois (d'origine canadienne-française) verra dans les Juifs l'antagonisme social-culturel par excellence, ce qui dénote une transformation fondamentale du schème évoqué dans le précédent chapitre. Les Juifs délaissant massivement la classe ouvrière à partir des années 1950, l'ancien lieu de communalisation interethnique qu'était le syndicat des années 1920 et 1930 se trouve désaffecté d'une partie importante de ses activistes traditionnels, soit les socialistes, les anarchistes et les communistes. Il se crée dès les années 1950 une distanciation de plus en plus marquée entre les destins des uns et des autres, avec une désolidarisation, voire un antagonisme social croissant, développés à mesure que les Juifs progressaient dans la stratification sociale. Car rappelons-le, ce n'est plus simplement une partie de la communauté qui parvient à un statut de bourgeoisie, de classe moyenne, mais la majeure partie parmi les membres de cet ensemble générationnel et de ceux à venir.

Accorder une dignité à un peuple opprimé, c'est le projet sioniste et, à un autre niveau, celui d'un Parti Québécois en gestation. En revanche, les Premiers ministres libéraux du Canada, Lester B. Pearson et Pierre E. Trudeau, franchement sympathiques à la cause sioniste, s'opposent tout aussi franchement à la cause nationaliste au Québec. La

lutte pour la sauvegarde d'Israël et surtout l'intervalle entre ces deux guerres fondamentales (1967 et 1973) se déroulent en pleine Révolution tranquille, mais aussi en plein activisme felquiste. Il n'a pourtant jamais été question d'une alliance, ne serait-ce que circonstancielle, entre des Juifs influencés par un sionisme post-1967, d'origine marxiste, et le FLQ, signe que, malgré un commun combat, une indélébile incompréhension mutuelle érigea les communautés ashkénaze et québécoise nationaliste en chiens de faïence. Nous pourrions constater un accroissement du degré d'antinomie dans ce qui est devenu une lutte idéologique opposant deux groupes, non plus ethno-confessionnels, mais linguistiques.

Les années 1960 constituent, à tous les égards de la vie sociale publique, une réussite pour les Juifs de Montréal. La situation a beaucoup changé par rapport aux années de Duplessisme et la société *mainstream*, celle des Canadiens-anglais, semble maintenant encline à accepter parmi les leurs les Juifs, pleinement canadianisés (S. Rosenberg 1971, Weintraub 1996). Ces années 1960 annoncent la politique officielle d'État de la Loi sur le multiculturalisme qui accroît la capacité d'organisation communautaire parmi les groupes ethno-confessionnels grâce aux communautés politiques ou les «*mini-polities*» (Breton 1983). Pour les Juifs, ce moment signifie la consécration de la *complétude institutionnelle*.

2.2.5. Du Bund à Trudeau

Il serait démontrable, mais nous nous en tiendrons ici à une ébauche de l'idée, que l'allégeance libérale participe, surtout sous le règne de Trudeau, d'un cadre social de la mémoire politique inauguré en Europe quelque cent ans plus tôt à travers l'austro-marxisme. Or cet accommodement aux nouvelles mœurs politiques de la société canadienne devait absolument se traduire au Québec par un antagonisme fondamental entre les aspirations du multiculturalisme canadien et celles des souverainistes québécois¹². Cette transformation des antagonismes sur le plan politique, entraîne aussi au Québec une réfonte des rapports sociaux ethniques et un changement formidable au niveau des perceptions et attributions identitaires.

¹². Faute d'une multitude de choix véritables et de partis légitimés, plus de 90% des Juifs de Montréal votent pour le Parti Libéral du Québec. «Before the 1973 provincial election, there was much talk among anglophones, including Jews, about the desirability of voting against the Liberals in protest against certain policies. But there was really no alternative. As long as separatism/federalism is the major issue, most anglophones will probably vote Liberal» (Waller 1974: 23).

Déjà insérés pour plusieurs dans la logique structurelle classique, c'est-à-dire en investissant l'économique, soit le domaine qui traditionnellement leur revenait, par contrainte, en Europe et au Québec, les Juifs sauront s'ajuster parfaitement aux transformations de la réalité socio-politique canadienne, mais aussi, jusqu'à un certain point, québécoise. Ces transformations sont concrétisées notamment par la promulgation du libéralisme multiculturaliste, auquel les Judéo-montréalais adhèrent dans leur ensemble (c'est ce qu'on appellera, en Amérique du Nord, le *vote ethnique*), et par la Révolution tranquille qui transforme par une attribution généralisée des pleins droits civils une société marquée par des clivages ethno-confessionnels en une société plus égalitaire mais linguistiquement conflictuelle et polarisée au niveau des nouvelles allégeances en jeu (celles notamment du Québec souverain et du sentiment d'appartenance à la nation israélienne, aux lendemains encore incertains). La promulgation de la Loi 101 en 1977 apparaît comme un moment déterminant. Il est étonnant, soit dit en passant, de voir le monde juif, habitué à la diffraction dans le champ politique, être à ce point campé sur une seule option politique (ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils s'identifient pleinement avec les partis libéraux provincial et fédéral). Le passage du socialisme vers le libéralisme, un processus plus normal en Amérique qu'en Europe, retient enfin notre attention.

Rarement ces citoyens du Québec, de nationalité canadienne, farouchement trudeauistes, ne se sentiront appelés par la cause indépendantiste. L'opposition politique qui naîtra non plus entre les confessions, mais entre deux groupes devenus *linguistiques*, se distinguant par la participation à deux cultures séparées, apparaît incontestablement comme une cause importante de la distanciation de cet ensemble générationnel avec les anciens Canadiens-français devenus Québécois, et de la consolidation institutionnelle. Se rapportant à un statut durement acquis, celui de l'individu citoyen muni des pleins droits civiques lui autorisant de choisir, les Juifs revendiquent, en groupe, la non ingérence de l'État dans l'orientation des valeurs culturelles de ses membres citoyens. Trois revendications constituent alors le fer de lance de la communauté juive: l'utilisation quotidienne de la langue anglaise dans tous les champs de la vie sociale communautaire, une forme distincte de communalisation, et des références transnationales propres. Cet état de choses, nous pouvons le relier à une conjonction de facteurs d'origine ancienne ou récente. Bien que la distance qui s'est nouvellement établie par rapport à la population francophone apparaît

conséquentement au rejet des Juifs par les écoles catholiques, appuyée par la vague d'antisémitisme médiatique des années 1930 (Anctil 1988, Hébert 1995), des prises de position antisionistes d'une aile importante des souverainistes à partir de 1967, tout comme de l'antagonisme linguistique qui se développe dans les années 1970.

Or cette distance obéit aussi à une logique interne aux cadres sociaux de la mémoire ethnique des Juifs ashkénazes. L'influence du Congrès Juif Canadien dans la confection de la politique multiculturaliste canadienne (Waller 1974), au temps de l'État Providence, contribue à l'infléchissement d'une politique sociale à l'échelle de l'État privilégiant le développement de la communalisation ethnique au niveau des réseaux de socialité secondaire, tout en établissant l'État en tant que lieu du politique désincarné du point de vue de la culture (Thériault 1996). L'héritage de l'austro-marxisme qui inspira le Bund à la toute fin du XIX^e siècle se retrouve dans la conviction multiculturaliste et dans la croyance que l'État doit promouvoir les affaires culturelles des minorités ethniques et confessionnelles, tout en observant une neutralité absolue sur le plan de la représentativité politique. Tout comme le programme prévu par Karl Renner, la nouvelle Constitution canadienne prévoit l'enchassement d'une sorte de *principe de personnalité* inaliénable au sein de l'État-nation multiculturel, plus souple toutefois que celui de Renner¹³, et ceci dans le but de faire contrepartie aux revendications de plus en plus exigeantes en provenance du Québec et des Autochtones (Helly 1996). Les bundistes, convaincus comme les Austro-marxistes que la nation

¹³. Rappelons ces grands principes qui animèrent la théorie politique des Austro-marxistes. Deux principes composent la conception de l'État multiculturel tel que pensé par l'École austro-marxiste: celui de *territorialité* et celui de *personnalité*. En introduisant ces deux postulats, Renner et Bauer tentent de dépolitiser la question nationale et de reconnaître la viabilité de l'État multiethnique, comme le souligne Hanf: «In sum, Renner proposes that the personality principle, as defined by him, constitutes nations on the basis of the free association of individuals regardless of where they live, and provides them with exclusive powers in the sphere of education, upbringing and culture, as well as their own legislative, administrative and executive institutions; i.e., a perfect form of cultural autonomy ... In short, Renner's concern is to depoliticize national cleavages, so that these will no longer distract from the truly political confrontation between programs and interests» (Hanf 1991: 39-40). Karl Renner réproouve la perspective atomiste qui ne reconnaît pas l'entité intermédiaire (une reconnaissance constitutionnelle) reliant des sujets atomisés et associés au hasard à l'État en tant que totalité. Sa conception de l'État est davantage organique, et a pour but de fournir cette reconnaissance légale des individus membres de l'État. Renner soutient que les approches «organiques» légitiment la légalité et la constitutionnalité des unités politiques intermédiaires (de nature ethnique la plupart du temps), tout en reconnaissant le lien entre l'État et le citoyen individuel (Ra'anan 1991: 18). Il s'agit donc d'un État multiculturel moderne, imaginé cependant à travers des conceptions classiques de la culture (idées de peuple, langue, religion, territoire, etc.). Si cette conception de l'État relève d'une utopie moderne surannée, certains points ne demeurent pas moins en accord avec le régime politique que proposait P.E. Trudeau.

encadrée demeurerait une solution civilisatrice permettant au prolétariat de s'épanouir, s'inspirèrent des grands principes que sont ceux de territorialité et de personnalité.

La Loi sur le multiculturalisme prévoit parmi ses dispositions que les minorités ethnoculturelles ont le droit de se gouverner culturellement et, jusqu'à un certain point, économiquement, tout en observant des rapports plus ou moins intenses de transnationalité afin de préserver la diversité qui fonde la nouvelle nation canadienne. Ce n'est donc ni sur la culture anglaise, ni sur la culture française que l'État fédéral canadien doit asseoir sa légitimité. Très marqué par la devise rénérienne de la nation, Trudeau s'emploie à la dépasser, mais au prix de la fomentation de l'antinomie déjà existante entre souverainistes et fédéralistes (Trudeau 1991). Les Juifs accueillirent le programme de Trudeau avec enthousiasme, d'autant plus qu'ils tendaient naturellement vers la voie proposée par leur Premier ministre, qui était en outre leur député.

La volonté de se constituer en *kehilla* anime les immigrants juifs comme leurs descendants. Si aux États-Unis, et même ailleurs au Canada, cette réalité politique est généralement abandonnée dès la *deuxième génération*, à Montréal, non seulement il n'y a pas de démantèlement de la communauté politique, mais celle-ci connaît plutôt un essor qui correspond dans le temps avec les revendications de plus en plus activistes et militantes des souverainistes québécois. La vitalité exceptionnelle de la *complétude institutionnelle* juive, il faut aussi la comprendre comme une stratégie de résistance face aux visées nationalistes au Québec. Son apogée se situe entre la fin des années 1960 et 1977, au moment de l'adoption de la Loi 101, une loi perçue par beaucoup de Juifs comme une insertion de l'État provincial dans le champ du privé et par le fait même portant atteinte aux droits élémentaires des citoyens. Nous dressons, pour clore ce chapitre, le portrait de l'organisation politique communautaire juive de Montréal.

3. La *complétude institutionnelle*

In general, most of the social and institutional life of the community is removed from the rest of Quebec society. This is changing, especially as the government encroachment on traditional areas of community responsibility increases (Waller 1974)

3.1. Lignes générales

Une fois passée l'ère de l'antisémitisme institutionnalisé (1920-1960), les Juifs participent enfin à tous les champs de la société civile. La nouvelle ère qui correspond avec la Révolution tranquille, passe par le multiculturalisme et la mouvance libérale dans le champ du politique, ainsi que par une transnationalité légitimée aux yeux de l'État canadien. Il s'agit d'une transformation non négligeable par rapport à de nombreux ascendants des précédents ensembles générationnels, issus des traditions marxiste et/ou misnagidique. Cette nouvelle période transforme définitivement la judaïcité canadienne. Délaissant l'univers physique du *shtetl* au profit d'autres lieux et d'autres mondes, généralement localisés à *Suburbia* (Côte-Saint-Luc, Hampstead, Laval...), cet ensemble générationnel parvient à un statut social et économique qui exige une modification des habitus inculqués dans le *shtetl*. Il s'opère alors une coupure fondamentale entre les *deuxième* et *troisième générations* lorsque cette dernière parvient à l'âge actif et que la *deuxième génération*, ensemble générationnel pris entre deux mondes, cesse d'avoir une influence importante dans la vie sociale communautaire, renversée en quelque sorte par le poids et le prestige des plus jeunes. Un peu comme si l'on passait à une société où *yahoudim* et *parnassimétaient* devenus le lot¹⁴. L'écart statutaire qui se développe entre ces deux ensembles générationnels concourt aussi à cette mise à distance entre aînés et cadets.

Les membres de la *troisième génération* commencent ainsi par rejeter les stigmates jusque là accolés aux Juifs, et font en sorte que s'atténuent les stéréotypes qui couraient toujours dans les années 1950 (vie traditionnelle hors de la réalité moderne, communisme militant, figure et esprit du capitalisme...). Vite surreprésentés dans les professions libérales, les Juifs seront désormais appelés à travailler au sein d'une société civile qui élargit le point de rencontre de la place du marché au marché du travail. Parallèlement, ils cimentent l'organisation sociale communautaire dotant les institutions de moyens colossaux. Des dizaines d'instituts, organisations, associations

¹⁴. Rappelons-nous ces femmes du Golden Age Association clamant fièrement «my son has become a very important person».

riches en ressources humaines et matérielles soutiennent l'assemblage intergénérationnel dès le déménagement de la communauté dans l'ouest de Montréal, lieu de consolidation des structures de la *kehilla*, tout en institutionnalisant le Congrès juif canadien en tant qu'interlocuteur médiateur valable de la *communauté*.

Par ailleurs, la communauté sépharade, dont les mouvements de population sont fonction des grands drames de l'Histoire, commence son arrivée à Montréal à partir de la Guerre de 1956 (la campagne du Sinaï), correspondant à l'accession du Maroc à l'indépendance. Ses membres sont perçus avec un certain mépris par la culture dominante, de sorte que très vite, au lieu de se fondre dans les institutions déjà existantes, ils préfèrent fonder les leurs à travers la Communauté sépharade du Québec (CSQ), pour être ainsi en mesure de conserver leurs propres traits distinctifs (Lévy et Ouaknine 1989)¹⁵. Il faut signaler toutefois que malgré cette séparation un peu par la force des choses, la CSQ demeure vassalisée auprès de l'Allied Jewish Community Services (AJCS), la *kehilla* de facture ashkénaze à Montréal, dont il sera spécifiquement question dans les pages à venir. En marge du pouvoir décisionnel, les Sépharades, ne comptent à ce moment aucun délégué ni représentant parmi le conseil exécutif de la *kehilla*. Cette mise à distance initiale constitue tout de même la preuve d'un projet communautaire à l'origine instauré par un ensemble géo-culturel spécifique, inadapté pour les Juifs d'origine non-européenne. De tradition culturelle et linguistique radicalement distincte de celle des Ashkénazes, les Sépharades, originaires du Maroc pour la plupart, tarderont à être reconnus comme véritablement «nous» et placés sur un pied d'égalité au sein de la *complétude institutionnelle*.

La distance culturelle est telle entre les immigrants sépharades et les membres de la *troisième génération* ashkénaze qu'il est difficile de parler d'une *communauté* juive montréalaise unie par une culture et un sentiment d'appartenance à une même collectivité. Aujourd'hui les mariages «mixtes» sont davantage la norme et le ressentiment entre les deux communautés a notablement diminué sans toutefois être disparu (voir Elbaz 1993). Si la *kehilla* apparaît comme la communauté politique, il

15. «En 1976 une entente sur le mode fédératif s'établit avec la création de la Communauté sépharade du Québec (CSQ) qui regroupa le Centre communautaire juif, les communautés régionales, le Rabbinate nouvellement créé par la CSQ elle-même, ainsi que l'école Maïmonide. Le Centre Hillel, par contre, refusa d'adhérer à cette fédération. Chaque constituante principale reçut une juridiction dans un champ d'intervention particulier, soit le socio-culturel, le religieux et l'éducatif. La CSQ, quant à elle, gardait le champ de la représentation politique, la formation des cadres, l'information et les campagnes de financement» (Lévy et Ouaknine 1989: 67).

n'en va pas tout à fait de même pour la communauté de sentiment, comme le montre l'expulsion des immigrants marocains du Golden Age Association¹⁶.

Soulignons d'abord que la *kehilla* acquiert, de par son caractère local, une légitimité supérieure à celle du Congrès Juif Canadien, beaucoup plus axé sur les questions politiques de niveau provincial et national. Les préoccupations locales, par nature plus «sociales», généralement jugées prioritaires par les membres communautaires, sont l'affaire de l'Allied Jewish Community Services (AJCS), qui deviendra la Federation CJA dans les années 1980¹⁷:

In a certain sense, Congress and AJCS are struggling for dominance on the local plane, with AJCS appearing to have the upper hand. Under the guidance of Manuel Batshaw, AJCS has become a very professional organization, exercising many quasi-governmental powers within the community. Like Congress, AJCS has put together an able staff at the central office. The constituent nature of the Federation allows AJCS to be free from operating responsibilities. These are carried out by the various agencies. Thus AJCS operates to raise and disburse funds, to set broad policy directions, and to establish priorities for the community. Clearly these are activities of paramount importance in a Jewish community. With such responsibilities and resources it is not surprising that AJCS has effectively occupied much of the "domestic" political field in the Montreal community (Waller 1974: 35).

L'organisation sociale communautaire est fondée sur des assises multiples et draîne ainsi des forces souvent antagonistes d'un point de vue politique. Par exemple, le CJC s'enlisa dans des disputes juridictionnelles, tant avec l'AJCS qu'avec le B'Nai Brith ou avec la Fédération sioniste du Canada (CZF). Il s'agit d'institutions aux mandats en principe distincts mais dont le chevauchement peut se comprendre par le fait que la communauté juive montréalaise, relativement restreinte, dispose d'une masse imposante de fonctionnaires communautaires et de bénévoles. En outre, les enjeux et

¹⁶. Une informatrice d'origine belge et immigrée dans les années 1950 se rappelle de l'accueil qui fut fait à l'Association de l'Âge d'or à ces Juifs «bruyants», en provenance des *mellah* marocains: «Alors, ils s'installaient toujours dans la grande salle, monopolisant chaises et tables. Et là ils se mettaient à discuter, dans un brouhaha incroyable. Quand les habitués se sont fatigué de les entendre, et ça n'a pas pris de temps, ils leur ont fait clairement entendre qu'ils n'étaient pas les bienvenus, et qu'ils souhaiteraient les voir partir. Et tous les Marocains partirent fonder leur propre association. Ils ne sont plus revenus. Il y en a comme ça, quelques uns, mais ils se mélangent à la majorité d'Ashkénazes» (*Femme de première génération*, 87 ans).

¹⁷. Nous utiliserons ici les désignations les plus usuelles, soit celles en anglais, plus populaires que Appel juif unifié ou de Fédération des services communautaires juifs de Montréal, qui est l'emploi à l'usage des Sépharades et des *Québécois francophones*. Nous estimons en effet que l'emploi des termes anglais demeure plus proche de l'esprit de nos informateurs et du terrain. Nous indiquons le sens des principaux sigles dans le glossaire en fin de thèse.

«champs de compétence» sont en fait les mêmes pour tout le monde (Israël, le sort des Juifs dans les pays de l'Orient et en URSS, les droits politiques de la minorité juive au Québec, les moyens de financement, les buts philanthropiques, etc.).

Le réseau institutionnel, né au milieu du XIXe siècle, sous le nom de Hebrew Philanthropic Society, est porteur d'une mémoire de longue durée, comparable à celle des «Peuples fondateurs». La *kehilla* de Montréal, dont la HPS constitue l'embryon, est appelée à prendre un développement insoupçonné. Il faudra cependant attendre la fin de la grande vague de migration ashkénaze pour que la *kehilla* prenne, à partir des années 1960, l'ampleur qu'on lui connaît. Les Juifs d'origine britannique, même les moins fortunés, soumis à une pression sociale, culturelle et économique bien moindre que leurs coreligionnaires ashkénazes, n'auront pas cette tendance aussi marquée à la communalisation des rapports sociaux. Ce sont plutôt les immigrants ashkénazes qui, sous l'égide de quelques leaders charismatiques, et souvent à l'encontre des volontés exprimées par les *Uptowners*, réaliseront l'impressionnante *complétude institutionnelle* contemporaine. Dressons-en ici l'inventaire, tel qu'il se présentait dans les années couvertes par le présent chapitre.

3.2. Principaux piliers de la *complétude institutionnelle*

3.2.1. Le combat des organes institutionnels

La communauté juive de Montréal est celle qui, toutes proportions gardées, contribue le plus généreusement à l'Appel Juif Unifié, et cela depuis bientôt cent ans. La levée annuelle de fonds de la Fédération CJA recueille, bon an mal an, tout au long des années 1980 et 1990, quelque 30 millions de dollars, auxquels il faut ajouter entre 40 et 50 millions de dollars supplémentaires, venant de fonds non affiliés à la Fédération (Smith 1997: 132). Pour ce qui est de la contribution financière directe à Israël, encore une fois, elle ne passe pas inaperçue:

The money that goes to Israel from the FCJA constitutes the fifth largest amount from any Jewish community in the World. This gives the Montreal Federation a clout in many Israel-connected agencies and decisions, and the Federation keeps a close watch on these monies. This accounts for the main reason for the numerous dignitaries coming from Israel and in keeping a Consular office in Montreal. Most of the monies going to Israel go directly to Project Renewal in Bersheeva,

Jewish Montreal's twin town (Yerusham was the first), where Montrealers have control over the projects. Other monies go to the United Jewish Appeal which gives money to the Jewish Agency for Israel. They help immigration, absorption, rural settlement and education - and also youth aliyah here in Montreal where the Federation has no direct control. Some money goes to the Joint Distribution Committee that aids poor communities throughout the world" (*ibid.*: 128).

La judaïcité montréalaise, tel que mentionné précédemment, est généralement solidaire du destin d'Israël peu importe l'allégeance religieuse, nationale, le statut socio-économique ou l'origine géo-culturelle des membres de la *communauté*. À un point tel que dans les années 1970, une Fédération Sioniste Canadienne (CZF) était en mesure de regrouper les forces de la gauche classique, les religieux du Mizrachi, ainsi que les révisionnistes. C'est dire à quel point les enjeux d'antan ne sont plus aussi déterminants. Jamais une telle alliance n'eût été possible trente ans plus tôt, ce qui signifie que les idéologies politiques se transforment radicalement avec l'avènement de la réalité israélienne. Personne ne savait comment cela allait tourner, et puis les Israéliens tinrent le coup. À l'époque, ces prouesses militaires tenaient d'une tenacité et d'une volonté absolue de survie suscitant l'admiration de tous ceux dont la caractéristique commune fut de ne pas avoir fait *aliyah* .

Plusieurs raisons expliquent l'atténuation des antagonismes politiques au sujet du projet sioniste au sein de la judaïcité montréalaise. D'une part les tendances politiques qui pensaient pouvoir infléchir le cours socio-politique du pays en gestation finissent par se rendre à l'évidence: une fois celui-ci constitué, il n'existe qu'une *realpolitik*, dictée et par les impératifs d'une guerre permanente et par l'impérieux développement socio-économique du jeune État. La situation commandait en outre, du moins entre 1967 et 1974, une union sans réserves. D'autre part, il faut considérer la concurrence interne que se livrent à partir de ce moment le Congrès Juif, l'AJCS et le CJA (Combined Jewish Appeal), et les organismes subordonnés (la ligue des droits B'Nai Brith et la Fédération des sionistes canadiens), pour capter l'attention des Judéo-montréalais sur leur capacité de médiation entre Montréal et Israël. Entre 1967 et 1983, l'État de guerre permanent en Israël força les sionistes canadiens à travailler efficacement d'un point de vue logistique. Ceci exige donc des organismes concurrents un plus grand respect mutuel, ce qui était loin d'être le cas vis-à-vis de la Fédération des sionistes canadiens, et surtout de ses mandataires (Waller 1974: 67).

3.2.2. Le CJC (Eastern Region)¹⁸

Le Congrès Juif Canadien, fondé à Montréal en 1919 par H.M. Caiserman, aurait voulu agir comme un *Vaad Arba Aratzot* (Conseil des Quatre Pays) au temps de l'autonomie des Juifs de Pologne (voir chapitre troisième). Il aurait été ainsi l'organe suprême chapeautant les différentes *kehillot*, et le seul représentant légitime de l'ensemble de la communauté judéo-canadienne, tant au niveau de la perception des fonds, que des relations politiques extérieures (voir Figler et Rome 1962, S. Rosenberg 1971, Waller 1974). Les fondateurs du CJC tenaient à ce que le Congrès devienne l'organisme délégationnel pour tout ce qui avait trait aux relations interethniques et intergouvernementales au Canada et au Québec, mais aussi pour tout ce qui touche de près ou de loin à la représentation judéo-canadienne dans les conférences sionistes internationales. Lorsqu'Israël acquiert son statut d'État national, le CJC désire être considéré comme l'interlocuteur valable, le seul représentant légitime des Juifs du Canada pour tout ce qui touche aux politiques intérieure et extérieure en rapport avec le monde juif d'ici et d'ailleurs.

Il faut dire que la vie du CJC est des plus mouvementées. Cessant toute activité entre 1922 et 1934 faute d'assises suffisamment solides, le CJC apparaît, du point de vue politique, comme un organisme aux prétentions démesurées considérant la diversité des points de vue et des forces politiques en présence (Figler et Rome 1961: 90 et *sqq.*). Comme le dit déjà son fondateur, cette idée d'une supra-délégation était le fait de deux tendances pour le moins opposées:

One movement headed by the veteran Hebrew writer, Reuben Brainin... and ... Dr. Yehudah Kaufmann, representing organized Jewish labor, the Poale Zion and the Toronto and Winnipeg Jewish press; and the other, led by the Zionist Federation of Canada, with the aid of the Montreal Jewish press and a number of influential Orthodox and Reformed Jews. One demanding a Canadian Jewish Congress democratically elected with a broad national platform, the other working for a Jewish Conference platform for the 'emancipation' of their unfortunate brethren in the European countries. No one acquired the mandate to speak in the name of an organized Canadian Jewry, with the sad result that the energy and enthusiasm of the Jewish masses had been spent without a purpose. Instead of unity, the bitterness and distrust between the factions made any Congress activity impossible (cité par Figler et Rome 1961: 100-1).

¹⁸. Devenu depuis CJC (Région Québec).

Historiquement, l'antagonisme existant entre les deux factions dont parle ici Caiserman se perpétue toujours dans les années 1970, et même encore de nos jours (voir Arnold 1995). Vers 1970, les deux options, agissant séparément, luttent en vue de l'acquisition d'une prépondérance sur le plan délégué et lobbistique. Mais dans l'impossibilité de remplacer définitivement et absolument la Fédération des sionistes canadiens, les deux organismes durent conclure un accord en formant une nouvelle alliance «de raison», donnant naissance au Comité Canada-Israël Committee (CIC), responsable depuis ce temps des délégations en Israël. Cette volonté de contrôle des relations extérieures est due en bonne partie à la dissipation de toute velléité de prise de contrôle de la vie communautaire montréalaise, monopole de l'AJCS.

Il faut voir dans le CJC un formidable instrument politique, duquel les Juifs auraient difficilement pu se passer. Dirigé par Samuel Bronfman dès la reprise des activités en 1939, le CJC prit des allures d'un quasi comité exécutif de la communauté politique des Juifs du Québec et du Canada. L'influence du CJC dirigé par Bronfman se fit sentir à l'extérieur de la sphère relationnelle entre les gouvernements juif, québécois et canadien. En effet le CJC, écrit Waller, «has been instrumental in encouraging the federal government to initiate programs that further multiculturalism based on ethnic identification» (1974: 69).

Il n'y a pas que le Congrès Juif qui tente de monopoliser le rapport institutionnalisé à Israël. L'AJCS, qui détenait déjà, par l'entremise du CJA, le monopole de la redistribution des contributions monnayées à Israël, tente elle aussi d'écarter une Fédération des sionistes jugée dépassée par beaucoup, considérant ces représentations surannées, alors que les Juifs de Montréal s'homogénéisaient du point de vue socio-culturel (linguistique et religieux) et statutaire. Passant d'un univers que divisaient de nombreux antagonismes (antagonismes originant du *shtetl*) à une certaine unification du mode de pensée (être Juif *canadian style*), les Juifs ashkénazes deviennent un groupe particulier en soi, tant par rapport à la nouvelle judaïcité montréalaise - dont la reconstitution date alors d'à peine vingt ans¹⁹ - que par l'histoire du judaïsme

¹⁹. En effet, le hassidisme, très marginal avant la fin de la Guerre à Montréal, connaît une revitalisation en contexte montréalais à partir de 1948. Nous avons vu à quel point le hassidisme se distingue de l'orthodoxie classique, surtout américanisée. Si ce sont bel et bien des Ashkénazes, ils n'ont plus grand'chose à voir avec les Ashkénazes de Montréal de *troisième génération* à un point tel qu'on pourrait les dire, n'eût été le contexte de la *shoah*, parfaitement étrangers. Il existe un dédain assez généralisé, et plus ou moins avoué, parmi les Juifs de longue implantation pour ce mode de vie

canadien. Il faut aussi voir dans le désir de contrôler les relations montréalais-israéliennes une volonté de légitimation absolue. Lorsque viennent à Montréal de grands dignitaires, ou les principaux héros fondateurs de l'État-nation israélien, il est compréhensible que les divers organes tentent de s'accaparer une si symbolique apparition. En somme, comme le souligne Waller: «One measure of success, at least in the eyes of the participants, is the frequency and closeness of meetings with the Israeli ambassador or with key Jewish Agency people» (1974: 66).

Suite à la disparition de Samuel Bronfman, le leader communautaire charismatique incontesté, une sorte de vide afflige la structure communautaire, dont la dépendance envers son leader était devenue excessive, dira Waller. Président du CJC, Bronfman est capable d'insuffler l'énergie nécessaire à la défense d'Israël, aux droits de la minorité juive au sein de la Confédération, et au fonctionnement de l'AJCS-CJA (dont il constitue le principal donateur). Si l'influence du CJC diminue après la mort de son président, c'est au profit de l'AJCS dont Charles Bronfman, le fils aîné de Samuel, assurera le leadership. De loin la famille la plus puissante de Montréal, les Bronfman ont un pouvoir incontestable au sein du gouvernement de la *kehilla*. En accordant sa faveur à l'AJCS, l'aîné des héritiers infléchit sur la destinée de ce gouvernement. Le Congrès juif canadien finira par être absorbé par ce qui deviendra la Fédération CJA, un modèle plus centralisé, mais qui ne raffermit pas moins le tissage de la *complétude institutionnelle* juive de Montréal. C'est désormais la Fédération qui redistribue les fonds en finançant le Congrès juif (Région Québec), le B'Nai B'rith, tout comme une soixantaine d'agences et organismes, en plus de destiner la moitié des recettes environ à Israël. La scission symbolique s'opère dès le déménagement en 1965, lorsque l'AJCS quitte les locaux du CJA pour s'installer au centre du réseau institutionnel compris dans le quadrilatère délimité par le chemin de la Côte-Des-Neiges, l'avenue Van Horne, l'autoroute Décarie et le chemin Queen Mary. Le CJC emménage en 1970 dans un tout nouvel édifice, dans l'allée des consulats, à proximité immédiate de l'avenue McGregor, l'*embassy row*, sur la rue Docteur-Penfield. Par cet acte de redistribution spatiale, le démarquage symbolique se concrétise: l'AJCS s'installe au coeur de la complétude et le CJC dans l'espace ambassadeur .

qui provoque tant de méprise chez les Gentils. Cette recomposition coïncide aussi avec l'arrivée des Marocains, les Sépharades arrivant à Montréal peu après les *hassidim*.

3.2.3. Le triomphe de l'AJCS-CJA

La reine mère des institutions, celle qui recueille alors l'appui incontestable de la vaste majorité des Juifs ashkénazes, est bel et bien l'AJCS, à laquelle est greffé le Combined Jewish Appeal. Le CJA est l'organisme responsable de la transmission des fonds à Israël (plus de la moitié de la somme totale recueillie), tandis que l'AJCS, la *kehilla* véritable, s'occupe de la redistribution au sein de la communauté de Montréal. Que le CJA ait eu le dessus sur le CJC dans l'obtention du rôle exclusif d'attribution de fonds à Israël constitue une importante victoire symbolique. Qu'il contribue aussi, par son jumelage avec l'AJCS, à la levée officielle exclusive de fonds parmi la communauté - une communauté presque entièrement impliquée dans le réseau institutionnel financé par l'AJCS - en est une absolue. Cette prépondérance se traduit quelques années plus tard par une transformation de l'appellation de l'organe AJCS-CJA et qui deviendra la Fédération CJA. La nouvelle Fédération comprend l'ancienne AJCS et chapeaute une myriade d'agences, hôpitaux, associations et fondations. Ces agences se dédoublent très souvent pour former de nouvelles sections aux intérêts très spécifiques (ainsi le Heart and Stroke Foundation ou le Committee on the Heritage of Jewish Montreal).

Le *kahal* (la direction communautaire) est informel et parfaitement laïcisé, bien que figurant parmi ses instances les conseils religieux classiques, soit le Conseil communautaire juif de Montréal (ou *Vaad Ha'ir*) et le Grand rabbinat du Québec. La direction du *kahal* est constituée des principaux *parnassim* de la ville (n'oublions pas que nous sommes encore à la veille du départ massif de Montréal qui s'effectue à partir de 1977), parmi lesquels, rapporte Waller, nous retrouvons Arthur Pascal, Charles Bronfman et Sam Steinberg, tous trois bien connus de tous les Québécois. Edmond Lipsitz établit dans une enquête universitaire que la quinzaine de *parnassim* influant sur les tendances à suivre par l'AJCS sont aux deux tiers des gens riches, l'autre tiers étant formé de fonctionnaires communautaires - dont Manuel Batshaw, qui s'avère alors le plus remarqué des leaders - et de «vieux sages», dont la capacité dirigeante est reconnue par leur contribution à la communauté (Waller 1974: 84-6). Il se peut toujours qu'il faille importer de New York des hauts fonctionnaires, mais selon Waller, de plus en plus, grâce au réseau de formation de jeunes cadres communautaires, ces fonctionnaires sont recrutés à Montréal ou au Canada.

À la question de savoir si ce comité de *parnassim* qui forme l'exécutif et dont le pouvoir décisionnel est quasiment absolu peut être qualifié d'*establishment*, Waller est d'avis qu'il en est ainsi vu le degré élevé d'homogamie des familles plus ou moins proches du comité exécutif de l'ACJS. Ce qui n'implique pas forcément une position dirigeante, bien que cela aide sans aucun doute. Il écrit à ce sujet:

those who reach the top without great financial resources are probably exceptional... Not all of them are visible by occupying formal positions. The Reitmans and the Steinbergs, for example, are more likely to work behind the scenes. But there is no question that at the top one finds a small group of people with a great deal in common: age, roots, wealth, memberships, etc. These people constitute the Establishment (*ibid.*: 89-90).

Si le *kahal* s'avère déterminant pour ce qui est de la distribution de la richesse, grâce notamment à la Jewish Community Foundation, le pallier inférieur, celui des fonctionnaires professionnels et des volontaires, n'en est pas moins tout aussi fondamental. Il serait impensable qu'une si importante structure bureaucratique puisse fonctionner correctement en l'absence des volontaires, ceux qui, en dernière instance, sont responsables du travail de sollicitation pour les levées de fonds qui viennent soutenir les contributions des grands donateurs. Les bénévoles demeurent en outre indispensables pour faire fonctionner les très nombreuses institutions subventionnées par l'AJCS. Lévy et Ouaknine soulignent

le rôle fondamental de ces bénévoles, car il est pratiquement unique et ne se retrouve pas, à ce niveau, dans les autres communautés. Ils ont un rôle omniprésent et essentiel dans les conseils d'administration et leurs comités ... Contrairement aux institutions similaires chez les Franco-Québécois ou même chez les autres anglophones, les institutions juives n'opèrent pas selon les modèles technocratiques et bureaucratiques usuels. Ici, le pouvoir est pour une très large part, aujourd'hui encore, entre les mains des bénévoles qui dictent véritablement les orientations et très fréquemment interviennent dans la gestion courante. Cette présence assure, évidemment, une assise communautaire exceptionnelle et empêche l'institution de devenir la propriété des professionnels et des administrateurs qui y oeuvrent (1989: 61).

Il nous faut constater que durant la période de l'apogée de la *kehilla* au cours des années 1970, la *troisième génération*, si elle réussit brillamment sur la sphère publique et au sein de l'appareillage institutionnel-communautaire, la direction et les postes de prestige demeurent toujours entre les mains de la génération précédente. Le nouvel

ensemble générationnel appelé à prendre les commandes de la communauté fait encore ses classes, si l'on peut dire. Ce qui changera fondamentalement, c'est la structure socio-économique et occupationnelle par rapport à celle des anciens, composée de gens ayant pour la plupart fait fortune dans le commerce ou les affaires et s'occupant des questions temporelles et d'une intelligentsia hyperactive et efficace qui s'occupait du développement spirituel et intellectuel (ainsi le *Keneder Odler*, les institutions scolaires, les affaires syndicales, etc.). Aujourd'hui ce serait plutôt le règne des professionnels et des universitaires, dont la richesse est moindre et les compétences, sinon supérieures, du moins renouvelées par rapport à celles des anciens *parnassim* et *yahoudim*.

Un parallélisme se dresse ici entre la forme et les moeurs auto-gouvernants des communautés de l'âge classique (XVI^e à XVIII^e siècles) et le gouvernement des Juifs de Montréal. Encore une fois, c'est à travers le travail d'encadrement de la mémoire sociale que nous pouvons situer un phénomène social comme celui de la *complétude institutionnelle* juive. Certes, le contexte politique du Québec est propice au maintien de la mémoire politico-communautaire, mais il est tout de même impressionnant de voir à quel point la *kehilla* de Montréal continue de jouer un rôle déterminant à l'aube du XXI^e siècle pour l'ensemble de la judaïcité de la ville. Relevant d'un cadre social mémoriel qui se déploie dans toute son amplitude en contexte de pluralisme conflictuel, la *complétude institutionnelle* des Juifs de Montréal, son degré de légitimité et le sens d'appartenance des membres communautaires aux institutions demeurent absolument exceptionnels en Amérique du Nord. Certes, la *kehilla* est devenue un gouvernement alternatif et souffre des avatars liés aux perceptions d'une masse relativement déconnectée des rouages du pouvoir institutionnel. Un informateur dira ainsi:

I don't necessarily approve of the very elaborate community structure that exists, sometimes too elaborate, and the money for that comes from charitable donations that Jews give each year to the CJA. And I sometimes object to this kind of things because a lot of this money serves to pay for fancy offices and some nice professional social workers who make nice salaries (Homme de *troisième génération*, 63 ans).

En somme, on assiste au même moment où le destin immédiat d'Israël est au centre des préoccupations des uns et des autres, à une polarisation au niveau des organes représentationnels. Tandis que les services de l'AJCS attirent une majorité de Juifs

parmi les ensembles générationnels plus vieux, ainsi que parmi la *troisième génération*, le CJC et la Fédération des sionistes canadiens, organismes ne percevant pas de contributions en fondation, auront tendance à attirer des intellectuels moins intéressés par la carrière de fonctionnaire communautaire.

Les agences affiliées à la Fédération des Services Communautaires Juifs de Montréal sont fort nombreuses. Elles ont généralement trait aux mondes de la santé, des soins aux personnes âgées, de l'éducation, de services d'orientation aux nouveaux immigrants, et des projets en rapport avec Israël. L'étendue du réseau, aux logiques souvent divergeantes, aux factures dissemblables selon que l'on soit vieux ou jeune, se poursuit tout au long des trois dernières décennies. La question israélienne est souvent conditionnelle des nouvelles attaches imaginées par les Juifs de Montréal, pour qui cette composante identitaire demeure singulièrement forte.

2.3.4. Principales composantes socio-communautaires de la *kehilla* de Montréal

L'influence politique du B'Nai B'rith est incontestablement moindre que celle de l'AJCS-CJA ou du CJC. Cette ligue des droits fut fondée à New York en 1843, et se présente sous la forme de loges maçonniques. Elle fait son apparition à Montréal en 1881, coïncidant avec la grande vague de pogromes en Europe orientale. Le chapitre montréalais de la Ligue B'Nai B'rith s'occupe de revendiquer des droits pour la population juive avant l'établissement du CJC, avec lequel il collabore depuis afin de créer des ponts entre les diverses communautés juives et non-juives, et dans la lutte contre l'antisémitisme. Le B'Nai Brith, qui est une fondation à caractère socioculturel et philanthropique, s'implique par la suite dans les affaires communautaires en créant la Fondation Hillel dans les années 1920, une association culturelle au service des étudiants universitaires, ainsi que des colonies de vacances d'ambiance sioniste pour les enfants défavorisés. Aussi, à part la Ligue anti-diffamation pour laquelle le B'Nai Brith demeure aujourd'hui essentiellement reconnu, mentionnons la fondation du Vocational Service Bureau en 1938 (aux États-Unis), ainsi que l'implantation d'un service d'éducation aux adultes.

À Montréal, le Jewish Vocational Service est cette agence dont la mission consiste à orienter professionnellement tous ces jeunes et moins jeunes qui le désirent. L'éthique

du travail, fondamentale dans la vie sociale juive, fait de l'activité laborale, ou encore bénévole, une obligation presque sacrée. Le taux de sans-emploi a toujours été marginal chez les Juifs ashkénazes à partir de la *troisième génération*. Néanmoins, le JVS est un organisme efficacement conçu et destiné à réorienter les professionnels mis sur le carreau par la nouvelle structure du marché du travail.

Parmi les institutions à but non politique au coeur de la complétude institutionnelle, mentionnons le YM(W)HA, fondé en 1908 au service de la jeunesse. Nombreux sont les athlètes canadiens issus de cette institution sportive, comme le mettent en évidence toutes ces photos-reliques qui ornent les murs de l'institution, montrant des patineurs, des boxeurs ou des joueurs de hockey sur glace. Le YM(W)HA est une institution proprement juive, faisant contrepartie au pendant chrétien, qui demeure un important vivoir d'athlètes juifs au service de la nation canadienne, comme le champion du monde de patin artistique Louis Rubinstein ou le plus important artisan de l'histoire du club de hockey Canadien de Montréal, Cecil Hart.

Le secteur de l'éducation est l'un des leviers majeurs de la continuité. Le réseau scolaire juif est une préoccupation de la communauté depuis le tout début du siècle. Nous avons déjà évoqué toutes les péripéties auxquelles fut confrontée la volonté de fonder une commission scolaire juive qui permettrait aux enfants de recevoir ne serait-ce qu'une éducation juive de base. Quelque 35 écoles primaires et secondaires, auxquelles viennent s'ajouter sept écoles rabbiniques hassidiques offrent des programmes aussi variés que les tendances historiques au sein de la communauté (écoles orthodoxes traditionnelles ou modernes, laïques sionistes, de gauche, de droite, ashkénazes et sépharades...). Le Conseil de l'éducation juive de Montréal coordonne et planifie les *curriculum* scolaires, et considère que «tout enfant juif a droit à une éducation juive». Il subsiste en effet deux types d'institutions scolaires: les *écoles de jour*, regroupées sous la houlette de l'Association of Jewish Day Schools, et puis, comme le veut la tradition, des *écoles du soir* (au nombre de sept) pour ces enfants qui fréquentent le réseau protestant, mais auxquels les parents voudraient inculquer une éducation juive de base. Appelées aussi Supplementary Schools of Montreal, ces écoles, reliées pour la plupart à des congrégations religieuses, ont un caractère initiatique et se distinguent par une inscription obligatoire des parents, afin de maximiser un apprentissage juif, dont on les soupçonne eux-mêmes d'être carencés.

Toujours sur la sphère du *limoud*, la Jewish Public Library/Bibliothèque publique juive, dotée d'une collection impressionnante, attire chercheurs et profanes, grands et petits, en provenance de toutes les classes sociales, ce qui montre bien l'aptitude à l'instruction, profane comme sacrée, de la judaïcité montréalaise. Important lieu de mémoire de la communauté, c'est ici que viennent s'instruire les immigrants sépharades et puis russes, à la suite de trois générations d'Ashkénazes. C'est autour de la Bibliothèque que se déroulent aussi la plupart des activités à caractère savant, conférences ou allocutions de nature socio-politique.

Près de la Bibliothèque, le Centre Saidye Bronfman se situe à l'avantgarde du monde des arts, représentant aussi bien la communauté juive que l'ensemble de la communauté des citoyens. Principal lieu de carrefour intercommunautaire, sis en plein centre de l'amalgame institutionnel, ce centre des arts regroupe aussi bien des expositions d'art contemporain que le Théâtre Dora Wasserman, dernier retranchement - mais, aussi, lieu de renaissance - de la culture yiddish (Larue 1996). Juste en face, dans l'édifice Cummings, siège social de la *complétude institutionnelle*, se trouve le Musée Commémoratif de l'Holocauste, qui malgré son caractère sous-terrain (il se situe en effet dans les sous-sols de cet édifice, bien qu'on s'apprête prochainement à le déménager au premier étage) demeure un des lieux de mémoire fondateurs de la nouvelle identité juive, celle qui permet à la *quatrième génération* de ne point oublier.

Nombreux sont les hôpitaux, centres gériatriques et agences consacrées au service social communautaire. L'Hôpital Général Juif Sir Mortimer Davis est aujourd'hui l'un des fleurons du système de santé québécois. L'efficacité et le dévouement tant du personnel soignant et auxiliaire que chercheur sont unanimement reconnus par l'ensemble de la population québécoise. Bénéficiant d'un double appui financier (gouvernement du Québec et communauté juive), cet hôpital fut fondé en 1938 à la suite d'incidents racistes provoqués par des internes canadiens-français de l'Hôpital Saint-Luc. Le magnat uptowner Sir Mortimer Davis, donateur principal, laissa un legs destiné à ériger ce qui deviendra l'un des grands accomplissements de la *kehilla* de Montréal. À ce legs il faut ajouter les fonds (majoritaires) recueillis par la campagne de Samuel Bronfman. Premier pôle d'attraction vers l'ouest de la communauté, on peut dire que l'Hôpital général juif est aujourd'hui l'un des plus importants symboles de la conciliation judéo-québécoise. Situé sur Côte-des-Neiges, dans le principal quartier multi-ethnique de la ville (voir Meintel et al. 1997), cet hôpital accueille aujourd'hui

des patients, des docteurs et du personnel de toutes origines, mais tient toutefois à conserver une composante et une culture spécifiquement juives.

Si l'Hôpital Général Juif demeure la plus spectaculaire des réalisations dans ce domaine, il faut aussi mentionner d'autres centres spécialisés, tel que l'Hôpital Mont Sinaï, le Jewish Hospital of Hope, le Centre hospitalier gériatrique Maïmonides, ou encore le Jewish Rehabilitation Hospital. Ces institutions ont toutes été fondées avant l'avènement de la Régie de l'assurance maladie du Québec qui accorde à l'ensemble des citoyens du Québec une couverture médicale dans l'hôpital de leur choix. Ainsi, l'hôpital Mont Sinaï, déménagé depuis peu de Ste-Agathe dans les Laurentides à Côte-Saint-Luc, accueille aujourd'hui de nombreux patients non-Juifs.

L'importance traditionnellement accordée aux aînés par la *kehilla* se reflète à Montréal par le Golden Age Association. Le GAA permet aux aînés souvent esseulés d'avoir un encadrement affectif. De même, les Services d'Aide à la Famille Juive de l'Institut Baron de Hirsch, un organisme d'entraide aux multiples facettes, proposent un certain nombre d'agences au service des aînés, surtout à l'intention des pauvres et des malades. Le Jewish Support Services for the Elderly, de laquelle fait partie l'agence Family Link (cet organisme d'assistance aux personnes âgées rendues «orphelines» de descendants), est une constituante importante de cet organe fondateur de la communauté que fut l'Institut Baron de Hirsch, aujourd'hui relié à la Fédération CJA.

Ce sous-chapitre consacré à la *complétude institutionnelle* a fait mention des organes directeurs (AJCS-CJA, CJC, Fédération CJA), ainsi que des principales constituantes. Les agences et institutions se sont multipliées de façon colossale à partir des années 1970, et se sont formées selon d'autres critères, taillées sur mesure pour la *quatrième génération*. Celle-ci participe de nouveaux modes de transcommunication, en un temps historique qui abolit l'ancienne contrainte de la distance, ce qui a comme principale conséquence la multiplication des liens directs avec Israël.

Conclusion

L'ensemble générationnel duquel Richler est issu embrasse les divers mondes de l'histoire de la judéité montréalaise: celui de la société des ancêtres (dont ils ont connu le mode de vie, leur situation sociale), celui du destin d'Israël, mais aussi celui de la

société civile canadienne (*l'anglo mainstream* auquel adhèrera de plain pied la *quatrième génération*). Alors qu'enfants, ils sont davantage soumis à l'organisation sociale du monde traditionnel, il leur est possible dès l'intégration du monde scolaire (généralement dans le réseau protestant) de prendre des distances avec la tradition du *shtetl* en jonglant avec un *roman familial* intense et une individualité irréductible de sujet-citoyen (laquelle n'est possible dans ce cas qu'au prix d'une double émancipation: à l'égard des contraintes familiales et communautaires, et à l'égard de la discrimination systémique). Nous avons pu voir comment, du monde où le pouvoir traditionnel des ancêtres (religieux et laïc) faisait toujours autorité (dans les années 1930 et 1940), les jeunes gens issus de milieux défavorisés accèdent à une mobilité sociale permanente assurée par le travail et le sacrifice de soi généralisé des parents, pris si l'on peut dire entre ces deux générations aux modes de vie et aux valeurs antagonistes à maints égards. Tous nos informateurs reconnaissent toutefois, arrivés l'âge adulte, la prééminence de la famille et du legs intergénérationnel malgré les contraintes auxquelles ils durent faire face pendant leur enfance et leur adolescence (obligation d'assister à la synagogue et de se plier aux préceptes de la halakha, ségrégation sexuelle, imposition des études de soir ajoutées à celles de jour, etc.).

L'acquisition de nouvelles valeurs propres au sujet-citoyen n'empêche par ailleurs pas les Juifs de la *troisième génération* de continuer de respecter les valeurs institutionnelles communautaires, de considérer Israël comme lieu de référence symbolique central, et de développer un inéquivoque et authentique sentiment d'appartenance (réel et non pas symbolique) à la nation canadienne. Ce sont là des éléments constitutifs d'une identité à la fois locale et transnationale, mais aussi, dans bien des cas, universelle. Aux matrices constituantes de l'identité privée judéo-montréalaise à travers le XXe siècle, il faut donc ajouter une dimension publique pleinement investie à partir de la Révolution tranquille.

Suite à une importante transformation socio-statutaire, la grande majorité des hommes ashkénazes de la *troisième génération* évolue à l'aise entre les divers univers sociaux. Un changement social radical s'opère à partir des années 1950, qui voient s'accomplir la transformation socio-statutaire des Juifs ashkénazes de Montréal. Dès les années 1960, la vie sociale se trouve beaucoup plus généralement axée sur la culture libérale nord-américaine, qui se traduit ici par un accès à l'ensemble des professions libérales,

académiques et scientifiques, par le déménagement dans la banlieue et par l'atténuation de la pratique religieuse et des contraintes halakhiques²⁰.

L'entrée en scène en tant que génération *en vigueur* correspond avec les Guerres d'Israël, la Révolution tranquille et l'avènement du multiculturalisme. Le sentiment à l'égard du sionisme fluctue lui aussi avec les cycles de vie, passant de l'engouement à la distanciation. À mesure que l'État des Juifs devient progressivement, malgré ses caractéristiques sociétales exceptionnelles, «un État normal, comme les autres», l'allégeance à Israël change de tonalité. On pourrait dire ainsi du sionisme chez les membres de *troisième génération* que ses manifestations relèvent davantage aujourd'hui d'un processus de transnationalité quelque peu banalisé et d'une ethnicité symbolique, que de l'activisme militant caractéristique des années 1940. Ceci nous ne pouvons cependant l'affirmer avec conviction, puisque le discours sur Israël demeura très discret parmi nos informateurs membres de cet ensemble générationnel, contrairement aux membres de la *quatrième génération*, beaucoup plus loquaces à ce sujet.

L'arrivée de Trudeau sur la scène politique et la guerre des Six Jours, opposant Israël aux nations arabes en 1967, consacrent cette distanciation qui se creusait entre Juifs ashkénazes et Québécois francophones d'origine canadienne-française. Le tonitruant activisme d'un Michel Chartrand afin de lier la cause du FLQ et du RIN à celle de l'OLP (Waller 1974) n'est pas elle aussi sans avoir infléchi le sens des allégeances respectives dès la fin des années 1960, les nationalistes québécois s'identifiant alors massivement à la cause palestinienne, alors que les Juifs de Montréal se rassemblent en un seul corps pour soutenir l'État sioniste en guerre, et qu'ils appuient sans réserves le programme multiculturaliste de Trudeau, dont le parti était par ailleurs acquis, depuis Lester B. Pearson, à la cause sioniste (S. Rosenberg 1971). On ne soulignera jamais assez ce moment de rupture, que nous jugeons fondamental, dans l'établissement d'une relation définitive de «mé-rencontre», du point de vue des conceptions mutuelles du lieu du politique, entre ces deux groupes.

²⁰. «Between May and September, my rabbi knows it, my seat remains empty. I am playing golf» (Homme de *troisième génération*, 65 ans). Le propos humoristique de cet informateur illustre bien, croyons-nous, la distance prise par cet ensemble générationnel avec l'âge adulte vis-à-vis du culte synagogal.

Comme le notait judicieusement Michael Fischer (1986), chaque *génération* construit son propre discours identitaire, délimitant et redéfinissant de façon nouvelle le sentiment d'appartenance à une communauté d'origine. Nous pouvons dire que jusqu'à un certain point, le monde pluraliste contemporain ne conçoit plus les ensembles générationnels dans le sens traditionnellement établi par l'École de Chicago.

Un écart significatif sépare en effet cet ensemble générationnel du suivant. Ainsi, la dimension spatio-temporelle et les lieux de mémoire sont réinterprétés dans la conception des plus jeunes, perpétuant un processus de redéfinition de l'identité judéo-montréalaise, influencée désormais par une culture sépharade (par ses valeurs religieuses classiques, aux dires de certains de nos jeunes informateurs) maintenue un temps en marge du courant dominant de la judaïcité montréalaise, et par la déterritorialisation de la culture et de l'espace socio-professionnel. L'interpénétration des pratiques culturelles des Ashkénazes et des Sépharades (avec claire dominante Ashkénaze cependant) rend possible le développement de lieux de mémoire communs aux uns et aux autres, comme le montre la référence première à la *shoah* et à Israël (Elbaz 1993), ainsi qu'une pratique courante de ce qu'on appellera «exogamie relative». En effet, les gens dans la trentaine, membres de la *quatrième génération* ashkénaze, coïncident à de nombreux égards avec les Sépharades de la *deuxième génération* de même âge, tout en prenant des distances les uns par rapport aux membres de la «génération Richler», et les autres par rapport à celle des parents immigrés. Notons ici la relativité du concept de *générations* issues de migrants dans le monde contemporain, en tenant par exemple compte du fait que la *troisième génération* sépharade et la *cinquième génération* ashkénaze bénéficient d'une éducation semblable. La classe d'âge, en tant qu'elle est identitaire, intervient ainsi d'une manière toute nouvelle, définie par une *communauté* davantage postmoderne et absolument transnationale.

Pour ce qui est de la continuité intergénérationnelle maintenant, la triade *kehilla-limoud-tsedaka* demeure un mode référentiel fondamental auprès des Juifs de la *quatrième génération*, qui maintiennent par là un lien évident avec les ancêtres, tout en s'y inscrivant d'une façon inédite. Nous arrêtons la présente recherche à cette *quatrième génération* ashkénaze, de laquelle il sera maintenant question. La *troisième génération*, celle que nous pourrions dire «des institutions», ne disparaîtra pas du

décor pour autant, puisqu'elle demeure toujours en vigueur en tant que génération sociale active, en exerçant une sorte d'autorité morale sur la *quatrième génération*.

Chapitre sixième

La *quatrième* génération : entre l'altérité du sujet-citoyen et la continuité de la judéité

When I think about conversion I say: why should I be the link that breaks the chain, that breaks the struggle for these 2 000 years. I say that I have no right to say: Ok I will do it (Homme de quatrième génération, 36 ans).

Is that documented that the Jewish community was communist? (Femme de quatrième génération, 27 ans).

But here for being Jew you have just to be, to live in Côte-St.-Luc. It's like people living in Israel. They don't need to be religious because they are there, they don't have to prove they are Jewish. Myself I don't have to prove I'm Jewish anymore (Femme de quatrième génération, 27 ans).

Des gestes commis contre les Juifs c'est assez rare. Lorsqu'il y a une menace ou une attaque, c'est surtout sur la langue. On a ainsi tendance à se dire que c'est peut être ça en fin de comptes notre identité, car c'est ainsi que les autres aiment nous identifier. J'ai l'impression que souvent, pour les francophones, être Juif, Italien ou Grec, c'est peut être moins marquant que d'être anglophone. Ce qui est déterminant c'est la langue, le reste étant du détail (Homme de quatrième génération, 36 ans).

Introduction

Les années 1970 marquent un moment culminant du XXe siècle en transformant abruptement l'organisation traditionnelle et moderne des rapports sociaux, en instaurant le passage définitif dans un nouveau temps historique, caractérisé par l'avènement de la condition postmoderne (Lyotard 1979), d'un univers social régi techniquement, selon un mode de pensée «décisionnel-opérationnel» (Freitag 1994), ainsi que par la globalisation des échanges des valeurs marchandes et culturelles (Robertson 1992, Hannerz 1996). Ces transformations sociétales ne sont pas sans influencer les cadres sociaux de la mémoire ethnoculturelle, comme le montrent tous ces exemples d'identité fracturée ou indéterminée (Fischer 1986), ou encore blessée (Pollak 1993, Finkielkraut 1983, 1980). Aussi, il devient de plus en plus difficile, à mesure que progressent les *générations* de Juifs ashkénazes à Montréal, de parler d'une communauté ashkénaze, comme nous avons pu le faire jusqu'à maintenant. Les chapitres antérieurs montrent pour leur part un certain nombre d'idéaltypes structurels dans les modes d'expression de la judéité, manifestés surtout à travers une éthique efficacement transmise par une tradition écrite (Dolève-Gandelman et Gandelman 1994) et une mémoire familiale structurée selon des schèmes classiques, à savoir des lignées généralement *intégrées* qui se présentent selon une mémoire correspondant aux familles de type «tradition», fondées sur une «mémoire relationnelle affective» (Coenen-Huther 1994: 70 et *sqq.*).

Il est clair, en tout cas, que la notion de *communauté* perd de plus en plus de son pouvoir englobant dans la société contemporaine, surtout pour les plus jeunes des ensembles générationnels (Baumann 1996). C'est dire que les conditions politiques et sociales liées à la transnationalité ne peuvent se vivre que dans le tissage et les noeuds de réseaux multiples et alternatifs (Barth 1992) ou dans l'œcuménisme global (Hannerz 1996), toutes conditions essentielles de la contemporanéité. La portée de la notion classique de communauté politique (Breton 1983), quant à elle, se retrouve limitée par les nouveaux fondements du sujet-citoyen (Taylor 1992) et par l'individualisation des cosmologies (Augé 1994). D'autre part, contrairement à ceux qui prônent la mort des grands récits - ou, comme le soutiennent les plus pessimistes, la «fin de l'histoire» (Fukuyama 1989) -, il nous apparaît téméraire de conclure à la fin de l'identité ethnique en tant que récit fondateur des origines. La réalité contemporaine

montre d'ailleurs que l'ethnicité, loin d'être agonisante, prend de la vigueur là où elle semblait vouée à disparaître, comme le prouve la dissolution de nombreux États au profit non pas de nations nouvelles ou anciennes, mais de groupes ethniques primordiaux.

Le récit des origines (et sur le destin) des Juifs prend quant à lui de nouvelles saveurs. La *nation* juive ayant cessé d'exister dans ses conceptions anciennes (d'avant l'État d'Israël), de nouvelles imaginations de la nation (des nations) juive(s) ont depuis été déployées. S'il est une sphère particulièrement vulnérable en cette fin de siècle, et qui concerne les Juifs au premier chef, c'est bien celle du sacré, du religieux à proprement parler. Tendante à son tour à être sapée par la condition postmoderne et par la globalisation instrumentale de la culture, la sphère du sacré retrouve chez les *hassidim* et au sein de la néo-orthodoxie judéo-américaine toute sa raison d'exister. En somme, autant les descendants de familles orthodoxes et ultra-orthodoxes que les *ba'al teshouvim*¹ demeurent tout à fait conscients de la fragilisation à laquelle les nouvelles caractéristiques sociétales confinent le judaïsme en tant qu'il est imagination et pratique transnationales. Les *hassidim*, conscients du processus de désenchantement du monde dans la contemporanéité, tentent, suivant fidèlement le plus important des *mitsvot*, d'y pallier par une politique nataliste à outrance. Si l'on ajoute à ceux-ci les autres *haredim* (les «craignant-Dieu») de la planète, tant sépharades, qu'orientaux ou ashkénazes, les Juifs «religieux» devraient, dans un terme pas trop lointain, dépasser en nombre les Juifs séculiers. Mais pour l'instant, à Montréal du moins, ces «gardiens du Temple», bien que relativement nombreux, demeurent éloignés de la tendance globale au sein de la *quatrième génération* de Juifs ashkénazes d'Amérique du Nord. Leur conscience missionnaire n'en est pas moins aiguë. Ce sont, pour utiliser l'expression de Jonathan Boyarin (1996) empruntée à Joselit (1990), des *yidische yidn*, et leur existence est jugée vitale au maintien du lien transhistorique propre aux Juifs. Une chose caractérise cependant tous les Juifs de Montréal, religieux ou athées: l'importance des liens transnationaux et de la déterritorialisation de la culture. Nous y reviendrons.

Même minoritaires, tant en nombre qu'en pouvoir exécutif au sein de la *kehilla* de Montréal, nous pouvons aisément remarquer le vitalisme de l'orthodoxie religieuse au

¹. Les *Ba'al Teshouvim* sont ceux qui reviennent sur le «droit chemin», soit sur le sentier de la *halakha*, dont l'interprétation peut beaucoup varier. Pouvant mener à des conceptions extrémistes, comme le montrent les nouveaux groupuscules qui naissent dans les années 1970. Le Goush Emounim demeure la plus violente des manifestations en Israël où le fondamentalisme religieux constitue un problème, plutôt qu'en Amérique.

sein d'un frange importante de la judaïcité montréalaise, comme en font foi les nombreuses congrégations hassidiques (principalement celle de Lubavitch et, plus marginalement en termes numériques, celles de Belz, Bobov, Klausenburg, Munkash, Satmar, Skver, Tash, Vichnitz), ainsi que les congrégations «orthodoxes modernes» de tradition *misnagid*, ou orthodoxes traditionnelles de type marocain. Réactive au laxisme de la société laïque, le maintien d'une religiosité portée à son paroxysme a lieu de manière parfaitement pacifique à Montréal, ce qui, faut-il le dire, n'est pas le cas aux États-Unis où les affrontements ont souvent lieu à ciel ouvert². La vie juive traditionnelle attire des jeunes, suffisamment bien encadrés scolairement pour en faire un style de vie, plutôt qu'un simple aspect de leur vie sociale:

I went to Yeshiva Gedola, a very religious school, for boys only (the girls division is some blocks away). We spent the whole morning studying and learning Talmud, Torah, Chumash, Jewish Law. In the afternoon we studied English matters, so days were longer, of course. At the elementary school we finished at 5h30, and at High School at 6h30, and at later High School at 9. The majority of the day was stocked with religious studies, because we finished at 3, and again from 7h30 to 9. So we had long prayers and everything. Pretty much about 14 hours in school. It's a different school, a different way of life. And that is the norm within the Orthodox community... It's a different way. When you grow up with it it's part of being orthodox (Homme de quatrième génération, 20 ans)³.

Les raisons ayant mené à la revitalisation de la tradition juive sont, dans le cas spécifique des Juifs de Montréal, multiples et complexes. Globalement, le retour du religieux apparaît comme une réaction structurelle d'une sacralité sacrifiée, du refus que l'enchantement du monde, pour utiliser l'expression de Max Weber (1959), soit dissipé à travers la techno-science et l'individualisation des cosmologies. Tradition conservée depuis le milieu du XVIIIe siècle, l'engouement du renouveau hassidique suivant la Deuxième guerre tend de son côté à exacerber sa contrepartie laïque,

². Rappelons-nous ces images transmises par les media des Lubavitcher mêlés dans une mémorable bagarre contre les Satmarer dans le Lower East Side au plus fort de la volonté des Lubavitchers de faire de leur leader, Menahem Meir Schneerson, le *Moschia'h* tant attendu. Contre ce que les *hassidim* «véritables» (mais aussi les *misnagedim*) considèrent être une abominable idolâtrie, claironnée à travers les rues de New York (et de Montréal), les Satmarer menèrent une violente campagne qui se solda par des blessés (voir Eisenberg 1995). Un Loubavitcher surpris en territoire satmar était susceptible de repartir avec la moitié de sa barbe seulement et une bastonnade en prime. Soulignons qu'il est à peu près impossible que de tels débordements se produisent à Montréal, les Lubavitcher se promenant en toute quiétude dans les rues d'Outremont. Nous avons cependant remarqué que ceux-ci se font plus rares à l'Est de l'avenue du Parc, où résident en général les Satmarer.

³. Voir Arlette Corcos (1997) pour une description anthropologique des *yeshivot* montréalaises. Pour une comparaison entre les curriculum de l'École Maïmonide et Herzliah, voir Prentice (1990).

réactive, ne reconnaissant pas aux tenants de l'ultra-orthodoxie le caractère d'interlocuteurs valables. Un informateur originaire de Côte-Saint-Luc, le bastion de la judaïcité montréalaise contemporaine, dira ainsi: «Je trouve que j'ai beaucoup plus en commun avec quelqu'un francophone ou anglophone qui travaille dans le bureau d'à côté, qu'avec les hassidim. Ça pour moi c'est comme un autre monde» (Homme de *quatrième génération*, 36 ans). Un autre, originaire lui aussi de Côte-Saint-Luc, fait état de l'incommensurabilité qui sépare les *communautés* religieuse et laïque:

My wife has a friend who married an orthodox Jew. And it's difficult to meet her now. Only in Kosher... Different point of views, that make it difficult. Just different ways. My wife has a good friend and she married somebody who is very religious. And we don't socialise with them because we don't keep a kosher home. Ok, you can bring special meal and different plates, but... So it is difficult to socialise with people who are more religious than you because you have all these barriers (Homme de *quatrième génération*, 38 ans).

Nous voyons à travers cette première dichotomie comment la notion de *communauté juive* apparaît très relative afin de représenter tous ceux qui d'une manière ou d'une autre se considèrent des Juifs, ou en tant qu'elle se réfère à un ensemble d'individus qui seraient reliés par une solidarité affective transcendant les idéologies sociales, comme ce fut le cas des habitants du «*shtetl* Saint-Urbain» indépendamment des variations idéologiques.

La redéfinition d'une identité bâtie ailleurs que sur la tradition halakhique apparaît de son côté liée au «syndrome post-1967», mais aussi à la peur du vide causé par le spectre de la dilution inéluctable des grands récits (c'est du moins l'impression qui se dégage chez certains ensembles générationnels occidentaux), forçant les nouvelles générations juives à une nouvelle autoconception de la judéité. Nous maintiendrons ici la distinction entre les deux niveaux identitaires établis pour le précédent *ensemble générationnel*: public et privé. L'identité publique s'appuie, rappelons-le, sur un système de droit au sein de l'État pluriel, en privilégiant le sujet-citoyen et la classe socio-professionnelle (médecin, avocat, entrepreneur, professeur, homme politique, etc.), et une identité privée, dont les manifestations sont réelles ou symboliques, comme le montrent certains indices, parmi lesquels il convient de relever: 1) le très haut taux de mariages endogames supérieur à celui de n'importe quelle autre communauté nord-américaine; 2) la participation d'une manière ou d'une autre à des activités à l'intérieur du réseau institutionnel, par l'action communautaire ou par des

contributions monétaires; 3) le fait de résider dans des quartiers à haute concentration juive et d'avoir été dans des écoles juives ou «protestantes juives», soit des écoles appartenant au réseau protestant mais fréquentées majoritairement par des Juifs et dont le corps professoral est aussi majoritairement composé de Juifs.

Pour ce qui est de l'identité judéo-montréalaise contemporaine, la sphère privée de l'identité de la *quatrième génération* peut être définie par un lieu de mémoire nouvellement fondateur: la *shoah*, ou encore par Israël, qui emblématise en tant que *communauté imaginée* les nouvelles racines et constitue le lieu du transfert affectif. Nous examinerons attentivement ce dernier point, fondamental dans la constitution de la nouvelle ethnicité transnationale, celle qui marque l'espace communautaire identitaire chez les jeunes juifs montréalais. Cette identité est développée par un nouvel esprit pan-juif acquis par une implication active ou symbolique au destin d'Israël, lieu d'intersection véritable avec les Juifs sépharades montréalais. Cette transmission des valeurs sionistes (devenues souvent néosionistes, ou postsionistes) ne saurait cependant être effectuée à l'extérieur de l'école juive, principal moteur du lien Montréal-Israël.

Au niveau de l'identité publique maintenant, la situation de Juif cède le pas à une nouvelle condition minoritaire: celle d'Anglo-québécois, une nouvelle identité qui se trouve essentialisée par le processus lié aux rapports sociaux ethnolinguistiques depuis la Révolution tranquille. Notons que cette nouvelle attribution catégorielle rejoint tant la désignation (*ascription*) que l'auto-perception, ce qui constitue une pratique inédite de l'altérité.

Nous examinerons en un premier lieu la *shoah* et Israël en tant que *lieux de mémoire* contribuant de manière importante à la nouvelle identité des Judéo-ashkénazes de Montréal. Nous circonscrivons ensuite les espaces géoculturels, de la localité à la globalité, qui déterminent les modes de pensée et d'action des membres de la *quatrième génération*. Nous verrons comment ces espaces conditionnent un nouveau tracé identitaire, toujours tributaire de l'organisation sociale juive classique (fondée sur la centralité de la famille, les institutions communautaires, la mémoire de la judéité et le rapport à Israël). Ces espaces sont aussi facteurs de minorisation, comme le prouve l'ensemble du discours de nos informateurs. Nous terminerons ce chapitre en évoquant la dichotomie fondamentale séparant les *Anglophones* des *Québécois*

francophones, en insistant sur le gouffre qui sépare les jeunes générations de Juifs ashkénazes de la société politique québécoise, surtout de celle conçue par l'aile nationaliste, dont l'opposition et le malaise ont été accentués par une double séparation: linguistique et spatiale. Cette nouvelle conscience de minoritaire développée avec la Révolution tranquille s'apparente à cette conscience minoritaire du Juif d'avant l'ère libérale.

1. Deux lieux de mémoire fondamentaux: La *shoah* et Israël

1.1. La mémoire de la *shoah*

Le rabbin américain Michael Goldberg (1996) pose l'holocauste comme l'entrave majeure à une véritable mémoire juive, fondée sur ce qu'il juge être les valeurs fondamentales du peuple juif au crépuscule du XXe siècle, à savoir la responsabilité mutuelle, la survie des Juifs, l'unité du peuple juif, la centralité d'Israël, la tradition juive, l'entraide et la solidarité (*tsadaka*) et, pour les Juifs nord-américains, l'américanisme en tant que vertu. Goldberg est d'avis que l'insistance mise sur la *shoah* a été à ce point sloganisée qu'elle en est venue à forclure les autres récits ou aspects mythiques traditionnellement fondateurs d'une identité juive.

Si Goldberg estime que le Livre doit demeurer le *lieu de mémoire* par excellence du peuple juif, la transmission des valeurs centrales du judaïsme (et, depuis, de la judéité) peut être aussi encouragée par la succession, plus d'un siècle durant, de grandes calamités et autres événements dramatiques exceptionnels parmi lesquels l'holocauste et la fondation d'Israël ont été les points culminants. Il est indéniable que la représentation mentale de la *shoah* évoquée en tant que lieu de mémoire a suscité un sentiment de culpabilité plus ou moins prononcé tant chez les rescapés que chez ceux à qui l'Amérique épargna les persécutions, tout comme parmi un certain nombre de descendants. Comme le souligne cette informatrice:

People felt guilty, they felt guilty for being alive, for being OK, and they also think that God forbid the shoah happen to their children. So, I see a lot of families who put a lot of pressure on their children. My grandparents sacrificed everything for their kids to go to school and better themselves, and they really pushed them. At the same time, I think there is a lot of turning away from the religion of that era. People

may celebrate Holidays and traditions... But what I see now from working for the Jewish community a lot of people of my age, a lot of parents of people of my age, returning to religion - that those same parents overtly rejected because of the impression they got from their grandparents... (Femme de *quatrième génération*, 27 ans).

En tout cas, l'obligation de faire mémoire apparaît comme une constante parmi les membres de cet ensemble générationnel:

The first thing to remember is History, not forgetting the Holocaust. For me it is very important to remember that, and to remember what happened before, because otherwise what happens is that people forget history. People try to trivialize History and that is very dangerous. You know there are attempts, you have a whole industry to deny that the Holocaust took place. That is why it is very important for me to meet with Holocaust survivors and to hear their story. Because they won't stay here much longer, 15, 20 years, no more... I was in Poland this Spring, when we visited Auschwitz and other camps. When you see the buildings, the crematoria, etc - I have difficulty to grasp the concept (visiting the camps), because I find it very sterile (Homme de *quatrième génération*, 39 ans).

The only thing that I think about when I hear the term of memory is Holocaust. Not because I am a great studier of Holocaust but I think that is something to remember. I don't know why, but that is what comes to my mind when I hear the term memory. I think that's something that concerns every Jew whatever he's observant or not... We have to look for a better justice and not look for scapegoats. I mean, that is a thing that happened to Jews during the Second World War, but it could happen to any group: It could happen to Italians or any other group. Just look at the Russians during the War, where 12 to 20 million people were killed. And they don't ever call that Holocaust. Maybe it wasn't a systematic destruction plan, but it's almost the same. That is a page of History that should be remembered and studied, to not repeat (Homme de *quatrième génération*, 38 ans).

Il demeure toutefois dans ce réflexe intergénérationnel, acquis par la socialisation tant parentale que scolaire, ou encore par le cénacle des amis intimes et des alliés potentiels, la preuve d'un perpétuel et puissant labeur de mémoire sociale, où l'efficace de la transmission ressort exceptionnellement. La représentation des moments symboliques chez les Juifs nés durant et après les années 1960 continue à faire son effet, car elle est sans cesse réactualisée par de nombreuses pratiques commémoratives (Connerton 1989)⁴, et par une imagerie convergente au niveau des représentations, de l'ordre de la

⁴. La visite au musée du Vad Yashem de Washington, ou encore le pèlerinage à Auschwitz et puis en Israël sous les auspices notamment du Anguish to Hope Student Program, sont probablement les actes

mémoire autobiographique (Bloch 1995). Rappelons-nous comment Bloch décrivait les mécanismes psychologiques constitutifs de la mémoire autobiographique qui animent cette mémoire sociale dans le cas précis du soulèvement des Malgaches en 1947. Nous verrions ici un processus semblable dans le cas de la mémoire de la *shoah*, alimenté dans ce cas par une abondante littérature et de nombreuses scénarisations hollywoodiennes.

Davantage qu'Israël, «symbole vivant» avec lequel il est plus difficile de négocier, la *shoah* demeure sans conteste le lieu de mémoire à partir duquel la *quatrième génération* érige le nouvel échafaudage identitaire. C'est à travers le symbole de la *shoah* que les jeunes juifs réinventent leur rapport à Israël et leur rapport aux autres Juifs du monde.

I don't think that to know about Eastern Europe is very important. Nobody lives there anymore. It's important to know about History, but definitely I think that knowing about the Holocaust is very important. What happened is definitely important because it reshapes, it definitely reshapes the American Jewish community in the way it is today. I don't think it has much relevance to know how people lived too many generations passed... The making of Israel is definitely the most significant. I haven't visited Israel until recently, I have no family living there, but definitely that always... when you see Israeli athletes, you say: Wow, they are representing you! (Femme de *quatrième génération*, 30 ans).

Nous n'insisterons pas ici sur les développements historiques et les contre-opinions négationnistes au sujet la tentative génocidaire hitlerienne. Rappelons simplement qu'il demeure interdit d'en nier l'existence dans des pays tels que l'Allemagne ou la France, tandis que la mise en scène spielberguienne continue à être réprouvée, jugée indécente, par des cinéastes comme Claude Lanzmann ou Jean-Luc Godard. Nous dirons simplement que ce lieu de mémoire en est un que l'on pourrait dire bien fixé dans la mémoire sociale des Juifs de la *quatrième génération*, contrairement à Israël, dont le caractère mouvant (dû au fait qu'il s'agit d'une relation vivante, et non plus à caractère mythique) ressort avec insistance parmi les jeunes juifs, nés dans le fait accompli.

commémoratifs par excellence pour tous ceux qui considèrent la *shoah* et Israël comme les facteurs de l'unité contemporaine des Juifs. Quant au Centre commémoratif de l'Holocauste à Montréal, il demeure un lieu de référence pour les écoliers comme pour les individus en général

1.2. Israël: la *communauté imaginée*

1.2.1. Canadiens et Israéliens: un rapport ambivalent

Par *communauté imaginée*, Benedict Anderson (1991) entend une élaboration sociale, spatio-temporelle, dont la réalité est assujettie à l'empathie imaginaire et symbolique des membres qui se réclament de cette *communauté*. Nous avons vu dans le chapitre antérieur l'empathie fondamentale de la judaïcité montréalaise à l'endroit du sionisme, de ses débuts à nos jours, un phénomène qui ne s'est jamais démenti. Un demi siècle s'est écoulé depuis que le projet est devenu réalité, modifiant par le fait même les paramètres affectifs reliant les membres de la diaspora à la «nation-mère». Quelque cinq guerres majeures se sont espacées entre 1948 et 1982, créant ainsi une expectative constante dans l'attente du prochain conflit - qui pourrait bien être celui causé par cette guerre civile qui guette depuis un certain temps déjà la société civile et les *haredim* («craignant-Dieu»).

À Montréal, le sionisme est une cause essentiellement «laïque», bien que le Mizrachi Ha-Poel Ha-Mizrachi (Parti Nationaliste Religieux) y soit assez bien représenté. Les relations institutionnelles ont été fortifiées depuis les vingt dernières années, comme l'atteste le très impressionnant réseau de liens de coopération institués par la *kehilla* de Montréal⁵, et concernent avec la même acuité la communauté des jeunes que le projet sioniste concernait la *troisième génération*.

Nous avons vu dans le chapitre précédent à quel point le sionisme s'institua en doctrine rassembleuse absolutiste au détriment des courants marxistes qui dominèrent la scène politique juive jusque dans les années 1930. La querelle meurtrière qui opposait l'Irgoun et le Lehi - pour qui la finalité d'Israël avait préséance absolue sur les moyens - aux sionistes orthodoxes de Weizmann et Ben Gourion n'eut pas

⁵. Plus de cinquante organismes, agences et instituts (voir la liste dans Smith, 1997: 198-9) relient directement la jeunesse juive canadienne à la vie culturelle, scientifique, économique et politique d'Israël. Ces différents organismes sont d'importance variable. Outre les alliances classiques, telles les Canadian Young Judea, le Labour Zionist Alliance of Quebec ou l'Agudath Israel, il faut relever un nombre important de comités scientifiques (parmi lesquels le Canadian Institute for Jewish Research ou le Canadian Friends of Amal qui établit une correspondance avec les principaux centres de recherche scientifique israéliens, surtout universitaires), mais aussi des organismes à caractère plus politique, tels le Canada-Israel Committee, l'Israel Aliyah, le Congrès Juif Canadien ou le B'nai Brith, ou encore à caractère économique (State of Israel Bonds, Israel Economic Mission, New Israel Fund of Canada, etc.). À l'intention des plus jeunes, il existe des organismes tels que Project Exodus, March to Jerusalem, ou Montreal Israel Experience Centre.

véritablement raison d'être à Montréal. La Fédération sioniste du Canada demeure le témoin principal de ce front commun permanent. En effet, les divisions classiques entre sionistes orthodoxes et sionistes révisionnistes commencent à s'estomper avec l'avènement de l'État-nation israélien et de la *realpolitik* qui s'est imposée dès sa constitution. Les divisions conceptuelles séparent moins aujourd'hui la «gauche» de la «droite» israélienne que les *communautés* laïque et *haredim*. La réalité israélienne, d'une complexité ne pouvant en aucun cas être expliquée à travers de simples oppositions binaires, demeure une source d'émerveillement pour la jeunesse judéo-montréalaise.

Nombreux sont ceux d'avis que la judéité s'exprime désormais à travers une appartenance symbolique très impliquée émotivement. C'est comme si l'on assistait à un transfert de l'affect de la *communauté*, nouvellement délocalisée, vers la nation réelle d'Israël.

I support the idea of the Jewish homeland, of the state of Israel, but everybody makes an individual choice. There has to be opportunities, especially for children, for young adults and students to travel to Israel. It gives people a sense of who they are. In my opinion it is a very important concept, travelling and visiting Israel (Homme de *quatrième génération*, 39 ans).

The first time I went I was in Poland before. I mean, it was euphoric. You visit the camps and everything. Israel is something symbolic which is part of my identity at least. I saw a beautiful country and acceptable life. Even if I don't feel like an Israeli at all. You know there are people who have some ownership and never lived there (Femme de *quatrième génération*, 27 ans).

I've never been to visit Israel, and I see myself's first visit, it's scary, because even if I've never been there, I feel, as opposed to Lithuania, I do feel a close personal thing, because it is a special place. It's a place for Jews built by Jews... It's a special feeling that comes with being there, living there. It's Israel... It's a bond (Homme de *quatrième génération*, 20 ans)..

Or la réalisation du projet israélien, oeuvre des parents et des grand-parents, demeure inachevée du point de vue de l'idéal originel. Les liens institutionnels, parentaux et affectifs établis depuis un demi-siècle procèdent d'une sorte d'échange inégal, d'une dissymétrie créée par la distance et le temps réel, par l'élaboration progressive de deux destins distincts. Ainsi à la question posée à ceux qui ont déjà eu l'occasion de visiter Israël, à savoir comment ils étaient perçus, la réponse la plus généralement émise

demeure: «as North-American mainly». Les Israéliens, dont Matti Golan (1992) a admirablement bien décrit ce rapport «obligé», tendent en effet à percevoir les gens d'ici comme un genre de *gringos*.

When I was there I felt very identified with my Montreal and Canadian identities. I felt very, very North-American. And we're not very well-perceived. They see us as Americans. I don't speak so much Hebrew. People think you're stupid. They try to rip you off. You have people that are very hostile towards Americans (they relax when they know that you are Canadian). They think that Americans are always interfering, and don't know what's really going on. They are not in the army risking their life every day... (Femme de *quatrième génération*, 27 ans).

The Israeli mentality is Middle Eastern. Nothing has a retail price. Everything has to be bargained, everything is for sale. It's really a foreign mentality... I don't think of myself living in Israel. OK for visiting, but living... I go there but I don't feel part of the society. I mean, the Zionist ideal that everybody should go, it is an extreme form that every Jew should live there. We should have a Jewish society made from upper to lower class, that people should work their land... If that's Zionism, as it's written, I don't really agree with it. I don't see anything wrong with being Jews of the Diaspora, and you support Israel. If you hadn't Jews living in North America, Clinton would never have sat down in a peace conference (Femme de *quatrième génération*, 30 ans).

La distance créée par deux réalités fondamentalement opposées peut aussi se manifester par la tradition du support financier, accompagné d'un désengagement émotif: «I'm supportive, I give some donations, but I don't really feel like an Israeli. I support Israel but I don't feel obliged to join the army or go to a kibbutz or being implicated» (Homme de *quatrième génération*, 38 ans). D'autres, tout en appuyant l'existence de l'État juif, n'en demeurent pas moins critiques à l'endroit de ses politiques intérieures:

C'est sûr que je suis concerné par ce qui arrive là-bas. J'ai tendance plus à favoriser ceux qui sont pour la paix et le compromis que ceux comme le gouvernement actuel, mais je n'avance pas trop ces idées, parce que moi je n'habite pas là-bas et que je n'ai pas vraiment le droit de dire: «vous devriez faire des compromis et donner des terres aux Palestiniens ou aux Syriens». Mais à part ça je n'ai jamais visité, même si un jour j'aimerais aller à Jérusalem (Homme de *quatrième génération*, 36 ans).

Relations between Arabs and Jews are tragic. Innocent people who have been threatened and killed. In the Gaza Strip children live in disastrous conditions. Things have to change. I don't think there is a

choice, because if it doesn't get better everybody will die together... The positions of the Ashkenazim are also changing. I don't think they are as liberal as they were. Today it is acceptable to be exclusive, racist, very nationalistic and proud. If you live in this atmosphere, Jews and other people in North America will become harder (Homme de *quatrième génération*, 34 ans).

I think that people who say that Israelis have to give back some land to Palestinians, at some point, they have to have their piece of land. And there is a certain sense of practicality of giving them the land. I don't say that Israelis and Palestinians have to love each other, but I think it's the only way that there will be some kind of Middle-East permanent peace (Homme de *quatrième génération*, 39 ans).

Mais si certains sont critiques, d'autres ne croient pas à la possibilité d'un vivre en commun, ou, plus pessimistes, à une éventuelle résolution du conflit, s'opposant même au retour de la terre contre la paix:

I personally don't think peace is attainable in the Middle East. The tension has always been and it's not gonna change... I think they should do some kind of reconciliation, but I'm not sure that giving land back is a guarantee to bring peace, so they shouldn't sacrifice that... If Israel wasn't in a struggle with everybody else, I think they would assimilate (Femme de *quatrième génération*, 27 ans).

It's difficult for Palestinians and Jews to live together, two so distinct peoples to live together. It can always be tried but you see it as it was before and there is all sorts of things going on. Just in general, when two different types of people are gonna be living in one space, I mean just look at Quebec: you have the anglophones and the francophones. It's not that the francophones want to kick the anglophones out. It's just that they want make it the most francophone possible, and it's not working. There is a political tension happening... The same thing in Israel. You have Arabs and Jews who think completely differently. From what I understand, I spoke with many people, for an Arab to kill a Jew is a very big thing, and not the same way for a Jew to kill... It's not a commandment. You don't think God wishes you kill Arabs... It would be hard. I don't see it as viable just in the sense that they think so differently that living together probably won't work. It might work, but in my opinion it wouldn't. I don't know, it would probably be best for them to have their own place, I don't know if it'd be in Judea or elsewhere. Maybe they have to live separately in a split Judea, I don't know (Homme de *quatrième génération*, 20 ans).

La vision d'Israël comme un lieu d'identité ambigu n'empêche pas qu'elle demeure généralement un lieu d'identification solide, une fois reconnues les différences fondamentales qui séparent les sujets de deux États radicalement distincts (Canada et Israël). Nos informateurs s'identifient tous et sans ambages à la nation canadienne,

plutôt qu'au lien transnational traditionnel que représente Israël (à cause sans doute du compréhensible sentiment de rejet des membres de la nation israélienne, signifiant: «si vous étiez comme nous, vous feriez *aliyah*, au lieu de simplement visiter nos plages et nos kibboutzs»).

Comment le sentiment d'appartenance à la nation israélienne se constitue-t-il? Par l'école ou encore à travers les organisations étudiantes dont le Centre Hillel demeure la principale instance⁶. Les diverses institutions publiques à l'intention de la jeunesse juive ayant pour mission de maintenir le lien transnational se superposent au cercle familial, encore qu'il faille là procéder à certaines nuances, surtout lorsqu'il s'agit des écoles hassidiques.

1.2.2. L'éducation scolaire juive et Israël

On note l'empreinte sur les jeunes ensembles générationnels des influences majeures ayant déterminé l'orientation de la vie juive à partir de cette modernité qu'inaugure la *Haskala*, l'*Aufklärung* juif du début du XIXe siècle. Le foisonnement des idéologies sociales intra et extra-communautaires à partir de l'abolition du monde exclusivement fondé sur la *halakha* amorce une transformation radicale de l'identité collective. La modernité y imprimera une trace multiforme, traduite tant par la pensée séculière qui se développe à l'extérieur du *shtetl*, que par le rêve américain ou le projet sioniste.

⁶. Le Centre Hillel, constituante importante de la Ligue B'Nai B'rith, conserve tout de sa vocation initiale. Deux des membres présentent ainsi l'institution: «On a toute sorte d'activités, des activités culturelles, sociales, religieuses, politiques aussi. Ça dépend de l'intérêt des étudiants. Une semaine on peut avoir une espèce de party, tandis que le vendredi suivant on peut organiser une soirée de veille avec un service religieux et un souper. On peut faire des voyages, comme on a l'habitude de faire au mois de décembre, à New York, au Mexique. Le mois de janvier on fait un voyage à Washington pour visiter le musée de l'holocauste, c'est quelque chose qu'on fait à chaque année. Il y a toute sorte d'événements. En fait c'est un centre étudiant, et ce sont les étudiants qui décident avec l'assistance du staff. C'est comme toute organisation à but non lucratif, dans laquelle les bénévoles décident beaucoup de ce qui se passe. Puis les étudiants sont impliqués dans tout. Il y a une chose seulement qui n'est pas dévoilée aux étudiants, et c'est le salaire du staff. Mais quand un nouveau staff est engagé, les étudiants sont directement impliqués dans le choix du candidat» (Homme de *quatrième génération*, 39 ans). Un autre jeune insiste sur le caractère oecuménique de l'institution: «For me it is a way ... in general Hillel is not overly religious. There are some people that are Jewish and don't affiliate themselves as being orthodox but affiliate themselves as Jews. To me, Hillel is important because jewishness for me is like, I just wanted not only to be Jewish but actively involved in campus Jewish life. I joined the religious community, the share of religious affairs ... the right idea is to convey (Homme de *quatrième génération*, 20 ans).

Toutes les écoles juives des années 1940 que fréquentèrent de nombreux membres de la «génération Richler» - exception faite peut être des *bate hamidroshim* hassidiques et de l'école communiste Morris Winchevsky -, ont insisté grandement sur l'enseignement des matières séculières d'une part, mais surtout, étant donné qu'il s'agit de lieux de socialisation temporaire, sur l'histoire du peuple juif avec Israël comme aboutissement spirituel d'une longue épopée. L'école juive constitue, avec la famille, le moteur principal du maintien du sionisme à Montréal. Allégeance jamais démentie, ce sentiment de transnationalité se traduit par une appartenance symbolique à l'État d'Israël, appuyée par toute l'émotivité liée à ses guerres successives contre les Arabes. Le drame d'Israël, du Pentateuque à nos jours, enseigné tant dans les écoles laïques qu'orthodoxes, apparaît comme un film parfaitement intériorisé chez la plupart des jeunes juifs, opérant dans la mémoire sociale à travers diverses pratiques commémoratives, un peu comme dans l'exemple que fournit Bloch (1995). Une éducation juive à Herzliah High School, à Bialik High School ou à la Hebrew Academy assure un encadrement intime reliant Montréal à Israël, notamment à sa ville jumelle, Bersheeva.

Aujourd'hui, plus de la moitié des enfants juifs de Montréal (laïcisants et religieux confondus) assistent à une école de jour juive, confirmant ainsi le succès du réseau auprès des générations précédentes. Certaines écoles fondées au début du siècle, comme celles du réseau de Talmud Torah Unies, ou encore Jewish People & Peretz Schools ont pu déjà dispenser leur enseignement à quatre *générations* d'Ashkénazes (Figler et Rome 1962). Ces institutions, établies souvent de longue date, ont été garantes de l'extraordinaire mobilité sur le plan de l'éthique du savoir. Jusqu'à un certain point, la distinction entre écoles à caractère religieux (Talmud Torah) et écoles d'origine yiddichiste et marxisante comme les Jewish People & Peretz Schools demeure encore en vigueur, mais jusqu'à un certain point seulement. La relative équivalence des *curriculum*, tant au niveau scientifique qu'en rapport à l'éducation spécifiquement juive - bien que les uns insistent sur des aspects plus historiographiques et les autres sur des aspects plus halakhiques - montre que l'écart idéologique s'est considérablement atténué durant les dernières décennies.

L'histoire de la communauté fait en sorte que ces écoles sont aujourd'hui beaucoup moins opposées entre elles qu'au cours des années 1920 et 1930. Ces écoles se sont distinguées, nous l'avons vu dans le chapitre quatrième, par un enseignement en

accord avec la tradition religieuse ou séculière juive, avec comme point commun la centralité de l'État d'Israël en tant que support affectif (et effectif) du peuple juif, outre le respect des valeurs centrales de la judéité et du judaïsme (unité de la famille, endogamie, triade *kehilla-tsedakha-limoud*, etc.). Rappelons aussi que les diverses tendances scolaires entrèrent un moment en lutte afin de déterminer laquelle des deux langues (le yiddish ou l'hébreu) devait avoir prépondérance. Un compromis vit le jour, et les deux langues furent, un moment, traitées sur un pied d'égalité. Le yiddish perdit cependant du terrain à mesure qu'il était remplacé par l'anglais et, petit à petit, l'hébreu finit par s'imposer comme la seule langue juive (sauf à Jewish People & Peretz Schools qui dispense toujours des cours de yiddish). Cette langue demeure aujourd'hui prépondérante au sein de la communauté hassidique non lubavitcher. Elle est aussi enseignée au niveau universitaire, au département de Jewish Studies de l'Université McGill. Un théâtre yiddish, formé par de nombreux jeunes, connaît d'ailleurs un certain succès à Montréal (Larue 1996). À cet égard, on peut dire que la nouvelle volonté de cultiver le yiddish constitue une sorte de résistance ou de contrepartie à la renaissance de l'identité juive religieuse.

Le français, langue problématique dans le West Island, est loin d'être priorisé par les institutions d'enseignement juives de langue (dominante) anglaise (parmi lesquelles nous incluons les écoles du réseau protestant fréquentées presque exclusivement par des Juifs). Il semble que le français y soit souvent mal dispensé, comme le souligne cet informateur:

Living in the Jewish ghetto, English Jewish ghetto, and we took French some five minutes a day, conjugating verbs, and after school not a word of French. You can conjugate verbs but after... Was it the fault of the school system? I guess so. Was it our parents' fault? Maybe. I don't know but I don't think that at that time we were prepared to enter the Quebec society vis-a-vis language... In my generation, French was not well learned. Basically, in my generation they cannot speak French well. So as Quebec society is changing, and there are more marginal positions, bilingualism at least is required at minimum. My children will be bilingual, but we'll see if it's enough. I don't know, they have identifiable names (Homme de *quatrième génération*, 38 ans)⁷.

⁷. Giuliano d'Andrea, président du Quebec Greater Movement, est d'avis que «le système scolaire actuel ne fait qu'accentuer la réalité des deux solitudes... L'école anglaise inculque aux enfants une mentalité de victime. Et le français qu'on y enseigne ne prépare pas les jeunes à la vie au Québec» (*La Presse* 13-3-99).

C'est l'hébreu qui est aujourd'hui la langue communément étudiée dans toutes les écoles juives, ashkénazes comme sépharades. Mais, ne l'oublions pas, l'hébreu contemporain est une langue laïque, et comme telle non reconnue par les hassidim en tant que langue vernaculaire. À cet égard, les Juifs «laïcs» et «orthodoxes» se distinguent des «ultra-orthodoxes» non loubavitcher, qui n'enseignent aux garçons que l'hébreu massorétique, la langue dans laquelle la Bible fut originellement rédigée, et privilégient l'apprentissage du yiddish au détriment de l'hébreu contemporain⁸. L'enseignement de l'hébreu y est plus central que celui du français, cette insistance étant due au fait que ce n'est généralement qu'à la petite école et au secondaire que l'individu peut s'initier à la langue d'Israël. L'affiliation de toutes les écoles juives non ultra-orthodoxes au Conseil de l'éducation juive et à l'Association des écoles juives, agences toutes deux affiliées à la Fédération CJA, en est la preuve.

Le Montreal Israel Experience Centre est un exemple de la volonté communautaire de maintenir, par l'entremise de l'école, la centralité du sentiment d'appartenance à la nation israélienne. Le MIEC, une division importante de la *kehillah* de Montréal (parrainé par la Fédération CJA⁹), s'adresse aux étudiants âgés entre 15 et 24 ans (secondaire, cégep et université) en accordant information et bourses pour des projets expérimentaux en Israël. De nombreux camps de vacances sont organisés l'été et, dit l'annonce dans le *Montreal Jewish Directory*, «Programs are fun, educational and fast paced. The MIEC also works in cooperation with summer camps, community organizations, synagogues and schools to develop 'tailor made' Israel Experience Programs for specific affinity groups» (1997: 22). Les étudiants, poursuit l'annonce, peuvent ainsi participer au Kibboutz Program Centre, au Jewish Camp Council, à la Family Missions to Israël, ou encore à The March of the Living High School

⁸. Notons cependant que chez les Loubavitcher, l'enseignement de l'hébreu (à l'école Beth Rivka et au Collège rabbinique) fait partie de la formation profane durant le primaire et le secondaire, mais cesse au *Beth Hamidrash* (ou *yeshiva*). L'apprentissage des langues (dont l'hébreu) est plus facilement acquis par les filles, qui suivent un *cursus* plus laïc que les garçons, lesquels consacreront une grande partie de la journée (dont la matinée entière, séparée par les deux prières) aux études talmudiques - une activité qui demeure exclusivement réservée aux hommes. Quant aux congrégations hassidiques autres, c'est toujours en yiddish que se déroule l'instruction scolaire, sauf pour quelques matières dispensées en français et en anglais. Il n'y pas d'enseignement de la langue hébraïque à proprement parler (voir Corcos 1997: 184 et *sqq.*). Soulignons enfin que si les *hassidim* sont bien loin de professer le sionisme, Robert Eisenberg (1994) a montré que chaque individu se fait sa propre idée dans le contexte de sionisme accompli, agissant avec plus de réalisme que de mystique à son égard. Seuls les Satmarer et les Tosher s'opposent farouchement à l'État d'Israël, qu'ils jugent comme une réalisation impie.

⁹. Il s'agit d'un partenariat entre la Fédération CJA, le Jewish Cultural Association, le Youth and Hechalutz Department of the Joint Authority for the Jewish Zionist Education, la Fondation Charles Bronfman et le Jewish Council of Montreal (le *Va'ad Ha'ir* de Montréal).

Leadership Program et le Anguish to Hope Student Program (voyage en Pologne et en Israël). La socialisation des jeunes apparaît donc très influencée par le rapport à Israël. Le développement d'une appartenance émotionnelle et rationnelle à l'État d'Israël, acquise depuis l'école primaire, continuera d'occuper une place centrale dans les préoccupations quotidiennes des Juifs de Montréal. On ne parlera plus de sionisme, mais du rapport transnational à l'endroit de la nation israélienne.

1.2.3. Diaspora et transnationalité: deux réalités relatives

Glick-Schiller, Basch et Szanton-Blanc (1995) utilisent le concept de transnationalité pour décrire un processus social contemporain dans lequel déterritorialisation et fluidité vont de pair. Mais le terme sur lequel Glick-Schiller, Basch et Szanton-Blanc centrent leur étude, c'est celui de projet transnational en tant que processus de transmigration entre un État national post-colonial et le Centre hégémonique, c'est-à-dire dont la fluctuation de forces politiques et économiques organisées à New York influencent autant la vie politique du pays d'origine que celle du pays de destin. La transnationalité serait le mouvement naturel et désentravé de personnes et capitaux (capital financier et capital humain) entre le Centre et la périphérie. Cette mouvance est provoquée tant par les «exilés» que par les pouvoirs en place dans les pays périphériques.

Ces auteures remarquent justement comment les émigrants sont perçus par les régimes en vigueur des pays d'origine en tant que «sujets capitalistes», reproduisant ainsi le rapport inégal qui lie ces nations au centre hégémonique puisque les États post-coloniaux encouragent leurs citoyens-émigrants à jouer le jeu du capitalisme global, tout en sachant qu'ils demeurent dans une position subalterne et dominée aux États-Unis. S'appuyant sur Appadurai et Anderson, les auteures conçoivent la transnationalité comme des effets de la restructuration du capital global. Elles résument ainsi la situation:

Immigrant transnationalism is best understood as a response to the fact that in a global economy contemporary migrants have found full incorporation in the countries within which they resettle either not possible or not desirable. At the same time, parties, factions, and leaders within many countries which can claim dispersed populations have looked to their diasporas as a global resource and constituency. Although they seemingly rupture boundaries and borders, contemporary transnational cultural processes and movements of

people, ideas, and capital have been accompanied by an increase in an identity politics that is a celebration of a nation. We are witnessing the simultaneous growth of globalizing processes and the preeminence of exclusive, bounded, essentialized nationalisms... (1995: 52-3).

Dans l'étude de Glick-Schiller et al., les transnationaux sont généralement des (trans)migrants issus des anciennes colonies britanniques ou françaises, essentiellement caraïbéens, en quête de capital économique et politique désireux souvent de se constituer en artisans du *nation building*. Les pays dont proviennent les transmigrants correspondent dans cette étude à un profil bien déterminé. Ainsi, les Grenadiens, St-Vincentiens et Haïtiens vivent dans une économie de subsistance et un appareil d'État postcolonial, corrompu et perpétuant les inégalités de l'ère coloniale. Or nous suggérons d'en élargir la conception considérant que le processus de transnationalité est structurellement articulé autour de la notion de déterritorialisation, et sur l'élaboration d'une symbolique nationale à l'extérieur de la nation des ressortissants (où elle reste à être définie), cette caractéristique fin de siècle détermine alors le vécu contemporain de nombreuses autres communautés. Il conviendrait ainsi d'ajouter le cas des Cubains en Floride, cas intéressant, mais délicat. Nous retrouvons un certain modèle de transnationalité dans certaines «relations internationales», qui font des transmigrants des individus fluctuant selon le rythme des saisons américaines et européennes. Le cas des transnationaux grecs (processus parfaitement évident à Montréal par ailleurs), appelés *spodémoï*, recoupe certaines communautés locales (spartiates, crétoises, béotiennes, etc.) vivant ici et là-bas dès que le capital nécessaire est constitué. Hily et Oriol (1993) montrent aussi, dans le cas de la *deuxième génération* de Portugais en France, comment divers processus de transnationalité sont mis à l'oeuvre.

La communauté juive de Montréal peut-elle se dire transnationale, en regard des caractéristiques ci-haut mentionnées? Nous ne croyons pas que la naissance dans le pays «là-bas» (Grèce, Haïti, Israël...) soit un facteur absolument déterminant pour justifier un esprit transnational auprès de citoyens nationaux (ici, Canadiens), qui eurent jadis été taxés de «double allégeance», accusation qui a cessé d'être en vigueur, surtout en contexte nord-américain, mais aussi en contexte multiculturel européen (Grande-Bretagne, France, aux Pays Bas, etc), où d'ailleurs cette transnationalité est davantage tolérée qu'encouragée.

Au Canada et aux États-Unis, l'ethnicité apparaît comme une variable structurelle de la vie sociale, les citoyens tendant à appartenir à diverses catégories «à tiret» (*hyphenated*), ce qui contribue par le fait même à faire des citoyens des sujets transnationaux reliés à au moins deux sociétés nationales, soit réellement, soit symboliquement. Ainsi, Anglo-canadiens, Italo-américains, Ukraino-canadiens, etc., forment un paysage social diversifié sur fond d'origines ancestrales, un paysage qui se trouve relié à d'autres espaces sociaux - indépendants de ceux des origines - liés à la globalisation, à la postmodernité, au monde du sujet-citoyen, au monde socio-professionnel, etc. Meintel (1994) a déjà montré comment, à Montréal plus particulièrement, ces références identitaires à des espaces nationaux multiples ne posent plus de problèmes ni aux enfants des immigrants, ni à la société d'accueil (québécoise francophone ou anglo-québécoise) en général. Contrairement au temps où la sociologie de Chicago qualifiait ce processus d'anormal en voie de resorption, le percevant comme un pathos, la transnationalité avouée des jeunes issus de familles de réfugiés est aujourd'hui davantage perçue comme cathartique, comme une formule identitaire valorisante.

Quant aux Juifs, s'ils ne sont pas des enfants d'immigrants, mais des sujets canadiens au-delà de tout doute, fils et petits-fils de Canadiens de naissance, la question transnationale se pose d'une façon tout à fait distincte que pour tous les autres cas de diasporas, ne serait-ce que parce que le pays autre dont se réclament les jeunes juifs n'est pas celui d'origine, mais celui du destin, ce destin s'avérant davantage symbolique que physique. Les judéo-canadiens savent parfaitement qu'à moins de faire *aliyah* (quelque chose d'exceptionnel chez les Juifs du Canada), ils ne seront jamais considérés comme faisant partie véritable de la nation israélienne (qui est plus limitée que la notion de peuple juif, se limitant aux nationaux d'Israël). Ils n'en demeurent pas moins de fidèles «sujets symboliques», se référant à travers de nouveaux registres à la notion d'Israël, au même titre que les ancêtres s'imaginaient Juifs en tant qu'ils se situaient d'une manière ou d'une autre par rapport au concept, comme si *Eretz-Israël* et *Beth Israël* eurent conservé leurs antiques signifiants chez le Juif de la diaspora. C'est sans doute ce que Elbaz (1989) entend par permanence d'un «substrat du judaïsme» chez les Juifs «laïcs» de Montréal.

Deux traits majeurs de la transnationalité caractérisent les jeunes juifs de Montréal. D'une part, le double attachement national, la simultanée des allégeances rationnelle,

idéelle ou symbolique à l'endroit du Canada et d'Israël demeurent marquées auprès de la jeunesse, comme nous avons essayé de le mettre en relief. D'autre part, les différents processus de déterritorialisation mis à l'oeuvre depuis la fin de la *Révolution tranquille*, et du mouvement de globalisation parmi les individus munis de qualifications exceptionnelles, ont donné lieu à un phénomène social d'une ampleur impressionnante en détachant les nouveaux ensembles générationnels d'une ville devenue ancestrale, et dans laquelle plongeait de profondes racines juives, la projetant dans l'immensité de l'espace culturel et physique nord-américain.

Il nous faut maintenant aborder, bien que sommairement, la question diasporique, ne serait-ce que pour infirmer à notre tour l'idée de Safran (1991: 84-5) voulant que les Juifs constituent «l'idéaltype» du peuple diasporique (une assomption déjà contestée par Clifford, 1994 et, d'une autre manière, Boyarin et Boyarin, 1993). Pour Safran, idéaltypiquement, une «communauté minoritaire expatriée», euphémisme désignant un peuple en diaspora, doit être en mesure d'observer les six caractéristiques suivantes: 1) conscience d'une dispersion initiale d'un «centre» originel vers au moins deux sites «périphériques»; 2) conservation d'un mythe des origines et d'une mémoire sociale forte; 3) sentiment généralisé de non-acceptation parmi les membres des nations-hôte; 4) vision de la «maison ancestrale» comme un lieu de retour éventuel, lorsque «viendra le temps»; 5) participation à la conservation ou à la restauration de la «nation-mère» (*homeland*); 6) conscience d'appartenir à un groupe «bien défini» et solidarité généralisée par une relation continue entre le «centre» et les «périphéries».

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment les Juifs «de la diaspora» sont devenus tels après la guerre des Six jours, puisqu'avant cela, la majorité des Juifs d'Amérique ou de France ne correspondaient pas du tout avec le point 4 et d'une manière irrégulière avec les points 3, 5 et 6. Si, depuis, les deux derniers ont été raffermis par les nouvelles projections identitaires produit de la réaction généralisée à l'endroit d'Israël, on ne peut pas en dire autant du point 3, les non-Juifs de Toronto, de Paris ou de New York étant généralement en mesure de distinguer leurs concitoyens juifs des Juifs d'Israël. Au Canada par exemple, les Juifs sont un groupe ethnique dont la conscience d'appartenance au Canada est particulièrement forte du fait qu'ils ont contribué, tout comme les «peuples fondateurs», à la forme contemporaine de la nation canadienne. D'ailleurs, au Québec, ils s'identifient et sont identifiés parmi les plus «purs» des Canadiens, et pas du tout comme des Israéliens. L'assertion de Safran

recèle une conception primordialiste de la diaspora qui pêche par la non reconnaissance du fait que toute diaspora est forcément traversée par un continuum culturel (Drummond 1982), que Boyarin et Boyarin (1993) relèvent avec jutesse¹⁰, relativisant du coup chacune de ces caractéristiques, lesquelles apparaissent circonstancielle et temporaires, quant elles n'apparaissent pas du tout.

Le plaidoyer enregistré par Richard Marienstras (1975), dans son ouvrage intitulé *Être un peuple de diaspora*, s'il correspondait bien à la tradition mémorienne de l'ère suivant immédiatement le «syndrome post-1967», ne semble plus taillé sur mesure à la situation de l'an 2000¹¹. James Clifford (1994), dans son compte-rendu sur les réalités diasporiques montre la difficulté de cataloguer les constituantes qui lui appartiendraient en propre, alors que ces réalités sont traversées par différentes conceptions des frontières, que les discours autochtonistes entrecroisent de multiples façons les discours diasporiques, discours qui dépendent de facteurs aussi divers que la couleur de la peau, la langue, les conceptions de l'histoire, la culture, etc.

La diaspora, dans son sens le plus profond, est une idée suggérant une minorisation politique et un désir de retour au lieu des origines (point 4), et un désir absolu de mettre fin à l'«errance». Or nous avons vu que le pays des sources, *Eretz-Israël*, est tout au plus un lieu de destin, très peu concouru par les Juifs qui n'habitent pas déjà Israël. Le nombre étonnamment bas de judéo-américains et canadiens ayant fait *aliyah* depuis les années 1930 confirme le fait que le mythe du retour n'est qu'un mythe et qu'être Juif en Amérique est loin d'aller de pair avec Israël, et cela malgré le fait que les Juifs «de la diaspora» ne soient pas antisionistes, bien au contraire. Dans les faits la notion de diaspora se substitue souvent indûment à celle de transnationalité, car si les déplacements sont nombreux, ils ne mènent pas forcément en Israël bien que ce pays puisse être lieu de passage ou de transactions affectives ou matérielles. La définition de

¹⁰. Boyarin et Boyarin sont d'avis que, «Diasporic cultural identity teaches us that cultures are not preserved by being protected from "mixing" but probably can only continue to exist as a product of such mixing. Cultures, as well as identities, are constantly being remade», et concluent à «the impossibility of seeing Jewish culture as a self-enclosed, bounded phenomenon» (1993: 721).

¹¹. Marienstras parle d'une époque révolue, qui annonce toutefois celle du rétrécissement de la planète (Augé 1994), ou des connections transnationales (Hannerz 1996). Aux lendemains des guerres de 67 et de 73, le concept de diaspora est vu par Marienstras comme un instrument de la «propagande sioniste». Juif français, il écrit: «Les organisations communiquent beaucoup, mais pas les masses: savons-nous ce que sont les Juifs de New York? ou d'Afrique du Sud? Et si, paradoxalement, nous sommes mieux renseignés sur ceux d'Union soviétique, c'est parce que leur sort fait l'objet d'une utilisation politique. Il est certain pourtant que dans les prochaines années, les rapports culturels entre les diverses communautés vont aller croissant: déjà, l'on peut prévoir ou pressentir la naissance d'un judaïsme nouveau, où la conscience culturelle et historique sera un fait prédominant» (1974: 185).

Safran, qui correspond plus à la notion d'exil, est trop rigoureuse pour s'appliquer à des individus natifs du Canada ou des États-Unis. La notion de transnationalité, plus lâche, convient mieux pour définir les nouvelles règles du jeu établies par les sociétés globale et postmoderne.

*
**

Nous venons d'évoquer les principaux marqueurs de l'identité que nous avons dite privée, c'est-à-dire concernant spécifiquement la vie juive. Peut-être avons-nous négligé cependant l'identité familiale - laquelle nous prenons un peu pour acquise. Nous avons déjà noté que c'est l'institution juive par excellence, celle qui soude en dernière instance l'identité juive, affectueusement transmise par la parenté, à laquelle l'individu se réfère pour reconnaître un legs déterminant dans sa conscience. Quelques exemples d'attitudes sociales peuvent ainsi être relevées, comme le choix du conjoint en fonction d'une assurance d'une qualité de vie familiale juive, ou la reconnaissance de l'acquisition par la bouche des parents et aïeuls de ce que les sujets estiment représentatif des valeurs fondamentales de la nation juive. On ne saurait trop surestimer le rôle de la mère dans l'élaboration de l'identité ethnique, ainsi que Juteau (1983) l'a déjà judicieusement expliqué. Il faut voir comme représentative d'une majorité d'individus l'opinion de cet homme déclarant que le legs le plus précieux qu'il ait reçu de ses parents fut «a realistic view of what a family life should be. Never any hint or any sign tending to a divorce. It is an issue and not a personality affair» (Homme de *troisième génération*, 63 ans). Cette tendance à vouloir préserver l'intégrité de la famille est une constante chez les hommes et les femmes de toutes générations.

Il est toutefois une nouvelle variable qui transforme la conception de la famille élargie au profit d'une famille atomisée, postmoderne et inscrite dans la déterritorialisation de la culture juive contemporaine. Dans la prochaine section, nous décrirons comment le processus de déterritorialisation (physique et culturel) dans lequel s'inscrit la communauté juive de Montréal découle, depuis l'avènement du Parti Québécois (qui coïncide avec le début de l'ère de la globalisation des échanges), d'une antinomie

fondamentale au sein de la sphère identitaire publique, celle de la vie sociale-politique au Québec.

2. Transnationalité et espaces multiples

L'allégeance réelle ou symbolique à de multiples espaces étatiques et nationaux, déterminée par les nouveaux processus de transnationalité à l'intérieur d'un espace économique global, si elle est le fruit du temps historique contemporain, n'en demeure pas moins liée dans le cas qui nous concerne à une continuité renouvelée de la judéité. Mais ces niveaux d'identité ne sont pas toujours centraux, et il faut leur en superposer d'autres aussi importants que ceux reliés à la profession, à la famille, à la localité, à l'allégeance politique, à la culture linguistique, etc. Un ingénieur dit ainsi: «I'm an engineer, I'm Jewish, I'm English speaking» (Homme de *quatrième génération*, 38 ans). Autrement dit, les divers niveaux identitaires - dont la dominance peut varier avec la circonstance entourant l'énonciation - se chevauchent sans qu'il y ait conflit apparent du fait de leur amalgame devenu socialement acceptable. Il se peut aussi que les identités nationales deviennent en certains cas secondaires par rapport à celles susmentionnées:

At this point of my life, to be Jewish is my main identity... I'm a Jewish Montrealer. I don't see myself necessarily as Canadian or a Quebecer. Montrealer and Jewish are pretty equal (Femme de *quatrième génération*, 30 ans).

I went to a school (in Chomedey) which was mixed Jewish, mostly Jewish and Greeks and other religions... So it definitely was not a weird thing to be Jewish. I don't know, it was something I was proud of. It is the sort of school where everybody has a label: you're Greek, you're Jewish, and this and this, so I don't know... It was cool to be Greek so it was cool to be Jewish. And if you weren't Greek or Jewish, you had no identity I think (Femme de *quatrième génération*, 27 ans).

La judéité apparaît, depuis la banlieusation d'une frange importante de la communauté, confinée à l'intérieur du cadre social de la famille ancestrale et des lieux de socialité. Elle semble prise pour acquise. Pour certains, nous le verrons, vivre à Côte-Saint-Luc s'avère de nos jours un marqueur suffisant de judéité. En revanche,

nous observons, parallèlement aux avatars liés à la vie politique au Québec, une déterritorialisation très marquée des rapports sociaux chez les jeunes ensembles générationnels, Toronto, New York ou le New Jersey représentant les nouveaux points de chute de la judaïcité montréalaise.

2.1. D'un espace social en marge (Côte-Saint-Luc) à la déterritorialisation de l'espace

2.1.1. L'aboutissement du nouvel espace juif montréalais

Au siècle dernier, les villes d'importance moyenne d'Europe de l'est, comme Lvov ou Lublin, abritaient des communautés juives importantes, regroupées dans une partie spécifique de la ville, laquelle était dotée de l'ensemble institutionnel traditionnel organisé selon une symbolique particulière quant à l'orientation des édifices ou à la hiérarchie occupationnelle et sociale. C'est, nous l'avons vu, ce qu'on appelle le *revir*, l'espace spécifiquement et proprement juif à l'intérieur du *shtetl* (Ertel 1982). Il existe ainsi une zone géographique clairement délimitée dans le territoire de la Communauté urbaine de Montréal (CUM) où nous retrouvons l'ensemble de la population et des institutions juives de Montréal (voir cartes en annexe).

La Communauté urbaine de Montréal regroupe par ailleurs une série de municipalités, indépendantes les unes des autres, et si l'on peut y trouver des îlots linguistiques ou ethniques ici et là, il s'est développé, dans le cas des Juifs, une concentration géographique qui nous rappelle la tendance classique qui avait cours en Europe de l'est. Le territoire faisant partie de la nouvelle représentation de l'espace judéo-montréalais apparaît, dès les années 1950¹², au bout de ce qui apparaît comme une sorte d'étoilement à partir de Snowdon/Côte-Des-Neiges: d'abord Notre-Dame-de-

¹². Rappelons-nous que dans les années 1950, les Ashkénazes s'installent autour d'un nouvel espace, le quartier Snowdon/Côte-Des-Neiges, ponctuant ainsi un premier déplacement dans l'axe est-ouest. Ce quartier abrite encore l'amalgame institutionnel communautaire, ainsi qu'une grande part de la population juive âgée, demeurant en quelque sorte le centre géoculturel de la judaïcité montréalaise, l'axe autour duquel gravite la vie juive publique. Si Snowdon constitue le cœur physique de la judaïcité montréalaise, avec ses commerces traditionnels, accommodant les plus âgés et moins fortunés qui y vivront à proximité immédiate, Hampstead et Côte-Saint-Luc, dont le développement est relativement récent (années 1960), apparaissent un peu comme le centre résidentiel du *revir* de Montréal.

Grâce¹³ et Westmount au sud, Ville Mont-Royal¹⁴ et Ville-Saint-Laurent au nord, Hampstead et Côte-Saint-Luc à l'ouest et enfin, Outremont à l'est, désormais acquis aux congrégations hassidiques. Certes, de jeunes avocats, médecins et administrateurs de la «génération Richler» choisissent souvent de s'installer encore plus à l'ouest, comme à Dollard-des-Ormeaux - localité qui, malgré son nom et son signifiant, est bien anglophone¹⁵ -, ou plus au nord, à Chomedey-Laval - situé à l'extérieur de l'île, mais toujours sur un même axe longiligne par rapport à la limite établie par Côte-Saint-Luc.

Ces localités possèdent leurs caractéristiques propres aux niveaux géographique, linguistique, ethno-institutionnel, de la composition socio-professionnelle, etc., à l'intérieur de la Communauté urbaine de Montréal. Par conséquent, le choix d'habiter Westmount, Ville Mont-Royal, Chomedey ou Côte-Saint-Luc dépendra de divers facteurs, parmi lesquels il faut compter les degrés de sens de la communauté, de religiosité, de pouvoir d'achat, etc. Des perceptions différentielles peuvent même être de rigueur entre les diverses sous-communautés, comme le souligne cet homme de Chomedey-Laval:

There has been some tension between Jews from Chomedey and from Côte-Saint-Luc or Westmount, or Hampstead. They thought that they were on the wrong side of the track. And we in Chomedey we thought that Jews living there were spoiled children. I had some bad experiences with some people (some fathers) who didn't want me because I came from Chomedey. There was a tension, definitely. Sometimes this affected relationship between girls and boys, people of Chomedey feeling insulted and so on (Homme de *quatrième génération*, 34 ans).

13. Notre-Dame-de-Grâce est un quartier de Montréal situé en zone-tampon par rapport à Côte-Saint-Luc, Hampstead ou le quartier de Snowdon. S'il faisait traditionnellement partie de Snowdon, les deux zones furent brutalement sectionnées à cette époque par une importante voie d'accès métropolitaine, l'autoroute Décarie, un *non-lieu* (Augé 1992) fracturant et blessant l'espace urbain.

14. La municipalité de Hampstead, très cossue, fut fondée par des Anglo-britanniques au tournant du siècle. Tout comme à Westmount et à Ville Mont-Royal, ses résidents demeurent hostiles à l'établissement de Juifs jusque dans les années 1960.

15. Adam Dollard des Ormeaux (1635-1660) est cet officier français qui fut attaqué et massacré à Long-Sault avec sa troupe par les Iroquois en 1660. Sa résistance héroïque fut saluée par le nationalisme québécois, qui érige le héros fondateur en lieu de mémoire de la nation. Le nom a été attribué à une municipalité de quelque 45 000 habitants située dans le *West Island* qui, de nos jours, reflète assez bien l'esprit du multiculturalisme canadien puisqu'on y parle de nombreuses langues, l'anglais étant la langue locale dominante.

C'est toutefois Côte-Saint-Luc qui demeure la municipalité emblématique de la nouvelle vie juive montréalaise, illustrant le mieux le sens de la judéité montréalaise contemporaine. Nommée aussi par les Juifs *Côte Saint-Jew*, la ville de Côte-Saint-Luc nous intéresse ici parce que sa structure urbaine et son organisation sociale apparaissent déterminantes pour comprendre l'essence de l'identité juive montréalaise contemporaine.

2.1.2. Les cadres sociaux de la mémoire des lieux: du *shtetl* à Côte-Saint-Luc

C'est à partir des années 1960 qu'un petit village en marge de Montréal, situé dans ce qui est aujourd'hui appelé le West Island, connaît un développement démographique inscrit dans l'ambiance suburbaine de l'Amérique du bungalow. Côte-Saint-Luc, le point nodal du périple à l'intérieur de l'Île de Montréal, le point final de l'axe est-ouest, est un site qui semble définitif puisqu'il est taillé sur mesure pour une vie juive confortable et un communautarisme relatif, tout en correspondant à l'ordre social établi par une classe moyenne en expansion. L'implantation origine du mouvement amorcé dans les années 1950, moment à partir duquel les descendants des *Downtowners* décident d'investir l'espace occidental de l'Île de Montréal, provoquant la sortie massive des aînés du «*shtetl* Saint-Urbain» lesquels, gardiens des petits-enfants, suivront souvent leurs enfants dans leur exode vers la banlieue. En somme, Côte-Saint-Luc apparaît au confluent du nouvel horizon juif, déplacé d'une dizaine de kilomètres vers l'ouest depuis le Boulevard Saint-Laurent. Il est l'aboutissement du déplacement sud-nord et puis est-ouest.

On peut dire que les structures spatiale et sociale de Côte-Saint-Luc ont été forgées grâce à un cadre social de la mémoire ethnique d'une impressionnante efficacité. En effet, tant au point de vue géographique, que démographique et institutionnel-culturel, Côte-Saint-Luc est une municipalité juive, qui n'est pas sans rappeler le *shtetl* à maints égards¹⁶. Le Conseil municipal est essentiellement régi par des Juifs, faisant de ce lieu une ville conçue par des Juifs, pour une vie juive. Plus des trois quarts des quelque 30

¹⁶. «Quand j'avais cinq ou six ans mes parents ont acheté une maison à Côte-Saint-Luc. Dans le temps, et même aujourd'hui, c'est une ville à population 90% juive. A un moment donné, on disait que la proportion de Juifs était supérieure à celle de Tel Aviv. Je ne sais pas si c'est vrai, mais ça doit pas être bien loin. Alors, c'était un peu comme très naturel. J'ai toujours su que j'étais Juif» (Homme de quatrième génération, 36 ans).

000 personnes qui y résident sont des Juifs des provenances les plus diverses: des Ashkénazes de Montréal, des Sépharades du Maroc, mais aussi des Éthiopiens et des Orientaux, respectant ainsi le nouvel esprit post-1948 qui met en scène l'amalgame des différentes origines culturelles juives consolidé par un sentiment d'appartenance réelle ou symbolique à l'État d'Israël, ainsi que par la langue commune: l'Hébreu. «*Medaber ivrit?*» («Vous parlez hébreu?»), nous demandera-t-on à l'occasion de nos déambulations dans le Mail Cavendish, le principal centre commercial de la ville, que certains décrivent comme un lieu de mémoire municipal.

Côte-Saint-Luc a un je-ne-sais-quoi d'européen dans son allure extérieure, ses petites dimensions (quelque 2,5 km de long et à peine 1 km de large), et dans ses moeurs (ainsi les communautés de résidents). Pourtant nous avons l'impression d'être au coeur du Canada anglais et de l'Amérique et ce, bien qu'un petit bastion sépharade s'évertue à y faire aussi un lieu de culture francophone¹⁷. L'aspect un peu bigarré, tant sur le plan des cultures que de l'architecture urbaine y est cependant frappant.

En arrivant par le chemin principal, le boulevard Cavendish, nous apercevons de grandes tours résidentielles des villages en soi. Si le boulevard ne ressemble en presque rien aux classiques boulevards du Vieux Monde, les tours qui se dressent tout le long offrent une apparence rappelant davantage les édifices à logements de Barcelone ou de Tel Aviv que ceux de Montréal. Ce concept donne à la ville cette allure européenne, ce genre de construction convenant à la densité des centres urbains européens. Ces constructions gigantesques qui s'opposent à la tradition de l'espace vital américain, avec les voisinages de bungalows aux grands espaces verts, coexistent ainsi à Côte-Saint-Luc.

Un peu plus loin, à la croisée de ce même boulevard et du chemin Kildare règne en maître le Mail Cavendish, le centre commercial juif de Montréal, où l'on peut s'habiller selon la plus chic des modes, se restaurer au Jérusalem Express MK si l'on est pressé ou au Sternz Rhapsody si l'on veut prendre son temps. Du côté est du boulevard,

¹⁷. Le recensement de 1991 établit le nombre de francophones à 2 970 (11%), celui des anglophones à 16 000 (59%), et ceux aux langues «autres» à 8 060 (30%). Ces chiffres proviennent de la compilation établie par Smith (1997: 163). Si à peine 11% de la population se disait de langue française, une grande partie des 30% d'«allophones» sont sans doute d'origine marocaine dont la langue maternelle est le haketia, le castillan ou le judezmo, trois langues importantes chez les Juifs du Maroc. Quant à la *seconde génération sépharade*, elle semble de plus en plus acquise à la langue anglaise, une langue que l'on parle désormais dans les cours des écoles Maïmonide ou Sépharade.

derrière l'Hôtel de ville, se dresse en concurrente du centre commercial la somptueuse bibliothèque municipale (dont l'achalandage est comparable à certaines heures).

Les rues attenantes à l'est du boulevard Cavendish offrent un décor plus tranquille et verdoyant, leurs noms évoquant des romanciers, des peintres ou des musiciens célèbres. Des ensembles résidentiels à structure communautaire, dont le style rappelle la Méditerranée, abritent chacun d'eux plus d'une centaine de familles ashkénazes et sépharades qui y reproduisent, chacune à leur façon, l'intégralité des cultures juives de Montréal. La proximité immédiate de cette partie de la ville avec la municipalité plus cossue de Hampstead confère une certaine singularité comparativement à la majeure partie, située à l'ouest du Boulevard

À l'ouest du boulevard Cavendish, c'est *suburbia* à proprement parler. On y dénombre plus d'une centaine de petites rues, places et «avenues», aux dimensions souvent microscopiques. Ces rues sont agencées pour la plupart perpendiculairement au chemin Kildare. Plus à l'ouest, autour de l'avenue Westminster, nous retrouvons les principales synagogues de la ville, tandis que les hôpitaux Maïmonide (un important centre gériatrique juif) et Mont-Sinaï servent d'appoint dans le cas de soins de longue durée ou d'urgence immédiate. Ainsi, Côte-Saint-Luc demeure une ville résidentielle, la plupart de ses habitants œuvrant ailleurs, à Montréal surtout. Quelques célébrations communautaires, où règne au son du renouveau la musique *klezmer*, viendront animer les parcs publics durant l'été. Si Côte-Saint-Luc demeure une typique banlieue nord-américaine en ce qu'elle est conçue davantage pour l'usage automobile que pour le marcheur ou pour les institutions et les commerces, des caractéristiques uniques font toutefois de cette banlieue immédiate de Montréal un lieu relativement insolite.

L'anthropologue urbain remarquera aisément le cadre général de sa structure urbaine, l'intérieur comme l'environnement immédiat. La ville forme un espace clos sur l'île de Montréal. Des *non-lieux* lourds isolent en effet la communauté, la protégeant du monde environnant. Nous avons d'une part un gigantesque et inextricable tissu ferroviaire agissant comme une enceinte de cité médiévale et, d'autre part, les «fortifications» périphériques formées par un réseau d'autoroutes encerclant Côte-Saint-Luc, Hampstead et Notre-Dame-De-Grâce. L'immense noeud de chemins de fer reliant divers parcours lourdement transités demeure absolument intraversable, du moins sur trois des côtés. La deuxième enceinte circonscrit la nouvelle zone

d'habitation juive montréalaise¹⁸. Pour aller à Ville Saint-Laurent, située immédiatement au nord, il est impossible de le faire à pied. Rien n'invite non plus le piéton à traverser tous les imposants *non lieux* qui agissent en remparts isolant partiellement la communauté.

La localisation à l'intérieur des limites de Côte-Saint-Luc d'environ le quart de toute la population judéo-montréalaise (environ 21 000 personnes en 1991) n'est pas sans rappeler la structure spatiale juive de l'âge classique, lorsque la séparation étanche divisait les lieux résidentiels chrétiens et Juifs. On peut imaginer les implications du cadre spatial et de la structure sociale attenante sur une jeune population juive native de cette banlieue. Nous avons pu constater (voir Elbaz 1993) à quel point une vie sociale intimement confinée dans cet espace est conditionnelle d'une façon de voir le monde où la distance vis-à-vis de l'autre (réel et imaginaire) est forgée à travers l'école et le voisinage. Certains de nos informateurs n'hésitent pas à qualifier la municipalité de *ghetto* («really, growing up in Côte-Saint-Luc sticks to the ghetto» dira l'un d'entre eux). Nous avons déjà mentionné que ce concept, sociologiquement parlant, implique un état d'esprit plutôt qu'une configuration physique (Wirth 1980). Or les habitants de Côte-Saint-Luc sont par ailleurs fort bien intégrés à la structure socio-laborale montréalaise, leur municipalité étant plutôt vouée à un caractère résidentiel et scolaire. Dotée des institutions de base permettant le maintien identitaire (écoles, synagogues, commerces cachères), la vie sociale des côte-saint-luquiens est loin de s'y limiter. C'est en ce sens que la ville nous rappelle davantage le *shtetl*, duquel les gens devaient sortir pour nouer le rapport à l'Autre. Véritable lieu de vie juive, il marque ses résidents durant les premiers cycle de leurs vies, en conditionnant des réseaux de socialité souvent exclusivement juifs. En effet, même l'école protestante n'est pas garante d'une socialisation *mainstream*:

Living in Côte-Saint-Luc was living in a sheltered society, far more protective. It was an area of English speaking ashkenazic Jews. The first time you really meet non-Jews is in the CEGEP¹⁹, because at elementary and high school, everybody was mainly Jewish, even schoolteachers. I wasn't expose to Christian religion. It was beneficial

¹⁸. L'autoroute Décarie, ce *non lieu* défigurant la ville, jouté au boulevard Décarie qui traverse Notre-Dame-De-Grâce, Snowdon et Ville Mont-Royal, constitue une sorte de limite à l'est (bien qu'en réalité cette limite se retrouve de l'autre côté de l'autoroute). Au nord, c'est le chemin de la Côte de Liesse, tandis qu'au sud, l'autoroute Transcanadienne (ou autoroute 20), qui remonte rejoindre l'autoroute Chomedey (autoroute 13), vient boucler la boucle.

¹⁹. Collège d'éducation générale et professionnelle, équivalent du lycée en France.

to get involved with other people, to get different values (Homme de *quatrième génération*, 38 ans).

Ce même informateur convaincu du caractère ghéttoisant de sa municipalité arrive à ce constat: «So I haven't been exposed so much to French Canadians. As I got older and met people in university I guess I became more exposed to, but I wouldn't say that I have been exposed so much to French Canadian culture»²⁰. Or très souvent, cette non-préparation à la vie sociale du Québec conditionne les gens à préparer leur exode²¹ vers Toronto, ou encore vers les États-Unis. La connaissance du français apparaît comme le prérequis *sine qua non* en vue d'une reconnaissance minimale de la part de la société québécoise francophone. Mais comme le rappelle notre informateur âgé aujourd'hui de 40 ans: «I don't think that at that time we were prepared to enter the Quebec society vis-a-vis language... In my generation, French was not well learnt. Basically, in my generation they can not speak French well». En effet, sur sept personnes interrogées dans le cadre de la *quatrième génération*, trois informateurs sur sept ne le parlaient à peu près pas, tandis qu'un autre le faisait difficilement, ce qui en laisse uniquement trois qui peuvent le parler plus ou moins couramment. Il faut cependant relever que la seule connaissance du français ne change pas véritablement les perceptions sur la nature des rapports sociaux entre Juifs et *Québécois francophones*, comme nous le verrons plus loin.

2.1.3. Le nouvel espace juif

L'abolition de la contrainte spatiale en tant qu'elle était créatrice de distance, d'exotisme, est remarquable dans le cas de la *quatrième génération*. Le tissage de plus en plus serré du lien Montréal-New York-New Jersey, surtout en ce qui a trait aux alliances maritales et à la production des idéologies contemporaines n'est certainement pas étranger à cette abolition de la distance. L'attrait de la zone newyorkaise, avec ses quelque deux millions de Juifs, ne date pas d'hier, mais il est venu se superposer avec une intensité particulière lors du dernier quart de siècle au déplacement massif vers

²⁰. Nos entrevues avec des Sépharades de la seconde génération originaires eux aussi de Côte-Saint-Luc, scolarisés à Maïmonide, indiquent une tendance similaire à celle décrite par notre informateur ashkénaze anglophone, et cela malgré le fait qu'ils soient francophones (voir Elbaz 1993).

²¹. Ou, comme le disait Giuliano D'Andrea, président du Greater Quebec Movement, un organisme de pression anglophone: «l'école anglaise condamne les jeunes anglophones à l'exil. On blâme le gouvernement et l'incertitude politique, alors qu'on devrait blâmer l'école» (*La Presse* 13-3-99).

Toronto - l'endroit «sûr» le plus proche de Montréal. L'intériorisation de l'espace nord-américain en tant que territoire unique (délimité par d'artificielles frontières lorsqu'on est pourvu des bons diplômes) n'est toutefois pas à l'avantage des «petits marchés» (c'est l'expression communément utilisée en Amérique du Nord pour définir les marchés urbains non rentabilisables maximalement).

Aussi, faut-il voir la dimension spatiale dans la contemporanéité conforme aux mégaréseaux électroniques, et redessinée selon les intérêts des immenses corporations érigées en nouveaux empires, métaphore de l'évanescence dans la contemporanéité. Le lieu-dit n'a plus qu'une importance symbolique à l'heure des échanges massifs de capitaux, de main d'oeuvre et d'industries, et surtout de ressources humaines à haute spécialisation techno-scientifique. Cette perte du repère originel qu'est le lieu-dit de notre naissance, a lieu d'une façon d'autant plus dramatique pour quelqu'un originaire de la périphérie éloignée de New York, comme c'est, après tout - et surtout pour les Juifs -, le cas de Montréal. Outre l'attrait incontestable de la métropole de la planète, il nous faudra aussi expliquer la mobilité non plus à l'échelle de la ville, mais du sous-continent entier, sinon de l'espace-monde dans son ensemble. La logique du marché international de l'emploi expliquerait donc en partie la grande mobilité spatiale qui caractérise les Juifs plus jeunes, leur surspécialisation professionnelle trouvant aisément raison d'être ailleurs que dans un «petit marché» comme Montréal (ceci vaut aussi pour tous les jeunes professionnels surspécialisés de Montréal, peu importe leur origine ethnique ou linguistique).

Le hasard des unions maritales ou de la spécialisation professionnelle draîne une part substantielle des membres de ces générations qui devraient normalement être ou entrer bientôt en vigueur à Montréal, pour assurer la continuité. Ces alliances maritales, idéologiques ou corporatives entre Montréal et la région newyorkaise, devenues indéfectibles par deux siècles de dépendance de la part de la communauté excentrée (Montréal), n'ont pas été à terme à l'avantage de la communauté de Montréal, asservie en grande mesure à la méga-communauté de la métropole américaine. La nouvelle intériorisation de l'espace unique que constitue le marché nord-américain global (encore une fois, pas seulement pour les Juifs, mais pour les professionnels surspécialisés en général) entre à son tour en ligne de compte pour redéfinir une structure identitaire, ouverte sur Israël d'un point symbolique et sur l'espace nord-américain anglophone - dont New York constitue avec Toronto le principal

aboutissement - du point de vue de la réalité matérielle. C'est néanmoins l'Ontario qui demeure le lieu d'exil de prédilection d'une grande partie des Juifs et des anglophones en général qui quittent la province de Québec à partir de 1976.

La dépression économique qui frappe la métropole québécoise - que les fédéralistes anglophones tendent à attribuer à l'existence même des partis souverainistes - n'est pas non plus étrangère à ce départ en masse. De cet aspect fort complexe de la réalité sociale québécoise, nous avons déjà abordé les principaux axes. Disons pour le moment que l'exode vers Toronto et le reste de l'Amérique du Nord (plutôt qu'Israël, qui n'a jamais constitué un point de chute important), véritablement concrétisé par l'entrée en vigueur de la Loi 101 se poursuit encore, entraînant des conséquences désastreuses tant pour la communauté juive que pour la société québécoise qui souffre inmanquablement de cette perte de ressources humaines qualifiées.

Si le départ massif d'une partie des membres les plus dynamiques de la *communauté* est lié à d'autres facteurs que celui de la sensation de rejet, certains les rapporteront à une même causalité initiale: l'incompréhension et le refus de fabriquer un espace du politique commun qui aurait transcendé les deux projets nationaux en opposition, une attitude que critique avec amertume un John Saul (1998). Nous nous garderons cependant d'une généralisation abusive cherchant à mettre en opposition absolue deux antinomies radicales car, et nous l'avons déjà souligné et nous le soulignerons encore, il existe des cas actuels et de nombreux antécédents contredisant ceci, montrant que la réalité est complexe, et que le tissage d'une vie en commun située ailleurs que dans le projet national, c'est-à-dire, justement, au niveau inter-communautaire local, dans le réseau général montréalais de charité ou des services hospitaliers par exemple, ou encore dans celui des arts (de la musique surtout) et des lettres, de la communauté scientifique, sportive, etc., toutes ces relations développées depuis des *générations* constituent autant de faits ne nous autorisant pas à trancher au couteau une relation de «concitadinité»²² somme toute acquise au prix d'une volonté commune.

22. Nous avons avancé lors du colloque de la Société canadienne d'études ethniques tenu en novembre 1997, sans trop le développer, le concept de «concitadinité», qui se distingue de celui de concitoyenneté en ce qu'il concerne les gens issus d'une même ville, en l'occurrence Montréal. Les Juifs et les Québécois d'origine canadienne-française de Montréal, peu importe leur allégeance politique, partagent en effet des repères communs liés au fait d'être de Montréal, et cela au détriment de leur option nationale.

2.2. Crise de la formation sociale juive à Montréal: les conséquences d'une *mé-rencontre*

2.2.1. Les conséquences du *rendez-vous manqué*

Les identités assignées (*ascribed identities*) s'appuient en effet essentiellement sur le stéréotype (Eriksen 1993), l'humanité de l'Autre se trouvant ainsi reléguée à son statut d'«ethnique». Nous utilisons le concept de «mé-rencontre»²³ de Zygmunt Bauman (1990) pour désigner les effets de la persistance de clivages sociaux, culturels et spatiaux à Montréal. Cette «mé-rencontre» constitue la principale entrave à l'invention de lieux de mémoire transcommunautaires, dont l'absence contribue au maintien d'une certaine notion de l'étranger entre des concitoyens qui se distinguent par le fait d'être natifs de Montréal.

La nouvelle trame identitaire est certainement moins linéaire à bien des égards qu'elle ne le fut pour l'ensemble des membres des précédents ensembles générationnels à Montréal - on peut désormais changer de *personnalité ethnique* ou *nationale* au cours d'une vie. Elle peut être créatrice de dysfonctions dans l'autoperception de soi (Fischer 1986), mais elle peut, au contraire, s'investir dans l'imagination et la détermination d'un genre nouveau au moment où ces *générations* deviendront en vigueur. Dans le cas des jeunes juifs ashkénazes de Montréal, l'assomption de la nouvelle trame identitaire semble aller de soi, en conjuguant transnationalité et esprit du sujet autonome permettant de réaliser des choix. Parmi les choix, celui de l'espace apparaît ici fondamental. Le continent nord-américain se présente désormais en tant que nouveau lieu virtuel d'appropriation.

Caractéristique marquante de l'ère postmoderne, l'abolition de la contrainte spatiale, le retrécissement de la planète, comme le disait Marc Augé (1995), relativise les ordres classiques de l'espace et du temps. Si l'espace nord-américain dans son ensemble demeure accessible aux jeunes Juifs de Montréal, leur ville est unanimement priorisée, conscients de la qualité de vie qui règne, malgré tout, dans la controversée métropole:

²³ . L'étranger dans ce cas n'est pas seulement celui qui est loin, c'est aussi celui qui, venant de loin, est ici, tout près, comme l'a si justement remarqué Zygmunt Bauman (1990). La notion baumanienne de «mé-rencontre» (*mismeeting*, *Vergegnung*) qui traduit cette étrangeté institutionnalisée qualifie assez justement, croyons-nous, les rapports historiquement entretenus entre les communautés ashkénaze et franco-québécoise.

Être Montréalais est tout aussi fondamental pour moi. Je suis d'ici, j'y ai toujours habité et j'aime beaucoup la ville. J'ai beaucoup d'amis d'école qui ne sont plus ici. Moi j'aime beaucoup le fait qu'il y ait deux langues et... pour moi c'est un endroit très spécial qui est difficile à décrire, mais Montréal c'est ma ville. J'ai beaucoup voyagé et je préfère cette place... Il y a une vie ici qu'on ne retrouve pas à Toronto. I think it is the best place to live... (Homme de *quatrième génération*, 39 ans).

I prefer to stay here. I mean, I like Montreal. I have a good job here, I feel part of the community here, and I like the multicultural aspect of the city. It doesn't bother me to speak French at the work place. My wife teaches in a parochial school here. My kids have their friends here. You know, that is a community based on friends... So if you leave, you have to look for all these things (Homme de *quatrième génération*, 38 ans).

Jewish Montreal is something really special. I like the fact that in Montreal the Jews are very close. If you walk down the street and you see somebody Jewish, chances are you know him, or at least you know who he is. The Orthodox crowd is very... almost everybody knows almost everybody, and I know that in Toronto people don't even know people down the street. So it's close, it's warm, it's friendly and it's a unique sort of thing. You grow accustomed, you know where to go get something. It's something very unique to Montreal. It shows in general Montreal is an exceptional city, and that shows by extension to the Jewish community. The biggest thing that I can say is that it's close (Homme de *quatrième génération*, 20 ans).

Being an English Jew living in Montreal, in Quebec society, it just gives you... it's just part of things ... emotionally and mentally. And Montreal Jewish community, compared with any other community is tighter, people told me just the way that I speak, the way I act, they know I am from Montreal. The community is closer... In Toronto for being Jewish you have to act Jewishly, go to Jewish schools. I didn't go to Jewish schools like 60% of the people. But here, for being a Jew you have just to be, to live in Côte-Saint-Luc. It's like people living in Israel. They don't need to be religious because they are there, they don't have to prove they are Jewish. Myself I don't have to prove I'm Jewish anymore. Being a Montrealer Jew is being a community, is being involved in the community. Sometimes people are affiliated to a synagogue but absolutely disinvolved from community. It's important to get involved in a voluntary level (Femme de *quatrième génération*, 27 ans).

It has nothing to do with being Jewish. I love Montreal. It's sad, because I've seen Toronto and I don't like it at all. Vancouver is nice but it's pretty far away, so I want to stay, my family is here. I understand why a lot of people leaves. There are plenty of my friends who after university left. But the people who speak French properly will stay here for a while, working in committees, like "keep Quebec in Canada". I really encourage people to stay here and find a job, because there is a lot of opportunities. If you are looking for a job, there's a lot of opportunities working, but people don't ever bother looking. And

when it comes to the French-English issue, stupid Quebec government... Toronto is a more open city, it is multicultural, it is only English. Here you have your Jewish crowd... But I appreciate it. I don't think people are happier because they have a good job. I don't think it's a very happy community (Femme de *quatrième génération*, 30 ans).

Les jeunes demeurent ainsi incontestablement tributaires du nouvel espace social créé par la *troisième* et par la *deuxième génération*, mais aussi de la ville cosmopolite aux nombreuses traces juives. Dans cet espace cosmopolitain, les individus se trouvent liés à l'autre et à soi-même dans la confiance d'un lieu-dit leur appartenant en propre. Montréal est en somme une ville de prestige:

Quand j'étais à l'université au New Jersey, venir de Montréal c'était quelque chose, entre les années 1970 et le début des années 90, you could be very proud to say that you were from Montréal, tandis que si tu disais: «je viens de Detroit, de Cleveland ou de Pittsburg», les gens se moquaient de toi, c'était comme des jokes. Tandis que Montréal, it was cosmopolitan, it was different, it was bilingual, it was the Montreal Canadiens. It was cool. Et même au niveau du Canada, in our radar screens Vancouver didn't even exist 20 years ago. Winnipeg was a little Prairy city, and Toronto was so so. But Montreal was great. So we had all these elements (Homme de *quatrième génération*, 36 ans).

2.2.2. La politique du *ressentiment*

Liah Greenfeld (1992) est d'avis que le dispositif enclenchant chacune des imaginations des cultures et des sociétés identifiées à un État national passe invariablement par une attitude réactive. La notion de *ressentiment* devient ici fondamentale, en tant qu'elle détermine le processus de reconnaissance de l'Autre - modèle et/ou adversaire - menant éventuellement à la prise de conscience collective d'une identité formée par opposition à celles déjà existantes²⁴. On pourrait dire, dans la veine de Greenfeld, qu'il existe aujourd'hui au Québec deux façons radicales de concevoir le lieu du politique, traduites par des idées distinctes quant au degré d'interventionnisme dont doivent faire part les États fédéral et provincial en matière de normes culturelles. Si les deux parties sont d'accord sur le fait que l'État (fédéral ou provincial) doit demeurer le garant de certains droits collectifs inaliénables, les Juifs

²⁴. «The emergence of national identity is accompanied by *ressentiment*, the latter leads to the emphasis on the elements of indigenous traditions - or the construction of a new system of values - hostile to the principles of the original nationalism» (Greenfeld 1992: 17).

ashkénazes ne voient pas du même oeil le pouvoir discrétionnaire de l'État provincial en matière de politiques culturelles, l'imposition par exemple de la langue française à tous les citoyens du Québec. Les lois sur la langue française, et notamment les Lois 101 et 178, ont été les principaux points de discorde entre francophones souverainistes et anglophones fédéralistes depuis la *Révolution tranquille*. Cette question, que nous avons déjà traitée ailleurs plus en détail (Olazabal 1998), quelqu'un la résumait ainsi:

Je dirais que c'est parce qu'on se sent menacés d'un point de vue politique. Anglophone c'est tellement controversé comme nation maintenant, alors que Juif ça l'est moins. C'est une identité beaucoup mieux définie. On se replie beaucoup sur ça (Homme de *quatrième génération*, 36 ans).

Une fois la question identitaire placée sous la bannière de la langue, s'instaure de part et d'autre, dès les années 1970, une politique du ressentiment; les uns se fondant sur la mémoire de l'humiliation des défaites de 1760 et de 1838 et désireux de prendre leur revanche sur l'histoire, et les autres se voyant comme les résistants à la «reconquête», souhaitant conserver la langue anglaise et un territoire - le West Island à Montréal et les Cantons de l'est en Estrie - consacrés par une tradition vieille de 250 ans (Richler 1992). Ce n'est que depuis peu, et suite au constat d'échec absolu dans la représentation des membres des minorités ethniques auprès du camp du OUI, que le gouvernement du Parti Québécois a pris la décision de modifier sa plateforme en matière de relations ethniques et concitoyennes, tentant un rapprochement qui tardait à se manifester, et récusant du coup cette division énoncée par Gérard Godin qui établissait en 1981 que «la société québécoise se compose de la nation québécoise et des communautés culturelles» (M.C.C.I. 1981)²⁵.

Il subsiste pourtant deux difficultés majeures à la création d'une nation-contrat réunissant tous les membres de la société québécoise. La revendication des *Québécois francophones* d'une intervention de l'État dans la définition de ce qui devrait être la culture québécoise est jugée inadmissible par des minoritaires qui sont d'avis qu'un État moderne ne doit en aucune manière promouvoir une culture particulariste au rang de culture dominante. Cette désincarnation du lieu du politique imaginée par P.E.

²⁵. Le jadis appelé ministère de l'Immigration et des Communautés Culturelles est devenu depuis 1996 le ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration. Ce premier geste important de la part du Parti Québécois, est une reconnaissance de la part de l'État de la présence du modèle citoyen français que Bernard Landry a toujours soutenu en théorie, sur celle de la *nation* et des *communautés culturelles* que défendit jusqu'alors l'héritage de Gérard Godin fondateur du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

Trudeau mène à la promulgation, en 1971, de la loi sur le multiculturalisme (voir Thériault 1996). La culture devient une affaire privée. Autrement dit, l'identité ethnique, qui relève de la sphère privée, vient compléter l'identité du citoyen membre d'une nation-contrat (le Canada). Cette identification à la nation-contrat est par définition constitutionnelle, c'est-à-dire qu'elle exclut formellement du lieu du politique toute culture ethnique, afin d'éviter que la nation ne prenne un visage culturel particulariste. La communalisation ethnique, qui doit être vécue à l'extérieur du lieu de l'État puisqu'elle relève des réseaux de socialité secondaire, a comme but de compenser la désincarnation culturelle de l'État fédéral.

L'institutionnalisation politique des groupes ethniques est ainsi promue aussi bien par l'État (par le Secrétariat d'État au multiculturalisme) que par les propres groupes ethniques. On s'interroge toutefois, vingt-cinq ans après la mise en application de la Loi sur le multiculturalisme, sur les effets non désirés de cette politique officielle d'État, certains chercheurs étant d'avis qu'elle aurait provoqué un surinvestissement de l'identité ethnique au détriment d'un véritable sentiment d'engagement envers la nation canadienne (voir Helly 1996).

Au Québec, le même phénomène se produit, sauf que le repli communautaire, dont les effets se font immanquablement sentir auprès de la société civile, naît de l'interventionnisme culturel de l'État et constitue une réaction de la part des minoritaires. Le but du gouvernement du Parti Québécois est, nous le rappelons, de sauvegarder une langue et une culture qu'il considère menacées. Toutefois, la politique en matière de relations ethniques au sein de la société québécoise est énoncée à partir de la définition de Gérard Godin et de Camil Laurin, le père de la Loi 101. Par ailleurs, et à l'instar du multiculturalisme canadien, «l'article 43 de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne* (1975) reconnaît que "les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les membres de leur groupe"» (Juteau et McAndrew 1992:166).

La conséquence directe de l'interventionnisme politico-culturaliste de la part du gouvernement péquiste a été le repli de tous ceux qui ne se reconnaissent pas dans les visées de la *nation québécoise* au sein de leurs organisations institutionnelles respectives. Si le discours de la *nation québécoise* que promeut le gouvernement de René Lévesque entraîne quelques membres des *communautés culturelles*, il délimite

aussi les frontières communautaires. Cette double conception politique a été particulièrement mise en relief au lendemain du référendum de 1995, suite au constat de la polarisation du vote sur une base ethnique et linguistique. Certains voient le problème entièrement fondé sur des critères exclusivistes:

J'ai un sens d'être une minorité ici, même si j'y suis depuis ma naissance... Écoute, après ce que Parizeau a déclaré... I consider this my home, and I am very supportive of French language rights, even if I don't support separation. I lived with French-Canadian families for learning French, so I understand very well the matter of language rights, but when you hear such comments (Parizeau, or that journalist who said that Jews should apologize because they killed Christ, it makes me feel uncomfortable, because it's such things that occurred in Germany before the war). Bouchard said in the last PQ convention that Quebec should remain a democratic country if it separates. I totally agree. If they separate, OK, life must go on, but please, keep the two languages rights and minority rights... When I hear words like «de souche», it makes me feel very uncomfortable. I don't like words like that... I think that we are very obsessed with language signs, in the streets and in stores. We are wasting such time and energy concentrating on such stupid things... I really do feel that the sovereigntist movement is doing itself a tremendous disservice enforcing things that are so petty. You must think about bureaucrats, what a stupid thing must be if they have nothing better to do with their time. If you want to encourage people to support your value system, your cause, your beliefs, you don't do it like that. There is another way to do it, because the way the government is doing I don't agree at all. Instead of encouraging people to participate in Quebec life, in making policies and decision making, what they are saying is: "listen, we are going to make it more difficult for you while you stay here". So that is a very clear sign that they are saying: "we don't want you". It makes no sense at all, absolutely no sense. If you want to sell a package like the sovereigntist policies, you don't do it in such a way saying: "you can't do, you can't do, you can't do, you can't do". That is what has been done. I think that with René Lévesque there was much more openness in dealing with the ethnic groups and encouraging them to participate in Quebec life. I think that René Lévesque was prepared to acknowledge the fact that perhaps maybe separation is not the best route to go... maybe that you have to deal with it differently. I think that with the present government, there is an attempt to put a division between francophone and non-francophone communities. Those Parizeau comments, and Bouchard when he spoke about having more white babies. These are very clear signs in my eyes... (Homme de *quatrième génération*, 39 ans).

Ce reproche se limite aux politiques culturelles de l'État québécois, et n'inclut pas l'ensemble du peuple québécois au sujet duquel ce même informateur dira: «I wouldn't say that Quebec society is an antisemitic society. There will always be people who are hatemongers, racists and antisemits, but there is a general openness». Mais le

sentiment d'exclusion revient assez généralement parmi nos informateurs. L'extrait qui suit montre que ce problème semble être ressenti avec une acuité très prononcée par certains membres de la *communauté* :

Jews know that they are not included in the Quebec project. When Parizeau spoke about ethnics and money, every Jew was... intellectually... he never said Jew, it's true, but he said Jew... There has been a great deal of change. We can talk about an exodus. Almost a third of the community left. And nationalism is changing in Quebec. It should be social-democratic. Maybe they were unsuccessful under Lévesque. The PQ during the 60's and the 70's, they were reaching out to minorities and telling them that they were part of the process: "we want to be a country, and we want to be part of us", but Parizeau's words have really turned to the fears. I don't see changes in discourse... I think there are some very dangerous processes coming... You have economic plight. Jobs have been lost, the economy, the city is crumbling, people are talking about partition, people are saying: "Le Québec aux Québécois"... If you look twenty years ago, all the arts, films, the culture, in English and French. Now you look at the papers and you see one band from McGill or the UQAM. Twenty years ago, you went down St-Denis or Crescent and you have energy, music, politics, culture, etc... (Homme de *quatrième génération*, 34 ans).

D'autres n'osent se prononcer en cas d'autodétermination du Québec et, sans véritablement croire à la possibilité de violences, ne pensent pas moins à l'éventualité d'un certain ostracisme envers la *communauté* non francophone:

I don't feel persecuted or discriminated against. I am not...I mean I make an effort if I have to speak French (it doesn't bother me to make an effort)... My job leads me to other countries and people with whom I have to deal in English. So if it ever gets to the point that I cannot keep my job because of my poor French grammar or my poor writing style, for sure I'll have to leave... But if there comes a time when you don't only have to talk French but you have to be French, if it comes to a point that would affect my way of living I would have to leave... But I don't think so, really, I don't really believe that. But you don't know how the future goes... I don't think there would be any violence or hostility, I think that people are pretty civil. And even if we separate, it doesn't mean I will leave, as long as it does not affect my job (Homme de *quatrième génération*, 38 ans).

Cette opinion semble assez partagée, comme le suggère l'extrait suivant:

Je crois que la différence principale réside dans la situation politique et linguistique. Ce qui a pour moi été le plus déterminant au cours des dernières vingt années, c'est que je sois anglophone-Québécois. Parce que être Juif, je ne peux pas dire que j'ai vraiment souffert à cause de ça. J'ai jamais subi aucune discrimination. Mais être anglophone, c'est

quelque chose qui est moins évident... Lorsqu'il y a eu cet événement récent pour les *matzot* dont la boîte était uniquement en anglais, et le scandale qui a suivi, j'a vu cela comme inacceptable. Des gestes commis contre les Juifs c'est assez rare. Lorsqu'il y a une menace ou une attaque, c'est surtout sur la langue. On a ainsi tendance à se dire que c'est peut être ça en fin de compte notre identité, car c'est ainsi que les autres aiment nous identifier... Je crois que tous ces problèmes politiques et linguistiques, ce sont des raisons qui ont contribué, de façon négative, à garder la cohérence de la communauté juive. Le fait que la majorité soit francophone et le fait que la majorité des Juifs sont anglophones ont fait que les Juifs ont été beaucoup moins assimilés qu'ils l'auraient été autrement (Homme de *quatrième génération*, 36 ans).

En somme, la question identitaire contemporaine semble guidée par une controverse quant à l'assignation et l'auto-attribution d'une catégorie fondée non plus sur la race, le groupe ethnique, la classe sociale ou la religion, mais sur la langue. Le problème est de taille puisqu'au lieu d'assister à une progression intergénérationnelle de la francisation des Juifs ashkénazes, il est probable que la connaissance de cette langue auprès des membres de la *quatrième génération* soit moins avancée que dans le cas de la «génération Richler». En tout cas, s'il n'y a pas eu de recul, il ne semble pas avoir eu de progrès significatif en matière de francisation des jeunes Juifs.

C'est en tant que membres de la minorité anglophone, plutôt que de la minorité juive que les citoyens juifs de Montréal quittent la ville depuis déjà un quart de siècle. Quant au développement d'un sentiment d'appartenance au Québec, à la province, plutôt qu'à la seule ville de Montréal, cette faible identification au projet national semble influencer le rapport à l'espace social global de la province. Cette informatrice identifie ainsi la terre du Québec aux Québécois d'origine canadienne-française et non pas à tous ceux qui l'habitent:

A real Quebecer is somebody who wants to separate and have his own country. For me, personally, I don't perceive myself as much as a Quebecer. I do not take ownership. I take ownership of Canada and Montreal, so Montreal happens to be in Quebec... (Femme de *quatrième génération*, 30 ans).

Bien que ce point de vue, très abrupt dans l'expression du rapport «nous et les autres», soit relativement courant, il ne faut pas le voir comme absolument représentatif de tout l'ensemble générationnel dont il a été question dans ce dernier

chapitre. Le sens des appartenances peut être émotivement exprimé, mais il ne demeure pas moins situationnel et fluctuant.

Conclusion

Le sionisme dans sa version contemporaine, la shoah comme lieu de mémoire fondamental, le maintien d'un esprit communautaire, un renouveau de la religiosité chez certains, le retour aux sources de la judéité ashkénaze par la revalorisation d'un *yiddishkeit* - abandonné au profit de l'israélocentrique hébreu - pour d'autres, sont autant de manifestations possibles d'une identité judéo-montréalaise tributaire d'une tradition ancestrale. Aucune de ces manifestations identitaires n'est, par ailleurs, forcément déterminante. De l'ordre de l'identité privée, elles viennent se superposer aux qualités de l'identité publique. Quant au rapport à la société politique, si celle de l'urbanité (de la «concitadinité») ne semble pas poser de problème, il n'en va pas de même pour celle plus polémique qui confronte les sociétés nationale canadienne et québécoise, et dont le dénouement semble plus dramatique.

Le champ du politique, en tant que processus d'action sociale, occupe toujours une place fondamentale chez les membres des ensembles générationnels englobant les gens nés à partir des années 1960, comme l'attestent les entrevues réalisées avec les membres de ce que nous avons appelé la *quatrième génération*. On pourrait dire de ceux qui, contre vents et marées, refusent de quitter Montréal, qu'ils manifestent, à la limite, plus de combativité que ceux du précédent ensemble. Il est fascinant de constater à quel point la question de la minorisation politique, que les ascendants avaient voulu abolir, revient en tant que source d'identification. Les Juifs de la *quatrième génération* adoptent un nouveau statut minoritaire pleinement assumé: celui d'*Anglophone* au Québec, et optent pour la préservation d'un statut minoritaire, plutôt que de se fondre dans le groupe culturel des *Québécois francophones*. L'intériorisation par les Juifs de ce nouveau statut ne vient pas se substituer au sentiment d'être Juif, il s'y ajoute tout simplement. Quant aux *Québécois francophones*, il ne tendront plus de leur côté à percevoir leurs concitoyens en tant que Juifs, avalisant plutôt la perception fondée sur la catégorie *Anglophones*. Cette question de perspective est intéressante car

elle dénote à quel point s'opère dans l'imaginaire de la société majoritaire un réflexe de globalisation par un retour de la conception de l'altérité, qui délaisse les assignations traditionnellement intériorisées, comme l'*ethnie* ou la désignation confessionnelle, pour d'autres catégories plus vastes et, *a fortiori*, plus vagues (dans ce cas la langue, mais aussi les générations...).

D'ailleurs, le déménagement hors de la province du Québec d'une part considérable de ces Ashkénazes aujourd'hui âgés entre 30 et 50 ans, montre les limites de l'action communautaire et du concert entre les minorités pour ce qui est d'une idée commune de la nation. Ceci a sans doute contribué à maintenir, tant chez la *troisième* que la *quatrième génération*, cette fracture les séparant de la population majoritaire quant à la conception du lieu du politique. Le rapport affectif à la ville de Montréal, considérée en tant que terre des ancêtres, se trouve compromis par un sentiment d'insécurité que l'on pourrait dire analogue, dans l'imaginaire (bien qu'à un degré réel très limité), à celui vécu par la *première génération* dans l'ancienne zone de résidence russe. Ce processus serait induit, selon certains, par la mémoire de la condition minoritaire en contexte nationalitaire européen, un contexte, celui du Québec de la Révolution tranquille, qui ressemblait en effet à maints égards à celui des mouvements d'émancipation nationale qui, au début du siècle, agitaient l'Europe des Empires.

Si nos informateurs veulent pour la plupart demeurer à Montréal (bien que d'aucuns soient partis depuis que nous avons réalisé les entrevues), l'idée que certains se font de l'avenir de la communauté juive est plutôt sombre:

Je vois tout cela de façon assez pessimiste. On est en période d'exode et d'effondrement. Je crois que ce qu'on a pu sauver dans les années 80 est en train de disparaître et que dans 20 ou 30 ans il ne restera pas grand'chose. En termes d'institutions et de puissance, ce sera beaucoup moins que ce l'est aujourd'hui. Et c'est un problème dans la communauté juive qui est très très sérieux. La communauté a fait des efforts pour stopper cela, quelque chose que la communauté anglophone *at large* n'a pas vraiment fait (homme de *quatrième génération*, 36 ans).

D'autres, enfin, gardent un optimisme relatif malgré tous les avatars de la vie politique, espérant qu'une stabilisation s'opère dans la tendance au démembrement de la communauté juive, comme le montre le témoignage de cette femme:

Il y aura toujours une communauté juive forte à Montréal, une communauté plus stabilisée. Il y a toujours eu un engagement très fort à l'égard de la communauté. L'assimilation est inférieure ici qu'à Toronto ou ailleurs, et elle le demeurera. Je crois aussi à une stabilisation sociale et politique du Québec. En fait, oui, je suis optimiste quant à l'avenir de la communauté juive ici à Montréal. Ce n'est pas très grave qu'elle ne soit pas aussi importante (numériquement) qu'avant parce que l'engagement demeurera toujours (Femme de *quatrième génération*, 30 ans).

Quoi qu'il en soit, ils sont nombreux ceux qui, parmi les Juifs en «diaspora» vis-à-vis de Montréal, conservent une mémoire affective forte des lieux d'origine (ce qui nous fut confié en 1992 par de nombreux Juifs de Toronto originaires de Montréal). À cette mémoire il faut ajouter le prestige acquis par la communauté de Montréal auprès de la judaïcité nord-américaine, ajouté à l'importance symbolique d'un centre originel pour des individus en voie de déterritorialisation, comme le montre cette nostalgie pour un temps révolu. C'est dire que même face à l'absence, et malgré le processus de déterritorialisation de l'espace et de la culture, Montréal est appelé à faire *lieu de mémoire*.

Conclusion générale

Synthèse récapitulative

Portant sur la longue durée, quatre générations de Juifs, un siècle de vie sociale à Montréal, cette recherche nous aura permis de mesurer la prégnance et la volatilité du concept de mémoire sociale (dans le sens de mémoire collective), tout comme de montrer les processus corollaires inhérents que sont ceux de l'amnésie collective et des actes d'anamnèse, processus qui donnent à la transmission son aspect tout idéologique. Il nous a été possible d'autre part de réévaluer la puissance d'action des générations sociales (ou ensembles générationnels) en tant qu'elles sont déterminées par des temps historiques donnés, lesquels sont en même temps conditionnés par les idéologies mises de l'avant par les plus déterminantes des générations sociales. Nous avons donc voulu procéder transversalement, par un va et vient entre les temps historiques et les générations sociales, les cycles de vie des individus, la mobilité sociale et spatiale, sans oublier la distinction entre les sujets citoyen et ethnique. Portant plus spécifiquement sur la transmission de la mémoire identitaire, les résultats montrent comment la dynamique socio-culturelle entre les diverses communautés de la cité est inter-relationnelle et contextuelle.

Une fois ce parcours réalisé, il nous faut procéder, en guise de synthèse finale, à une récapitulation des différentes facettes du rapport intergénérationnel abordées au cours des derniers chapitres, afin de mieux percevoir les continuités et les ruptures de la mémoire sociale entre le monde du *shtetl* et le monde contemporain. De l'univers originel des *hassidim*, des *misnagedim* et des *maskilim* est-européens, peu de chose se laisse entrevoir, mémoire occultée par le passage des temps historiques et de la succession des idéologies sociales, par la tombée en désuétude de moeurs jadis valorisés et par l'entrée en vigueur de principes nouveaux fondés sur l'instrumentalité absolue (rationalité, efficience ou, pour employer l'expression de Michel Freitag [1994: 48], «le mode de reproduction opérationnel-décisionnel» propre à la postmodernité).

Pour les membres de la *première génération*, celle transplantée par les avatars de l'histoire d'Europe, le concept de *communauté* doit être saisi dans une acception proche de la société mécanique durkheimienne, en ce sens qu'elle recherche à reproduire les conditions socio-culturelles en vigueur dans les lieux d'origine, mais celles de la communauté restreinte, locale, c'est le *landsmanshaft*. Provenant de la zone de résidence russe et de la Galicie austro-hongroise, ce sont des artisans et des ouvriers pour la plupart. L'accès à la culture ou au savoir talmudique ne fait pas légion parmi les immigrants, ces rôles appartenant aux intellectuels activistes de la trempe des Hananiah Meir Caiserman, Hirsch Wolofsky, Simon Belkin ou Reuben Brainin. D'autres, comme le rabbin hassidique Yudel Rosenberg, grand-père maternel de Mordecai Richler, font oeuvre de saints dans un monde qui devait disparaître avec eux, celui du *shtetl* marqué au rythme du *Shoulkhan Aroukh*. La connaissance talmudique étant la plus haute aspiration chez les traditionnalistes du *shtetl*, il n'est pas inusité, à la fin du XIXe siècle, de voir de pauvres cordonniers ou boulangers s'adonner à une étude intensive des Livres. Ils étaient vénérés d'autant plus que ce n'étaient pas des *yahoudim*. Hautement influencés par les chambardements socio-politiques dans le *shtetl* dès la deuxième moitié du XIXe siècle, beaucoup de ces migrants sont à cheval entre la vie traditionnelle juive, fondée sur la loi halakhique, et le monde de la liberté promis par les différentes doctrines marxistes (parmi lesquelles le socialisme sioniste ou, tout à l'opposé, le socialisme bundiste ou encore l'internationalisme trostkiste), qu'ils transmettront à leurs enfants au moment de la socialisation de ces derniers.

La *deuxième génération*, telle que conçue par notre démarche, se compose de tous ces individus nés à Montréal au début du siècle. Comme les parents, ceux-ci sont souvent partagés entre une orthodoxie religieuse et les diverses manifestations du marxisme. Les temps historiques sont peu propices à la mobilité sociale, la Grande dépression compromettant les chances des membres de cet ensemble générationnel de se hisser là où ils voudront absolument voir leurs enfants. Ils habitent les quartiers ouvriers qu'ils partagent avec tous les autres ouvriers de la métropole, des Canadiens-français surtout, mais aussi des Italiens ou des Slaves, avec lesquels ils sont en outre reliés à travers un puissant mouvement syndical (Dansereau 1999). Nous dirions du temps historique d'alors (années 1920 et 1930), et cela pourrait sembler paradoxal, qu'il s'agit du lieu (moment) de rencontre par excellence entre Juifs et Canadiens-français, cette intersection ayant justement lieu durant cette période censée cloisonner absolument les communautés confessionnelles, période pendant laquelle vont se développer les

diverses *complétudes institutionnelles* parallèles au système politique provincial et municipal que dominaient les Canadiens-français, et à celui de la finance et de l'économie, apanage des Anglo-Écossais. Les pratiques discriminatoires à l'endroit des Juifs, multiformes et provenant des idéologies sociales établies par les deux «peuples fondateurs», demeurent toujours vivaces dans les souvenirs des aînés juifs.

Quant à la *troisième génération*, différents facteurs concomitants contribueront à faire en sorte que se désengage ce début de relations tissé par les aînés. Le changement de statut socio-économique avec l'abandon presque définitif du militantisme socialiste ou communiste au profit du libéralisme de type canadien, et surtout la séparation étanche qui s'institue avec le passage massif vers le *West Island* de la totalité des Juifs désormais anglophones, sont autant de facteurs qui contribuent à dénouer ce début de relation que les aînés tendirent à tramer à partir de fondations socio-statutaires communes. Nous sommes dans les années 1960, années fertiles en changement social au Québec et en événements dramatiques à l'échelle internationale. Or on s'achemine, curieusement, à partir de la Révolution tranquille - dont le but était de faire verser la société canadienne française et, *a posteriori*, la société québécoise dans la «modernité» - vers la consécration quasi totale de la «mé-rencontre», avec la polarisation des deux idées antinomiques qui, selon les uns et les autres, devraient fonder le lieu du politique au Québec. La création d'Israël marque un tournant dans l'identité judéo-montréalaise, en transformant le rapport transnational, en instaurant définitivement le nouvel État en tant que lieu de référence symbolique. Coïncidant avec les guerres d'Israël, l'arrivée des Sépharades à Montréal engage le monde juif dans une nouvelle conception de la *communauté*.

La *quatrième génération* est celle qui grandît à Côte-Saint-Luc, à Dollard-des-Ormeaux ou à Chomedey-Laval, et qui sur le plan de la conception du lieu du politique s'avère celle de la rupture accomplie par rapport aux perspectives nationalitaires proposées par la population *québécoise francophone*. Il s'opère aussi, et ceci constitue un phénomène social important, une transformation conceptuelle radicale par le passage d'une catégorie d'altérité à une autre. En effet, le Juif cesse d'être *Juif* dans le regard de l'Autre pour se transformer en l'*Anglophone*, une identification qui le rapproche du conquérant anglo-écossais dans une certaine conscience collective. Si cette identité est aussi bien auto-attribuée que donnée (*ascribed*), son déploiement ne demeure pas moins sous-jacent à l'idée de la volonté de préserver des statuts non plus ethniques,

mais linguistiques au sein de la société civile. Transnationale et déterritorialisée, la culture identitaire juive mise de l'avant par les membres de la *quatrième génération* se distingue nettement de celle de la génération des aïeux. Se référant en dernière analyse à la *shoah* et à Israël en tant que symboles catalysant l'identité collective proprement juive - demeurant par là dans la continuité de la judéité d'une façon qui leur est propre -, leur référent identitaire national demeure incontestablement l'État fédéral et multiculturel canadien, duquel ils se considèrent pleinement citoyens. Redéfinie par l'apport marocain depuis les années 1960, la recomposition identitaire se joue entre la nouvelle *hybridité* et l'exil vers Toronto et le reste de l'Amérique du Nord.

Certes, les mécanismes régissant la transmission d'une mémoire sociale sur la longue durée, couvrant cette période qui va de la vie traditionnelle dans le *shtetl* est-européen à la vie contemporaine dans la banlieue cossue de Montréal, sont complexes et multidimensionnels. Notre étude, le lecteur l'aura compris, était loin de viser l'exhaustivité, voulant plutôt donner un portrait général du processus de transmission à travers divers ensembles générationnels. Conscient de cette limite imposée par l'aspect temporel (un siècle de vie juive), nous avons cherché à présenter un plan d'ensemble aussi précis que possible, en partant du *shtetl* en tant qu'il est lieu fondateur identitaire. Les contraintes liées aux dimensions de la thèse nous obligent aussi à laisser un certain nombre de points en suspens, parmi lesquels celui concernant plus spécifiquement le «roman familial», dont la logique exclusive aurait, à elle seule, mérité une thèse.

La loi de Hansen, très discutée par le monde intellectuel juif états-unien, méritait d'être éprouvée dans un autre contexte que celui de New York, de Chicago ou de «Lakeville». Si notre postulat de départ n'accordait pas une place primordiale à cette démonstration, nous avons pu, en passant, la tester à partir d'un certain nombre de variables. Mais plutôt que de tenter de corroborer ou d'infirmer le célèbre axiome, nous avons pu mettre en relief comment la continuité progressive tend à l'emporter sur les discontinuités et les reprises. Le consacré «what the son wishes to forget, the grandson wishes to remember», plutôt que d'être pris au pied de la lettre, mérite d'être considéré sous un angle métaphorique, comme élément d'un combat opposant la tendance postmoderne contemporaine du «décisionnel-opérationnel» et de l'individualisation des cosmologies à la volonté de préserver les acquis modernistes des ancêtres.

Ouvertures

Le XXe siècle aura été dramatique, poussant les limites de la raison scientifique et de la connaissance technique à des sommets insoupçonnés, mais aussi la barbarie et les inégalités sociales, raciales et continentales à leur apogée. Parallèlement, on assiste à un rétrécissement de la planète et à des changements sociétaux sans précédent, comme en témoignent la globalisation des échanges économiques, culturels et des ressources humaines. Il est un concept qui a cependant traversé le siècle, bien que ses modalités aient toujours été contestées, et c'est l'idée collective de nation. Source permanente d'inquiétants malentendus, remise en question ici et réanimée là-bas, cette idée fouetta l'ardeur des modernes - parmi lesquels Durkheim et Weber demeurent des représentants conséquents - agissant selon les temps alors en vigueur. De la nation unique aux solidarités nationales multiples, une dissension divise toujours les sujets des États nationaux, plus de deux cent ans avant l'invention de l'idée de nation (Hobsbawm 1992).

C'est autour de ce même concept que des dissensions importantes, souvent meurtrières, apparaissent en Europe de l'Est avec l'éveil de ce que Engels appelait les «petits peuples». Les Juifs firent souvent, aux côtés d'autres minorités, les frais des luttes nationalitaires qui devaient reformer l'Europe des empires. Dans la *zone de résidence*, les Juifs amorcent un exode vers l'Amérique, la France ou la Palestine qui, entre 1881 et 1930 ne connaîtra pas d'interruption, et qui reprendra dès 1946. Ce déracinement assure le maintien d'un cadre social mémoriel national puissamment évocateur au XXe siècle, lequel se manifestera à travers des rapports multiples, transcontinentaux, transnationaux. En effet les Juifs ashkénazes développent leur propre question nationale avec les projets bundiste et sioniste comme pierre de touche, le dernier aboutissant en 1948 grâce en partie au soutien indéfectible de la «diaspora» canadienne. La transnationalisation progressive des citoyens canadiens d'origine juive demeure toujours arrimée à la question nationale, amplifiée dans le contexte spécifique du Québec à partir de la Révolution tranquille des années 1960. La lutte pour la création et puis la sauvegarde d'Israël contribue ici au tournoiement des identités, lesquelles se trouvent immanquablement transnationalisées entre les points d'origine, de destin et d'ancrage.

D'autre part, l'idée du groupe ethnique primordial aura aussi fait son chemin, en achevant en Allemagne nazie, au Rwanda et en ex-Yougoslavie un siècle dans lequel la croyance dans les frontières ethniques a été portée à son comble. Difficile de nier la réalité de l'expression du sentiment ethnique dans le monde contemporain, difficile aussi d'en expliquer les véritables fondements. Le rôle de l'anthropologue est bien de démystifier la croyance dans le caractère primordial des cultures et des groupes ethniques, une croyance développée au XIXe siècle, et dont il reste encore de nombreux tenants. La thèse tout à fait déterminante de Fredrik Barth (1969) montre toutefois qu'il est futile de s'intéresser à des îlots de culture en particulier, plutôt qu'au système à l'intérieur duquel ils s'insèrent. Dans ce même sens, Lee Drummond a bien raison de souligner que

dans la plupart des enquêtes [depuis le début des années 1970], l'axe paradigmatique consiste à comprendre comment le groupe ethnique A est relié aux groupes B, C, etc; et la nécessité de comprendre ces relations interethniques est souvent pressante parce que ces dernières sont marquées par de profonds conflits ou de malheureux compromis (Drummond 1982: 144).

La notion de *continuum culturel* de Drummond prend à Montréal tout son sens en établissant les limites de la croyance en l'existence de liens ethniques primordiaux pour expliquer les clivages inter-ethniques et inter-culturels dans l'histoire de la société québécoise. Il existe pourtant un cloisonnement de chacune des *deux solitudes*¹, considérées non plus dans le sens du temps du triple melting pot, mais dans celui plutôt de l'expression de deux conceptions distinctes de la culture: l'anglophone et la francophone, et de deux positions irrédentistes quant à l'imagination du lieu du politique. Alors que la première refuse de concevoir un État culturellement incarné, en soutenant l'idéologie multiculturaliste que propose l'État fédéral, la seconde, se disant menacée, désire un État québécois fondé sur des politiques culturelles priorisant notamment une imposition de la langue française dans de nombreux secteurs de la vie civile. À cet égard, il est possible de parler au Québec d'une structure socio-politique institutionnelle fondée sur un pluralisme conflictuel.

L'absence d'un lieu du politique commun, légitimé par l'ensemble des citoyens du Québec n'est pas étranger au maintien du degré élevé de complétude institutionnelle qui

¹. Le terme est, rappelons-le, de l'écrivain montréalais Hugh MacLennan.

fonde la vie privée de nombreux citoyens revendiquant un statut d'ethnique (Juif, Grec, Italien, Portugais, Chinois...). Dans le cas des Juifs, un appareillage institutionnel de grande envergure garantit une allégeance des citoyens à des institutions alternatives à celles promues par la culture majoritaire et par l'appareil d'État québécois.

Mais revenons dans le domaine de la vie sociale publique pour rappeler qu'au-delà de ces deux solitudes, dans la réalité, des rapports entre les communautés se font sur la base de la participation citoyenne et de l'appartenance à ce que Barth (1992) a appelé des «disordered open systems». Les rapports de mixité et d'hybridité se trouvent effectivement constamment ravivés par la pratique du quotidien dans les divers champs de la vie sociale, de la société civile, ce qui apparaît comme une condition normale dans une société pluraliste et dans une ville globale comme Montréal, où localisme et cosmopolitisme se croisent en permanence (Hannerz 1996)². C'est lorsqu'il s'agit de concevoir ce lieu du politique que le discours de nos informateurs se situait entre ces deux variables. Nous avons observé une tendance à attribuer au *Quebecer* une qualité de «local», localisme auquel il leur est possible de participer, mais en tant que «cosmopolitain» (les *Quebecers* participeront aussi de ce cosmopolitisme, tout en demeurant des «locaux» dans le discours de nos informateurs). Non pas que les Juifs ne soient pas des «locaux» eux-mêmes, le processus étant dialectisé dans le cas du Québec, mais l'image est celle des uns qui demeurent et des autres qui quittent pour un ailleurs indéterminé.

La judaïcité du Québec participe par ailleurs elle-même, grâce surtout aux jeunes ensembles générationnels, à une hybridité interne par l'intersection de la composante sépharade - environ le quart de la population *communautaire* - ou encore par les

². Repensant les concepts de «cosmopolitains» et de «locaux», Hannerz passe en revue les nouvelles orientations du cosmopolitisme et du localisme, ou plutôt les diverses variétés de mobilité à l'intérieur d'un même cadre social. La caractéristique du cosmopolite est de participer à l'Autre tout en étant d'origine étrangère: «Cosmopolitans tend to want to immerse themselves in other cultures, or in any case be free to do so. They want to be participants, or at least do not want to be too readily identifiable within a crowd of participants, that is, of locals» (1996: 105). En fait, c'est l'intellectuel qui, selon George Konrad, réussira le mieux dans le cosmopolitisme, dans la transnationalité. Lorsque le cosmopolitain se trouvera chez lui, dans son lieu d'origine, il aura tendance à percevoir ses concitoyens comme des «locaux», lesquels verront en l'autre quelqu'un de différent, de «pas tout à fait comme nous» (*ibid.*: 110). Mais en fait ce qui unit les uns et les autres c'est que pour les locaux la survivance de leur culture est importante afin de pouvoir continuer à s'y reconnaître sans avoir besoin d'autres apports, tandis que pour le cosmopolite, sans cultures spécifiques, il est difficile de pouvoir participer de l'Autre. Il ne peut donc exister de cosmopolitains sans locaux.

*yiddisher yidn (Jewish Jews)*³, qui constituent une frange considérable de la population judéo-montréalaise, apportant la preuve que la sacralité classique a toujours sa place. Ici, la *yeshiva* demeure le lieu exclusif du *limoud*, grâce aux influences lubavitcher, hassidiques, sépharade orthodoxe et orthodoxe américaine⁴. Mais c'est la majorité laïque qui donne sa texture à la judaïcité montréalaise contemporaine, par l'aspect déterritorialisé de la culture juive, entre l'échelle continentale et la dimension transnationale. Il ressort ainsi que dans la sphère de l'identité privée, la *communauté* juive ashkénaze est de moins en moins ashkénaze et de plus en plus juive, non pas forcément dans le sens attribué par Boyarin (1996: 160-182) au *yiddisher yid*, mais parce qu'elle s'insère suivant une certaine périphérisation des rapports à l'intérieur de la plus influente judaïcité sur terre, un monde en soi, celle de l'Amérique du Nord, tout aussi hybride que celle d'Israël.

Il ne faut pas sous-estimer non plus le *continuum culturel* dans lequel se trament les relations sociales, faisant souvent fi de toutes ces conceptions primordialistes des rapports inter-communautaires. Par exemple, la seule notion de *mariage mixte* est-elle sujette à des interprétations multiples. Un homme de la *troisième génération* dira ainsi: «I never went into a Sephardic family... I consider that a marriage between an Ashkenazy and a Sephardi is a mixed marriage», tandis qu'un autre informateur, issu du même ensemble générationnel que le précédent, marié en secondes noces avec une catholique, soutient que la plupart de ses ami(e)s sont actuellement mariés avec des non-Juif(ve)s. L'important taux de conversion symbolique des partenaires chrétiens mariés avec des Juifs se disant orthodoxes (cette orthodoxie consistant bien souvent à demeurer affilié à la même synagogue que ses parents et ses grand-parents) ou conservateurs concerne autant les femmes que les hommes.

*

**

3. Boyarin parle ici du Juif *juif*, en l'occurrence le Lubavitcher, dont l'existence s'oppose à celle du Juif *non juif*, soit le Juif laïc, plutôt désengagé du point de vue halakhique, au profit d'un *critical post-judaism*

4. L'influence lubavitcher est par ailleurs relativement importante à l'intérieur de cet univers. Des affiches publicitaires du *Machia'h* (feu Rabbi Menahem Mendel Schneerson, le Rebbe des Lubavitcher) placardées dans les abribus du quartier Mile-End enjoignent la population montréalaise à faire acte de rédemption en accueillant «le *Machia'h* avec des actes de bonté».

Il demeure difficile de présager ce que le futur réserve à cette communauté de plus en plus vieillissante. Nous n'avons pas traité dans notre enquête de la *cinquième* génération, dont les membres sont encore des enfants. Il serait très intéressant de suivre leur cheminement pour voir comment, à leur tour, ils structurent le discours sur la judéité, sur la nation et sur la citoyenneté. Devront-ils faire face à une plus forte fragmentation identitaire, encouragée par le système postmoderne et la globalisation des échanges marchands, culturels et humains, ou bien assisteront-ils à un retour sur les valeurs inventées par la modernité, et sur celle notamment de la communauté des citoyens, dans le sens de Schnapper (1994). Il y a fort à parier, en tout cas, que le discours de ces jeunes sera encore une fois original, adapté en tout cas aux nouveaux contextes historiques dans lesquels ils devront s'imbriquer.

Quant à la métropole dont nous faisons l'éloge dans l'avant-propos de la thèse, rien n'indique toutefois qu'elle s'apprête à recouvrer son caractère et son prestige économique d'antan. Déjà la pyramide des âges se trouve presque inversée chez les Juifs ashkénazes de Montréal, tandis que l'on assiste à un vieillissement généralisé de la population québécoise, ainsi qu'au départ de nombreux professionnels spécialisés. Encore une fois, c'est à de nouveaux ensembles générationnels que reviendra la tâche de tenter de redresser cette situation. Il est cependant assuré qu'en l'absence d'une transformation macrosociale majeure dans la dynamique des temps historiques qui nous gouvernent (caractérisés par des inégalités chroniques tant au niveau des classes sociales, que raciales, ethniques, ou générationnelles), et en l'absence, au niveau micro-social, de l'imagination d'un lieu du politique commun à tous les citoyens de la métropole et de la province du Québec, la tendance ne pourra être que difficilement à l'amélioration du lien social. Espérons simplement que la logique citoyenne arrivera à prendre le dessus.

Bibliographie

- ABELLA, Irving et Harold TROPER
 1982 *None is too many: Canada and the Jews of Europe, 1933-1948*, Toronto: Lester & Orpen Dennys
- ALDERMAN Geoffrey, in collaboration with J. Leslie and K.E. Pollmann
 1993 *Governments, Ethnic groups and Political Representation. Comparative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940, vol. IV*, European Science Foundation, Dartmouth: New York University Press.
- ALEICHEM, Sholom
 1975 *Menahem-Mendl le rêveur*, Paris: Albin Michel (coll. Présences du judaïsme).
 1966 *Dos antisemitas y otras narraciones*, Madrid: EMESA.
- ANCTIL, Pierre et Gary Caldwell
 1984 *Juifs et réalités juives au Québec*, Montréal: I.Q.R.C.
- ANCTIL, Pierre
 1997a *Tur Malka. Flâneries sur les cimes du judaïsme montréalais*, Québec: Septentrion.
 1997b «Introduction» à l'édition française de *Le Montréal juif d'autrefois* d'Israël Medresh (trad. Pierre Anctil), Québec: Septentrion.
 1988 *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux guerres*, Montréal: I.Q.R.C.
 1984 «Les écrivains juifs de Montréal»: 195-252, in, Anctil, Pierre et Gary Caldwell (éds.), *Juifs et réalités juives au Québec*, Montréal, I.Q.R.C.
- ANDERSON, Benedict
 1991 *Imagined communities* (revised ed.), London: Verso.
- ARCHDEACON, Thomas J.
 1990 "Hansen's Hypothesis as a Model of Immigrant Assimilation": 42-63, in P. Kivisto and D. Blank (eds.), *American Immigrants and their Generations*, Chicago: University of Illinois Press.
- ARENDT, Hannah
 1987 *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris: Christian Bourgois.
 1973 *Sur l'antisémitisme*, Paris: Calmann-Lévy.
 1946 "The Jewish state: Fifty years after. Where have Herzl's politics led", *Commentary*, vol. 1 n° 7 (may), 1-9.
- ARNOLD, Janice
 1995 "Hershorn wins CJC Presidency" *Canadian Jewish News*, May 18: 3.
- ARON, Raymond
 1989 *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris: Éditions de Fallois.
 1967 *La sociologie allemande contemporaine*, Paris: PUF.
- ASHER, Stanley and Dov Okouneff
 1993 *Montreal Jewish Memories. Stories of the Twenties and Thirties*, Montreal: D.O. Film Production

ASHER, Stanley

1992 "A Chanoukah walking tour", *The Montreal Downtowner*, April 15th: 11.

ASTER, Howard and Peter J. Potichnyj

1983 *Jewish Ukrainian Relations. Two Solitudes*, Oakville: Mosaic Press.

ATTIAS-DONFUT, Claudine

1995 «Transferts publics et transferts privés entre générations» : 5-26, in *Les solidarités entre générations. Vieillesse, famille, État*, Paris: Fernand Nathan.

1992 «Génération et repères culturels», *Loisir et Société*, 15(2): 419-435.

1988 *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*, Paris: PUF (série "Le sociologue").

AUGÉ, Marc

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris: Aubier.

1992 *Non-lieux introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Seuil.

AUGUSTINS, Georges

1989 *Comment se perpétuer*, Nanterre: Société d'ethnologie.

BAIER, Lothar

1997 *À la croisée des langues. Du métissage culturel d'Est en Ouest*, Paris, Montréal: Actes Sud/Leméac.

1988 «Les bénéfices de la mauvaise conscience»: 211-25, in Nicole Loraux (sous la dir. de), *Usages de l'oubli*, Le genre humain n° 18, Paris: Fayard.

BALANDIER, Georges

1985 *Anthropologiques*, Paris: Librairie Générale Française.

BARNAVI, Élie (dir.)

1992 *Histoire universelle des Juifs. De la Genèse à la fin du XXe siècle*, Paris: Hachette.

BARTAL, Israël

1992 «La formation du judaïsme de l'Europe orientale, XIIIe-XVIIe siècle»: 118-9; «Sujets autonomes du roi de Pologne, XVIe-XVIIIe siècle»: 134-5; «Les Juifs de Pologne, entre les nobles et l'Église»: 142-3; L'éclatement du judaïsme polonais, 1772-1795»: 154-5; «Antisémitisme d'État en Europe orientale, 1825-1917»: 190-1, in Élie Barnavi (sous la direction de), *Histoire universelle des Juifs*, Paris: Hachette.

BARTH, Fredrick

1992 "Towards greater naturalism in conceptualizing societies": 17-33, in A. Kuper (ed), *Conceptualizing society*, London: Routledge.

1969 "Introduction": 9-38, in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little Brown.

BASCH, Linda, Nina Glick-Schiller et Christina Szanton Blanc

1994 *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial predicaments and Deterritorialized Nation-States*, USA: Gordon and Breach.

BASTIDE, Roger

1970 «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *L'année sociologique*, no. 1

BAUMAN, Zygmunt

1990 "Modernity and ambivalence": 143-70, in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*, London-Newbury Park-New Delhi: Sage.

BAUMANN, Gerd

1996 *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press.

BELLER, Ilex

1991 *De mon shtetl à Paris*, Paris: Éditions du Scribe.

BENOÎT, Michèle et Roger Gratton

1991 *Pignons sur rue. Les quartiers de Montréal*, Montréal: Guérin.

BERGSON, Henri

1963 *Mémoire et vie. textes choisis*, Paris: PUF.

BERNSTEIN, Deborah

1989 Participation politique et contestation: les Juifs nord-africains et le système politique en Israël: 445-73, in J-C. Lasry et C. Tapia (éds.), *Les Juifs du Mahgreb. Diasporas contemporaines*,

BILLIG, Michael

1990 "Collective Memory, Ideology and the British Royal Family": 60-80, in D. Middleton and D. Edwards (eds.), *Collective Remembering*, London: Sage.

BLANK, Dag

1989 "Constructing an Ethnic Identity : The Case of Swedish-Americans: 134-152, in P. Kivisto (ed.), *The Ethnic Enigma. The Salience of Ethnicity for European-Origin Groups*, Philadelphia: The Bald Institute Press.

BLAU, Joseph I.

1976 *Judaism in America. From Curiosity to Third Faith*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

BLOCH, Maurice

1995 «Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné», *Enquête*: 59-76.

BOYARIN, Daniel et Jonathan Boyarin

1993 "Diaspora: Generational Ground of Jewish Identity", *Critical Enquiry* 19(4): 693-725.

BOYARIN, Jonathan

1996 *Thinking in Jewish*, Chicago: Chicago University Press.

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

1991 *Polish Jews in Paris*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- BRETON, Raymond
 1983 «La communauté ethnique, communauté politique», *Sociologie et sociétés*, vol.XV, n°2 (octobre), pp.23-37.
- BUTOWSKY, Marvin
 1995 "Irving Layton: the Invention of the Self": 165-82, in Ira Robinson and Mervin Butovsky (eds.), *Renewing our Days, Montreal Jews in the Twentieth Century*, Toronto: Vehicle Press.
- CANDAU, Joël
 1998 *Mémoire et identité*, Paris: PUF (coll. Sociologie d'aujourd'hui).
 1996 *Anthropologie de la mémoire*, Paris: PUF (coll. Que sais-je?).
- CASTRO, Américo
 1973 *Españoles al margen*, Madrid: Júcar.
 1970 *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid: Alianza editorial.
- CHARTRAND, Luc
 1997 «Québec 1930-1945 - Le fantôme de Groulx», *L'Actualité*, vol 22, n° 3 (1er mars).
- CHAUNU, Pierre
 1975 *Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation (1250-1550)*, Paris: Fayard.
- CHOURAQUI, André
 1983 *Histoire du Judaïsme*, Paris: PUF (coll. Que sais-je?).
- CLAIN, Olivier
 1990 «Mémoire collective», *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.2, T.2, Paris: PUF
- CLIFFORD, James et George Marcus
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- CLIFFORD, James
 1994 "Diasporas", *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3: 302-38.
- COENEN-HUTHER, Josette
 1994 *La mémoire familiale*, Paris: L'Harmattan (coll. Logiques sociales).
- COHEN, Steven M.
 1983 *American Modernity and Jewish Identity*, New-York: Tavistock.
- COHN-SHERBOK, Dan
 1992 *The Blackwell Dictionary of Judaica*, Oxford: Blackwell Publishers.
- CONNERTON, Paul
 1989 *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CONTINUITÉ
 1989 «Dossier: L'héritage juif au Québec», n° 45 (automne): 31-55.

- COPP, Terry
1974 *The Anatomy of Poverty. The Condition of the Working Class in Montreal, 1897-1929*, Toronto: McLelland & Stewart.
- CORCOS, Arlette
1997 *Montréal, les Juifs et l'école*, Québec: Septentrion.
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline
1985 «Filiations et dépendances institutionnelles: les secondes générations», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.1, n°2: 21-39.
- DANSEREAU, Bernard
1999 «La place des travailleurs juifs dans le mouvement ouvrier québécois», communication personnelle lors du colloque sur *Les relations judéo-québécoises. Identités et perceptions mutuelles*, Montréal, 25 mars.
- DE COPPET, Daniel
1992 "Comparison, a universal for anthropology: from 're-presentation' to the comparison of hierarchy values": 59-74, in A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*, London: Routledge.
- DELISLE, Esther
1993 *The Traitor and the Jew*, Montréal: Robert Davies.
- DELLA PERGOLA, Sergio
1992 «Migrations, XIXe-XXe siècle»: 194-5, in Élie Barnavi (sous la direction de), *Histoire universelle des Juifs*, Paris: Hachette.
- DE SOLA, Clarence I.
1903 "Canada": 524-8, in *Jewish Encyclopaedia*, New York: Ktav.
- DEUTSCHER, Isaac
1968 *The Non-Jewish Jew and other essays*, New York: Hill and Wang.
- DEVEREUX, Georges
1985 «L'identité ethnique : ses bases logiques et dysfonctions (1970)*», chap. VI, in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris: Flammarion.
- DOLÈVE-GANDELMAN, Tsili et Claude Gandelman
1994 «Corps-texte/texte-corps: des rites juifs comme rites textuels, *L'Homme* 129, janv.-mars, XXXIV (1): 93-108.
- DRUMMOND, Lee
1982 «Analyse sémiotique de l'ethnicité au Québec. Une perspective de recherche», *Questions de culture*, n° 2: 139-53.
- DURKHEIM, Emile
1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- EFRON, David
1972 *Gesture, Race and Culture*, La Haye: Mouton.

EISENBERG, Robert

1995 *Boychiks in the Hood. Travels in the Hassidic Underground*, New York: Harper Collins Publishers.

ELBAZ, Mikhaël, Ruth Murbach et Ignaki Olazabal

1993 «Minorités visibles et action positive au Canada : une affaire de générations», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3: 119-145.

ELBAZ, Mikhaël

1993 «Les héritiers : Générations et identités chez les Juifs sépharades à Montréal», *Revue Européenne des migrations internationales*, vol. 9, n° 3: 13-34.

1989 «D'immigrants à ethniques: analyse comparée des pratiques sociales et identitaires des Sépharades et Ashkénazes à Montréal»: 80-101, in J-C. Lasry et C. Tapia (éds.), *Les Juifs du Mahgreb. Diasporas contemporaines*, Montréal: PUM, Paris: L'Harmattan.

1983 *Ethnicité, classes sociales et division territoriale du travail: le cas du séparatisme ethnique sioniste en Palestine-Israël*, Thèse Ph.D. Anthropologie, Université de Montréal.

ELDER, Glenn

1981 "History and the Family: The Discovery of Complexity", *Journal of Marriage and the Family*, August: 489-519.

1977 "Family History and the Life Course", *Journal of Family History* : 279-304.

ERIKSEN, Thomas Hyland

1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.

ERTEL, Rachel

1982 *Le shtetl. La bourgade juive de Pologne*, Paris: Payot

FAVRET-SAADA, Jeanne

1991 «Sale histoire», *Gradiva*, ° 10: 3-10.

FAYE, Jean-Pierre et Anne-Marie de Vilaine

1993 *La déraison antisémite et son langage. Dialogue sur l'histoire et l'identité juive*, Paris: Actes Sud.

FEYERABEND, Paul

1975 *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, London: NLB.

FIGLER, Bernard and David Rome

1962 *Hannaniah Meir Caiserman. A Biography*, Montreal: Northern Printing.

FINKIELKRAUT, Alain

1983 *La réprobation d'Israël*, Paris: Denoël/Gonthier.

1980 *Le Juif imaginaire*, Paris: Seuil.

FISCHER, Michael M.

1986 "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory": 194-233, in J. Clifford and G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

FREITAG, Michel

1994 «La métamorphose: Genèse et développement d'une société post-moderne en Amérique», *Société*, n° 12-13 (hiver): 1-137.

FUKUYAMA, Francis

1989 "The End of History?", *The National Interest*, n° 16 (summer).

FURNIVALL, John S.

1948 *Colonial Policy and Practice*, London: Cambridge University Press.

GAL, Allon

1992 «La nouvelle Terre Promise: Les États-Unis, 1881-1924»: 204-5; «Les Juifs américains. Une intégration plutôt réussie, 1924-1945», in Élie Barnavi (sous la direction de), *Histoire universelle des Juifs*, Paris: Hachette.

GANS, Herbert J.

1992 "Second Generation Decline: scenarios for the economic and ethnic futures of the post-1965 American immigrants", *Ethnic and Racial Studies*, vol.15, n°2 (April), pp.173-192.

1979 "Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, vol.2, n°1 (January):1-20.

GANZFRIED, Solomon (Traduction américaine du *Shoulkhan Aroukh*)

1927 *Code of Jewish Law. A Compilation of Jewish Laws and Customs*, New York: Hebrew Publishing Co.

GELLNER, Ernest

1983 *Nations et nationalisme*, Paris: Payot.

GLAZER, Nathan et Daniel Moynihan

1975 *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.

GLAZER, Nathan

1990 "Hansen's Hypothesis and the Historical Experience of Generations": 104-12, in P. Kivisto and D. Blank (eds.), *American Immigrants and their Generations*, Chicago: University of Illinois Press.

1987 "New Perspectives in American Jewish Sociology", in *American Jewish Year Book*, New York: American Jewish Committee.

1972 *American Judaism* (2nd edition), Chicago: University of Chicago Press.

GLEASON, Philip

1990 "Hansen, Herberg, and American Religion": 85-103, in P. Kivisto and D. Blank (eds.), *American Immigrants and their Generations*, Chicago: University of Illinois Press.

GLICK-SCHILLER, Nina Linda Basch et Christine Szanton Blanc

1995 "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63.

GODARD, Francis

1992 *La famille : une affaire de générations*, Paris: PUF (coll. « économie »).

- GOLDBERG, Michael
1996 *Why Should Jews Survive: Looking Past the Holocaust. Toward a Jewish Future*, New York: Schochen Books
- GOLAN, Matti
1992 *With Friends Like You: What Israelis Really Think about American Jews*, New York: Free Press.
- GORDON, Michael
1964 *Assimilation in American Life*, New York: Oxford University Press.
- GREENFELD, Liah
1992 *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- GRÉGOIRE DE TOURS
1970 *Histoire des Francs*, Paris: Christian Bourgois (coll. 10/18) [orig. vers 590].
- GROSSER, Alfred
1996 «La mémoire des peuples», *Etudes*, avril (3844): 503-512.
1994 «Les identités abusives», *Le Monde*, 28 janv.:2
- GUBBAY, Aline
1989 *A Street Called The Main: The Story of Montreal's Boulevard St-Laurent*, Montreal: Meridian Press.
- GUILLAUMIN, Colette
1985 «Sur la notion de minorité», *L'Homme et la société*, n° 77-78 (juill-déc):101-9.
- GUTKIN, Harry
1983 *The Jewish Canadians*, Scarborough: Nelson.
- GUTWIRTH, Marcel
1973 Hassidim et judaïcité à Montréal, *Recherches sociographiques*, vol. XIV, n° 3: 291-325.
1972 The Structure of Hassidic Community in Montreal, *The Jewish Journal of Sociology*, XIV, 1: 43-62.
- HALBWACHS, Maurice
1976 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Mouton.
1968 *La mémoire collective*, Paris: PUF.
- HANF, Theodor
1991 "Reducing conflict through cultural autonomy: Karl Renner's contribution": 33-52, in Ra'anan, Uri, Maria Messner, Keith Armes et Kate Martin (eds.), *State and Nation in multi-ethnic societies*, Manchester and New York: Manchester University Press:
- HANNERZ, Ulf
1996 *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London: Routledge.

- HANSEN, Marcus Lee
1987 *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island: Augustana Historical Society, III. (1st ed. 1938).
- HAREVEN, Tamara
1996 "Introduction: Aging and Generational Relations Over the Life Course": 1-12, in Tamara K. Hareven (ed.), *Aging and Generational Relations Over the Life Course. A Historical and Cross-Cultural Perspective*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
1978 "Cycles, courses and cohorts: Reflections on theoretical and methodological approaches to the historical study of family development", *Journal of Social History*, vol.12: 97-109.
1974 "The family as process: historical study of the family cycle", *The Family Process*, vol. : 322-329.
- HAUPT, Georges, Michael Lowy et Claudie Weill
1974 *Les marxistes et la question nationale 1848-1914*, Montréal: L'étincelle.
- HELLY, Denise
1996 «Le multiculturalisme canadien», *Hommes et Migrations*, 1200: 25-34.
- HÉBERT, Marc
1995 «Le Soleil, le Quebec Chronicle Telegraph et l'immigration juive, 1925-1939», *Canadian Jewish Studies*, vol. 3: 55-92.
- HERBERG, William
1955 *Protestant, Catholic and Jew*, New York: Anchor Books.
- HILY, Marie-Antoinette et Michel Oriol
1993 «Deuxième génération portugaise: la gestion des ressources identitaires», *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.9, n°3: 81-94.
- HILLY, Marie-Antoinette
1993 *Les identités collectives à l'épreuve de l'émigration-immigration: le cas des Portugais en France*. Thèse de doctorat de sociologie (nouveau régime). Université de Nice-Sophia Antipolis
- HOBSBAWM, Eric et Terence Ranger (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBSBAWM, Eric
1992 *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris: Gallimard (coll. bibliothèque des histoires).
- HOFFMAN, Eva
1997 *Shtetl - The life and death of a small town and world of Polish Jews*, Boston-New York: Houghton Mifflin Co.
- HROCH, Miroslav
1992 "Social and Territorial Characteristics in the Composition of the Leading Groups of National Movements": 257-76, in Kappeler Andreas, in coll. with Fikret Adanir and Alan O'Day, *The formation of National Elites. Comparative*

Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940, vol. VI, European Science Foundation, Dartmouth: New York University Press.

HUNDERT, Gershom David

1993 "Some basic characteristics of the Jewish experience in Poland" 19-25, in Anton Polonsky (ed.), *From Shtetl to Socialism*, London and Washington: The Leitman Library of Jewish Civilization.

ISAACS, Harold

1977 *Idols of the Tribe : Group Identity and Political Change*, New York: Harper & Row.

JEDWAB, Jack

1995 "The Politics of Dialogue: Rapprochement Efforts Between Jews and French Canadians, 1939-1960": 42-74, in Ira Robinson and Mervin Butovsky (eds.), *Renewing our Days, Montreal Jews in the Twentieth Century*, Toronto: Vehicle Press.

JOSELIT, Jenna Weissman

1990 *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community in the Interwar Years*, Bloomington: Indiana University Press.

JUTEAU, Danielle et Marie Mc Andrew

1992 «Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain», *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n°2: 161-180.

JUTEAU, Danielle

1983 «La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal», *Sociologie et sociétés*, vol. XV, n° 2: 39-54

KALLEN, Evelyn

1977 *Spanning the Generations: A Study in Jewish Identity*, Donn Mills: Longman Canada Ltd.

KAPELER Adam, in coll. with Fikret Adanir and Alan O'Day

1992 *The Formation of National Elites. Comparative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940, vol. VI*, European Science Foundation, Dartmouth: New York University Press.

KENNEDY, Rubin Jo

1944 "Single or Triple Melting Pot? Inter-marriage Trends in New Haven, 1870-1940", *The American Journal of Sociology*, vol. XLIX, n° 4 (January).

KHOURY, Nadia

1995 *Qui a peur de Mordecai Richler*, Montréal: Éditions de Balzac

KIVISTO, Peter et Dag Blank

1990 *American Immigrant and their Generations. Studies and Commentaries on the Hansen Thesis after Fifty Years*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

KIVISTO, Peter

1990 "Ethnicity and the Problem of Generations": 1-10, in P. Kivisto and D. Blank (eds.), *American Immigrant and their Generations*, Chicago: University of Illinois Press.

1989 "The Attenuated Ethnicity of Contemporary Finnish-Americans": 67-88, in P. Kivisto (ed.), *The Ethnic Enigma. The Salience of Ethnicity for European-Origin Groups*, Philadelphia: The Bald Insitute Press.

KUGELMASS, Jack

1988 "Introduction": 1-29, in Jack Kugelmass (ed.), *Between Two Worlds. Ethnographic Essays on American Jewry*, Ithaca and London: Cornell University Press.

KULA, Marcin

1992 «Juifs et Polonais, l'épilogue, 1918-1992»: 268-9, in Élie Barnavi (sous la direction de), *Histoire universelle des Juifs*, Paris: Hachette.

LAÍN ENTRALGO, Pedro

1945 *Las generaciones en la historia*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

LANGLAIS, Jacques et David Rome

1986 *Juifs et Québécois français. 200 ans d'histoire commune*, Montréal: Fides.

LAPIERRE, Nicole

1989 *Le silence de la mémoire: A la recherche des Juifs de Ploč*, Paris: PLON.

LAQUEUR, Walter

1973 *Histoire du sionisme (vol. II)*, Paris: Gallimard (coll. Tel).

LARUE, Jean-Marc

1996 *Le théâtre yiddish à Montréal. Yiddish Theatre in Montreal*, Montréal: Éditions Jeu.

LAZERWITZ, Bernard and Louis Rowitz

1964 "The Three-Generations Hypothesis", *The American Journal of Sociology*, vol. 69: 529-38.

LE GOFF, Jacques

1988 *Histoire et mémoire*, Paris: Gallimard.

LENSKY, Gerhard

1961 *The Religious Factor: a Sociological Study of Religious Impact upon Politics, Economics and Family Life*, Garden City New York: Doubleday & Co.

LEROI-GOURHAN, André

1964 *Le geste et la parole (La mémoire et les rythmes)*, vol.2, Paris: Albin Michel

LÉVY, Joseph Josy et Léon Ouaknine

1989 «Les institutions communautaires des Juifs marocains à Montréal»: 55-78, in J-C. Lasry et C. Tapia (éds.), *Les Juifs du Mahgreb. Diasporas contemporaines*, Montréal: PUM, Paris: L'Harmattan.

- LINTEAU, Pierre
 1982 «La montée du cosmopolitisme québécois», *Questions de culture*, n° 2: 23-54, Montréal: IQRC.
- LIPIETZ, Alain
 1977 *Le capital et son espace*, Paris: Maspero.
- LORAUX, Nicole
 1988 «Pour quel consensus?», Introduction à *Politiques de l'oubli, Le genre humain*, 18: 9-23, Paris: Fayard.
 1987 «De l'amnistie et de son contraire»: 23-48, in Yerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.
- LYOTARD, François
 1979 *La condition post-moderne*, Paris: Éditions de Minuit.
- MANDEL, Arnold
 1974 *La vie quotidienne des Juifs hassidiques du XVIIIe s. à nos jours*, Paris: Hachette.
 1963 *La voie du hassidisme*, Paris: Calmann-Lévy.
- MANNHEIM, Karl
 1990 *Le problème des générations*, Paris: Nathan. (orig. 1928).
- MARCUS, George et Michael M. Fischer
 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Social Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- MARÍAS, Julián
 1967 *El método histórico de las generaciones*, Madrid: Revista de Occidente (1ère éd. 1949).
- MARIENSTRAS, Richard
 1975 *Être un peuple de diaspora*, Paris: François Marspéro.
- MATTHEWS, Fred
 1990 "Paradigm Changes in Interpretations of Ethnicity, 1930-80: From Process to Structure": 167-90, in P. Kivisto and D. Blank (eds.), *American Immigrants and their Generations*, Chicago: University of Illinois Press.
- MAUGER, Gérard
 1990 «Introduction» à l'édition française de *Le problème des générations* de Karl Mannheim (trad. Gérard Mauger et Nïa Perivolaropoulou), Paris: Nathan.
- MAYER, Egon
 1979 *From Suburb to Shtetl. The Jews of Boro Park*, Philadelphia: Temple University Press.
- MÉDAM, Alain
 1998 *Villes pour un sociologue*, Paris: L'Harmattan (Coll. Villes et entreprises)
- MEDRESH, Israël
 1997 *Le Montréal juif d'autrefois*, Québec: Septentrion.

- MEINTEL, Deirdre et al. (sous la direction de)
 1997 *Le quartier Côte-Des-Neiges à Montréal. Les interfaces de la pluriethnicité*, Paris et Montréal: L'Harmattan
- MEINTEL, Deirdre
 1998 «Récits d'exil et mémoire sociale de réfugiés»: 55-74, in François Laplantine, Joseph Lévy, Jean-Baptiste Martin et Alexis Nouss, *Récit et connaissance*, Lyon: PUL Monfort & Villeroy.
 1994 «Transnationalité et transethnicité chez de jeunes issus de milieux immigrés», *Revue européenne des migrations internationales*.
 1992 «L'identité ethnique chez des jeunes montréalais d'origine immigrée», *Sociologie et sociétés*, vol.XXIV, n°2: 73-89.
- MEMMI, Albert
 1972 *La libération du Juif*, Paris: Payot.
 1968 *Portrait du colonisé*, Paris: Payot
 1962 *Portrait d'un Juif*, Paris: Gallimard.
- MENTRÉ, François
 1920 *Les générations sociales*, Paris: Éditions Bossard.
- MEYER, Michael A.
 1967 *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit: Wayne State University Press.
- MINISTÈRE DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION
 1981 *Autant de façons d'être Québécois*, Plan d'action du gouvernement du Québec à l'intention des communautés culturelles et de l'immigration, Montréal: Bibliothèque nationale du Québec.
- MOMMSEN, Hans
 1987 «Le Troisième Reich dans la mémoire des Allemands»: 49-62, in Yerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.
- MONIÈRE, Denis
 1977 *Le développement des idéologies au Québec, des origines à nos jours*, Montréal: Québec-Amérique éditeurs.
- MONTREAL JEWISH DIRECTORY (THE)
 1997 Resource Magazine (printemps-été)
- NAHIRNY, Vladimir and Joshua Fishman
 1965 American immigrant groups: Ethnic Identification and the problem of generations, *Sociological Review*, 13: 311-326.
- NAMER, Gérard
 1993 «La mémoire collective comme pratique de mémoire sociale»: 111-114, in G. Gosselin, *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, Paris: L'Harmattan.
 1987 *Mémoire et société*, Paris: Méridiens Klincksieck.

NEPVEU, Pierre et al.

1990 *Montréal, l'invention juive*, Groupe de recherche Montréal imaginaire, Actes du colloque tenu le 2 mars 1990, Montréal: Udm (dép. Études françaises).

NOIRIEL, Gérard

1992 *Population, immigration et identité nationale en France. XIXe-XXe siècle*, Paris: Hachette

1988 *Le creuset français*, Paris: Seuil.

NORA, Pierre

1992 «L'ère de la commémoration»: 977-1012, in P. Nora (ed), *Les lieux de mémoire*, vol.3 (Les France), III, Paris: Gallimard.

1984 «De la République à la nation»: in P. Nora (ed), *Les lieux de mémoire*, vol.1 (La République), Paris: Gallimard.

1978 «Mémoire collective»: 398-401, in J. Le Goff (ed), *La nouvelle histoire*, Paris: Retz.

OIWA, Keinosuke

1988 *Tradition and Social Change: an Ideological Analysis of the Montreal Jewish Immigrant Ghetto in the Early Twentieth Century*, Ph. Dissertation, Cornell (Ann Harbor MI: UMI Dissertation Information Service).

OLAZABAL, Iñaki et Joseph Josy Lévy

1999 «Représentations contemporaines de la réinscription du patrimoine juif dans la ville de Girona: Étude exploratoire», Actes du congrès Culture dei Mari Euro-Mediterraneo. *Sephardic Culture in the Mediterranean - The Culture of the Book: Heritage of the Past, Permanence in the Future*, Girona (Espagne), mars 1998, Girona: Patronat municipal Bonastruc ça Porta.

OLAZABAL, Iñaki

1998 «Ethnicité et société nationale au Québec. Les relations entre Juifs ashkénazes et Québécois francophones à Montréal», *Cahiers de l'URMIS* n° 4: 21-36.

ORIOU, Michel

1988a Les variations de l'identité: étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal, Nice et Strasbourg: FES.

1988b «Perspectives du pluralisme», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 4 (1-2): 167-184.

ORTEGA y GASSET, José

1961a *El tema de nuestro tiempo*, Obras completas, vol. III, Madrid: Revista de Occidente (orig. 1929)

1961b *En torno a Galileo*, Obras completas, vol.V, Madrid: Revista de Occidente (orig. 1933).

OUAKNINE, Marc-Alain

1990 *Ouvertures hassidiques*, Paris: Jacques Trancher-Éditeur (coll «ouvertures»).

PATZOLD, Brigitte

1995 «Gunther Grass en croisade contre l'oubli»:15-16, in *Le Monde diplomatique*, oct.

- PÉREC, George et Robert Bober
 1980 *Récits d'Ellis Island. Histoires d'errance et d'espoir*, Paris: Éditions du sorbier.
- PERESSINI, Mauro
 1992 *Sujets et identités multiples: Analyse des histoires de vie d'un groupe d'immigrants italiens à Montréal*, thèse Ph. D. Anthropologie, Université de Montréal.
 1988 «Les territoires mouvants de l'identité: migration des parents et ethnicité des enfants chez les Italiens de Montréal», *Culture*, VIII(1): 3-20.
- PIETTE, Christine
 1983 *Les Juifs de Paris (1808-1840). La marche vers l'assimilation*, Québec: PUL.
- POLLAK, Michael
 1993 *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, Paris: Métailié.
- POLONSKI, Anton (ed.)
 1993 *From Shtetl to Socialism*, London and Washington: The Leitman Library of Jewish Civilization.
- PORTER, John
 1975 "Ethnic Pluralism in Canadian Perspective": 267-304 in N. Glazer and D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- PRADÉS, José
 1990 *Durkheim*, Paris: PUF (coll. Que sais-je?).
- PRENTICE, Mark
 1990 *Itinéraires scolaires et socialisation ethnique: le cas de deux écoles judéo-québécoises*, Mémoire de maîtrise, Dép. Anthropologie, Université Laval.
- RA'ANAN, Uri, Maria Messner, Keith Armes et Kate Martin (eds.)
 1991 *State and Nation in multi-ethnic societies*, Manchester University Press: Manchester and New York.
- RAMIREZ, Bruno
 1989 *Les Italiens au Canada*. Ottawa: Société historique du Canada.
- REDFIELD, Robert et Mark Singer
 1954 "The cultural role of cities", *Economic Development and Cultural Change*, 3: 53-73.
- RICHLER, Mordecai
 1994 *This Year in Jerusalem*, Toronto: Knopf Canada.
 1992 *Oh Canada! Oh Quebec! Requiem for a Divided Country*, London: Pinguin.
 1991 "Oh Canada! Oh Quebec!", *The New Yorker*, 23 sept.
 1969 *The Street*, Montreal: McClelland and Stewart ltd..
 1959 *The Apprenticeship of Duddy Kravitz*, Toronto/Montreal: McClelland and Stewart ltd.
 1955 *Son of a Smaller Hero*, Toronto/Montreal: McClelland and Stewart ltd.

RINAUDO, Christian
1999

RISCHIN, Moses
1990 "Just Call Me John: Ethnicity as *Mentalité*": 64-84, in P. Kivisto and D. Blank (eds.), *American Immigrants and their Generations*, Chicago: University of Illinois Press.

ROBERTSON, Roland
1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.

ROBIN, Régine
1979 *Le petit cheval blanc de Lénine ou l'histoire autre*, Bruxelles: Complexe (Coll. «dialectiques»).

ROBINSON, Ira., Pierre Anctil et Mervin Butovsky (eds.)
1995 *Renewing our Days, Montreal Jews in the Twentieth Century*, Toronto: Vehicle Press.

ROBINSON, Ira et Mervin Butovsky (eds.)
1990 *An Everyday Miracle. Yiddish Culture in Montreal*, Toronto: Véhicule Press.

ROBINSON, Ira
1996 "The foundation documents of the Jewish Community Council of Montreal", *Jewish Political Studies Review*, 8: 3-4 (fall).
1995 "Toward a History of Kashrut in Montreal: The Fight Over Municipal By-Law 828 (1922-1924)": 30-41, in Ira Robinson and Mervin Butovsky (eds.), *Renewing our Days, Montreal Jews in the Twentieth Century*, Toronto: Vehicle Press.

ROME, David et Jacques Langlais
1992 *Les pierres qui parlent. Stones that Speak*, Montréal: Septentrion

ROME, David, Judith Nefski et Paule Obermayer
1981 *Les Juifs du Québec. Bibliographie rétrospective annotée*, Québec: I.Q.R.C.

ROSENBERG, Louis
1971 «Montreal»: 284-7, in *Encyclopaedia Judaica*, New York: The McMillan & Co.
1939 *Canada's Jews. A Social and Economic Study of the Jews in Canada*, Montréal: Canadian Jewish Congress.

ROSENBERG, Stuart. E.
1971 *The Jewish Community in Canada*, vols. 1 & 2, Toronto: McClelland & Stewart.

SACK, Benjamin Gutl
1975 *Canadian Jews Early in this Century*, Montreal, Canadian Jewish Congress.
1964 *History of the Jews in Canada*, Montréal: Harvest House.

SAFRAN, William
1991 "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora* 1(1): 83-99.

- SALOMON, Michel
 1992 *Aaron Hart, Sieur de Bécancour. La vie mouvementée du premier Juif établi au Québec au XVIIIe siècle*, Montréal: Humanitas.
- SAUL, John
 1998 *Réflexions d'un frère siamois*, Montréal: Boréal.
- SCHIFF, Meilech
 1977 *Lost Boryslaw. Memories of a Galician Youth*, New York: Vantage Press.
- SCHNAPPER, Dominique
 1980 *Juifs et Israélites*, Paris: Gallimard.
- SCHOENFELD, Joachim
 1985 *Shtetl Memoirs. Jews in Galicia under Austria and in the Reborn Poland - 1898-1939*, New York: Ktav.
- SCHOLEM, Gershom
 1968 «Le hassidisme» in *Les grands courants de la mystique juive*, Paris: Payot.
- SCHULMAN, Ida Brandes
 1985 :38-45, in *What I Remember: Clevelanders recall the Shtetl*, Cleveland: The Jewish Federation of Ceveland in coop. with The Western Reserve Historical Society.
- SCHWIMMER, Eric
 1995 *Le syndrome des plaines d'Abraham*, Montréal: Boréal.
- SEDLAR, Jean W.
 1994 *East Central Europe in the Middle Ages, 1000-1500*, Seattle and London: University of Washington Press.
- SECHER, Raynald
 1991 *Juifs et Vendéens, d'un génocide à l'autre. La manipulation de la mémoire*, Paris: Olivier
- SEGALEN, Martine
 1995 «Continuités et discontinuités familiales: approche socio-historique du lien intergénérationnel»: 27-40, in Claudine Attias-Donfut (sous la direction de), *Les solidarités entre générations. Vieillesse, famille, État*, Paris: Nathan.
- SHAHAR, Robert
 1996 *A Survey of Jewish Life in Montreal*, Montreal: Federation Jewish Community Services of Montreal.
 1989 *Jewish Community Population Statistics in Montreal*, Montreal: FCJA.
- SHAROT, Stephen
 1973 "The Three-Generations Thesis and the American Jews", *The British Journal of Sociology*, vol.24, pp.151-64.
- SIMONIS, Yvan
 1994 «Succéder avant d'hériter. Enjeux et paradoxes des entreprises familiales», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, n°1:29-48.

- SINGER, Israel J.
1970 *Of a World that Is no More*, New York: The Vanguard Press.
- SMITH, Mackay L.
1997 *Jews of Montréal and their judaisms. A voyage of discovery*, Montreal: Aaron Communications.
- SOWELL, Thomas
1983 *L'Amérique des ethnies*, Lausanne: L'Age de l'homme.
- SZACKA, Alexandra
1984 «Antécédents idéologiques de la communauté ashkénaze québécoise»: 143-70, in, Anctil, Pierre et Gary Caldwell (éds.), *Juifs et réalités juives au Québec*, Montréal: I.Q.R.C.
1981 *Ethnicité et fragmentation du mouvement ouvrier: la situation des immigrants juifs au Québec 1920-1940*. Thèse de maîtrise, Dép. Anthropologie, Université Laval.
- TAYLOR, Charles
1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton.
- TERRAIL, Jean-Pierre
1995 *La dynamique des générations. Activité individuelle et changement social (1968/1993)*, Paris: L'Harmattan.
- THÉRIAULT, Joseph-Yvon
1996 *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton: Éditions d'Acadie.
- TRICARICO, Donald
1989 "In a New Light: Italian American Ethnicity in the Mainstream": 24-46, in P. Kivisto (ed.), *The Ethnic Enigma. The Salience of Ethnicity for European-Origin Groups*, Philadelphia: The Bald Insititute Press.
- TOLLET, Daniel
1992 *Histoire des Juifs en Pologne. du XVIe siècle à nos jours*, Paris: PUF.
- TODOROV, Tzevetan
1995 *Les abus de la mémoire*, Paris: Arléa.
- TRUDEAU, Pierre Elliot
1991 *Fatal Tilt. Speaking about Sovereignty*, Toronto: Harper Collins.
- UGARTE, Luxio
1995 *Chillida: Dudas y preguntas*, Donostia-San Sebastian: Erein.
- UNTERMAN, Alan
1991 *Dictionary of Jewish Lore and Legend*, London: Thames and Hudson.
- VETULANI, Adam
1962 The Jews in Medieval Poland, *Jewish Journal of Sociology*, vol. IV, no. 2 (dec.): 274-94.

- WALKO, Mary-Ann
 1989 *Rejecting the Second Generation Hypothesis : Maintaining Estonian Ethnicity in Lakewood, New Jersey*, Ph. D. Dissertation, New York: AMS Press Inc.
- WALLER, Harold M.
 1974 *The Governance of the Jewish Community of Montreal, Jérusalem and Philadelphia*: Center for Jewish Community Studies, Studies of Jewish Community Organization (Canada Project, Study Report N° 5).
- WALLERSTEIN, Immanuel
 1990 "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", 31-56, in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*, London-Newbury Park-New Delhi: Sage.
- WARNER William I. et Louis Srole
 1945 *The Social System of American Ethnic Groups*, New Haven: Yale University Press.
- WATERS, Mary
 1990 *Ethnic Options : Choosing Identities in America*, Berkeley: California University Press.
- WEBER, Max
 1959 *Le savant et le politique*, Paris: PLON [orig. 1919].
- WEINFELD, Morton
 1993 "The Jews of Quebec: An Overview": 171-92, in Morton Weinfeld et al. (eds.), *The Canadian Jewish Mosaic*, Rexdale (Ont.): John Wiley & Sons.
- WEINTRAUB, William
 1996 *City Unique. Montreal Days and Nights in the 1940's and '50s*, Toronto: McClelland & Stewart Inc.
- WEISSER, Michael. R
 1985 *A Brotherhood of Memory. Jewish Landsmanschaftn in the New World*, New York: Basic Books Ed.
- WIEVIORKA, Annete et Itzhok Niborski
 1983 *Les livres du souvenir. Mémoires juifs de Pologne*, Paris: Gallimard (coll. archives).
- WIRTH, Louis
 1980 *The Ghetto*, Chicago and London: The Chicago University Press (orig. 1928).
- YELIN, Shulamis
 1983 *Shulamis. Stories from a Montreal Childhood*, Montréal: Véhicule Press.
- YERUSHALMI, Yosef Haïm
 1984 *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris: La découverte.
 1987 «Réflexions sur l'oubli» : 7-21, in Y.H. Yerushalmi et al., *Usages de l'oubli*, Paris: Seuil.

ZBOROWSKI, Mark et Elizabeth HERZOG

1962 *Life is with the People. The Culture of the Shtetl*, New York: Schocken Books

ZIPPER, Yaacov

1985 *The Far Side of the River. Selected Short Stories* (edited and translated by M. Butovsky and O. Garfinkle), Oakvile, London, New York: Mosaic Press.

Annexes

ANNEXE I

Glossaire

Ahdut ha-Avodah: Parti socialiste israélien issu du Poalei Sion fondé en 1919 ayant contribué à fonder, à côté du Mapai et du Rachi, le Parti travailliste en 1968.

Agudat Israël: Parti politique sioniste religieux orthodoxe créé en 1912 à Kattowitz (Haute Silésie), qui voudrait un État juif en Palestine fondé sur le respect intégral de la halakha. S'il ne reconnaît pas l'État d'Israël avant sa constitution, il ne participe pas moins au gouvernement par sa présence à la Knesset.

aliyah: litt. Montée. Sert à désigner l'acte d'implantation en Israël pour les Juifs originaires de la diaspora.

apikoyres: Incroyant, athée.

Ashkenaz: Allemagne (héb.).

Ashkénazim: Originaires d'Allemagne avant le XIII^e siècle. Dès ce moment la désignation englobe tous les Juifs de l'Europe septentrionale, pour finir par désigner à partir du XIV^e siècle ceux originaires d'Europe orientale (Pologne, Lituanie, Ukraine, Roumanie, Hongrie) dont la langue était le yiddish.

ba'al teshouva: Celui qui revient sur le chemin de la loi divine (halakha).

Betar: Parti politique fondé par Vladimir Jabotinsky à Riga en 1923 faisant contrepois au sionisme orthodoxe de Haïm Weizmann et David Ben Gourion. L'Irgoun, le Lehi et le Likoud découlent de cette formation politique.

bet hamidrash: Maison d'études hassidique, reliée à la synagogue de la congrégation (shtibl).

bet din: Tribunal rabbinique ayant force d'action à l'intérieur de la kehilla traditionnelle. À Montréal, ce tribunal sert toujours à régler les litiges internes aux Juifs qui ne demandent pas l'intervention du Code criminel de la société civile.

Bund: Parti social-démocrate juif issu du Parti ouvrier social-démocrate russe créé à Vilnius en 1897, qui cherchait à établir un État russe ou polonais socialiste, au sein duquel régnerait une autonomie culturelle fondée sur les principes de personnalité et de territorialité. Parti antisioniste, il s'oppose aux vues du Poalei Sion. Il n'a qu'une faible incidence à Montréal et en Amérique, puisque les adhérents tiennent à combattre sur leur terre d'origine (Lituanie, Pologne, Russie, Ukraine). Opposant politique des léninistes, le Bund sera définitivement anéanti en 1939, lors des purges staliniennes.

cachère: Aliment propre à la consommation en vertu de la *halakha*.

cacheroute: Régime alimentaire en accord avec la loi juive.

dayan: Juge du bet din. Désignait aussi le chef de la communauté en Espagne par exemple.

diaspora: Ensemble de Juifs dispersés à travers le monde suite à la destruction du second Temple en l'an 70 de l'ère chrétienne.

Eretz Israël: Terre d'Israël, symbole référentiel précédant la création de l'État temporel.

Gemara: Commentaire de la Mishna. Gemara et Mishna forment le corps du Talmud.

ghetto: Quartier «de la fonderie» à Venise où furent confinés les Juifs en 1517. Au Moyen Âge, c'était un emplacement emmuré de type urbain servant à protéger les Juifs en cas de violence. Pour Louis Wirth, en Amérique, il sert à désigner plutôt une mentalité qu'un style de lieu physique.

Goush Emounim: Bloc de la Foi (héb.). Mouvement politique fondé en 1974 en Israël et qui prône l'aliyah ainsi que la création de colonies en territoire occupé.

Habonim: Les Reconstructionnistes (d'Israël). Parti socialiste sioniste fondé à Londres en 1929 à l'intention des jeunes Juifs de la diaspora, très populaire en Amérique du Nord.

Hagana: Milices paramilitaires en Palestine mandataire dissidentes découlant d'une scission de l'Irgoun. Le mouvement armé se fond dans l'armée israélienne dès 1948.

Halakha: Litt. cheminement (héb.). Ensemble des commentaires et décisions rabbiniques qui fondent les 613 lois (commandements et interdits) sur lesquelles se base la vie juive orthodoxe traditionnelle.

halitza: Cérémonie ancienne (Deutéronome) au cours de laquelle le beau-frère d'une veuve refuse d'épouser cette dernière afin de lui fournir la descendance que le défunt ne put assurer. Cette cérémonie est obligatoire en Israël où il est interdit pour une veuve de marier son beau-frère.

haredim: Litt. les craignant-Dieu. Désigne l'alliance des Ultra-orthodoxes (tous ceux habillés en sombre) en Israël

Haskala: Mouvement juif des Lumières issu des thèses formulées par Moïse Mendelssohn et Gottold Lessing en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle. Ce mouvement reformera en profondeur la société juive de l'Est comme de l'Ouest.

Ha-Shomer ha-Tsaïr: Organisation de jeunes sionistes socialistes fondée en Galicie en 1913. Idéalistes romantiques, ses membres sont formés d'après le scoutisme en vue du travail kibboutzique. Ils proposent une harmonisation entre Arabes et Juifs par le biais de la lutte de classes et prônent l'existence de deux États séparés. De nombreux adhérents au Ha-Shomer ha-Tsaïr participèrent à la guerre des Républicains espagnols contre l'offensive franquiste en 1936. En 1948, l'organisation participe à la création du Mapam.

hassidim: litt. pieux. Au XIIIe siècle, ce sont des mystiques qui errent à travers l'Allemagne. Son sens actuel réfère aux adeptes du Ba'al Shem Tov, bûcheron et ascète podolien qui, au milieu du XVIIIe siècle, réforma le judaïsme ashkénaze. Disséminés par la suite en d'innombrables congrégations reliées chacune à la Cour d'un Rebbe, ils constituent dès la fin du XVIIIe siècle une menace pour la caste rabbinique traditionnelle qui lui oppose une lutte féroce menée par le Gaon de Vilnius. Vite majoritaire en Podolie, Volhinie, Bukovine et Galicie orientale, le mouvement prouve sa volonté de se perpétuer. Décimés durant la *shoah*, reconstitués en Amérique du Nord (et, à une échelle moindre, en Israël), ils sont les «Gardiens du Temple».

haverim: Camarades, ce terme yiddish s'applique essentiellement au monde socialiste juif.

heder: École primaire traditionnelle dans le shtetl, enseignant les rudiments de la Torah et de l'hébreu.

Irgoun Zvai Leumi: Mouvement dissident terroriste du Betar mené par Menahem Begin. La Hagana en découle.

kahal: Conseil de communauté, c'est le pouvoir exécutif de la kehilla, l'organisation sociale communautaire locale.

kehilla: Mode de gouvernement politique local et communautaire en vigueur en Pologne et dans la zone de résidence dès la dissolution du Conseil des Quatre-Pays. Par extension, et nous référant à la kehilla de Montréal, nous désignons par là la communauté politique ou la «mini-polity» autogouvernée et alternative au pouvoir central ou provincial, davantage lié au pouvoir local, municipal.

kibboutz: Implantation rurale agricole en Palestine fonctionnant suivant une logique socialiste.

Knesset: litt. Assemblée (héb.). Parlement d'Israël à partir de 1949.

landsman: Originaire d'une localité spécifique en Europe (équivalent du *paesano* italien).

landsmanshaft: Association volontaire de migrants originaires d'une même localité ou contrée.

Limoud: Devoir d'étude des textes sacrés et, par extension (notre usage), la valorisation de la sphère du savoir et de l'étude en général.

Litvak: Juif originaire de Lituanie, appartenant à une culture spécifique à l'intérieur de la zone de résidence. Les Litvaks constituent la majorité des migrants juifs à Montréal.

Lohame Herut Israël (Lehi): Appelée aussi la Gang de Stern, ce mouvement terroriste provient de la dislocation de l'Irgoun. Outre Abraham Stern, son fondateur, le plus connu de ses membres demeure Yitzak Shamir, ancien chef du Likoud et Premier ministre d'Israël. Parmi les meurtres commis à l'endroit même des Juifs, il faut relever ceux de Lord Moyne, ministre britannique délégué au Moyen Orient (1944), et le comte Bernadotte (1948).

maskilim: Juifs «éclairés» par la Haskala, l'Aufklärung juif en Allemagne. Moïse Mendessohn est considéré comme l'idéateur du mouvement des Lumières devant mener à l'Émancipation des Juifs allemands et, ultérieurement, des Juifs ashkénazes.

melamed: Maître de heder (école primaire traditionnelle).

mellah: Quartier juif dans les villes et villages du Maghreb.

minyan: Quorum formé par au moins dix personnes mâles en vue de célébrer la prière.

Mishna: litt. Répétition, Étude, Enseignement. Il s'agit du premier des codes de Loi rabbiniques, rédigé au IIe siècle de l'ère chrétienne. Avec la Gemara, il forme le Talmud.

misnagedim: Litt. «opposants» au hassidisme. Ce sont essentiellement les individus issus de la classe rabbinique traditionnelle, mais englobent aussi tous ceux qui appuient les yahoudim traditionnels. Les misnagedim combattent le hassidisme un siècle durant, souvent féroce. La distinction entre «orthodoxes» et «ultra-orthodoxes» tend toutefois à diminuer au cours du XXe siècle.

mitsva: Commandement biblique faisant partie des 613 mistvot.

Mizrachi: Parti sioniste religieux fondé à Pressbourg (Bratislava) en 1902. Siège à la Knesset depuis 1949 sous le nom de Parti national religieux dès 1955.

mohel: Circonciseur rituel.

Neturei Karta: litt. Gardiens de la cité. Mouvement formé de la scission de l'Agoudat Israël en 1937. Gardiens de Mea Shearim (le quartier des Cent Portes de Jérusalem), ses membres, établis souvent depuis plusieurs générations, sont résolument antisionistes, appuyant même les revendications de l'OLP, ils ne reconnaissent toujours pas l'État d'Israël, qui ne devrait être proclamé que suivant l'avènement du Messie. Ils sont partisans d'une coexistence pacifique avec les Palestiniens en Palestine (plutôt que dans l'État laïc d'Israël).

parnassim: Membres influents du kahal, mécènes de la communauté. Le parnass pouvait grâce au prestige que confère la richesse, être promu en tant que leader temporel de la kehilla.

pilpoul: Art de l'étude du Talmud par une méthode dialectique casuistique, apanage en général des initiés au collège rabbinique.

pinhas: Chroniques.

Poalei Sion: Parti socialiste sioniste fondé par Dov Ber Borochoy en 1906, il est probablement le plus influent des mouvements socialistes juifs. Dans le Montréal des années 1920 et 1930, il demeure le plus populaire des partis juifs.

Polin: litt. «Ici repose-toi» (héb.). Nom de la Pologne au Moyen Âge, terme au signifiant extrêmement évocateur pour les migrants Juifs qui aboutissent en Pologne dès le XIVe siècle.

rebbe: Leader charismatique de la congrégation chez les hassidim. Chaque Rebbe a sa cour et ses courtisans. Son pouvoir considéré comme surnaturel par ses partisans, comme celui qu'on attribue au Ba'al Shem Tov, est héréditaire. Sa figure même est jugée hérésiarque par les autorités traditionnelles, les yahoudim misnagedim. Récemment, une querelle importante a divisé diverses congrégations hassidiques relative à la volonté des Loubavitchers de faire de leur Rebbe, Menahem Mendl Schneerson, le Messie.

revir: Partie du shtetl réservée aux Juifs et à leurs institutions sociales.

révisionnisme: Doctrine politique qui s'oppose à la «discipline» sioniste dans le Yishouv et qui prône la lutte armée contre tous ceux qui interfèrent à la création de l'État juif. Vladimir Jabotinsky, leader du Betar, est un des principaux artisans de cette tendance sioniste anti-socialiste.

Sépharad: Espagne (héb.)

Séphardim: Ressortissants juifs de la péninsule ibérique suite à l'édit d'expulsion prononcé par les Rois catholiques en 1492. On retrouve alors les Sépharades le long du pourtour méditerranéen, au Maroc surtout, ainsi qu'en Grande Bretagne, en Hollande et aux États-Unis. Aujourd'hui ils habitent majoritairement en Israël, en France et en Amérique du Nord.

shnorrer: Mendiant, celui qui est «né pour un petit pain».

shoah: litt. Catastrophe. Terme hébreu désignant l'holocauste des Juifs durant la Seconde Guerre mondiale. Nous tenons à la minuscule pour fins de mémoire exemplaire.

shoykhet: Abatteur rituel.

Shoulkhan Aroukh: litt. La table est dressée (héb.). Codification popularisée de la halakha par Joseph Caro et Moïse Isserless qui acquiert force de loi auprès des Juifs ashkénazes à partir du XVI^e siècle, lors de la reconstitution du régime des kehillot. Les Juifs orthodoxes, du Maghreb comme de l'Europe orientale s'y réfèrent depuis.

shul: Synagogue (yid.). Dans le shtetl, c'est le centre institutionnel par excellence, à partir duquel est régie la vie publique juive.

shtetl: Bourgade et habitat traditionnel des Juifs ashkénazes. Des chrétiens habitent aussi la bourgade, mais ils sont minoritaires.

Tsedaka: Principe fondamental dans l'éthique juive, la tsedaka est une obligation de secours et d'entraide aux plus démunis, Juifs comme non-Juifs.

Talmud: litt. Étude. Traité de loi composé de la Mishna et la Gemara. Il existe deux versions du Talmud, le Talmud de Babylone, qui constitue la référence supérieure, et celui de Jérusalem.

Torah: Ensemble des livres du Pentateuque: Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome.

talmud torah: École «secondaire» dans le shtetl. Le modèle est exporté en Amérique où, modernisé, il demeure toujours en vigueur.

tsaddik: Juste, saint vénéré, ascète exemplaire, le tsaddik fait grandement partie de la vie des hassidim, qui afublent leur Rebbe de ce titre.

yahoudim: Membres de la caste rabbinique, les yahoudim sont par extension ces individus à l'ancestralité honorable. C'est parmi ceux-ci que le conseil du kahal est composé.

yeshiva: «Université» rabbinique.

yid: Juif (yid.).

yiddisher yid: Juif «juif».

yiddishkeit: Ensemble de la vie culturelle (religieuse, populaire, linguistique, etc.) des Juifs ashkénazes.

yihous: Lignée distinguée par son ancestralité honorable.

Yishouv: Nom par lequel on désignait la communauté des Juifs implantée en Palestine durant le pouvoir mandataire (d'avant 1948).

yizkhor: Mémorial spécial à l'intention des défunts.

yizkor boukh: Livre du souvenir. Les yizkor bikher sont rédigés par des survivants de la shoah pour rendre témoignage du souvenir de la communauté disparue.

Young Judaea: Mouvement de jeunesses sionistes fondé aux États-Unis en 1909 axé sur les colonies de vacances et les écoles de fin de semaine.

zakhor: Obligation de se souvenir.

zone de résidence: Territoire délimité par Catherine de Russie à l'intérieur duquel les Juifs devaient résider. Institué afin de limiter l'accès des Juifs en Russie, la zone de résidence comprend la Pologne, la Lituanie, la Biélorussie et l'Ukraine. Cette obligation de résider le long de cette bande fut en vigueur jusqu'à la fin du régime tsariste en 1917.

ANNEXE II

Tableaux récapitulatifs

	mobilité sociale	mobilité spatiale
Première génération	faible	très forte
Deuxième génération	faible	faible
Troisième génération	forte	forte
Quatrième génération	forte	très forte

tableau 1

accès à la	kehilla	limoud	tsedaka
Première génération	faible	faible	très fort
Deuxième génération	moyen	faible	très fort
Troisième génération	fort	fort	fort
Quatrième génération	fort	fort	fort

tableau 2

sens de la	kehilla	limoud	tsedaka
Première génération	faible	ambivalent	très fort
Deuxième génération	fort	fort	très fort
Troisième génération	fort	fort	fort
Quatrième génération	fort	fort	fort

tableau 3

	éducation juive	éducation séculière
Première génération	très forte (pas d'école)	faible (pas d'école)
Deuxième génération	moyenne (pas d'école)	faible (scolarisation)
Troisième génération	forte (écoles juives)	très forte (université)
Quatrième génération	forte (écoles juives)	très forte (université)

tableau 4

rapport au	yiddish	anglais	hébreu	français
Première génération	exclusif	faible	faible	nul
Deuxième génération	ambivalent	très fort	moyen	faible
Troisième génération	faible	très fort	fort	ambivalent
Quatrième génération	faible	très fort	fort	faible

tableau 5

rapport à la	société communautaire	communauté des citoyens du Québec
Première génération	très fort (landsmanshaft)	faible
Deuxième génération	fort (kehilla)	ambivalent
Troisième génération	fort (kehilla)	fort
Quatrième génération	fort (kehilla)	ambivalent

tableau 6

connaissance du lieu d'origine, le *shtetl*

Première génération	excellente (lieu d'origine)
Deuxième génération	floue
Troisième génération	vague
Quatrième génération	très vague

tableau 7

rapport au lieu-dit d'origine rapport au lieu de destin

Première génération	ambivalent (Europe)	ambivalent (Montréal)
Deuxième génération	fort (Montréal)	modéré (Israël)
Troisième génération	fort (Montréal)	fort (Israël)
Quatrième génération	ambivalent (Mtl.)	ambivalent (Toronto, USA) ambivalent (Israël)

tableau 8

rapport à la	pratique synagogale	pratique rituelle (shabbat, fêtes)
Première génération	forte	forte
Deuxième génération	faible	moyenne
Troisième génération	faible	faible
Quatrième génération	faible	faible

tableau 9

rapport à l'alliance matrimoniale	endogame	exogame
Première génération	très fort	très faible
Deuxième génération	très fort	faible
Troisième génération	fort en 1ères noces	fort en 2èmes
Quatrième génération	fort	fort (conversion du partenaire)

tableau 10

Annexe III

Cartes

Carte 1. Espace polono-lituanien avant le premier partage (1772).



Carte 2. «Zone de résidence» des Juifs dans l'empire russe (1791 à 1917)



Carte 3. Montréal métropolitain

Annexe IV

Protocole d'entrevue

Vous êtes né à Montréal en 19... Vous êtes donc né Canadien. Vos parents, eux, sont nés en Europe. Avant de parler de vous, j'aimerais que vous me parliez de vos ancêtres en Europe, ce que vous savez d'eux, pour mieux vous situer dans votre genealogie. Cette recherche traite sur la mémoire sociale à travers les générations, c'est pourquoi il nous faudra considérer votre expérience personnelle liée à celle de vos ancêtres et vos descendants.

Au sujet des ancêtres

1. Pourriez-vous, en un premier moment, qui étaient vos grand-parents?
 - Pouvez-vous situer l'époque de leur naissance?
 - D'où viennent-ils (d'un shtetl, de la ville)? Que savez-vous du pays d'origine de vos parents?
 - Comment vivaient-ils?
 - Quels métiers exerçaient vos grand-pères?
 - Quelle était leur tendance religieuse? Leur tendance sociale?
2. Vos parents sont nés dans un contexte particulièrement pénible de l'histoire occidentale. En quelle année sont-ils nés?
 - Combien de temps ont-ils vécu en Europe?
 - Comment étaient les relations au sein de la famille?
 - Comment s'est décidé le projet migratoire? Qui en décide?
3. En quelle année sont-ils arrivés en Amérique?
 - Est-ce qu'ils sont arrivés directement à Montréal?
 - Pourquoi choisissent-ils Montréal?
4. Comment se sont déroulées les premières années en Amérique?
 - Votre père, quel métier exerçait-il?
 - Est-ce qu'il a du changer de métier en arrivant à Montréal?
 - Votre mère?
 - Étaient-ils membres, à Montréal, d'un landsmanschaft?
 - Quelles étaient les activités du landsmanschaft?
 - Quel était leur mentalité concernant le devenir du peuple juif? Se réclamaient-ils de la tendance bundiste ou de la tradition?
5. Vos parents ont des enfants. Combien?
 - Où vous situez-vous parmi vos frères et soeurs?

Parlons maintenant de votre biographie

6. Comment décririez-vous votre vie d'enfant parmi les membres de votre famille (grand-parents, parents, frères, soeurs, oncles, tantes, cousins...)
- Quels souvenirs gardez-vous, enfant, des vos parents,
 - De vos grand-parents?
7. A la maison, quelle langue parliez-vous? Est-ce que le yiddish était aussi la langue parlée avec vos amis?
- C'était quoi le yiddishkeit?
 - Quel était votre rapport à l'anglais?
8. Dans quel quartier avez-vous grandi?
- Pouvez-vous décrire la vie du quartier dans les années 1930-40?
 - A quelle école êtes-vous allé?
 - Alliez-vous à la schule? Qu'y avez-vous appris?
9. Abordons maintenant d'identité à proprement parler.
- Que signifie pour vous être Juif ?
 - Comment c'était que d'être Juif à Montréal (à l'école, dans la vie sociale?)
 - En quoi être Montréalais détermine votre identité?
 - Cette identité s'est-elle transformée au fur et à mesure que vous grandissiez?
10. En tant que Juif montréalais, comment percevez-vous la culture juive?
- Qu'est-ce que c'était dans le passé la culture juive à Montreal?
 - Comment peut-on la qualifier à l'heure actuelle?

Au sujet des pratiques commémoratives et des rituels

11. Assistez-vous à la synagogue? Laquelle?
12. Célébrez-vous les fêtes juives? Et le shabbat?
- Quels moments de l'année ou quels événements régulièrement reproduits vous permettent de réunir trois générations?
13. Est-ce que la pratique des rituels s'est transformée depuis un demi-siècle?
14. Quel est selon vous le plus important symbole du judaïsme à Montréal?

Au sujet de la famille

15. Qu'est-ce que vos grand-parents vous ont-ils transmis de plus précieux?
- Qu'est-ce que vos parents vous....?
 - Que pensez-vous détenir en commun avec vos grand-parents? Vos parents?
 - Qu'est-ce qui vous distingue d'eux?
 - Qu'est-ce qui doit être transmis de vous à vos enfants?
16. En quoi se distinguent, d'après vous, les trois générations (vos parents, vous, vos enfants)?

Sur la culture ashkénaze et la transmission

17. Avez-vous remarqué des transformations dans la culture ashkénaze au cours des générations? Quelles sont-elles?

- Y a-t-il des choses qui ne se transmettent plus?
- Marcus. L. Hansen a déjà dit: «What the son wishes to forget, the grandson wishes to remember». Que pensez-vous de cette assertion?

18. Qu'évoque pour vous, en tant que Juif, le terme mémoire?

19. Quelles sont, d'après vous les valeurs fondamentales qui fondent le peuple juif dans le monde contemporain?

20. La communauté juive de Montréal date maintenant de plus d'un siècle; environ cinq générations se sont écoulées depuis:

- Croyez-vous qu'être Montréalais entraîne une identité spécifique?
- Voyez-vous des symboles distinctifs qui caractérisent la communauté juive de Montréal?

21. La communauté juive s'est dotée d'un système institutionnel complet. Que signifie pour vous le réseau communautaire?

- Comment avez-vous vécu la construction du réseau communautaire juif?
- Est-ce que c'est différent d'il y a 40-50 ans?

22. Nous devons aborder un thème souvent douloureux pour la mémoire, la *shoah*. La *shoah* a-t-elle déterminé votre identité juive? En quelle mesure?

23. Quel est votre opinion sur Israël en tant que nation de tous les Juifs?

- Quelle est votre relation personnelle à Israël?
- Feriez-vous *aliyah*?

Sur les relations sociales

24. Que pensez-vous des relations sociales dans la province du Québec?

25. Comment percevez-vous les relations sociales

- entre Juifs et Anglo-Québécois
- entre Juifs et Québécois francophones

26. Comment voyez-vous le futur de la communauté juive montréalaise?

27. Qu'éveille pour vous le mot antisémitisme?

28. Comment voyez-vous l'avenir des jeunes générations?