

Génération Richler

La troisième génération judéo-ashkénaze de Montréal

Les temps historiques compris entre les années 1930 et la fin du siècle marquent de façon indélébile le profil de la communauté judéo-ashkénaze montréalaise. Ils correspondent à la naissance et au développement de la troisième génération, celle dont fait partie Mordecai Richler, une génération qui achève l'organisation sociale communautaire (la *kehilla*^[1]) entreprise par les générations précédentes, et dont les membres parviennent aux plus hauts niveaux dans la mobilité spatiale et l'accomplissement socio-professionnel. Dans la sphère publique (et dans la sphère privée souvent), l'identité juive se trouve progressivement concurrencée par une canadianité de plus en plus affirmée, une identité avec laquelle la québécoisité entrera à son tour en concurrence. La Révolution tranquille correspond avec des idéaux et pratiques nouveaux, radicalement distincts de ceux en vigueur pendant l'ère Duplessis, tandis que la société *mainstream*, celle des Canadiens anglais, semble maintenant encline à incorporer les Juifs, pleinement canadianisés, parmi les leurs. La fin de la grande Guerre marque aussi un tournant, après une stagnation de la mobilité sociale provoquée par des pratiques discriminatoires directes et systémiques^[2], et la Grande dépression. La reprise économique 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 parle d'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[3].

La « génération Richler » navigue aisément au milieu du *trafic des langues*[4], dans une parfaite situation diglossique, 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 Montréal. Ils se distinguent rapidement des parents, et des grand-parents surtout, qui eux sont confinés à la connaissance d'un yiddish déclinant et d'une langue anglaise encore approximative.

En même temps que se déroule la Révolution tranquille, le gouvernement fédéral prépare sa politique officielle d'État sur le multiculturalisme qui accroît la capacité d'organisation communautaire parmi les groupes ethno-confessionnels à travers les « *mini-polities*»[5]. Pour sa part, la Révolution tranquille influence profondément les nouvelles identités ethniques et politiques. Les Juifs se verront alors accorder un nouveau statut de minoritaire sur la scène politique locale : celui d'*Anglais*, un statut qui n'est pas sans apparaître paradoxal en regard de l'histoire. Le choix de s'établir dans 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.

L'idéologie sioniste, enfin, fait presque consensus parmi les membres de l'ensemble générationnel[6] de Richler (qui, en 1948, n'avait que 17 ans). Le caractère émotif de l'idéalisme sioniste ordonnait un activisme politique qui connaîtra son apogée entre les années 1930 et 1950. Cette allégeance presque inconditionnelle se transforme progressivement en contributions matérielles, l'activisme diminuant avec l'embourgeoisement de la communauté. Cette identification si forte au destin d'Israël peut s'expliquer partiellement par l'esprit des clivages ethniques et par l'exercice d'une discrimination systémique à leur

endroit, mais aussi par le sentiment de culpabilité face à l'Holocauste et par le sentiment d'urgence inculqué par les maîtres d'école.

Enfin, le titre de cet article, « "Génération Richler" : la troisième génération judéo-ashkénaze de Montréal », mérite explication, ne serait-ce que pour ceux et celles qui estiment ne point s'identifier au célèbre romancier montréalais. S'il est bien évident que Mordecai Richler n'était sans doute plus, depuis longtemps, 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 Montréal.

Le présent article voudrait dresser un portrait des premiers cycles de vie des membres de ce que nous avons convenu d'appeler ici la « génération Richler », abordant les variations identitaires qui s'opèrent à partir de la fin de la Deuxième Guerre mondiale et, surtout, depuis la Révolution tranquille, pour comprendre l'écart politique et culturel qui se creuse entre les communautés juive ashkénaze et québécoise d'origine canadienne-française. Notre argumentation s'appuiera entre autres sur des données issues d'une série de sept entrevues (parmi 21 au total) réalisées entre 1996 et 1997 avec des membres de cet ensemble générationnel.

ENTRE DEUX MONDES : UN PREMIER PARCOURS IDÉALTYPIQUE

La figure du personnage de Richler, le sujet irréductible, « l'homme politique », demeure emblématique de son ensemble générationnel, en incarnant, au cours des cycles de sa vie, différentes étapes ayant constitué le Juif à travers l'histoire, et qui vont du strict appliquant de la loi mosaïque à l'*apikoros* (incroyant), du sioniste militant à l'antisioniste radical, et du socialiste européen au libéral canadien (s'accordant un peu à la métaphore de Zellig selon Woody Allen). Trudeauiste convaincu depuis son retour de Londres, il représente pour la majorité francophone l'incarnation de l'« Anglais résistant » du Québec. Richler combine par ailleurs dans sa généalogie les deux castes issues du monde du *shtetl*, celle du *yihous* (la classe rabbinique et 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 grand-père paternel (avec qui il rompit très rapidement) n'est que le pauvre ferrailleur qu'il décrit dans son premier roman et auquel il règle son compte aux yeux du monde entier. Le jeune Mordecai, lui, semble prédestiné à faire partie du *yihous*.

Témoin de l'ère transitionnelle menant vers la mobilité culturelle, économique et spatiale achevée par son propre ensemble générationnel, Mordecai Richler décrit dans deux de ses romans de jeunesse (*Son of a Smaller Hero* et *The Apprenticeship of Duddy Kravitz*) et dans une sorte de mémorial intitulé *The Street*^[7], le quotidien dans Ville Saint-Louis, que nous appellerons le « *shtetl* Saint-Urbain » (il s'agit en fait du Mile-End et du versant est du boulevard Saint-Laurent jusqu'à la rue Saint-Denis). Prototype individuel de l'ensemble générationnel ayant grandi dans le « *shtetl* Saint-Urbain » entre les années 1930 et 1950, il narre ici les joies et les peines de sa population, ainsi que le destin de lieu de passage du quartier.

Richler expose des caractères idéaltypiques des modes d'être Juif dans le Montréal des années 1940, allant du strict orthodoxe, *hassid* ou *misnagid*, à l'humaniste marxiste sioniste ou internationaliste, en passant par le *schnorrer* (guenillou), le gangster ou le Juif libéral de culture universitaire, athée ou apostat, ou par l'hébraïste contre-yiddishiste militant pour un État en *Eretz Israël*. Ses ouvrages reflètent une société juive dont les archétypes s'affrontent entre eux, ceux de sa jeunesse insistant sur le drame mettant aux prises deux ensembles générationnels en voie de rupture : celui de la génération ancestrale (les grands-parents) et le sien propre. Cette opposition, nous en convenons, ne peut être absolument généralisable à toutes les familles juives du Montréal des années 1940, les formes de mobilité entre les trois générations variant considérablement selon l'extraction sociale de chaque famille. Si Richler s'insurge contre le monde *ancien*, c'est parce qu'il a vécu emprisonné durant l'enfance et l'adolescence dans une tradition devenue problématique :

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 Hassidic 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[8].

Un informateur né exactement la même année que Richler, abonde dans le même sens que l'écrivain : « 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. We never went to Reform or Conservative synagogues ». D'autres familles étaient cependant beaucoup moins conservatrices. Un homme, dont les parents n'étaient pas suffisamment en moyen pour l'envoyer à l'école primaire juive[9] et qui fut contraint, comme tant d'autres, d'aller à l'école protestante le jour et, après 16 heures, à l'école hébraïque, déclare pour sa part :

My parents realized that I 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.

À partir du moment où le jeune Mordecai 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 issu du *shtetl* authentique 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 acéré à l'endroit de ses proches alors qu'il n'a que 24 ans. On peut supposer que cette première œuvre, qui fit sensation aussi bien chez les Juifs que chez les lecteurs du monde entier, et qui le consacra du coup en tant qu'écrivain canadien, fut rédigée par un individu peu distant des événements romancés. Toutefois, en relatant sa jeune adolescence dans *Rue Saint-Urbain (The Street)* et, avec plus de recul, dans *This Year in Jerusalem*, Richler retrace un moment historique fondamental de 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 de l'ensemble générationnel de ses grand-parents, la génération immigrée, sur la société juive de Montréal, et le drame que pouvait alors représenter de vivre la judéité à l'extérieur du judaïsme. Dans *The Street*, il dresse déjà un portrait satirique de ses grand-parents, décrits comme des vestiges d'un autre monde. Ses deux grand-pères, surtout, incarnent pour lui la figure du Juif du *shtetl*, accrochés au Talmud et au *Shoulkhan Aroukh* (le code de loi juive populaire rédigé au ^{xvi}^e siècle) 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 to my father, he bought it for my uncles. They had to go to *shul*. If you didn't go to *shul*, you weren't welcome in his house. » Une femme, de père communiste et de mère traditionnaliste, mais dont le legs judaïque fut à peu près inexistant à la maison, fait montre de cette rupture drastique 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. Quant aux 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.

Quant aux parents de Mordecai, ils appartiennent à cette génération qui fera tout pour encourager la mobilité sociale des enfants, naviguant eux aussi en quelque sorte entre les univers traditionnel et moderne. S'ils demeurent très proches de l'univers socio-culturel des migrants, ils ne penchent pas moins pour un affranchissement de leurs enfants qui se traduirait par leur consécration dans l'univers séculier. Ils ont consenti à quitter très jeunes la sphère du *limoud* (le domaine de l'étude ou, plus moderne, des études) pour devenir des travailleurs manuels, afin que les descendants puissent investir cette sphère de plain pied. Héritiers d'un système scolaire sophistiqué, riche en contenu et varié dans ses options sociales, pavant la voie vers de brillants horizons, les membres de la « génération Richler » seront appelés à devenir des savants de la sphère séculière, démocratisant du coup la

tendance généralisée à l'étude, laquelle cesse d'être l'apanage du *yihous*.

Au sujet des romans de Richler, Pierre Anctil croit qu'« il serait naïf de confondre la vision déformée de la communauté juive [...] dans ses romans acidulés, avec l'expérience vécue à Montréal par la majorité de la génération de l'après-guerre[10] ». 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, nos informateurs narrent un passé plus ou moins en correspondance avec la réalité, la trame de leur *drame vital* nous étant rendue en partie à travers le filtre de l'inconscient ou de l'inavoué. Nous avons pu corroborer les témoignages romancés de Richler par ceux de certains de nos informateurs, contemporains ou appartenant à sa même classe d'âge 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 », tandis qu'un autre 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 correspondaient plutôt avec la réalité. Un autre, 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 ! » W. Weintraub rappelle aussi cette époque qu'il couvrit en tant que jeune journaliste et présente un portrait social de Montréal et de la « troisième solitude » rejoignant celui de Richler.

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 sociologique. D'un point de vue objectif, l'auteur fait montre dans sa révolte d'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[11].

DU YIDDISH À L'ANGLAIS ET À L'HÉBREU

Ayant grandi dans un univers linguistique hybride yiddish-anglais, par ailleurs en constant processus d'anglicisation, les membres de la « génération Richler » se rallient dès leur jeune âge adulte au projet des *Uptowners*. Les dits *Uptowners* étaient les Juifs britanniques de la Haute Ville, originaires d'Angleterre et arrivés dès 1760. Britanniques et riches, membres distingués (et très influents) de la communauté juive, étrangers à la culture ashkénaze, ils promeuvent l'anglais comme seule langue des Juifs de Montréal. Ils aimeraient voir leurs correligionnaires se transformer en Canadiens anglophones de confession mosaïque. Au contact de l'école protestante et donc anglaise, les jeunes se voient vite libérés du carcan des préceptes halakhiques jugés incompatibles avec la vie moderne, abandonnant aussi cette langue dans laquelle ils cessent de se reconnaître et dont le contenu leur échappe. Le yiddish, au demeurant très élégamment diffusé par le quotidien montréalais *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. C'est l'hébreu qui 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. Et en effet, sous la pression de ces deux mouvements, l'usage du yiddish tombe en désuétude, cessant d'être la langue maternelle de nombreux membres de l'ensemble générationnel dont il est ici question. Cet homme, dont la famille est passée à l'ouest du boulevard Décarie au début des années 1940, explique ainsi la volonté de s'inscrire dans le monde anglophone plutôt que l'univers yiddishisant des aïeux :

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 spoke with any accent. Yiddish to us was something our grandparents spoke, but our parents didn't speak... It's not that they don't consider themselves Jewish but it was easier to communicate in English.

Cette attitude face à la nouvelle culture linguistique est aussi attestée par une 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.

L'abandon progressif du yiddish s'accompagne du relâchement de certaines pratiques du judaïsme traditionnel, tombées en désuétude en contexte occidental. Quant aux discours marxistes, très populaires en Europe de l'Est dès la fin du ^{xix}^e siècle, ils sont eux aussi voués à une prompt disparition, ou du moins à une atténuation substantielle du militantisme, dès que s'amorce la grande mobilité socio-spatiale des 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[12] ». Cela n'empêche pas que les discours et pratiques sociales des aînés aient marqué d'une manière ou d'une autre, dans la conscience comme dans l'inconscient, la socialisation de ces enfants. Car bien que la langue tende progressivement à être délaissée, subsistent chez les natifs du « *shtetl* Saint-Urbain » un cadre culturel yiddish et une socio-affectivité spécifique qu'ils conserveront au cours des cycles de vie ultérieurs. Ce moment d'affranchissement coïncide avec la complétude institutionnelle et avec la promotion de l'hébreu dans les écoles normatives et alternatives, tandis que le sionisme apparaît désormais comme une valeur fondatrice de l'identité juive.

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 social plus conflictuel et surtout, plus strict du point de vue de l'orthodoxie juive ashkénaze. Revenons sur les conditions sociales politiques qui, simultanées au sionisme, régissaient le Québec d'avant la Révolution tranquille. Est-il besoin de spécifier que l'identité juive de cet ensemble générationnel s'est constituée davantage à partir de ces conditions que par rapport à une idéologie sioniste relevant plus de l'imaginaire que de la réalité vécue ?

D'UN TEMPS HISTORIQUE À L'AUTRE : L'ÈRE DE TRANSITION

La trajectoire socio-identitaire de cette *troisième génération* ne se limite pas à la seule sphère de la communalisation ethnique. Le degré de vitalité de cette sphère est davantage conditionné par la qualité des relations extérieures que par une volonté irrépessible de se distinguer des autres communautés. En effet, cette volonté différentialiste 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. Si un certain ordre social juif (ou non juif) peut se montrer contraire aux contextes œcuméniques, les Juifs ont généralement eu tendance, au cours de l'histoire de l'Occident, à abolir les contraintes du judaïsme ayant trait au rapport intercommunautaire (abolition donc d'une partie importante du *culte négatif* prescrit par la *halakha*) lorsque le climat socio-politique tendait vers un pluralisme communautaire pacifique. Dans un tel contexte « favorable », on passera progressivement d'une endogamie et de proscriptions alimentaires strictes vers l'union commensale, et puis maritale, avec les chrétiens. La Pologne, l'Espagne, la Russie, la Hollande, la France, les États-Unis ou 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 est devenue purement résiduelle, symbolique, pour une majorité de Juifs. Appelons ceci le « syndrome de Babylone ». Celui-ci 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 ou l'Argentine. Il est plus faible dans les pays ou régions aux valeurs nationales unifiantes plus lâches, comme le Canada et, plus particulièrement, le Québec. Autrement dit, plus le « syndrome » est faible, plus les cadres socio-mémoriels traditionnels opèrent avec une efficacité accrue.

La logique identitaire communautaire ne pourrait donc s'expliquer sans comprendre la qualité des relations extérieures. Il faut bien comprendre, dans le cas qui nous concerne, que le temps historique qui correspond avec l'entrée en vigueur de cet ensemble générationnel, soit les années 1960, est tout à fait déterminant dans la structuration actuelle des rapports sociaux ethniques des Juifs ashkénazes de Montréal. Mais auparavant, il y a cette période de transition que nous pouvons situer entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et la Révolution tranquille. Elle contraste déjà avec les années d'avant-guerre, époque de grand

tapage antisémite. Au Canada français, les idées d'une partie importante de « l'avant-garde » intellectuelle étaient certainement teintées d'une grande dose de maurrassisme, mais l'antisémitisme canadien-français reflétait plus qu'autre chose le désarroi d'un peuple colonisé et humilié qui se vengeait, comme le suggère Denis Monière[13], sur plus petit que soi. Tant la presse catholique que le haut clergé, ou encore des groupes sociaux comme les Jeune-Canada ou les Jeunesses catholiques, furent contaminés par l'antisémitisme alors en vigueur en France, dans les pays germaniques et d'Europe de l'Est, tout en attribuant aux Juifs la responsabilité de l'américanisation des mœurs[14]. En fait foi le *mea culpa* d'André Laurendeau dans les années 1950[15].

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[16]. 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. C'est du moins l'opinion d'un Jean-Charles Harvey. 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 se réalisait à travers le maintien des frontières et des statuts. Lionel Groulx analyse, 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[17].

Les positions sociales de l'abbé Groulx, fort discutées par les historiens et analystes contemporains issus de l'une ou l'autre confession (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. Certains radicaux, comme Mordecai Richler ou Esther Delisle, tendront à voir l'ensemble des 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.

Or, cet antisémitisme un peu tapageur des années d'avant-guerre, qui contrastait tant avec le discret racisme canadien-anglais[18], colla vite à la peau des premiers, diabolisés à l'excès tout au long des années 1940, alors que l'influence des écrits antisémites sur la majorité du peuple canadien-français ait été plutôt limitée, comme le démontre la faiblesse du mouvement populiste fasciste d'Adrien Arcand. L'écrivain et poète A. M. Klein, un des premiers apôtres du rapprochement judéo-catholique, se disait très préoccupé par cette politique systématique de diabolisation de l'ensemble de la population canadienne-française :

He reiterated the view that there were forces 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 « French-speaking » carried the anti-Semitic virus[19].

L'antisémitisme des Canadiens anglais n'était pourtant pas invisible. Par exemple, au ^{xx}^e siècle le *Le numerus clausus* imposé par l'Université McGill, en vigueur jusque dans les années 1960, oblige de nombreux jeunes Juifs à faire fi de leur penchant pour le monde anglophone et à se diriger vers l'Université de Montréal. Comme le rappelle William Tetley : « 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[20] ? »

Des témoignages montrent par ailleurs comment les communautés juives excentrées vivaient souvent en très bonne entente avec les colons catholiques. Si la colonisation est essentiellement canadienne-française, il arrive qu'au début du siècle des fermiers juifs s'installent ici et là parmi les catholiques. Des fois, comme à St-Sauveur ou à Ste-Sophie, ces implantations sont plus importantes. Les Laurentides étaient en outre, dès les années 1930, le lieu de villégiature privilégié par 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 alors 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 1939, on pouvait voir affiché 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 prêtre renommé enjoint la population catholique de ne plus louer aux Juifs leurs fermes durant l'été. Mais il en va tout autrement entre colons canadiens-français et juifs, unis par un destin commun. Dans la réalité, le colon juif établi à Ste-Sophie, à Ste-Agathe ou à St-Sauveur, faisait partie d'une unique *gemeinschaft*, et les colons catholiques, encouragés par l'attitude œcuménique de nombreux prêtres, reconnaissaient en général pleinement le Juif, lui aussi colon, fermier et cultivateur. Des villages entiers ont ainsi refusé la diabolisation du Juif, ignorant la propagande antisémite diffusée par une partie du bas et du haut clergé et par l'air du temps, comme le démontre ce témoignage :

Mon père avait une ferme à St-Sauveur. Un jour, deux incendies provoqués par des court-circuits détruisirent complètement le poulailler. Mon père a alors été voir le curé du village et lui raconte 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. C'était tout simplement normal. Il n'y avait aucune discrimination entre catholiques et juifs.

Par ailleurs, le nouvel esprit de rapprochement prôné par l'archevêque de Montréal, Mgr Charbonneau, dans les années 1940 montre une évolution importante au sein de la structure cléricale catholique du Québec. Mgr Charbonneau combattra ainsi, aux côtés du Congrès juif canadien, l'antisémitisme des fascistes canadiens d'Adrien Arcand. Jedwab note pour sa part 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[21], suivant le précédent que constitua l'Acte de 1831[22].

C'est en milieu urbain que les relations ethniques apparaissent le plus sujettes aux stéréotypes, réciproques, en vigueur dans le monde de l'entre-deux-guerres, et perpétués jusqu'à bien tardivement. Or, nous l'avons déjà signalé, l'antisémitisme semble être davantage le cas de plunitifs 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 (nous nous référons en fait à cet espace géographique symbolisé par la rue Coloniale qui sépare le boulevard Saint-Laurent de la rue Saint-Denis), partageant les moments de l'enfance et une solidarité de classe. C'est ce corridor qui constitue le lieu de rencontre par excellence entre Juifs de langue yiddish et Canadiens de langue française[23].

Richler, qui n'habitait pas cette zone située immédiatement à l'est du boulevard Saint-Laurent, mais plutôt la partie proprement juive, sur la rue Saint-Urbain, 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[24] ». S'il s'agit d'une opinion qui ne s'est jamais démentie chez lui, nos informateurs témoignent pour la plupart de propos beaucoup moins accusateurs que ceux de Richler et autres auteurs voulant perpétuer la croyance que la société québécoise francophone est la plus antisémite du Canada, pour reprendre la crainte formulée par A. M. Klein. En effet, aucune des personnes interviewées dans le cadre de notre recherche doctorale n'a été victime, personnellement, de quelque 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[25]. Même au moment de l'« apogée » du mouvement fasciste québécois 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, invalide la mystification que l'antisémitisme du temps du chanoine Groulx soit indélébilement inscrit dans l'âme des Canadiens français.

OUVERTURES ET TENSIONS DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE

Ceci dit, au Québec, et à Montréal plus particulièrement, on assiste à partir des années 1960 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 promeut avant toute chose l'émancipation du groupe majoritaire en termes numérique, 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*, qui n'ont pas ici la détermination que l'on connaît dans d'autres contextes nationalitaires. Il faut invoquer ici la théorie du pluralisme conflictuel, liant concentration spatiale et cohésion du groupe[26]. La structuration des ensembles ashkénazes aux États-Unis et au Canada montre la nouvelle logique d'appropriation et de maintien des rapports de production économiques et culturels, lesquels se fondent en bonne mesure sur l'identification ethnique. Contrairement à l'État jacobin qui conçoit l'État culturel formé par l'intégration de chacun de ses citoyens, l'État multiculturaliste canadien favorise le développement des rapports communautaires ethniques comme mode d'encadrement des sujets-citoyens dans la sphère privée.

Dans le nouvel État québécois, les anciennes tensions acquièrent de nouvelles dimensions, en insistant sur un nouveau système d'oppositions, centré cette fois sur la langue (et, *a fortiori*, sur une culture linguistique), et polarisant plus que jamais l'allégeance prêtée au Canada ou au Québec. La Révolution tranquille eut 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 l'un de ses membres, Herbert Marx, ancien ministre de la Justice du gouvernement libéral de Robert Bourassa, parfaitement et égalitairement intégrée dans la société civile, tant canadienne que québécoise, au sein de laquelle ses membres ont été appelés à jouer un rôle fondamental. Pour Rome et Langlais, cette ouverture de la sphère politique provinciale, jadis monopolisée par la minorité canadienne-française, est une conséquence de la Révolution tranquille[27]. Mais l'écart idéologique entre les Juifs de la troisième génération et les Québécois souverainistes ne continuera pas moins de se creuser irremédiablement.

Si l'on regarde par exemple les liens de coopération entrepreneuriale, nous sommes à

même de constater qu'il n'en existe pas de vraiment significatifs entre des gens d'affaires juifs et québécois francophones, comme le soulignait en 1997 l'un de nos informateurs. 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. La seule coopération qui existe se déroule au sein du réseau philanthropique (comme le montrent les organismes Jeunesse au soleil, Centraide) et de la profession médicale. Le monde de la culture locale (des arts et des spectacles) arrive parfois à arrimer ces trois solitudes dans la constitution de quelque chose de proprement montréalais (Leonard Cohen, le Centre Saidie Bronfman ou la pièce *Les belles-sœurs* de Michel Tremblay, jouée au Théâtre yiddish).

Le manque de convergence sur la scène politique se cristallise en 1967, année de la guerre des Six jours. Pour les Juifs, ce moment paradoxal se manifeste par un consensus quant au projet sioniste et par l'opposition systématique à la nation québécoise en tant que projet politique.

VERS UNE ANTINOMIE FONDAMENTALE : SIONISME POST-1967, NATIONALISME QUÉBÉCOIS ET MULTICULTURALISME CANADIEN

La lutte pour la sauvegarde d'Israël et surtout l'intervalle entre les deux guerres fondamentales (1967 et 1973) se déroulent en pleine Révolution tranquille, mais aussi pendant que l'activisme felquiste battait son plein et que le processus de multiculturalisation de l'État canadien se mettait en branle. Il n'a pourtant jamais été question d'une alliance, ne serait-ce que circonstancielle, entre des Juifs influencés par un sionisme post-1967 et par des origines marxistes, et le FLQ, signe que, malgré un combat similaire, une incompréhension mutuelle s'est définitivement installée entre les communautés ashkénaze et québécoise nationaliste. Quant aux premiers ministres libéraux du Canada, Lester B. Pearson et Pierre E. Trudeau, s'ils se disent franchement sympathiques à la cause sioniste, ils s'opposent tout aussi franchement à la cause nationaliste au Québec.

Le syndicaliste Michel Chartrand, chantre québécois de l'identification à la minorité palestinienne[28], voit dans les Juifs l'Autre social-culturel par excellence, ce qui dénote une transformation fondamentale par rapport à l'unité syndicaliste des années d'avant-guerre[29]. Rappelons que les Juifs délaissent massivement la classe ouvrière à partir des années 1950,

et 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 sionistes ou pas, les anarchistes et les communistes. Il se développe dès les années 1950 — moment à partir duquel la « génération Richler » amorce l'exode vers le *West Island* — une distanciation culturelle de plus en plus marquée entre les destins des uns et des autres, voire une distanciation sociale croissante à mesure que les Juifs progressent dans la stratification sociale et se recloisonnent en espace anglophone. Car, rappelons-le, c'est la presque totalité des membres de la troisième génération qui parvient à un statut de bourgeoisie, de classe moyenne (*upper middle* ou *middle-middle class*).

L'allégeance généralisée de la communauté juive ashkénaze au Parti libéral doit être vue comme pragmatique avant toute chose. 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. Comme le rappelle Waller, ce vote demeurera acquis tant et aussi longtemps que subsistera le débat entre souveraineté (*separatism* en langage fédéraliste) et fédéralisme[30].

La transformation des mœurs politiques dans la société canadienne devait absolument se traduire au Québec par un antagonisme fondamental entre les aspirations du multiculturalisme canadien et celles des souverainistes québécois. Cette transfiguration des antagonismes sur le plan politique entraîne aussi une refonte des rapports sociaux ethniques et des perceptions et attributions identitaires (ainsi les dichotomies Anglais/French, fédéraliste/*separatist*, etc.). Ces rapports s'exacerberont avec l'arrivée du PQ au pouvoir et avec l'adoption de la Loi 101. 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. Car la pleine identification avec le PLC et le PLQ ne se fera que progressivement à partir de la fin des années 1960.

Cette distanciation entre les communautés juive ashkénaze et québécoise d'origine canadienne-française obéit aussi à une logique interne aux cadres sociaux de la mémoire ethnique des Juifs ashkénazes. Les Juifs revendiquent, en groupe, la non-ingérence de l'État dans l'orientation des valeurs culturelles de ses membres citoyens, parmi lesquelles l'on compte trois revendications : la liberté de langue, une forme distincte de communalisation et des références transnationales propres. Mentionnons à cet égard l'influence du Congrès juif canadien dans la confection de la politique multiculturaliste canadienne[31]. Ainsi, au temps

de l'État-providence, il 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 dépourvu d'incarnation culturelle[32]. Rappelons que l'héritage de l'austro-marxisme, qui inspira le Bund (le parti socialiste juif ashkénaze d'origine menchevique) à la toute fin du XIX^e siècle, nous pouvons le retrouver dans la conviction multiculturaliste et dans la croyance que l'État doit promouvoir les affaires culturelles des minorités ethniques et confessionnelles, tout en observant lui-même une neutralité absolue du point de vue culturel. Tout comme le programme austro-marxiste, le multiculturalisme cherche à dépolitiser les clivages ethniques et à reconnaître la viabilité de l'État multiethnique. La conception de l'État de Trudeau est organique et a pour but de fournir la reconnaissance légale à tous les individus citoyens, légitimant par ailleurs 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. 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 proposé par Renner[33], et ceci dans le but de faire contrepartie aux revendications de plus en plus exigeantes en provenance du Québec et des Autochtones.

Ce n'est donc, en principe, ni sur la culture anglaise ni sur la culture française que l'État fédéral canadien doit asseoir sa légitimité. Très marqué par la devise renanienne de la nation, Trudeau s'emploie à la dépasser, mais au prix de l'exacerbation de l'antinomie déjà existante entre souverainistes et fédéralistes[34]. Les Juifs accueillirent le programme de Trudeau avec enthousiasme, d'autant plus qu'ils tendaient naturellement vers la voie proposée par le Premier ministre, qui les représentait en outre en tant que député.

CONCLUSION

Cette description des temps historiques compris entre les années 1930 et 1960, et qui correspondent aux premiers cycles de vie des membres de la troisième génération de Juifs ashkénazes à Montréal, avait comme but d'avancer une ébauche d'explication du *rendez-vous manqué* (selon le terme de Pierre Anctil) entre cette communauté et celle d'origine canadienne-française. La trajectoire de Mordecai Richler, décédé en 2001, nous a un peu

servi d'exemple, bien que, nous le rappelons, celui-ci ait vite cessé d'être représentatif de la communauté juive montréalaise. En tout cas, il peut symboliser la distance entre les deux communautés, bien qu'en réalité elle soit beaucoup moins accentuée dans le cas de cette génération que dans celui de la quatrième génération. La série d'entrevues réalisée avec des membres de la quatrième génération montre comment le ressentiment augmente à partir des années 1980, lorsque s'instaure l'exode vers Toronto et le reste de l'Amérique du Nord et que Montréal cesse de faire partie des projets de vie des jeunes adultes[35].

Nous ne sommes pas entré non plus dans le débat sur l'exode des Juifs de Montréal depuis 1976, exode qui ne semble pas connaître de fin. Disons simplement que s'il apparaît socialement problématique en ses débuts, avec le temps il adopte une configuration différente. En effet, Montréal entre en crise économique à partir des années 1980, ce qui force les diplômés très spécialisés (et pas seulement les Juifs) à choisir l'exil, mais un exil professionnel plutôt que politique. En outre, la déterritorialisation de la culture (en général et juive en particulier) qui s'opère en Amérique du Nord dès la fin du xx^e siècle, permet des déplacements plus aisés que ceux qui devaient se faire dans la contrainte un siècle plus tôt.

Nous avons choisi par ailleurs de privilégier une description des rapports sociaux ethniques entre les deux communautés, sans entrer dans une explication de l'idéologie sioniste, laquelle évolue par ailleurs considérablement chez les membres de la troisième génération. Dans les faits, la position richlienne (antisioniste radicale) est plutôt marginale, mais le sionisme, il est vrai, ne suscitera plus le même enthousiasme chez les membres de la troisième génération à l'époque où eurent lieu les entrevues qu'au moment de l'adolescence et du jeune âge adulte. Cela n'empêche pas qu'ils continuent d'y participer au moyen de dons en argent à l'Appel juif unifié, ce qui dénote davantage la perpétuation d'une tradition que la ferveur originelle.

Quant à la *kehilla*, organe par excellence de la retention de l'identité ethnique, son développement par l'entremise de la complétude institutionnelle obéit aussi à des impératifs traditionnels et ne constitue pas seulement une réaction à la dominance du fait québécois sur le terrain politique. En achevant la mission entreprise par les générations précédentes, les Juifs de la troisième génération se situent dans la continuité du judaïsme, tout en se situant dans la modernité canadienne que représente la société multiculturelle. Cependant, tout porte à croire que les dissensions traditionnelles fondées sur l'origine ethnique, la culture ou la

langue tendent à s'estomper au profit de la nouvelle culture issue de la globalisation des mœurs. Peut-être assisterons nous enfin à ce rapprochement tant désiré entre Juifs anglophones et Québécois d'origine canadienne-française, amorcé au temps du capitalisme sauvage et interrompu par le clivage linguistique institué par la Révolution tranquille.

J.-Ignace Olazabal Harvey*

NOTES

* J.-Ignace Olazabal Harvey est boursier postdoctoral du fonds FCAR à l'Universitat de Girona.

[1]. Dans le *shtetl*, la bourgade juive en Europe de l'Est, la *kehilla* réglementait les rapports sociaux dans la sphère publique et consolidait le groupe. De la même façon, la *kehilla* de Montréal contribue à maintenir élevé le degré de rétention de l'identité ethnique.

[2]. Cf. I. Abella et H. Troper, *None is too many: Canada and the Jews of Europe, 1933-1948*, Toronto, Lester & Open, 1982.

[3]. W. Weintraub, *City Unique. Montreal Days and Nights in the 1940s and 50s*, Toronto, McClelland & Stewart, 1996, p. 188.

[4]. Le terme est de L. Baier, *À la croisée des langues. Du métissage culturel d'Est en Ouest*, Paris/Montreal, Actes Sud/Léméac, 1997.

[5]. Cf. R. Breton, « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. xv, n^o 2, oct. 1983, p. 23-37.

[6]. Ce concept est utilisé tout au long de ce texte d'après l'acception de Karl Mannheim, *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1991 [1928], signifiant plus que la génération biologique elle-même, une communauté de croyance et de destin.

[7]. M. Richler, *The Street*, Montreal, McClelland & Stewart, 1969 ; *The Apprenticeship of Duddy Kravitz*, Toronto/Montreal, McClelland & Stewart, 1959 ; *Son of a Smaller Hero*, Toronto/Montreal, McClelland & Stewart, 1955.

[8]. M. Richler, *This Year in Jerusalem*, Toronto, Knopf Canada, 1994, p. 9.

[9]. Mentionnons 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 », W. Weintraub, *op. cit.*, p. 189. Pour une histoire des écoles juives à Montréal, cf. A. Corcos, *Montréal, les Juifs et l'école*, Québec, Septentrion, 1997.

[10]. P. Anctil, « Les écrivains juifs de Montréal », in P. Anctil et G. Caldwell (dir.), *Juifs et réalités juives au Québec*, Montréal, IQRC, p. 236.

[11]. Cf. M. Richler, *Oh Canada !, Oh Quebec ! Requiem for a Divided Country*, London, Penguin, 1992, et « Oh Canada !, Oh Quebec ! », *The New Yorker*, 23 sept. 1991.

[12]. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton, 1976, p. 130.

[13]. D. Monière, *Le développement des idéologies au Québec, des origines à nos jours*, Montréal, Québec-Amérique, 1977.

[14]. Cf. J. Langlais et D. Rome, *Juifs et Québécois français. 200 ans d'histoire commune*, Montréal, Fides, 1986.

[15]. Cf. P. Anctil, *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Montréal, IQRC, 1988 ; *Tur Malka. Flâneries sur les cimes du judaïsme montréalais*, Québec, Septentrion, 1997, p. 139).

[16]. J. Langlais et D. Rome, *op. cit.*, p. 158 et *sqq.*

[17]. Cité in D. Rome *et al.*, *Les Juifs du Québec. Bibliographie rétrospective annotée*, Québec, IQRC, 1981, p. 120-121 ; J. Jedwab (« The Politics of Dialogue. Rapprochement Efforts Between Jews and French Canadians, 1939-1960 », in Ira Robinson et Mervin Butovsky (dir.), *Renewing our Days, Montreal Jews in the Twentieth Century*, Toronto, Vehicle Press, 1995, p. 45) note cependant le penchant de Groulx pour la propagande antisémite dans ses articles paraissant dans *L'action française* et *L'action nationale catholique*.

[18]. Cf. G. Chambers, « Juifs et Anglo-Québécois : les transformations d'un rapport social »,

in P. Anctil, I. Robinson et G. Bouchard, *op. cit.*, p. 155-162.

[19]. J. Jedwab, *op. cit.*, p. 51.

[20]. W. Tetley, *La Presse*, 22 févr. 1992. Cf. aussi P. Anctil, *Le rendez-vous manqué*, *op. cit.*

[21]. J. Jedwab, *op. cit.*, p. 55 et *sqq.*

[22]. Rappelons que le Bas-Canada se distingue déjà à ce sujet au sein de l'Empire britannique par l'Acte de 1832 qui abolit le *cujus regio, ejus religio* (« qui prend région, prend religion »). Cf. J. Langlais et D. Rome, *op. cit.* p. 20 et *sqq.*

[23]. Cf. I. Olazabal, « Entre les rues Coloniale et Saint-Urbain. Les Juifs ashkénazes dans les années 1930 », *Bulletin d'histoire politique du Québec*, vol. 9, n^o 2, 2001.

[24]. M. Richler, *Rue Saint-Urbain*, Montréal, Hurtubise-HMH, 1971, p. 90.

[25]. Cf. M. Butovsky, « Irving Layton. The Invention of the Self », in I. Robinson et M. Butovsky (dir.), *op. cit.*, p. 165-182.

[26]. Cf. N. Glazer et D. Moynihan (dir.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975 ; M. Elbaz, *Ethnicité, classes sociales et division territoriale du travail : le cas du séparatisme ethnique sioniste en Palestine-Israël*, thèse de doctorat en anthropologie, Université de Montréal, 1983.

[27]. Cf. D. Rome et J. Langlais, *Les pierres qui parlent. Stones that Speak*, Québec, Septentrion, 1992.

[28]. H. Waller, *The governance of the Jewish community of Montreal*, Jérusalem/Philadelphie, Center for Jewish Community Studies, Studies of Jewish Community Organization (Canada Project, Study Report n^o 5), 1974, p. 101.

[29]. Cf. B. Dansereau, « La place des travailleurs juifs dans le mouvement ouvrier québécois au début du xx^e siècle », in P. Anctil, I. Robinson et G. Bouchard, *op. cit.*, p. 127-154.

[30]. Cf. H. Waller, *op. cit.*, p. 23.

[31]. *Ibid.*, p. 34.

[32]. Cf. D. Helly, « Le multiculturalisme canadien », *Hommes et Migrations*, 1200, 1996, p. 25-34 ; J. Y. Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie,

1996.

[33]. Pour ce qui est de l'application des thèses rénériennes dans les États contemporains, cf. U. Ra'anan *et al.*, *State and Nation in Multi-Ethnic Societies*, Manchester/New York, Manchester University Press, 1991, p. 18, notamment T. Hanf, « Reducing Conflict Through Cultural Autonomy : Karl Renner's contribution », p. 39-40. Pour les thèses austro-marxistes elles-mêmes, cf. R. Lowie *et al.*, *Les marxistes et la question nationale*, Paris, Maspero, 1975.

[34]. De P. E. Trudeau, cf. *Le fédéralisme et la société canadienne française*, Montréal, Hurtubise-HMH, Montréal, 1967, et aussi *Fatal Tilt. Speaking about Sovereignty*, Toronto, Harper Collins, 1991.

[35]. Cf. I. Olazabal, « Entre les processus de communalisation et l'*intersystème*. Juifs et Québécois francophones à Montréal à travers quatre générations », in P. Anctil *et al.*, *op. cit.*, p. 107-126 ; *La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations : le cas des Juifs ashkénazes de Montréal*, thèse de doctorat en anthropologie, Université de Montréal, 1999.