

Écriture et judéité au Québec

Les Presses de l'Université de Montréal

Directeur
Pierre NEPVEU

Secrétaire de rédaction
Brigitte FAIVRE-DUBOZ

Comité de rédaction
Lucie BOURASSA, Université de Montréal;
Pierre L'HÉRAULT, Université Concordia;
Catherine MAVRIKAKIS, Université Concordia;
Éric MÉCHOULAN, Université de Montréal;
François PARÉ, Université de Guelph;
Régine ROBIN, Université du Québec à Montréal;
Stéphane VACHON, Université de Montréal.

Conseil
Flávio AGUIAR, Université de São Paulo;
Bernard BEUGNOT, Université de Montréal;
Antoine COMPAGNON, Universités de Paris IV-
Sorbonne et de Columbia, New York;
Madeleine GAGNON, Montréal;
Françoise GAILLARD, Université de Paris VII;
Jean-Marie KLINKENBERG, Université de Liège;
Hans Jürgen LÜSEBRINK, Université de Saarbrücken;
Christie McDONALD, Université Harvard;
Gilles MARCOTTE, Université de Montréal;
Michel PIERSSSENS, Université de Montréal;
François RICARD, Université McGill;
Esther TRÉPANIER, Université du Québec à Montréal;
Max VERNET, Université Queen's.

*Fondée en 1965, la revue Études françaises a été dirigée par
René de Chantal (1965), Georges-André Vachon (1966-1978),
Laurent Mailhot (1979-1987), Robert Melançon (1988-1991),
Ginette Michaud (1991-1994) et Lise Gauvin (1994-2000).*

Prière d'adresser la correspondance concernant le contenu
de la revue (manuscripts, comptes rendus, textes, volumes,
etc.) à : Revue *Études françaises*, Département d'études
françaises, Université de Montréal, C.P. 6128, succ. Centre-
ville, Montréal, Qc, H3C 3J7 Canada.
Courriel: revue@etfra.umontreal.ca

Adresser toute autre correspondance (droits de reproduction, publicité,
etc.) aux Presses de l'Université de Montréal, C.P. 6128, succ. Centre-ville,
Montréal, Qc, H3C 3J7 Canada.

Les anciens numéros de la revue sont disponibles sous forme de microfiches
chez : Johnson Associates, P.O. Box 1017 Greenwich, Conn. 0638, É.-U.;
University Microfilm International, Ann Arbor, Michigan 48106, É.-U. Cette
revue, indexée dans *Repère*, *Canadian Literary Periodicals Index*, *Francis*, *IBZ*
et *IBR*, a été publiée avec l'aide de subventions du ministère de l'Éducation
du Québec provenant du Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide
à la recherche (FCAR) et du Conseil de recherches en sciences humaines
(CRSH) du Canada. De plus, les PUM reconnaissent l'aide financière du
gouvernement du Canada, par l'entremise du Programme d'aide aux
publications (PAP), pour ses dépenses d'envoi postal.

Conception graphique
Les Presses de l'Université
de Montréal

Abonnement
Subscription

ROWECOM CANADA
2155, rue Guy, bureau 950
Montréal (Québec)
H3H 2R9
Tél. à Montréal :
(514) 274-5468
Ailleurs au Canada :
1 800 361-1431
Téléc. : (514) 274-0201

Dépositaire Europe
LIBRAIRIE DU QUÉBEC
30, rue Gay-Lussac
75005 Paris
France
Tél. : 1.43.54.49.02
Téléc. : 1.43.54.39.15

Distribution en librairie
Bookstores distributing

DISTRIBUTION FIDES
165, rue Deslauriers
Ville Saint-Laurent, Qc
H2N 2S4 Canada
Tél. : (514) 745-4290
Téléc. : (514) 745-4299

ISBN 2-7606-2369-6
ISSN 0014-2085

Dépôt légal, 4^e trimestre 2001
Bibliothèque nationale du
Québec

*Tous droits de reproduction,
d'adaptation et de traduction
réservés*

© Les Presses de l'Université
de Montréal, 2001

Écriture et judéité au Québec

numéro préparé par Pierre Nepveu

5 Présentation

Pierre Nepveu

9 Vers une relecture de l'héritage littéraire yiddish montréalais

Pierre Anctil

29 L'imitation de la Torah.

A. M. Klein, *The Second Scroll* : leçon talmudique

Anne Élane Cliche

53 A. M. Klein et Karl Stern. Le scandale de la conversion

Sherry Simon

69 Désordre et vacuité : figures de la judéité québécoise-française

Pierre Nepveu

85 *Un singe à Moscou* de David Homel.

La judéité comme identité de réserve

Pierre L'Hérault

ITINÉRAIRES

101 Juifs et Canadiens français

Naïm Kattan

111 Vous ! Vous êtes quoi vous au juste ?

Méditations autobiographiques autour de la judéité

Régine Robin

EXERCICES DE LECTURE

- 129 « La dernière image du monde »
ou l'écriture de Jean Genet sur les Palestiniens**
Basma El Omari
- 147 Saint-Denys Garneau et le vol culturel**
Karim Larose
- 165 Collaborateurs**
- 167 Résumés**

Écriture et judéité au Québec

Présentation

PIERRE NEPVEU

Si les valeurs juives sont aujourd'hui les plus universelles qui soient, si « "Juif" est désormais le plus glorieux des philosophèmes¹ », comme l'observe Alain Finkielkraut, le danger est réel d'une trop grande évidence de cette judéité qui occupe une place centrale sur le marché aux idées de notre époque. L'altérité, la différence, l'incertitude ou les flottements identitaires, le nomadisme, l'exil, le cosmopolitisme, les communautés diasporiques, etc. : ces notions et bien d'autres encore qui s'y rattachent, et qui ont toutes un rapport avec le destin juif ou trouvent leur source dans celui-ci, constituent l'air même de notre temps, celui que respirent en tout cas un très grand nombre d'intellectuels et d'écrivains. Dans l'article qu'elle consacre dans le présent numéro à l'écrivain montréalais Abraham Moses Klein, Anne Élane Cliche nous met en garde contre la réduction de ces valeurs à de purs *signes* censément subversif et à un moralisme qui se contente trop souvent de prendre le simple contre-pied des valeurs d'appartenance, d'identité, de territorialité, de rationalité.

De ce point de vue, l'exigence, pour ne pas dire l'urgence, de retourner aux textes juifs, et d'abord aux textes fondateurs du judaïsme, paraît s'imposer. C'est la voie qu'a suivie, à la toute fin de sa vie, un Paul Zumthor, en entreprenant une relecture très fine du texte à la fois fameux et laconique de la tour de Babel, aux premiers chapitres de la Genèse, de manière à mieux saisir les tensions qui s'y font jour entre

1. Alain Finkielkraut, *L'ingratitude. Conversation sur notre temps avec Antoine Robitaille*, Montréal, Québec Amérique, 1999, p. 68.

nomadisme et sédentarité, ou entre le désir de la langue unique et le plurilinguisme². Au Québec, société fortement marquée par les valeurs postmodernes qui gouvernent, pour le meilleur et pour le pire, le monde contemporain, deux facteurs plus spécifiques viennent renforcer cette exigence. D'une part, avant 1960, la force particulière de la tradition catholique et l'humanisme gréco-latin de l'enseignement classique avaient traditionnellement occulté la culture judaïque et, nourris dans plusieurs cas par un nationalisme de type maurassien, avaient rendu très difficile, sinon impossible, la connaissance du Juif et du judaïsme. D'autre part, la constitution d'un milieu juif extrêmement dynamique à Montréal, surtout avec l'énorme immigration ashkénaze des années 1900-1920, l'apparition d'une littérature juive en yiddish, puis en anglais et en français, la permanence d'un grand nombre d'institutions culturelles et communautaires — cette présence historique devait bien tôt ou tard susciter un questionnement et une étude.

Ce numéro intitulé « Écriture et judéité au Québec » ne prétend pas mener une analyse globale de la littérature et de la culture juives québécoises, voire montréalaises, ni aborder l'ensemble des questions qui se posent au sujet de leur signification au sein de la culture québécoise, mais plutôt y jeter quelques coups de sonde, de notre point de vue contemporain préoccupé par les questions d'identité, de migration, de traduction. Si on trouve des échos de la grande tradition judaïque, biblique et talmudique dans la lecture qu'Anne Élane Cliche propose du *Second rouleau* d'A. M. Klein, on se penche, d'une manière plus immédiate, sur des aspects essentiels de la littérature et de la culture juives au Québec, surtout au moment de son apogée littéraire, entre 1940 et 1960.

Malgré une présence juive bien antérieure au xx^e siècle, on peut dire que tout commence avec le grand projet yiddish dont Pierre Anctil relate les grandes lignes et montre l'extrême dynamisme, rempli de tensions et de turbulences, avant que le déclin s'amorce et se confirme surtout au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Les enjeux débordent la communauté juive elle-même et concernent aussi le destin de toute collectivité : tension entre fidélité au passé et désir de modernité, entre la clôture sur soi-même et l'ouverture à l'autre, aspirations contradictoires des élites et de la classe ouvrière.

Klein, qui produit ses plus grandes œuvres après 1945, est un homme de culture et de mémoire, mais qui se situe au-delà de cette utopie

2. Voir Paul Zumthor, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1997.

yiddish : son œuvre traverse toutes les époques, elle est une synthèse audacieuse de langues et de cultures. Elle pose, d'une manière neuve qui prend acte de la création de l'État d'Israël, la question de la fidélité aux origines et il est logique qu'elle en vienne aussi à se mesurer à la question brûlante de l'apostasie et de la conversion (au christianisme). Dans un cadre comme celui de Montréal, où le catholicisme et le judaïsme ont dû se faire bons voisins, on devine l'intérêt d'une telle question. En mettant en rapport le traitement fictionnel de la question de la conversion chez Klein et le récit d'une conversion réelle qui a fait grand bruit, celle du psychiatre montréalais Karl Stern, Sherry Simon montre les déchirements et les retombées historiques que suscite, dans le Québec des années cinquante, cette question de la traversée du mur qui sépare des religions pourtant proches parentes.

S'il convenait de se pencher aussi sur les échos directs qu'a trouvés la judéité chez les écrivains québécois-français à partir de la même époque, de Gabrielle Roy à Réjean Ducharme, l'écriture juive contemporaine au Québec n'est pas absente pour autant de ce dossier, puisque Pierre L'Hérault propose une lecture fouillée de l'excellent roman de David Homel, *Un singe à Moscou*, faisant ainsi réapparaître sous un nouveau jour la question de l'identité, non plus seulement comme attachement ou fidélité, mais comme une *réserve* disponible, qui se joue de toutes les filiations et de l'Histoire elle-même.

Cette littérature juive contemporaine au Québec est également représentée dans ce numéro, sur un mode autobiographique, par deux figures majeures de la littérature québécoise, Naïm Kattan et Régine Robin, dont les *itinéraires* donnent à mieux saisir la grande diversité des expériences juives de migration, mais permettent aussi de cerner, dans les récits qu'ils en proposent, la complexité, faite de richesse et aussi de malentendus, des rapports interculturels au sein de la société québécoise. Au bout du parcours, à partir de l'horizon déjà lointain du Québec traditionnel cramponné à ses valeurs de survivance (langue, religion, francité) qu'a connu Naïm Kattan à son arrivée dans les années cinquante, se dessine une tout autre figure : celle de ce Montréal *postmoderne* dont Régine Robin n'a pas cessé, depuis vingt ans, de cartographier le territoire, éclaté, *hors-lieu*. Si le passé juif québécois et sa richesse littéraire sont loin encore d'avoir été pleinement explorés, nous nous trouvons en même temps ici au seuil d'un avenir que les réflexions et les analyses proposées dans ce numéro permettent, croyons-nous, de mieux accueillir.

Vers une relecture de l'héritage littéraire yiddish montréalais¹

PIERRE ANCTIL

La plupart des observateurs sérieux reconnaissent aujourd'hui que le yiddish a eu un grand impact sur l'histoire de la communauté juive montréalaise au xx^e siècle, et qu'il a marqué en profondeur les modalités d'adaptation au pays des immigrants est-européens qui parlaient presque tous cette langue à leur arrivée. Les raisons de cette prise de conscience apparaissent nombreuses, dont au premier chef le fait avéré que la principale vague migratoire juive au Canada fut essentiellement concentrée entre les années 1905 et 1914 et qu'elle dirigea, entre autres vers Montréal, des individus surtout originaires de Russie, de Roumanie et de Pologne. Nous savons par ailleurs d'après les données du recensement canadien de 1931, telles qu'étudiées par Louis Rosenberg², que 99 % des nouveaux venus arrivés au cours de cette période et un peu après avaient le yiddish comme langue maternelle. Les yiddishophones submergèrent ainsi en quelques années, par la seule force du nombre, une communauté plus ancienne arrivée soit sous le régime anglais proprement dit, soit à la fin du xix^e siècle. En 1891, le Québec ne comptait en effet que 2 700 Juifs et le Canada tout entier 6 503 alors que trente ans plus tard, en 1921, quelques années après la fin de la grande mouvance est-européenne, ces mêmes populations se chiffraient respectivement à 47 977 et à 126 196 âmes.

1. Ce texte a d'abord été lu à la 8^e biennale en études canadiennes, tenue à l'Université hébraïque de Jérusalem du 25 au 29 juin 2000.

2. Louis Rosenberg, *Canada's Jews. A Social and Economic Study of the Jews of Canada*, Montréal, Canadian Jewish Congress, 1939.

Le caractère soudain de cette migration de yiddishophones au Canada, et son apport massif par rapport à ce qui avait précédé au pays prirent tous les acteurs sociaux du temps par surprise, à commencer par les leaders des communautés juives installées surtout à Montréal et à Toronto³. Deux univers culturels distincts se rencontraient en effet pour la première fois, qui ne feraient que se superposer l'un à l'autre au cours du demi-siècle suivant, sans que beaucoup de signes de convergence se manifestent de part et d'autre. Du coup, un petit groupe de citoyens juifs bien enracinés depuis plusieurs décennies, anglophones de langue maternelle et pratiquant un judaïsme surtout privé, se trouvaient face à une masse de yiddishophones brusquement arrachés à leur mode de vie ancestral et assez peu adaptés au contexte de libéralisme économique nord-américain. De cette cohabitation sans précédent dans l'histoire juive canadienne découlèrent pour une bonne part les caractéristiques religieuses, culturelles et idéologiques propres aux différentes collectivités judaïques qui allaient surgir un peu partout au pays, dont au premier chef celle qui prendrait racine dans l'agglomération montréalaise. Dans cette ville en particulier, la transition entre le xix^e et le xx^e siècles serait à ce titre particulièrement mouvementée, à tel point que le clivage entre les *uptowners* et les *downtowners*⁴ y prit un relief dramatique et que pendant plusieurs décennies la culture yiddish put s'y développer dans un contexte de forte autonomie par rapport aux attentes des *Yahoudim*⁵.

Toutefois, le yiddish a été pour l'essentiel utilisé par une seule génération de Juifs canadiens, ceux qui étaient arrivés de contrées et de communautés est-européennes où cette langue appartenait depuis plusieurs siècles à la vie juive quotidienne. Presque toujours, même à Montréal, les enfants des immigrants de la grande vague de 1905-1914 ont adopté dès leur plus jeune âge l'anglais comme langue de communication principale, même au sein des organismes communautaires et dans les congrégations religieuses de stricte orthodoxie. Ce passage vers une normalité de comportement et d'expression acceptable à l'extérieur de l'univers de signification juif ne fut par contre pas aussi brutal et

3. Gerald Tuchinsky, *Taking Root. The Origins of the Canadian Jewish Community*, Toronto, Lester Publishing Limited, 1992, 4^e partie.

4. Termes par lesquels on décrivait respectivement au début du xx^e siècle, dans la littérature yiddish montréalaise, les Juifs anglophones habitant les quartiers aisés situés au nord de la rue Sherbrooke, et les yiddishophones plus récemment arrivés domiciliés près du port.

5. Expression hébraïque réservée aux membres des premières familles juives montréalaises.

irréversible à Montréal qu'ailleurs en Amérique du Nord, comme en fait foi par exemple l'œuvre littéraire d'A. M. Klein⁶. Le transfert linguistique en direction de l'anglais éroda cependant peu à peu au lendemain de la Seconde Guerre mondiale la structure institutionnelle érigée autour du yiddish, surtout en ce qui a trait à l'univers artistique et intellectuel qui s'était transplanté au cœur des quartiers immigrants de la métropole québécoise.

L'arrivée à Montréal après 1948 de survivants de l'Holocauste, dont la presque totalité étaient des yiddishophones dans le sens fort du terme, et l'établissement d'un noyau de tradition hassidique au sein d'une communauté jusque-là presque entièrement misnagdique⁷, freinèrent bien un peu le recul inévitable de l'héritage yiddish dans la ville, mais pas de façon assez décisive. Au moment où les études juives apparaissaient timidement dans le paysage universitaire québécois et canadien, soit au tournant des années soixante et soixante-dix, le parler quotidien des immigrants est-européens de la première heure était déjà en forte régression au sein de la communauté juive, malgré des réalisations éclatantes, et son existence restait tout à fait insoupçonnée dans le monde des goyim. En 1969, l'archiviste et historien David Rome, lui-même un immigrant yiddishophone arrivé au Canada en 1921, faisait paraître à Montréal une plaquette dans laquelle il confessait :

By and large Canadian-born Jews do not speak Yiddish and understand it less year by year. It is scarcely taught in Jewish schools here; Montreal's most important Jewish school system dropped it recently from its crowded curriculum. The Yiddish press diminishes in quantity, content, readership. Jewish (Ashkenazi) life in this country is conducted entirely in English⁸ [...].

Pour cette raison, la problématique actuelle du yiddish dans les études juives canadiennes est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. On peinerait à trouver aujourd'hui au pays, même parmi les chercheurs eux-mêmes d'origine juive, un nombre minimal d'individus qui maîtrisent suffisamment le yiddish pour pouvoir lire les documents littéraires ou historiques produits dans cette langue lors de la période de la grande migration. En soi, il s'agit d'une difficulté de taille dans l'interprétation de la continuité historique du judaïsme montréalais ou canadien, quand la *Weltanschauung* du groupe numériquement le plus significatif

6. Voir par exemple A. M. Klein, *The Rocking Chair and Other Poems*, Toronto, Ryerson Press, 1948 et, surtout, son ouvrage-clé : *The Second Scroll*, New York, Knopf, 1951.

7. D'allégeance rabbinique classique par opposition à la tradition hassidique.

8. David Rome, *The Strange Fate of Yiddish*, Montréal, Canadian Jewish Congress, 1969, p. 3.

ne peut plus être décodée dans la langue même où s'est cristallisée son évolution culturelle et idéologique.

Tombe ainsi dans l'oubli, ou du moins se trouve placé entre parenthèses pour une période indéfinie, tout un pan de la production écrite livrée par les immigrants eux-mêmes, si cruciale à notre connaissance de leur état d'esprit à leur arrivée et de leur volonté de favoriser l'émergence de structures institutionnelles montréalaises fonctionnant uniquement en yiddish. Voilà comment sont apparus, depuis quelques années, des ouvrages traitant de l'histoire de la littérature juive canadienne, où il n'était fait aucune mention de la contribution importante des écrivains yiddish à partir de 1918 ou de l'existence d'un milieu de lettrés yiddishophones de haute volée à Montréal, Toronto et Winnipeg⁹. De même, des auteurs par ailleurs fort sérieux ont pu écrire des monographies sur le thème général de l'histoire juive canadienne, en ignorant même l'existence de la documentation yiddish entassée dans les dépôts d'archives mis sur pied par la communauté elle-même.

Faut-il se surprendre qu'il en soit ainsi ? Beaucoup des chercheurs qui s'intéressent aujourd'hui à l'histoire et à la littérature juives canadiennes sont issus de la grande vague migratoire yiddish et appartiennent à un univers générationnel qui a tourné le dos à son passé est-européen pour marcher résolument vers une intégration forte à la société. Souvent, depuis cinquante ans, la qualité de vie démocratique et la générosité des institutions canadiennes ou québécoises n'ont cessé d'être mesurées en fonction de leur capacité de faire une juste place aux nouveaux immigrants et aux personnes pratiquant une religion différente, dont les Juifs. C'est d'ailleurs ce qui explique que les études sur l'antisémitisme en général et les mécanismes de blocage au sein des hautes sphères de la vie politique et économique occupent toujours une place importante au sein des programmes d'études juives au pays. Le processus de normalisation de la présence juive à tous les niveaux de la société s'achève à peine en ce début de siècle, et le long combat mené par les différentes communautés culturelles au pays pour une reconnaissance objective doit toujours être réactualisé dans certains milieux plus hostiles à la diversité ethnique et religieuse.

9. Il y a tout de même eu des exceptions à cette tendance, parmi lesquelles la tenue à Montréal en 1988, à la Bibliothèque publique juive, d'un colloque intitulé « Yiddish Montreal / Le Montréal yiddish », qui a donné naissance à une publication intitulée *An Everyday Miracle. Yiddish Culture in Montreal*, Ira Robinson, Pierre Anctil et Mervin Butovsky (dir.), Montréal, Véhicule Press, 1990.

Maintenant que nous vivons à une époque où les historiens possèdent une idée plus claire des conséquences à long terme sur les sociétés canadienne et québécoise de la grande vague migratoire juive de 1905-1914, peut-être n'est-il pas inutile de se pencher à nouveau sur cette époque des premiers commencements, quand plusieurs dizaines de milliers de yiddishophones firent irruption de manière inattendue dans les grands centres urbains du Canada. Curieusement, tandis que les chercheurs observent avec attention les populations juives évoluer au cours des années vers une insertion tantôt harmonieuse, tantôt problématique dans le milieu social canadien, nous perdons de plus en plus de vue le point de départ de cette trajectoire longue de près d'un siècle, soit le *shtetl*¹⁰ est-européen et le contexte propre aux premières années d'établissement au pays. Ce souci de relecture historique que j'ai développé depuis quelques années m'a été dicté en partie par la désuétude dans laquelle les études yiddish sont tombées partout au Canada depuis une génération, d'autant que n'étant pas Juif moi-même je n'avais pas à justifier cette préoccupation historique et culturelle en fonction de mon propre itinéraire familial et personnel, ou d'une affiliation à des institutions universitaires bien établies. Le yiddish n'occupe pas en effet une position centrale au sein des principaux programmes d'études juives au Canada, où il n'a jamais pris pied fermement de toute façon, si bien qu'en un sens ce domaine culturel constitue maintenant un champ neuf ouvert à toutes les expérimentations et à toutes les audaces.

* * *

Ma porte d'entrée dans ce champ en réémergence a d'abord été l'anthropologie qui, appliquée dans un contexte urbain et industriel nord-américain, devient un mode d'interprétation privilégié des processus de rupture culturelle et sociale produits par les déplacements de population, et par l'exil forcé auquel ont été contraints un grand nombre de personnes vivant dans des sociétés jusque-là quasi autarciques. Les Juifs est-européens comptent certainement parmi ces communautés que les nouveaux modes de production, la révolution des transports et la montée de nouvelles idéologies nationalistes ont arrachées à leur confinement pluriséculaire à partir du milieu du XIX^e siècle. L'anthropologie porte entre autres une attention toute particulière aux lieux d'échange et de rencontre, dans des contextes fortement urbanisés,

10. Petite ville est-européenne à forte densité juive (forme plurielle : *shtetlekh*).

entre communautés divergentes sur le plan des traditions culturelles et religieuses, et valorise tout particulièrement à cette fin l'apprentissage des langues vernaculaires et des codes de signification symbolique. Par ailleurs, puisque cet étagement complexe des cultures et des communautés s'organise dans un milieu urbain traversé d'avancées technologiques majeures, et où l'écrit domine dans toutes les formes de communication, l'anthropologie prend appui sur l'histoire dans le sens classique du terme pour effectuer ce périple à travers l'ethnicité urbaine. Étude de la succession des événements historiques, dépouillement des productions littéraires, consultation des dépôts d'archives ou des écrits privés jalonnent ainsi la démarche anthropologique quand elle s'intéresse par exemple à une collectivité immigrante installée dans une grande ville canadienne, à plus forte raison quand il s'agit de la communauté yiddishophone si fertile en auteurs et commentateurs de toutes sortes.

La conjoncture est telle toutefois dans le champ des études yiddish que la masse des ouvrages écrits et publiés dans cette langue au pays, et ils se comptent par dizaines dans les cas des plus significatifs, ne sont plus accessibles ni aux chercheurs ni au public en général. Pour que le lecteur comprenne bien l'ampleur du phénomène, j'insiste pour rappeler que les yiddishophones, parmi toutes les communautés immigrantes, ont créé au *xx*^e siècle la seule littérature de langue non officielle digne de ce nom au Canada et au Québec, et qu'ils ont suscité l'apparition d'une presse de langue yiddish dans tous les grands centres industriels et commerciaux du pays. De toute évidence il s'agit là d'un point de départ incontournable dans notre quête d'une nouvelle interprétation de la grande vague migratoire juive et de ses conséquences à long terme.

L'argument est d'autant plus convaincant que ces ouvrages parsemés de lettres hébraïques comptent un grand nombre de commentaires portant sur la période de la première installation, écrits justement par des individus qui en ont été les témoins privilégiés et qui émettent des opinions de première main sur le phénomène. Comment nous priver plus longtemps de ces réflexions et de ces commentaires, souvent fort éclairés, émanant d'immigrants qui, nés en Europe de l'Est et élevés dans la haute tradition ashkénaze, arrivèrent au Canada au début de l'âge adulte, juste au moment où l'identité yiddish canadienne et québécoise prenait forme. Ni les historiens ni les anthropologues ni les spécialistes de la littérature immigrante ne peuvent se permettre de faire l'économie de ce genre de documentation.

Au départ, au début des années quatre-vingt-dix, alors que mes connaissances en yiddish étaient plus limitées, je me suis contenté de

répertorier et de lire de façon générale certains de ces témoignages¹¹. De fil en aiguille, à mesure que j'ai perçu la valeur et l'importance de ces écrits pour une reconstitution de la vie yiddish du début du xx^e siècle à Montréal, j'ai entrepris de les traduire en français pour un lectorat plus général. Plus j'avais, plus il devenait clair en effet que les textes sur lesquels je travaillais constituaient non seulement un effort de remémoration de la part de certains individus, mais qu'ils représentaient en fait dans certains cas une tentative de bâtir de toutes pièces une histoire de la vie yiddish dans la métropole québécoise et d'en transmettre l'héritage aux nouvelles générations juives présumées elles aussi yiddishophones. De toute évidence, ce projet avait échoué. Il s'était brisé au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, pour ce qui est des Juifs nés au pays, sur l'écueil de l'assimilation à la langue anglaise et de la canadienisation. Je découvris ainsi peu à peu qu'une histoire relativement cohérente de la période des grandes fondations institutionnelles à Montréal avait été tentée en langue yiddish, par des témoins oculaires situés au cœur de cette mouvance, et qu'elle avait jusqu'à un certain point porté fruits.

Une volonté de perpétuation de la sphère yiddish par quelques idéologues de la communauté se faisait ainsi jour, mais ce projet avait été submergé par un ensemble de circonstances incontrôlables de l'intérieur de cette culture. Il devint vite clair par ailleurs que la place de Montréal dans cet ensemble était nettement dominante dès le départ et qu'explorer la production des yiddishophones montréalais équivalait à sonder la composante la plus importante et la plus cohérente de la littérature yiddish canadienne. Ce constat donnait à la métropole québécoise un rôle de plaque tournante dans la vie culturelle yiddish qui est resté pratiquement insoupçonné jusqu'à ce jour en dehors des milieux juifs, entre autres dans les cercles intellectuels francophones¹². Voilà qui montre bien, si besoin était, à quel point la compartimentation ethnique et linguistique de Montréal ne fut pas un vain mot au cours de la première moitié du xx^e siècle et encore jusqu'à tout récemment.

Une fois conçu dans ses grandes lignes, vers 1995, le projet de livrer au public spécialisé en études juives canadiennes et à celui plus globalement intéressé à l'histoire québécoise un premier ouvrage traduit du

11. Deux personnes en particulier m'ont alors guidé, soit David Rome, archiviste du Congrès juif canadien, et Zachary Baker, alors bibliothécaire à la Bibliothèque publique juive de Montréal.

12. Voir le commentaire à ce sujet de Pierre Nepveu publié à l'occasion de la parution en français de l'ouvrage d'Israël Medresh, « Promenade guidée en quartier yiddish », dans *Spirale*, n° 160, mai-juin 1998, p. 4.

yiddish, restait à choisir une œuvre relativement accessible et qui embrassait l'ensemble des enjeux propres à cette période de la grande migration. Un seul livre à ma connaissance répondait à ces critères, soit celui publié à Montréal en 1947 par Israël Medresh et intitulé *Montreal foun Nekhtn*¹³. Immigré à Montréal en 1910 à l'âge de 16 ans, Medresh était entré à l'emploi du *Keneder Odler* en 1922 comme journaliste pour le rester jusqu'à la fin de sa carrière active quelque trente ans plus tard. Chroniqueur de talent, *felletonist*¹⁴ émérite, Medresh trace dans cet ouvrage un panorama du Montréal yiddish tel qu'il se développa depuis ses premiers balbutiements, vers 1905, jusqu'au lendemain de la Première Guerre mondiale.

La grande force de *Montreal foun Nekhtn* réside dans la capacité de son auteur de s'élever au-dessus des querelles idéologiques et politiques propres au milieu immigrant, d'ailleurs nombreuses à l'époque de la première installation, pour se consacrer à la description impartiale de l'ensemble de la vie yiddish alors en émergence dans la métropole québécoise. Aidé en cela par le recul du temps et par les transformations subséquentes du milieu juif montréalais, Medresh écrit *Montreal foun Nekhtn* d'une plume alerte et remplie de bonhomie, ce qui n'est pas un mince avantage lorsque l'on cherche à atteindre un public peu informé du thème. Il ne fait aucun doute enfin, à en juger par la préface à ce livre écrite par le poète Jacob Isaac Segal, que Medresh entreprit cet effort dans le but de fournir un matériau historique de base aux futurs chercheurs qu'il jugeait selon toute vraisemblance capables de manier la langue yiddish avec facilité.

Après Medresh vinrent l'étude de Simon Belkin publiée en 1956 et intitulée *Di Poale-Zion Bavegung in Kanade, 1904-1920*¹⁵ et les mémoires de Hirsch Wolofsky, publiées en 1946 et intitulées *Mayn Lebns Rayze*¹⁶. Alors que Medresh tentait de saisir du regard tous les contours de la communauté naissante, masquant ainsi les quelques aspects autobiographiques qui transparaissent par moments dans son ouvrage, Belkin

13. Israël Medresh, *Le Montréal juif d'autrefois*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1997, 272 p. Je tiens à saluer au passage l'audace du propriétaire des Éditions du Septentrion, M. Denis Vaugeois, qui le premier a publié des traductions du yiddish.

14. Terme yiddish d'origine française qui désigne un journaliste qui commente régulièrement l'actualité politique et sociale. Une chronique de ce genre s'appelle dans un journal yiddish un «*felleton*».

15. Simon Belkin, *Le mouvement ouvrier juif au Canada, 1904-1920*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1999, 390 p.

16. Hirsch Wolofsky, *Un demi-siècle de vie yiddish à Montréal*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2000, 404 p.

et Wolofsky appartenait à des factions politiques bien spécifiques du paysage idéologique yiddish montréalais et n'ont fait aucun effort pour le cacher. Mémorialiste dans l'âme, Wolofsky a fondé en 1907 puis animé pendant près de quarante ans le principal journal yiddish de Montréal, le *Keneder Odler*. Organisateur communautaire de premier plan au sein du milieu juif montréalais et homme d'affaires prospère, Wolofsky était arrivé à Montréal à l'automne 1900 alors que nul ne prévoyait encore l'ampleur que prendrait quelques années plus tard la vague migratoire yiddish. Son témoignage est d'autant plus précieux qu'il couvre non seulement les quarante premières années du siècle à Montréal mais aussi, fait assez rare dans les annales de la littérature yiddish canadienne, son enfance et son adolescence au *shtetl* de Shidlovtse en Pologne.

Alors que Wolofsky appartenait à la faction rabbinique du judaïsme est-européen, dont il s'est fait fort à Montréal de propager l'emprise par un ensemble d'institutions qu'il contribua personnellement à fonder ou à consolider, comme le conseil chargé de l'application des lois diététiques (*va'ad ha'ir*), les écoles Talmud Torah Unis ou encore les diverses synagogues orthodoxes de la ville, Belkin militait au sein du parti ouvrier socialiste-nationaliste Poale-Zion, dont le but avoué était la mise en place d'une infrastructure de défense des droits des travailleurs juifs à Montréal et leur sensibilisation à la cause du sionisme de gauche. Pendant que Wolofsky vantait les mérites de la libre entreprise et défendait l'orthodoxie religieuse, Belkin luttait pour la perpétuation dans la ville de la culture yiddish séculière et contribuait puissamment à la fondation des premières écoles yiddishophones à vocation socialiste, à la mise sur pied de la Bibliothèque juive et à l'emprise des courants de gauche sur le Congrès juif canadien fondé à Montréal en 1919. Autant Wolofsky que Belkin par contre, et surtout ce dernier qui possédait une éducation nettement au-dessus de la moyenne pour ce qui était des immigrants de son époque, écrivirent leur ouvrage dans le but de perpétuer la mémoire des premiers combats menés afin d'asseoir l'influence de leur faction idéologique au sein du judaïsme montréalais. L'idée qu'eurent à la fin de leur vie ces deux activistes de rédiger une histoire au moins partielle de leur communauté donne à penser qu'ils entrevoyaient tous les deux l'importance de laisser des traces permanentes d'un monde qui dans l'après-guerre tendait déjà peu à peu à s'effacer.

Une première constatation d'envergure se dessine nettement à la suite de la lecture des trois mémorialistes yiddish cités plus haut : la communauté juive montréalaise est née d'une conjoncture historique et politique unique, qui allait imprimer un rythme particulier à son développement au cours des décennies suivantes. Il faut entendre par là que la grande vague migratoire a été propulsée et nourrie par des événements marquants en Russie, dont la défaite militaire russe contre le Japon en 1904-1905, les terribles pogroms de 1903 et 1905 à Kichinev et surtout l'insurrection générale de 1905. L'adoption au Canada du plan d'immigration Sifton n'aurait pu à elle seule amener autant de Juifs est-européens à s'engouffrer au même moment dans la brèche ainsi ouverte. Une pression extraordinaire s'exerçait en effet au tout début du xx^e siècle sur les communautés juives de Russie, qui luttaien pour l'établissement des libertés dans le cadre du régime tsariste, ce qui en faisait des cibles faciles pour les forces réactionnaires. Soumis à une répression sanginaire et poussés à l'exil par un sentiment d'impuissance face à leur société d'origine, nombre de Juifs russes arrivèrent à Montréal entre 1905 et 1914, encore soulevés par les longues manifestations antitsaristes qui venaient d'avoir lieu dans les principales villes du pays et déterminés à poursuivre le combat dans le Nouveau Monde :

Les immigrants qui se joignaient à l'Arbayter Ring étaient étonnés d'apprendre qu'ici au Canada, où il n'y avait pas de tsars, où chacun était libre d'agir à sa guise et où il ne s'exerçait pas de discrimination particulière contre les Juifs, il puisse se trouver autant d'écrivains, d'auteurs et d'orateurs socialistes, autant en fait qu'en Russie. [...]

Une partie de ces écrivains et de ces orateurs, réalisèrent-ils, étaient des immigrants récents, fraîchement arrivés de Minsk, de Vilnius ou de Varsovie, où ils avaient pris part activement à l'insurrection (de 1905) contre le tsar et qui avaient fui l'Ancien Monde pour ne pas finir leurs jours en prison. D'autres étaient en Amérique depuis beaucoup plus longtemps, bien avant le début de cette Révolution. Presque tous les écrivains radicaux de cette période croyaient fermement que si l'on combattait la religion et que si l'on parvenait à éliminer le sentiment national au sein des masses juives, il serait possible d'avancer plus vite vers la révolution sociale¹⁷.

Héritiers de la conjoncture russe de 1905, puis d'une manière indirecte quelques années plus tard de la révolution d'octobre, les Juifs montréalais d'origine est-européenne formèrent ainsi dès leur installation au Québec une masse compacte de personnes hautement sensibilisées aux luttes menées pour l'égalité, pour la dignité humaine et pour la libéra-

17. Israël Medresh, *op. cit.*, p. 73-75.

tion des classes sociales opprimées. Il n'est pas interdit de penser même que la communauté juive de Montréal, quoique très diversifiée sur le plan idéologique et traversée d'une forte composante religieuse orthodoxe, représentait sans doute dans le Québec de la première moitié du xx^e siècle le milieu le plus densément marqué par les idées de gauche et le plus porté à s'organiser selon une logique de lutte de classe.

Témoignent de cette tendance très nette l'éclosion extrêmement rapide d'un mouvement syndical radical au sein des masses immigrantes juives à Montréal et le fait que des conflits de classe très durs ne mirent que quelques années à éclater sur le boulevard Saint-Laurent dans le milieu de la confection, dont des grèves générales dès 1912, des manifestations de rue très bruyantes et l'apparition de publications en yiddish¹⁸ prônant le renversement de l'ordre social établi¹⁹. La densité des sentiments de gauche au sein de la communauté immigrante fit d'ailleurs beaucoup pour isoler les Juifs face à un Québec francophone essentiellement conservateur sur le plan politique et dont les citoyens n'avaient alors, pour la plupart, que très peu d'expérience du travail industriel dans des milieux hautement urbanisés. Ces tendances révolutionnaires causèrent aussi, comme le montre très bien Belkin dans son étude, une rupture profonde entre les Juifs installés depuis plus longtemps au pays et les nouveaux venus informés par l'élan de contestation sociale russe, au point qu'au cours des trente premières années du siècle la communauté juive de Montréal se trouva profondément fracturée :

Tel que nous venons de le montrer, le flot de l'immigration juive [celle de 1905-1914] a amené des transformations profondes quant aux aspects visibles et quant à la structure interne de la communauté juive canadienne. En fait, c'est une toute nouvelle collectivité juive qui se profilait au pays au début du xx^e siècle, très peu influencée par le leadership institutionnel composé des personnes arrivées depuis plus longtemps. Essentiellement issue des couches populaires juives, cette vague migratoire était, d'une part, puissamment enracinée dans la vie traditionnelle est-européenne, et d'autre part très marquée par l'emprise sur elle du comportement religieux sous sa forme orthodoxe. Malgré cela, ces Juifs avaient aussi été imprégnés des nouvelles idées révolutionnaires, nationalistes et socialistes prônant la liberté, et qui avaient fait surface dans les territoires habités par des populations juives en Europe²⁰.

18. Voir dans l'ouvrage de Belkin le passage au sujet du *Folkstsaytung*, *op. cit.*, p. 104-105.

19. Voir Bernard Dansereau, « La place des travailleurs juifs dans le mouvement ouvrier québécois au début du xx^e siècle », dans Pierre Ancil, Ira Robinson et Gérard Bouchard (dir.), *Juifs et Canadiens français dans la société québécoise*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2000, p. 127-154.

20. Simon Belkin, *op. cit.*, p. 86.

Le monde yiddishophone de gauche à Montréal demeurait néanmoins très loin d'être uni autour d'un programme politique commun, et ne s'entendait pas sur les stratégies à adopter en terre canadienne. Anarchistes, socialistes internationalistes, sionistes de gauche et syndicalistes de toute allégeance se disputaient ainsi le terrain au sein du quartier immigrant juif, ce qui ne manquait pas de créer de vives tensions au moment des grèves et lors de manifestations publiques de solidarité, comme les défilés du 1^{er} mai²¹. L'arrivée au pays des locuteurs yiddish a ainsi rompu l'unanimité relative dans laquelle se berçait la petite communauté juive montréalaise de la fin du xix^e siècle et a introduit de plus cette notion, redoutable à plusieurs points de vue aux yeux des *Yahoudim*, d'une visibilité juive dans certains quartiers de la ville. Tant que la population juive avait été composée à Montréal d'une petite minorité de bien nantis, le judaïsme était resté un fait privé qui ne faisait pas irruption dans la conscience publique du temps. À partir du moment où une masse de nouveaux venus se sont mis à occuper des quartiers entiers de la métropole, étalant ainsi leur culture yiddish au vu et au su de tous les habitants de la ville, et prenant parti dans certains grands débats de société en tant que collectivité ethno-religieuse clairement identifiable, il n'était plus possible d'éviter la question fondamentale d'une négociation proprement politique entre la minorité juive et la majorité démographique.

Une des lignes de partage fondamentales entre ces différentes factions idéologiques yiddishophones concernait l'héritage culturel et religieux juif lui-même. Convenait-il que les masses populaires juives abandonnent peu à peu ce qui les rendait distinctes des autres collectivités nationales à avoir émigré au Canada au cours de la même période, ou devaient-elle au contraire valoriser la langue yiddish et mettre en relief le caractère « unique » de leurs aspirations ? Les Juifs n'étaient-ils pas victimes d'une forme particulière de racisme, à savoir l'antisémitisme sous sa forme classique, et leur solidarité avec le reste de la classe ouvrière ne devait-elle pas être tempérée par la conscience qu'ils avaient d'être porteurs d'une histoire digne d'être préservée et transmise aux nouvelles générations ? La gauche juive se scinda ainsi à Montréal entre une faction internationaliste qui ne voyait le yiddish que comme un outil pour rejoindre les populations est-européennes exploitées sur le sol canadien par les grands intérêts manufacturiers et commerciaux,

21. Le premier de ces défilés eut lieu en 1906 et pendant de nombreuses années la majorité des travailleurs qui prenaient part à cette manifestation étaient d'origine juive.

sans plus, tandis qu'un sous-ensemble généralement représenté par les travaillistes-sionistes (Poale-Zion) défendait au contraire comme un but en soi le maintien dans la ville d'un pôle de fidélité à la culture d'origine des immigrants.

Il convient de bien comprendre en effet que pour plusieurs révolutionnaires russes yiddishophones, la spécificité juive était un simple accident de parcours de l'histoire que la libération des forces constructives et progressistes dans la société allait balayer. Les sionistes de gauche soutenaient quant à eux que la construction à long terme d'un foyer national juif en Palestine exigerait au contraire la perpétuation d'une langue juive dans la diaspora, et donc aussi à Montréal, et la survie des traits culturels juifs sous une apparence moderniste et sécularisée. Il est très clair à la lecture de Medresh et de Belkin que la lutte entre ces deux tendances occupa pendant toute la période immigrante une bonne partie des énergies de la gauche juive et divisa en deux clans ses principaux dirigeants. Pendant que les révolutionnaires internationalistes rayonnaient vers l'extérieur de la communauté juive et cherchaient à faire jonction avec la gauche canadienne *mainstream*, les travaillistes-sionistes investissaient massivement les organisations communautaires juives et le plus souvent les modelaient à leur image. Ainsi à Montréal et ailleurs au Canada, dans l'attente d'un moment propice à un réinvestissement massif vers la Palestine juive, il se créa tout un réseau institutionnel où la valorisation du yiddish et de l'héritage juif occupait une place centrale, et qui était à l'image des socialistes-nationalistes. À quoi bon en effet sensibiliser les immigrants au sionisme sous sa forme radicale, si leurs enfants devaient en dernière analyse s'assimiler au mode de vie nord-américain, au point d'en oublier leur identité spécifique et les raisons du combat idéologique qui avait amené leurs parents à quitter la Russie ?

Qui soutiendrait l'établissement d'un foyer national juif si les premiers concernés, les immigrants yiddishophones, basculaient dans le grand tout canadien ? Cette volonté d'une des factions de la gauche à vouloir rejudaïser les masses ouvrières juives arrivées à Montréal au début du siècle explique en bonne partie le militantisme de la communauté juive dans cette ville et l'expression si intense de son identité. Ce programme de préservation et de valorisation des aspects les plus progressistes de la tradition judaïque est parfaitement visible par exemple dans les objectifs pédagogiques retenus en 1914 par l'école yiddishophone Peretz, et que cite Belkin :

- 1- Tous les nationalistes, dans le sens progressiste et démocratique du terme, souhaiteront donner à nos enfants une éducation qui les rattache formellement au peuple juif, à sa langue, à sa littérature, à son histoire et à toutes ses réalisations.
- 2- Tous les adeptes du radicalisme voudront offrir à nos enfants une éducation qui soit en harmonie avec le progrès, le savoir et la libre-pensée. Ils souhaiteront aussi leur inculquer la vision la plus avancée qui soit de la justice sociale, et l'attachement aux peuples et aux classes opprimées²².

Par ailleurs, comme le montrent explicitement les pages de *Montreal foun Nekhtn* et surtout de *Mayn Lebns Rayze*, la tradition religieuse occupait aussi une place importante au sein du judaïsme montréalais. Alors que les internationalistes s'en désintéressaient totalement et que les *Yahoudim* refusaient d'entrer en contact prolongé avec la culture des immigrants juifs et prônaient leur assimilation au contexte britannique ambiant, les travaillistes-sionistes durent entrer en compétition à Montréal avec les religieux traditionalistes pour le contrôle des institutions communautaires locales. Le seul compromis auquel consentirent les deux parties fut l'érection de deux réseaux parallèles mais séparés, comprenant de part et d'autre des maisons d'enseignement, des centres culturels, des organes de presse et des organismes régulateurs.

Alors que Belkin fut un des animateurs de premier plan du Poale-Zion à Montréal, Wolofsky, pour sa part, dirigea pendant près de quarante ans les destinées des principales institutions juives de la ville axées sur le respect de la loi mosaïque et l'esprit du judaïsme misnagdique. Les ouvrages écrits par ces deux auteurs à quelques années de distance se lisent d'ailleurs comme deux récits mutuellement exclusifs, n'ayant en commun qu'un cadre géographique général et une volonté de garder ouverts à Montréal les canaux de communication entre diverses factions opposées. Pour ajouter encore à la distance au sein de la communauté entre yiddishophones nationalistes de gauche et religieux traditionalistes, tous les deux appuyaient le sionisme, mais dans la mesure où celui-ci incarnait des courants révolutionnaires mondiaux dans le premier cas, ou qu'il respectait des impératifs de la loi judaïque, dans le second cas.

La lecture des trois ouvrages déjà cités montre aussi éloquemment combien le passage vers l'Amérique représentait pour les Juifs yiddishophones une transition majeure sur la voie d'une modernité juive fraîchement acquise. Medresh, Belkin et Wolofsky reçurent tous les trois à

22. Simon Belkin, *op. cit.*, p. 314.

la fin du XIX^e siècle une éducation religieuse traditionnelle stricte dans des *shtetlekh* situés respectivement en Lituanie, en Ukraine et enfin en Pologne. Élevés dans des milieux imprégnés par la tradition rabbinique classique, mais tout de même influencés par des changements profonds sur le plan économique et social, ces auteurs habitaient un univers de significations où deux mondes se côtoyaient pour la première fois. Ce chevauchement de l'ancien et du radicalement nouveau dans une même vie se concrétisa tout particulièrement lorsque ces auteurs émigrèrent sur un continent vierge de toute influence judaïque. Ce fait inédit dans l'histoire juive à une telle échelle laissait ainsi une marge de manœuvre très grande aux fondateurs de ces communautés en émergence. L'occasion qui était donnée à certains immigrants de construire une identité juive en Amérique doit ainsi être vue comme une expérimentation radicale. Tous les Juifs montréalais ressentirent ce contexte nouveau comme hautement propice aux grandes innovations, tels l'usage de la liberté de presse, l'apparition des syndicats industriels, l'absence de censure face au théâtre et à la littérature yiddish, et une construction communautaire largement dégagée des pressions exercées par l'État.

Cette rencontre brusque et intense du connu et de l'inexploré produisit à Montréal, un peu à l'image des systèmes météorologiques qui mélangent soudainement le froid et le chaud, un bouillonnement d'idées comme il s'en est rarement trouvé au sein d'une communauté juive aussi neuve et aussi petite par le nombre. Un tel climat provoqua aussi une éclosion de talents littéraires et artistiques assez peu commune, ainsi que l'apparition en bourrasque d'une série de projets culturels difficilement imaginables ailleurs que dans la métropole québécoise. Montréal offrait en effet ce mélange unique d'une ville nord-américaine prospère, mais dont le contexte politique et les deux pôles linguistiques n'entravaient guère le développement d'une identité juive nouvelle.

* * *

En plus d'offrir une foule d'informations de première main au sujet de l'organisation communautaire juive à Montréal, de ses principaux animateurs et de leurs perceptions idéologiques, les trois ouvrages que nous venons d'étudier nous renseignent aussi sur un élément assez peu exploré jusqu'ici, soit les rapports des premiers yiddishophones avec la majorité francophone dans la ville. Fait notable à souligner, ni Medresh

ni Belkin ni Wolofsky ne consacrent plus de quelques lignes au fait français dans leur livre. Là n'était pas l'objet de leur discours. Il reste que leur contribution nous apporte certains enseignements à cet égard, dont le plus important est que la présence de francophones à Montréal et leur attitude revendicatrice face à l'État canadien offrirent en quelque sorte aux nouveaux venus un arrière-plan où ancrer leur propre recherche de reconnaissance politique en tant que collectivité nationale autonome.

Les luttes des francophones pour l'égalité du français dans la vie publique et pour l'affirmation d'une trajectoire culturelle unique ne manquèrent pas d'impressionner les immigrants juifs qui reconnurent là un contexte qui leur était familier dans l'univers plurinational de la société russe d'ancien régime. Tous les locuteurs yiddish n'étaient sans doute pas des adeptes du nationalisme juif moderne, mais l'existence à Montréal d'un réseau scolaire franco-catholique séparé en stimula beaucoup à concevoir la même approche pour la communauté yiddishophone. Même si on le retrouve aussi chez Medresh et Wolofsky, ce parti pris est surtout manifeste chez Belkin, qui était un militant du socialisme-nationalisme juif. En mars 1919, lors de la campagne devant mener à l'élection des délégués au futur Congrès juif canadien, le Poale-Zion avait fait connaître et justifié sa démarche de la manière suivante :

Prenez courage ! N'ayez crainte ! Ne prêtez pas l'oreille aux assimilationnistes, aux lâches, aux serviles ! Suivez votre cœur ! Ayez confiance en vous ! Ne laissez pas les Yahoudim, les « aristocrates », les beaux esprits et les sionistes hautains tirer toutes les ficelles. [...] Votre revendication principale comme Juifs canadiens a trait aux droits des minorités à l'autonomie nationale. Ces droits vous pouvez les réclamer, vous le devez même. Vous vous trouvez dans un pays où les francophones possèdent déjà des garanties à ce titre, et vous seuls, Juifs, à la suite de vos hésitations, avez été oubliés²³ [...].

Fait intéressant à observer également, les trois auteurs maintenant traduits en français ont tous accordé dans leur ouvrage une place secondaire à l'antisémitisme pour ce qui est des causes qui ont mené à l'érection d'une structure communautaire montréalaise de grande envergure. L'hostilité des francophones et de l'Église catholique en particulier à l'égard des Juifs n'apparaît pas dans ces volumes comme un facteur crucial de l'histoire juive québécoise, même si sa présence est reconnue dans la cité et dans certains secteurs de la société :

23. Cité dans *ibid.*, p. 296.

Les Juifs de Montréal, tout comme ceux du Québec, vivaient au sein d'une population profondément catholique et qui entretenait avec eux un rapport très marqué par le Moyen Âge. Je relaterai dans les lignes qui suivent un incident qui je pense est très caractéristique de ce fait.

En 1910, un Juif du nom d'Ernesto Nathan avait été élu maire de Rome et, quand la nouvelle avait atteint Montréal, certains membres du clergé catholique s'en étaient offusqués. Suite à une campagne de leur part auprès des conseillers municipaux, une résolution de protestation avait été déposée à l'hôtel de ville pour dénoncer le choix d'un premier magistrat juif dans une ville où résidait le Saint-Père. Les représentants élus de Montréal considéraient ce fait comme une humiliation non seulement pour le pape, mais pour tous les catholiques²⁴.

Medresh et Wolofsky confirment aussi tous les deux que l'hostilité face aux Juifs était également le fait des anglo-protestants de Montréal, notamment dans le système scolaire que ceux-ci contrôlaient, penchant qui prit une couleur particulièrement dramatique au moment de la grève des enfants de l'école Aberdeen en 1913²⁵. Ces deux auteurs notent également dans leurs mémoires l'existence dans les quartiers francophones de bandes de voyous portés à rosser des Juifs dans la rue au moindre prétexte.

L'événement marquant de la période pour ce qui est de l'antisémitisme reste toutefois le procès Plamondon, qui se déroula à Québec en 1913-1914 et qui opposa les Juifs comme collectivité et les adeptes des doctrines antijudaïques catholiques. À l'occasion d'une description de cet affrontement idéologique entre tenants des libertés démocratiques et partisans d'une forme d'obscurantisme ecclésial tel que développé d'abord au Moyen Âge, Medresh y va de commentaires très pertinents sur la place de l'antisémitisme dans la société québécoise francophone à l'époque. Mieux que bien d'autres auteurs qui se sont intéressés après lui à ce sujet, Medresh introduit, pour ce qui est de l'hostilité face aux Juifs, la distinction cruciale entre classes laborieuses et élite cléricale²⁶. Dans son esprit, l'antisémitisme était resté au Québec français une manifestation surtout abstraite et livresque propre aux milieux instruits, et qui était largement inspirée par des théories réactionnaires européennes, alors que les simples travailleurs se désintéressaient généralement de ce genre de discours :

24. Hirsch Wolofsky, *op. cit.*, p. 162.

25. Voir Israël Medresh, *op. cit.*, p. 196-197 et Hirsch Wolofsky, *op. cit.*, p. 240-241.

26. Pour une discussion plus détaillée de ce thème, voir mon article, « Parcours divergents et réalités communes », dans *Juifs et Canadiens français dans la société québécoise*, *op. cit.*, p. 181-197.

Une autre forme d'antisémitisme se manifesta toutefois à cette époque, non pas issue des masses populaires, mais bien des milieux intellectuels et académiques. Il s'agissait là de l'antisémitisme d'un petit groupe de penseurs canadiens-français d'allégeance conservatrice et ultra-nationaliste. Les immigrants juifs de Montréal connaissaient peu de choses à propos de ce type d'antisémitisme, car ils n'en sentaient pas la présence.

De même, l'ensemble de la population canadienne-française resta à l'écart de ce genre d'antisémitisme. Durant la période de la grande migration, les Juifs fraîchement arrivés furent très bien accueillis par les francophones des villes et des bourgades de la province de Québec. Quand les Juifs immigrants se rendaient dans les petites localités pour vendre des marchandises sur un mode itinérant, la plupart du temps ils ne rencontraient que des francophones. Les marchands canadiens-français qui résidaient sur place recevaient les Juifs avec bienveillance et communiquaient avec eux par des gestes. Les francophones faisaient même tout ce qui était en leur pouvoir pour faciliter le difficile labeur des peddlers. Grâce à cette ouverture face aux étrangers et cette coopération de la part des francophones, plusieurs marchands itinérants juifs purent cesser ce type d'activités assez vite, et ils purent s'établir dans de petites villes pour y ouvrir un magasin au milieu d'un voisinage amical²⁷.

Des épisodes marquants de l'histoire juive montréalaise sont ainsi rapportés par des témoins de la grande vague migratoire est-européenne. Les ouvrages de ces témoins contiennent par ailleurs une documentation très riche qui ne peut être abordée ici en détail. Ils ouvrent aussi des perspectives plus spéculatives concernant l'influence du contexte francophone montréalais sur le milieu yiddishophone récemment installé dans le bas de la ville, et inversement sur l'impact à long terme dans l'ensemble de la société québécoise d'une gauche juive fort active dans la première moitié du xx^e siècle. Il est à peu près certain, par exemple, que la parution de journaux francophones importants (et l'existence à Montréal au moment de l'immigration de masse de cercles culturels et intellectuels canadiens-français portés à défendre ouvertement la langue française) a pu avoir une influence décisive sur la volonté d'affirmation des yiddishophones. De même, le militantisme politique et ouvrier juif dans le secteur de la confection a eu, à partir des années trente ou quarante, des effets certains sur l'évolution des idées de gauche au sein des classes laborieuses francophones. Comment éviter en effet que l'organisation de grèves percutantes sur le boulevard Saint-Laurent et la mise sur pied de syndicats puissants ne finissent par rejoindre un prolétariat francophone partageant les mêmes conditions de travail dans des industries connexes. Bien qu'on ait peu de preuves

27. Israël Medresh, *op. cit.*, p. 178-179.

explicites d'un transfert idéologique à Montréal entre locuteurs yiddish et Canadiens français, tout porte à croire que le mouvement yiddish a influencé la grande éclosion québécoise des années soixante, à tout le moins dans le milieu montréalais.

* * *

Il reste encore beaucoup de travail à effectuer pour rendre à la littérature yiddish québécoise son lustre d'antan. Le principal obstacle en ce sens reste toutefois que le nombre de personnes pouvant lire ces textes dans leur version originale a connu au cours des vingt-cinq dernières années une baisse dramatique. La documentation en langue yiddish est trop précieuse, comme outil de compréhension de l'histoire juive montréalaise, pour que les chercheurs puissent se permettre de l'ignorer plus longtemps. Cela signifie sans doute que les efforts de traduction, autant en langue française qu'en langue anglaise, vont devoir se poursuivre pour un bon moment encore. Les livres de Medresh, Belkin et Wolofsky ne constituent par ailleurs qu'une petite fraction du corpus yiddish. Il existe à Montréal, dans ce qui s'annonce comme un immense champ en friche, une littérature yiddish rédigée par des poètes, des dramaturges et des romanciers, sans compter une masse encore peu connue de textes journalistiques et d'essais à saveur historique. Haim Leib Fuks²⁸ identifie, dans son répertoire de la littérature yiddish et hébraïque canadienne, pas moins de 300 auteurs dont la plupart sont tombés dans l'oubli le plus complet. Suite à une telle prise de conscience, il ne devrait plus être possible d'écrire une histoire sérieuse de la communauté juive montréalaise sans tenir compte de ces contributions des yiddishophones. De même, une connaissance éclairée des conditions d'apparition de la modernité au Québec devrait aborder la question fort complexe mais décisive de la montée des communautés culturelles à Montréal, dont les mouvements juifs révolutionnaires et leur impact sur la conscience populaire à long terme.

28. Haim Leib Fuks, *A Hundert Yor Yidishe oun Hebreyshe literatur in Kanade*, Montréal, 1980.

L'imitation de la Torah

A. M. Klein, *The Second Scroll* :
leçon talmudique

ANNE ÉLAINE CLICHE

Dieu n'existe pas, et nous sommes son peuple élu.

Woody ALLEN

Je vais d'emblée déplacer un peu la question, après avoir longuement cherché à en ressaisir le nouage, n'arrivant jamais à joindre les trois fils de la tresse proposée : écriture, judéité, Québec. De « l'écriture au Québec », je pourrais certes dire la posture qu'elle implique aujourd'hui pour que subsistent et la lettre et le sujet qui s'y produit ; je le dirai sans doute après avoir parcouru quelques avenues de ce qui s'impose à moi ici — et depuis des années —, et qui n'est pas tant la judéité que le judaïsme. De la judéité, il est toujours difficile d'aborder la question sans avoir à neutraliser les oppositions du religieux et du politique, de la croyance et de l'incroyance, de l'élection et de l'ethnologie, difficile de risquer la définition sans exclure aussitôt l'altérité qui la travaille de partout. Car si le mot désigne en toute simplicité « le fait d'être juif » (Memmi), ce fait, on le sait, est certainement le plus délicat à définir, voué qu'il est à un inachevable travail de distinctions et de différences internes. Ce *fait d'être* n'a pas seulement pour effet de poser les bases d'une « identité » singulière avec ses traits, son histoire, sa tradition, il désigne, au-delà de cette spécificité première, un destin qui est précisément Histoire et Tradition. Comme l'écrivait Henri Meschonnic,

Non seulement il n'y a pas de définition du Juif, mais, comme tout ce qui est anthropologique, il échappe indéfiniment au définir. Il met à nu l'incapacité du définir à penser l'anthropologique, puisque définir se fait dans la logique de l'identité et dans la pratique politique du signe, la raison dans l'histoire¹.

1. Henri Meschonnic, *Jona et le signifiant errant*, Paris, Seuil, 1982, p. 122.

C'est dire à quel point le terme « Juif » entre en rapport particulier avec cette raison dans l'histoire. Toute définition apparaît donc à l'avance restrictive par rapport à la diversité du fait juif. Mais, paradoxalement, ce « quelque chose » qui fait le Juif continue de faire question. Comme s'il y avait tout de même un trait, une insistance nécessitant la reprise permanente de la question. On sait, bien entendu, que ce n'est pas la religion qui fait le Juif; être un juif laïque est à l'évidence une possibilité. Mais c'est aussi, pourrait-on dire, une certaine manière de travailler la laïcité, de jeter le trouble sur elle, d'en rouvrir le sens.

La galout en héritage

Freud, dans son *Moïse*² — qui est l'aboutissement en plusieurs morceaux d'une recherche insistante sur l'énigme de ce qui fait le Juif — cherche à soutenir, suivant la torsion spéculative propre à sa pensée, la survie et la transmission de la judéité au-delà du judaïsme. L'intérêt extraordinaire de ce livre tient entre autres dans sa manière de « faire des pointes » sur le tranchant d'une supposée méconnaissance de la tradition au nom de l'exhumation d'un meurtre refoulé comme cause. Ce meurtre, il va sans dire, étant celui-là même que l'auteur commet, non pas tant sur la personne de Moïse qu'au nom même du prophète auquel il s'identifie au point de répéter, justement, son acte fondateur qui est à la fois sortie d'Égypte et réécriture de la Torah. Bref, cherchant la judéité *sans* le judaïsme, Freud tombe littéralement sur *son* judaïsme, refoulé. Parricide dont il connaît bien, par ailleurs, la matérialité proprement scripturale³.

On peut donc, de là, repartir et supposer qu'une certaine connaissance du judaïsme ne serait pas sans éclairer le statut, voire le « site » de la judéité. Car le judaïsme n'est pas seulement une religion, c'est une pratique avant tout signifiante qui engage tout l'être dans sa question, qui met en acte le travail du sens, son impensable arrêt, et exige que soit mis à disposition quelque chose comme un sujet du signifiant, au nom d'une éthique reconnue comme Loi. C'est ce que l'étude — et même la lecture de quelques pages — du Talmud, du Zohar ou des grands commentateurs de la Torah révèle de manière incontestable.

2. Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », [1939] 1986.

3. Voir Anne Éline Cliche, « Écrire faute de Dieu », dans *Dire le Livre*, Montréal, XYZ éditeur, coll. « Théorie et littérature » 1998, p. 217-235. Freud écrit par exemple : « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. La difficulté n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces », *op. cit.*, p. 115.

Ce sujet propre au judaïsme, et à l'œuvre dans la parole talmudique et cabaliste, semble porter la dimension la plus spécifique et la plus active de la judéité qui n'est pas une essence mais une condition. Condition que l'Histoire a d'abord reconnue dans l'exil du ghetto, puis dans l'intégration européenne et le partage des destins nationaux provoquant la reconfiguration de l'antijudaïsme chrétien en antisémitisme, jusqu'à la destruction des Juifs d'Europe puis la création de l'État d'Israël. Destin inachevé puisque l'exil, dans cette Histoire, change plusieurs fois de sens et demeure en quelque sorte le vecteur d'une rencontre — tragique — avec les nations et d'un accomplissement messianique qui la transcende et pourtant la travaille en permanence.

Ce qui fait le Juif, ce n'est pas, comme le croyait Sartre, le regard de l'antisémite, bien que cette part ne soit pas négligeable ; ce n'est pas non plus la dimension religieuse que composent les rituels, les prières ou les 613 commandements, bien que, là encore, cette part ne soit pas la moindre et constitue au contraire le noyau et le fondement de l'expansion signifiante à l'œuvre dans cette dimension spécifiquement juive qui consiste à étudier la Loi afin de la maintenir en vie, de la soutenir dans un perpétuel travail de relance qui en garantit la concrétude contre un Souverain Bien dont l'éthique juive n'a que faire. Ce qui fait le Juif, c'est, du moins le dirais-je ainsi, le statut de l'exil (*galout*, en hébreu), notion sans cesse revisitée mais avant tout portée au registre de la parole, de la pensée et de l'étude. Cette part ne relève pas tant du religieux que de ce que le judaïsme exige comme coupure, retranchement, séparation, *exit* de Dieu, l'Alliance étant justement le pacte qui fait de cette coupure radicale la condition même de la liberté de l'homme et du sens de la Création⁴. Ce rapport à Dieu ne suppose pas *a priori* la foi, au sens de croyance — invention de saint Paul pour qui la foi en la résurrection du Christ se substitue à la Loi devenant dès lors lettre morte, alors que la foi juive désigne la fidélité à cette Loi et la reconnaissance de son ek-sistence, de son exil, justement, par rapport à l'humain, placée qu'elle est au champ de l'Autre, pour parler comme Lacan — ; ce rapport à l'Autre, de confiance et d'acceptation, n'est somme toute que la dimension constitutive de la parole et du Nom. L'athée, comme le pieux, est directement concerné par cette affaire et l'on peut dire que la culture juive opère toujours avec cet impératif de non-coïncidence et de non-adéquation entre l'énonciation et l'énoncé,

4. Voir entre autres mes articles, « L'ombilic de Dieu. Le fou et le cabaliste », *Protée*, vol. XXVIII, n° 1, printemps 2000, p. 59-74 ; et « Dieu à la limite ou d'une Séparation *ex nihilo* », *Liberté*, n° 252, mai 2001, p. 162-172.

entre la parole et l'être. Que la parole entame l'être et le fasse sujet de cette Loi qui est, par cette promotion même du registre symbolique, renoncement à l'idolâtrie, voilà sans doute l'invention la plus radicale du judaïsme.

De là, on peut sans doute dire que le travail de symbolisation à l'œuvre dans la culture juive n'est jamais complètement désarrimé de la dimension éthique qui implique un rapport intime à la temporalité, au temps de l'histoire et du devenir, le messianisme n'étant pas seulement une rédemption attendue mais un futur actualisé dans la conception d'un monde « à faire » et à dire.

La joie de la Torah

The synagogue was brightly illuminated [...]. A year of the reading of the Law had been concluded, a year was beginning anew, the last verses of Deuteronomy joined the first of Genesis, the eternal circle continued. Circular, too, was the dance, a scriptural gaiety, with wine rejoicing the heart, and Torah exalting it to heights that strong wine could not reach⁵.

A. M. KLEIN

L'exil, s'il a été et s'il reste, dans l'histoire juive, manifestement géographique, relève avant tout d'une *condition* de la parole et du signifiant dont le judaïsme est l'exploration incessante, savante, industrielle, comme le rappel insistant et systématisé de cette condition en tant qu'expérience universelle de l'humanité. Ce qui, peut-être, « explique » la pérennité de cette culture pour laquelle l'exil a produit, au contraire d'une dissémination négative et annihilante, une miraculeuse survivance dans le temps historique. Découvrir le judaïsme, dans sa tradition complexe et diversifiée, c'est découvrir l'invention d'un sujet aux prises d'une manière singulière avec sa place dans une histoire, une mémoire, une généalogie, selon un rapport au signifiant qui le fait sujet à l'interprétation avant de le faire sujet à l'identité, ce sujet singulier

5. Abraham Moses Klein, *The Second Scroll*, Toronto, McClelland & Stewart Inc., 1951, p. 20. Dorénavant désigné à l'aide du sigle *SS* suivi du numéro de la page. La traduction française qui sera désormais fournie en note renvoie à la version de Charlotte et Robert Melançon, *Le second rouleau*, Montréal, Boréal, 1990, qui sera désignée à l'aide du sigle *SR* suivi du numéro de la page. « La synagogue était brillamment illuminée [...]. Une année de lecture de la Loi venait de prendre fin, une nouvelle année commençait, les derniers versets du Deutéronome rejoignaient les premiers de la Genèse, le cycle éternel continuait. Circulaire, aussi, était la danse, allégresse scripturale, emportée par le vin qui réjouissait le cœur et la Torah qui l'exaltait à des hauteurs qu'aucun vin corsé ne saurait atteindre » (*SR*, 27-28).

apparaissant, paradoxalement, comme la part la plus certaine de « ce qui fait le Juif ». Nos critères habituels pour penser l'identité sont dérangés, brouillés par le fait juif lui-même. Si le peuple juif est bien un peuple, ce n'est pas un peuple comme les autres, non parce que son histoire, sa mémoire, sa généalogie ne sont pas celles des autres, mais parce que la notion d'histoire qui le constitue n'est ni téléologique ni identitaire, mais fondée sur la notion hébraïque de *toldot* qui veut dire naissances, recommencements, discontinuité et transmission, engendremens. Comme si ce *peuple* d'avant le concept moderne, ce *'am kadoch* — ou peuple saint —, incarnait cette part du monde révélée à l'impératif de l'Autre en tant qu'il est le principe, la causalité, de l'humaine condition. Part constamment oubliée par les nations, et dont la Torah et les Prophètes racontent à quel prix et selon quels modes on préfère la méconnaître — les enfants d'Israël eux-mêmes ne faisant pas, à ce titre, exception —, ce peuple étant quant à lui destiné à devoir (se) la rappeler. C'est là d'ailleurs, entre autres, le sens de son élection : devoir de mémoire qui consiste aussi à réveiller l'humanité de sa captation imaginaire et de sa tentation originelle à se prendre pour Dieu — depuis cette faute d'Adam et Ève qui, selon le judaïsme, n'est pas un péché mais un vertige toujours ressuscité de l'oubli de la Loi.

Si le Québec est un lieu où s'actualise de plusieurs manières le « fait d'être juif », c'est sans doute parce que — contrairement à la France, par exemple — il n'a pas pu ou pas voulu soutenir ni inventer une tradition d'intégration. Son espace culturel étant par avance divisé par deux communautés fondatrices, la française et l'anglaise, le Québec a plutôt cultivé une tradition communautariste dont on voit aujourd'hui les développements très étendus et multiples que désigne bien la notion de « communautés culturelles ». Plusieurs écrivains juifs de Montréal ont décrit cette vie juive à la fois enclavée dans un ensemble et marquée par ce dernier, rattachée intensément à une tradition millénaire, ressuscitant l'Europe de l'Est au pied du mont Royal, et semblant vivre en des temps simultanés, anciens et modernes. Cet exil juif au Québec n'est cependant pas l'objet de mon propos ici. Mais plutôt l'exil fondateur, disons structural, de la judéité, et dont l'exil géographique, pourrait-on dire, procède ; ce qui le fait, là encore, différent des exils géographiques qu'ont connu les autres peuples et que connaissent aujourd'hui plusieurs populations. L'exil juif a ceci de singulier qu'il est d'abord celui de l'Autre, de Dieu, de la Parole, contre l'idolâtrie et comme *condition* d'existence, c'est-à-dire, à la fois, situation donnée et nécessité indispensable à l'existence d'une autre situation projetée au

futur, et qui en dépend ; quelque chose comme un héritage, une enfance, une causalité et une promesse, un à-venir de l'accomplissement, inséparable de cette condition qui en est l'exigence.

Il m'a semblé que le petit roman d'Abraham Moses Klein, *The Second Scroll*, permettait de penser cette dimension « première » de l'exil, inséparable de l'histoire juive — celle de la tradition hassidique, cabaliste, talmudique, et celle du xx^e siècle — et de sa prise en compte par le reste du monde. On entend dans ce livre une voix *en proie* à la transmission et au passage, livrée à l'exigence de sa pérennité et de sa survivance, insistante à dire sa puissance d'universalité. Je voudrais donc montrer rapidement comment ce roman traverse les multiples sens de l'exil juif pour en révéler, au noyau, l'impératif d'abord humain.

La psychanalyse a depuis longtemps mis en question la notion d'identité. La difficulté de cette mise en question particulière tient dans le fait qu'elle a révélé un *sujet* qui, s'il est certes décentré par rapport à la maîtrise et au savoir, n'en est pas moins structuré par sa place dans la ronde des désirs — généalogie, filiation, transmission. Place qui est à la fois celle d'un héritage et d'un devoir : « *Là où c'était je dois advenir* », énonce en effet l'étonnant impératif pulsionnel mis en lumière par Freud qui en travaille la réélaboration sur le plan éthique⁶. On ne s'aperçoit pas souvent que ceux qui contestent la notion d'identité comme étant périmée jettent avec elle, et dans un même élan, le sujet, le Nom, le Père, la filiation, la génération et la Loi, c'est-à-dire, en quelque sorte, le judaïsme dans son fondement même, le rescapant par les lambeaux flamboyants et inanalysés — non étudiés — de l'exil, de l'errance, de la judéité comme dispositifs jubilatoires et sorties de Soi. Or si la judéité n'est pas une identité saisissable positivement, elle suppose un sujet singulier et un rapport au signifiant dont le Nom (*HaSHeM*, en hébreu) est aussi une transcendance du propre dont tous les noms qui la désignent — Élohim, Chaddaï, Adonai, etc. — composent l'altérité radicale et non abstraite parce que désirante. Transcendance laïque dans la mesure où c'est la fonction du Nom qui est l'enjeu d'une transmission, et non un savoir sur l'être de Dieu — une théologie.

Le risque de promouvoir la fin de l'identité, d'en invalider le concept figé au profit d'une « mouvance », est de faire basculer chacun dans l'imposture d'un revêtement de circonstance, où l'Autre, dans la mesure où on peut, soi, l'incarner, n'est plus tant ce à partir de quoi s'ordonne la vie psychique de l'humanité, ce sur quoi la dimension de

6. Entre autres dans Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, [1928] 1986.

l'étranger et de l'étrangeté se fonde et exige d'être reconnue, qu'une valeur dernière à laquelle s'attache la demande insue de reconnaissance. S'identifier à l'Autre (la majuscule dit bien la dimension radicale de l'altérité et de l'altération impliquées) est une manière commode de ne jamais le rencontrer sur ce plan de l'exil et du dehors où il nous interpelle en notre nom, *au risque* de ce nom.

Mais revenons à l'écriture. Si les mots « exil » et « errance » sont devenus, dans le champ des études littéraires, des référents majeurs de la postmodernité, voire des valeurs ajoutées à l'écriture et à la signature des livres que publie et traduit notre culture occidentale, il faudrait se demander dans quelle mesure ces termes propres à la tradition juive se trouvent piégés lorsqu'ils sont arrachés à cette culture particulière ; dans quelle mesure lorsqu'on les rabat au rang de « signes » pour en faire valoir la puissance subversive contre ce qui dès lors se trouve désigné négativement comme une quête d'identité, on ne les réduit pas simplement à une contre-vérité, disons réactionnaire, allant jusqu'à verser dans la morale la plus brute sans pour autant contester la rationalité et le positivisme en jeu.

Il m'a semblé, là encore, que le petit livre d'A. M. Klein permettait de reprendre ces termes profondément ancrés dans le judaïsme, et de voir jusqu'à quel point leur universalité effective exige, de quiconque s'en réclame, un travail rigoureux sur la lettre, le signifiant, le sujet, le Nom et le sens. Question d'étude, il va sans dire. « L'étude est la continuité par laquelle le signifiant [discontinu] est dans le sujet comme le sujet est dans le signifiant. Et l'étude peut être très différente selon les sujets⁷. »

En reprenant le découpage de la Torah écrite (Pentateuque) qui divise son roman en *Genesis*, *Exodus*, *Leviticus*, *Numbers* et *Deuteronomy*, Klein fait plus que reprendre une démarche esthétique qu'il admire chez Joyce, il fait plus que reproduire une pratique intertextuelle dont il connaît bien par ailleurs les effets et les registres de signification. La Torah écrite raconte l'histoire d'un peuple promis à la Terre de Canaan, engagé dans la traversée du désert jusqu'au seuil de la Promesse. Elle contient toutes les lois juives dont la *Michnah* est le recueil systématique. On comprend dès lors que ce qui s'appelle étude de la Torah, et qui renvoie aux commentaires polémiques, argumentatifs ou midrachiques (narratifs et légendaires) du Talmud, concerne cette temporalité de l'exil, du seuil et de la préparation à l'entrée en Terre promise. En effet,

7. Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 126.

le Pentateuque ne raconte pas l'entrée en Canaan, qui ne se fait qu'après la mort de Moïse et au-delà du *Rouleau* (en hébreu *Sefer Torah*) que constituent les cinq premiers livres de la Bible ; *Sefer Torah* qu'on lit d'ailleurs pendant un an dans son entier, de samedi en samedi à la synagogue, suivant un découpage en sections qui permet, au cours des semaines de l'année, d'accomplir et d'achever, pour la recommencer aussitôt dans une continuité cyclique, la récitation-cantilation du texte. Dans cette lecture circulaire, plus on s'approche de la fin et plus on se rapproche du commencement : Création du monde, promesse à Abraham, Sinaï, etc. L'accomplissement de la promesse est donc à la fois actualisé par la lecture qui est un acte de transmission et de réception où se rejoue le don de la Loi, et reporté à l'année prochaine qui reconduira une fois de plus la lecture. C'est ce que raconte le narrateur au premier chapitre de son roman, *Genesis*, où, enfant, il va retrouver son père à la synagogue de Montréal pour lui remettre une lettre bouleversante de l'oncle Melech, que le père va lire au cœur des réjouissances de *Simhat Torah* (Joie de la Torah), fête qui correspond au jour d'achèvement et de recommencement du cycle.

I looked up at my father, whom I had never seen weeping before, nor ever did again except for the time, two years before his passing, when on the High Holydays he joined in the prayer: And in our old age cast us aside, as our strenght fails forsake us not... « A pogrom », my father said, quietly, « a pogrom at Ratno⁸ ». (SS, 21)

Comme celui qui rêve

*It is a fable city that I seek ;
It stands in Space's vapours and Time's haze ;
Thence comes my sadness in remembered joy
Constrictive of the throat ;
Thence do I hear, as heard by a Jewboy,
The Hebrew violins,
Delighting in the sobbed Oriental note⁹.*

A. M. KLEIN

8. « Je regardai mon père que je n'avais jamais vu pleurer et que je ne verrais jamais plus pleurer, sinon cette fois, deux ans avant sa mort, lorsque, durant les Grandes Fêtes, il se joignit à la prière : *Et dans notre grand âge ne nous rejette pas, comme notre force fléchit ne nous oublie pas...* — Un pogrom, murmura mon père, un pogrom à Ratno » (SR, 29).

9. Ce poème, « Autobiographical » (1943), qui appartient au recueil *The Collected Poems of A. M. Klein*, (Toronto, McGraw-Hill Ryerson Limited, 1974, p. 271-273), est retranscrit dans *The Second Scroll* au chapitre *Gloss Aleph*, p. 95-97. « C'est une ville fabuleuse que je cherche ;/ Elle est dans les brouillards de l'Espace et du Temps ;/ D'elle vient ma tristesse dans la joie retrouvée/ Qui serre la gorge ;/ D'elle j'entends, comme les entendait un petit Juif,/ Les violons hébraïques/ Qui sanglotent de joie sur des airs tziganes » (SR, 144).

*City, O city, you are vision'd as
 A parchemin roll of secular exploit
 Inked with the script of eterne souvenir!
 You are in sound, chanson and instrument!
 Mental, you rest forever edified
 With tower and dome; and in these beating valves,
 Here in these beating valves, you will
 For all my mortal time reside¹⁰!*

A. M. KLEIN

Cette ville-parchemin dressée dans les vapeurs de l'Espace et le brouillard du Temps ressemble étrangement à la Jérusalem Céleste annoncée et promise avec le monde futur; cette ville messianique comme un rouleau d'écriture est pourtant bien Montréal, mais un Montréal perdu, remémoré avec l'enfance, ville édifiée dans l'esprit — *mental* — dressée dans le temps mortel de celui qui la recompose à l'oreille, à l'avance exilé de cette écriture qui la cherche, la chante et la pleure comme un monde arraché, « remembré ». Abraham Moses Klein écrit à Montréal dans les années quarante et cinquante. Un Montréal devenu aujourd'hui d'autant plus fabuleux qu'il précède la Révolution tranquille et ses conséquences innombrables sur les plans urbain, démographique, politique, migratoire et national; un Montréal mythique, aussi, pour qui n'appartient pas à la communauté orthodoxe juive dans laquelle l'enfance de Klein se déroule et dont ses livres sont imprégnés. Le Montréal de Klein est à la fois historique, daté, marqué par son époque, et anhistorique, frappé au sceau d'une tradition et d'un destin qui disent bien la coïncidence et l'intimité entre la mémoire et l'avenir. Le livre de Klein, *The Second Scroll*, apparaît comme cette tentative de faire se rencontrer, en un même lieu, l'accomplissement de la Promesse faite à Israël et enclenchée par Moïse avec la traversée du Désert, et les puissances universelles de l'Exil reconnu comme la condition — juive et humaine — du sens et de la transmission.

On ne peut pas exposer longuement ici la quête tragique et pleine de rebondissements humoristiques qui fait le roman de Klein, mettant en scène un journaliste narrateur lancé sur les traces de son oncle, Melech Davidson, de Montréal à Bari, puis Rome, Casablanca et enfin

10. « Montreal » (1948), dans *The Collected Poems of A. M. Klein, op. cit.*, p. 317. « Cité, ô cité, je te vois comme / Un parchemin roulé d'exploits séculaires / Encre de l'écriture de mémoire pérenne! / Tu es toute sons, chansons, instruments! / Mentale, tu reposes à jamais édifiée / Avec tours et dômes; et dans ces artères qui battent, / Ici, dans ces artères qui battent, tu vas / Pour toute ma durée mortelle résider! » (trad. Charlotte et Robert Melançon, *Ellipse*, n° 37, 1988, p. 115).

Israël. Mais ce qu'on peut dire rapidement, et que tous ceux qui se sont penchés sur le texte ont dit, est qu'il s'agit bien d'une quête « métaphorisée » dont l'objet (la traduction du nom de l'oncle) serait ce « roi, Fils de David », c'est-à-dire le Messie, figure de l'expression juive contemporaine : souffrance et survivance, détresse et rédemption ; ou encore le Nom sans image, autant dire le Créateur dans son Exil hors du monde — et pourtant *avec* lui par l'Alliance — et dans son Exil hors de Lui-Même en Lui-Même, selon la mystique d'Isaac Louria et sa notion de *tsimtsoum* ou contraction divine, qui fait l'objet d'un travail omniprésent dans le livre de Klein¹¹. Bref, si le roman raconte une histoire moderne où l'on suit le narrateur dans son voyage vers Israël à la recherche de son oncle, autrefois talmudiste remarquable, devenu communiste à la suite d'un pogrom, puis victime et rescapé de la *Shoah* et enfin cabaliste vénéré assassiné en Israël, oncle dont le neveu ne connaîtra jamais le visage puisqu'il périt brûlé et qu'il n'existe pas de photographie de ce frère de la mère, on est d'emblée plongé dans une lecture stratifiée où non seulement la Torah écrite (Pentateuque) scande l'avancée en cinq chapitres, mais la Torah orale (Talmud, Midrach, Zohar, Cabale) constitue un commentaire à la fois sous-jacent à chaque phrase qui se voit fracturée par des renvois constants et démultipliés, et projeté dans les cinq gloses numérotées par l'alphabet hébreu, arrimées respectivement aux cinq chapitres par une note de bas de page qui nous reporte à l'ensemble disposé à leur suite (*Gloss Aleph, Gloss Beth, Gloss Gimel, Gloss Dalid, Gloss Hay*).

Le roman ne met donc pas seulement en place le récit d'un exil particulier et collectif, mais il en rejoue l'effet dans cette imitation de la Torah : Torah qui est, dans l'histoire juive, la pratique la plus extraordinairement prégnante et actualisée de l'exil. L'imitation de la Torah écrite et orale est donc, plus qu'une écriture joycienne de la reprise référentielle, l'effectuation délibérée de l'exil en tant qu'il est, justement dans son assomption comme destin, l'avènement au registre du sujet de la parole — de la pensée et du signifiant — de la destruction du

11. « Louria [1534-1572] appelle *tsimtsoum* le processus de création de l'espace vide. Ce terme désigne la contraction de la divinité en elle-même, contraction qui eut pour effet de dégager un certain espace intermédiaire. Dans le Midrach, le mot *tsimtsoum* était employé à propos de la contraction de Dieu à l'intérieur du Saint des Saints dans le temple de Jérusalem. Louria en fit un tout autre usage. Selon lui, le *tsimtsoum* est une autocontraction provoquant un appel d'air et permettant l'instauration du vide [au profit de la Création *ex nihilo*]. Dans une certaine mesure, le processus du *tsimtsoum* est une forme d'exil, comme si le premier événement dans l'histoire de la création n'était autre que l'exil de Dieu » (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Geoffrey Wigoder (dir.), Paris, Cerf/Laffont, 1996, art. « Louria, Isaac et kabbale lourianique »).

Temple. L'exil n'est donc pas seulement une expérience géographique d'extraterritorialité ; il est un devoir de pensée et d'interprétation où il s'agit de restituer au sujet la séparation, la coupure, l'arrachement comme signifiants et comme vecteurs de la rencontre — qui peut être mystique. La Torah orale dont on interdisait les transcriptions à l'époque du Temple, passe à l'écriture après sa destruction. Et les écoles talmudiques où se transmettent l'enseignement et l'étude se substituent au culte¹².

The Second Scroll se donne donc comme un « second rouleau », c'est-à-dire, peut-être, un tour supplémentaire donné au premier et projeté sur un autre plan cette fois, celui de l'histoire contemporaine, en même temps qu'il se réfère par son nom même, comme le suggère Solomon J. Spiro¹³, au livre de Ruth (lui aussi appelé *Second rouleau* et appartenant à un ensemble de cinq, destiné aux fêtes religieuses¹⁴) qui raconte l'histoire de la généalogie du Messie. Cette « imitation de la Torah » associe donc dans sa composition une esthétique et une éthique puisque le roman explore, avec le personnage de l'oncle Melech, sur les traces duquel se lance le narrateur, les sens de l'exil jusqu'à l'arrivée en Terre promise. *The Second Scroll* franchit donc, avec le siècle, ce pas au-delà qui signe, pourrait-on croire, la fin de l'exil. Mais le livre de Klein suspend cet accomplissement et nous donne plutôt, de manière disons *talmudique*, le cadrage à saisir de cet « in-achèvement ».

Il faut dire d'abord que Jérusalem est, dans l'enfance du narrateur et dans l'expérience tragique de l'oncle Melech, un rêve, celui-là même dont parle le Psaume CXXXVI : « Quand l'Éternel ramena les captifs de Sion, nous étions comme ceux qui rêvent. Alors notre bouche s'emplit de chants joyeux et notre langue d'accents d'allégresse. » Au début du deuxième chapitre, le narrateur, venant de recevoir du journal où il travaille la mission d'un pèlerinage en Israël pour réaliser, au retour, la publication d'un volume de traductions de poèmes issus du pays renaissant, présente ce voyage comme l'accomplissement d'un rêve d'enfance.

My life was, and is, bound to the country of my father's choice, to Canada ; but this intelligence, issuing, as it did, from that quarter of the globe which had ever been to me the holiest of the map's bleeding stigmata, the Palestine whose geography was

12. Rabbi Yohanan ben Zakkaï est réputé être celui qui, lorsque la révolte contre les Romains se termina par la destruction de Jérusalem et du Temple (en 66 de notre ère), allait amorcer le transfert des fonctions du Temple au Sanhédrin et à l'étude de la Torah.

13. Solomon J. Spiro, *The Second Gloss. An Exegesis of The Second Scroll by A. M. Klein*, thèse déposée à l'Université Sir George Williams, Montréal, le 8 avril 1971.

14. Henri Meschonnic a fait une remarquable traduction de ces *Cinq rouleaux* (Paris, Gallimard, 1970).

*as intimately known as the lines of the palm of my hand, filled me with pride, with exaltation, with an afflatus odorous of the royal breath of Salomon. I was like one that dreamed. I, surely, had not been of the captivity; but when the Lord turned again the captivity of Zion, I was like one that dreamed*¹⁵. (SS, 28)

Pour le narrateur, cette vision de Jérusalem a bercé le désir d'enfance de voir un jour la terre de ses ancêtres. Mais ce « souvenir d'enfance » se double d'une résonance tragique et catastrophique dans la version qu'en donne un peu plus loin l'oncle Melech, reprenant à son compte, et à quelques pages de distance, la phrase du psalmiste, pour donner cette fois au « rêve » le sens actuel de son égarement, lui qui a du mal à sortir du cauchemar de l'Histoire. Les doublures sont très nombreuses dans le roman de Klein et propices aux diffractions de sens, aux jeux actifs des interprétations. Ainsi, dans ce deuxième chapitre, *Exodus*, qui s'ouvre sur la vision hollywoodienne de l'enfant rêvant à la Jérusalem de la fin des Temps — « *My childhood vision, no doubt the result of a questionable amalgam between Hollywood and Holy Writ*¹⁶ » (SS, 27) — se superpose au « rêve » de l'oncle racontant dans une longue lettre adressée à sa famille, et qui compose la majeure partie du chapitre, comment il a échappé à la destruction et à la mort programmée de son peuple. Si le narrateur cite le psaume en se distinguant des *captifs* parce qu'il se sent profondément attaché à son pays natal, il n'en rejoint pas moins, par la similitude de la référence, son oncle rescapé de la *Shoah* pour qui, « être comme celui qui rêve », décrit l'état de confusion et d'inquiétante irréalité dans lequel la destruction du peuple juif et sa survie le plongent. Maintenant réfugié dans le camp de Bari, il travaille à dresser la pauvre liste alphabétique à laquelle son peuple a été réduit. « *Yet from all these studies and encounters I am not able to make a chart of what actually happened; it is impossible. When the Lord turned again the captivity, I was like one that dreamed*¹⁷ » (SS, 31). Au moment où le neveu

15. « Ma vie était, et reste, liée au pays choisi par mon père, le Canada ; mais cette nouvelle, qui arrivait justement de ce point du monde qui avait toujours été pour moi le stigmaté sanglant le plus sacré de la carte, la Palestine dont je connaissais la géographie aussi intimement que les lignes de ma main, me remplit de fierté, d'exaltation, des effluves parfumés du souffle royal de Salomon. C'était comme si j'avais rêvé. Je n'avais pas été, bien sûr, de la captivité, mais quand le Seigneur avait permis le retour de captivité de Sion, c'était comme si j'avais rêvé » (SR, 40).

16. « Ma vision enfantine, qui résultait sans doute d'un étrange amalgame de Hollywood et des Saintes Écritures [...] » (SR, 39).

17. « Pourtant, à partir de toutes ces recherches et de toutes ces rencontres, je suis incapable de me faire un tableau de ce qui est réellement arrivé ; c'est impossible. Quand le seigneur permit le retour de captivité, c'était comme si j'avais rêvé » (SR, 45).

reçoit cette longue lettre narrative, écrite comme un percutant témoignage, il s'apprête à partir pour la terre rêvée recueillir les précieuses productions du nouvel esprit israélien. La doublure dispose en fait les deux personnages dans une sorte de parallélisme.

La reprise, à quelques pages d'intervalle, d'une même phrase partagée par le neveu et l'oncle situe, pourrait-on dire, ce rêve de Retour à la jonction de l'enfance et de l'Histoire contemporaine. Comme si Klein travaillait à placer la rédemption de Sion, au-delà ou en deçà de la Terre d'Israël en tant que telle, et pourtant dans un rapport indestructible avec elle en tant qu'elle est *un rêve*, c'est-à-dire un surgissement énigmatique et insistant, travaillant de part en part l'histoire comme enfance perdue et apocalypse, Commencement et Fin, discontinuité et continuité, morts et engendrement, *toldot*. Retour qui se donne comme un rêve, aussi et peut-être surtout, parce qu'il se voit incessamment soumis à l'interprétation. Au sortir de l'horreur, la résurrection du peuple est pour l'oncle Melech une vision encore irréaliste. Et c'est au moment de partir rejoindre la vision de son enfance que le narrateur reçoit sa lettre frappée par un certain retard à rejoindre son destinataire. Entre le premier et le deuxième chapitres, intervalle qui marque aussi le temps de silence et de déperdition qui a frappé les familles juives pendant la Guerre, le père et la mère, sœur de Melech, sont morts, et l'enfant devenu jeune journaliste a plusieurs fois déménagé.

La double citation souligne donc le parallélisme entre le neveu et l'oncle, tous deux engagés dans une fonction de compilation — collection de poèmes à traduire, d'une part, et dénombrement des morts et des vivants, de l'autre — et de transmission. La publication projetée des œuvres israéliennes lance le neveu dans ce pèlerinage vers la nouvelle patrie, et le témoignage envoyé dans la lettre de Melech Davidson au reste de sa famille qui l'avait depuis longtemps perdu de vue, lettre qui compose ce livre de l'*Exode*, constitue un bouleversant fragment du cauchemar de 1939-1945. C'est dans cette lettre, aussi, que l'oncle, retrouvant avec émotion les textes les plus lyriques de la tradition juive, annonce son désir de travailler au rétablissement d'Israël.

La direction est donc claire et tout le roman orienté. Tentant, dans son périple vers Israël, de rejoindre son oncle qui semble destiné à lui échapper constamment, le narrateur se retrouve d'abord à Bari, camp de réfugiés aux environs de Rome d'où la lettre arrivée juste à temps à Montréal avait été envoyée. Ce parcours *vers*, marqué par les détours et les retours sur les traces de l'Histoire, et qui mériterait une lente et minutieuse lecture tellement il s'organise comme un pèlerinage dans

l'interprétation de l'exil — et dans l'exil de l'interprétation —, a pour centre, et véritable moment charnière au milieu du roman, Rome. La Rome papale dans sa prétention universelle à la vérité. C'est là, peut-on dire, que l'oncle Melech va se ressaisir pour *interpréter son rêve*. Interprétation qui se donne à lire pour nous dans le chapitre *Gloss Gimel* comme une critique d'art dans le style et la puissance de ce qu'on pourrait bien appeler une « Leçon talmudique à l'adresse des non-juifs », ou encore, comme le narrateur la désigne lui-même, une « Épître aux Romains ». Il faut dire aussi que cette critique d'art, qui a pour objet la voûte de la chapelle Sixtine peinte par Michel-Ange, est en fait une missive adressée à un certain « Monsignor Piersanti », rédigée, nous dit le narrateur, en hébreu et en araméen. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que le narrateur nous la donne à lire dans une « traduction » anglaise dont il annonce qu'il fera le premier morceau de son recueil « israélien ».

*It would be, I decided after my emotional gratification had given way to literary appraisal, the first of the translations of my anthology. The signing bird, it was true, was not yet of the land, but there could be no doubt of his direction*¹⁸. (SS, 51)

Nous sommes là, je pense, au cœur de la problématique complexe de ce roman, premier et dernier, d'Abraham Moses Klein.

L'Imitation de Michel-Ange

*Your uncle, as you may know, has a not inconsiderable understanding of what among the forms is beautiful and correct. He derives it, moreover, not only from emotional but from cerebral sources ; it is the appetency of his faith seeking reason and order. [...] I succeeded in persuading him to visit the Sistine Chapel [...]. He had the old bias against images and, I suppose, against entering our places of worship. [...] I, for my part and, believe me, for his, desire very much that he see these masterpieces of Catholic art, for I hope, like the painter, he would be led from the Old Testament scenes to the New Testament truths. [...] He went — but he did not come back. Instead he wrote me, in Hebrew [...] and there, in his letter, was the old Adam again. Please do not misinterpret the epithet. I understood fully, painfully, the agony from which this letter was written. But I perceived also its vanity, its attempt, in the midst of self-pity, to imitate Michelangelo. Davidson had missed the point. It was another Imitation I had in mind*¹⁹.

A. M. KLEIN

18. « Ce serait, décidai-je après que ma reconnaissance émue eut laissé place à des considérations littéraires, la première traduction de mon anthologie. L'oiseau chanteur, certes, n'était pas encore au pays, mais il ne pouvait y avoir de doute sur sa destination » (SR, 74).

19. *The Second Scroll*, p. 42-43. « Votre oncle, comme vous le savez peut-être, n'a pas qu'une petite compréhension des formes belles et justes. Qui plus est, il ne la tient pas seulement de sources émotives mais de sources cérébrales ; c'est l'appétence de sa foi qui

La première traduction que fera le jeune journaliste n'est donc pas une production israélienne mais le texte de son oncle adressé au Monseigneur Piersanti (Saint Pierre) de Rome qui a tenté de le convertir et qui, au moment où le neveu le rencontre, lui annonce la disparition de Davidson en lui transmettant la missive composée comme une « lecture » et un commentaire des fresques de la chapelle Sixtine. Ce morceau romain se trouve donc au centre du roman, au chapitre *Leviticus* auquel se rattache la glose *Gimel*. Le narrateur ayant quitté Montréal vient donc d'atterrir à Bari dans l'espoir de retrouver son oncle dont le dernier envoi provenait de ce camp de réfugiés en bordure de Rome. C'est là qu'il apprend que son oncle vient de repartir. Le directeur du camp l'informe cependant d'un lien particulier lentement noué entre Davidson et Piersanti, fréquent visiteur du camp. L'ambiguïté du récit de cette rencontre fait déjà craindre le pire au neveu qui a vu son enfance marquée par le « trauma » de la métamorphose d'oncle Melech échangeant, à la suite d'un pogrom, sa sagesse et sa science de pieux talmudiste contre la rhétorique sociale et engagée du militant communiste ; métamorphose qui avait conduit le père du narrateur à interdire qu'on prononce le nom de cet apostat en sa présence. C'est d'ailleurs sur la puissance de cet interdit que débute le roman : « *For many years my father — may he dwell in a bright Eden! — refused to permit in his presence even the mention of that person's name*²⁰ » (SS, 17).

La lettre en provenance de Bari, que le narrateur a emmenée avec lui dans son pèlerinage, raconte comment, traqué à Kamenets par le pacte germano-soviétique, Melech a ensuite sombré avec ses frères juifs dans l'horreur nazie, réussissant par miracle à « ressusciter » d'un charnier. Protégé jusqu'à la fin de la guerre par des catholiques dont il fait dans sa lettre la louange, l'oncle Melech, parti à Rome avec un Monseigneur, apparaît brusquement à l'esprit troublé du narrateur comme un être sans poids, enclin aux revirements, autant dire au

cherche la raison et l'ordre. [...] j'ai réussi à le convaincre d'aller visiter la chapelle Sixtine [...]. Il avait ce vieux préjugé contre les images et, je suppose, contre le fait d'entrer dans nos lieux de culte. [...] Je souhaitais vraiment pour ma part et, croyez-moi, pour la sienne, qu'il voie ces chefs-d'œuvre de l'art catholique, parce que j'espérais qu'à l'instar du peintre il serait conduit des images de l'Ancien Testament aux vérités du Nouveau. [...] Il y est allé — mais il n'est pas revenu me voir. Il m'a écrit, en hébreu [...] et, dans sa lettre, on retrouvait le vieil Adam. Je vous en prie, ne prenez pas mal cette épithète. Je comprenais tout à fait, douloureusement, l'angoisse dans laquelle cette lettre avait été écrite. Mais à travers l'apitoiement sur soi, je percevais aussi sa vanité, son désir d'imiter Michel-Ange. Davidson n'avait pas compris. C'était une tout autre Imitation que j'avais en tête » (SR, 61-62).

20. « Des années durant, mon père — qu'il vive en un vert Eden ! — ne permit même pas qu'on prononçât en sa présence le nom de cette personne » (SR, 23).

déshonneur et surtout à la dépression. Le directeur du camp lui ayant confié que Piersanti devait savoir où se trouvait son oncle, le neveu va donc lui rendre visite. Cette visite et ses conséquences constituent le matériau du chapitre *Leviticus*. La missive que Melech a adressée au Monseigneur, et qui occupe ici la place centrale, apparaît comme l'aboutissement de l'odyssée spirituelle de Davidson qui a, au cours de sa vie, exploré le spectre de la pensée religieuse allant de l'orthodoxie à l'athéisme. Il accède, à Rome, sous la voûte de la chapelle Sixtine qu'il va déchiffrer à partir de toute son expérience, à un sommet d'où se redresse, pour lui et pour nous, le sens de l'exil et de la Terre promise où il trouvera la mort, alors qu'il est redevenu, à Safed, un cabaliste inégalé. C'est le narrateur qui, là, à la fin du livre, chantera pour lui le Kaddich, cette prière pour les morts qui ne parle que de vie.

La description de la voûte, écrite en langues talmudiques — et non simplement en hébreu comme le croit, dans sa méconnaissance soulignée ironiquement par Klein, l'ecclésiaste —, est donc présentée par le narrateur dans sa dimension « polyphonique » : « *He had not been quite precise, the Monsignor, in describing the language in which it was couched as Hebrew; Hebrew it largely was, but dominated by a polyphonous evocation of Aramic — the parle of Pumbedita, Sura's cryptic speech*²¹ ! » (SS, 50). Cette langue, et le fait que la première page de la lettre se révèle manquante — « *the first page is missing* », déclare simplement Piersanti — l'apparent secrètement à un morceau du Talmud dont les traités commencent tous à la page deux pour rappeler à l'étudiant que, quel que soit le haut niveau de son étude, il n'a pas encore commencé à lire le premier feuillet. La lettre est aussi, avant d'être lue, l'objet d'une angoisse et d'une suspicion. Les derniers propos ambigus que Piersanti adresse au narrateur lui laissent croire que Melech Davidson a peut-être subi la séduction du christianisme ; ce qui plonge le neveu dans le trouble et les fantasmes les plus étonnants, états d'esprit qui sont depuis toujours ceux qui motivent son rapport à cet oncle, fuyant d'ailleurs toujours au devant de lui.

La lecture de cette épître est reportée pour le lecteur au chapitre *Gloss Gimel* par une note de bas de page. Mais elle est commentée dans le chapitre *Leviticus* par le neveu qui a fini par la lire et par s'en imprégner après plusieurs péripéties qui la lui ont fait perdre puis retrouver.

21. « Il n'avait pas été très précis, le Monsignor, en décrivant comme de l'hébreu la langue dans laquelle elles [ces lignes] avaient été couchées : c'était bien, en gros, de l'hébreu, mais que dominait l'incantation polyphonique de l'araméen — le parler de Pumbeditha, la langue sibylline de Sura ! » (SR, 74).

Lecture faite, le narrateur nous désigne ce texte comme une homélie profondément juive touchant la création et l'inspiration de Michel-Ange, un sermon sur la nature de l'homme, oncle Melech debout sous la figure d'Ézéchiel se trouvant brusquement frappé par le contraste entre la vision élevée de Michel-Ange et l'histoire contemporaine. « *Making reference, to show the direction of his thinking, to the Sistine lime pit of his own day, he proceeds, with midrashic ingenuity, to characterize each of the nine mighty panels*²² » (SS, 51). Cette missive constitue, me semble-t-il, le plus riche morceau du roman sur le plan de la démarche esthétique et interprétative.

Quand on sait que cette « lecture » des fresques fut d'abord un essai de Klein publié en 1950 dans le *Canadian Journal Chronicle* sous le titre « A Jew in the Sistine Chapel », on comprend l'importance de ce travail, recadré ici pour en resserrer encore davantage la portée et la force. L'écriture de Klein, déjà éminemment travaillée par les langues (française, yiddish, hébraïque, talmudique, miltonienne et joycienne), trouve dans ce morceau une sorte d'arrimage, de centre qui lui donne, dirait-on, son ancrage dans toute l'œuvre. Sherry Simon a souligné le statut particulier de cette écriture stratifiée et ornée qui traverse le roman et l'œuvre de Klein²³, et qui trouve ici, en ce fragment central, un surcroît de détermination et d'engagement. S'il est vrai que le travail de l'écrivain se caractérise dans ce passage par une mixité quasi incontournable et assez extraordinaire entre l'esthétique baroque et la stylistique rabbinique, la portée de ce travail dépasse, il me semble, la seule volonté de créer un langage imaginaire suspendu entre les langues, reflet ou expression de la Diaspora. En fait, la violence de ce texte romain semble mettre à contribution, de manière impérative, une vision talmudique et prophétique de la création — celle du monde et celle de Michel-Ange se trouvant en quelque sorte sur le même plan. Le choc de cette rencontre contribue sans doute à l'effet d'ambiguïté de la lettre qui, d'ailleurs, contamine entièrement le chapitre où l'on voit le narrateur, assis devant une fontaine de Rome, la lettre qu'il n'ose pas encore lire pliée dans sa poche, rêver de l'ascension épiscopale, jusqu'au trône papal, de son oncle peut-être converti, au moment où Settano (Satan) et sa bande, dont les activités politiques et militantes demeurent assez obscures, surgissent pour lui arracher cette lettre que Settano suppose, quant à lui,

22. « Faisant allusion, pour indiquer le cheminement de sa pensée, à la fosse à chaux Sixtine de sa propre époque, il poursuivait en analysant avec une ingéniosité midrashiste chacun des neuf grands panneaux » (SR, 75).

23. Dans Sherry Simon, *Le trafic des langues*, Montréal, Boréal, 1994.

codée et compromettante. Bref, la lettre est sujette à une série de malentendus qui lui donnent son statut particulièrement problématique.

Présentée comme une « traduction », elle affirme non pas tant la mixité des langues en tant que telle que l'exigence de la Loi pour l'humanité et l'universalité de la Torah juive contre les dogmes chrétiens. La « traduction » n'opère pas un entre-deux, mais procède à un décentrement maximal selon lequel le déicide d'Israël se donne brutalement à entendre à l'envers de son sens chrétien, comme le meurtre perpétré sur la chair des enfants de l'Alliance. La « traduction » est donc ici un détournement radical de l'art catholique vers l'interprétation juive de la création. Création du monde et création artistique qui supposent l'exil de l'artiste et du créateur.

It well may be that Michelangelo had other paradigms in mind ; there is much talk of zimzum [tsimtsum] and retraction ; but such is the nature of art that though the artist entertain fixedly but one intention and one meaning, that creation once accomplished beneath his hand, now no longer merely his own attribute, but Inspiration's very substance and entity, proliferates with significances by him not conceived nor imagined. Such art is eternal and to every generation speaks with fresh coeval timelessness²⁴ [...]. (SS, 106)

Le chemin qui l'a mené à la porte de la chapelle était encore pour Melech un morceau de son rêve, « *like something dreamed in a dream* ». Mais la révélation que lui réserve la vision des fresques le plonge dans la vérité du judaïsme que le neveu déchiffre avec un sens aigu de l'analyse. Ne s'intéressant à aucune des figures du Nouveau Testament, Oncle Melech déchiffre le *Déluge* comme une allusion générale à sa propre époque. Dans *Le sacrifice de Noé*, il voit le sacrifice des innocents de sa génération, livrée à la fournaise de la Shoah. *L'expulsion du Paradis terrestre* est perçue comme une allusion aux réfugiés du monde, chassés non par un ange mais par un serpent à double tête. Mais c'est la *Création d'Adam et Ève* qui « donne corps » à son accusation lancée à la face du monde et construite comme un syllogisme : puisque l'homme a été créé à l'image de Dieu, le meurtre d'un homme est un déicide. Et dans la chair surexposée par laquelle Michel-Ange a sans doute voulu soutenir le dogme de l'Incarnation, Melech déchiffre le charnier inversé en résurrection.

24. « Il se peut que Michel-Ange ait eu en tête d'autres paradigmes ; on parle beaucoup de *zimzum* et de contraction ; mais bien que l'artiste ne conçoive précisément qu'un seul propos et qu'un seul sens, telle est la nature de l'art qu'une fois sortie de sa main, elle ne lui appartient plus mais, devenue substance et entité même de l'Inspiration, elle prolifère en significations qu'il n'avait ni conçues ni imaginées. Un tel art est éternel et parle à chaque génération d'une voix toujours nouvelle, qui échappe au temps » (SR, 157).

Pour le neveu, l'écriture de son oncle procède d'une assomption triomphale des treize articles de foi de Maïmonide²⁵. « *In a single circular sentence, without beginning or end [à l'image même du *Sefer Torah* dont on a décrit plus haut l'écriture-lecture cyclique], he described God coming to rescue of His chosen. It was a sentence in which I distinguished, between commas, in parentheses, and in outspoken statement, all of the thirteen credos of Maimonides*²⁶ » (SS, 52). L'oncle affirme, contre toute attente, que cette chair éminemment divine et qui fonde la divinité de l'homme — dimension que l'on retrouve chez Spinoza, longuement travaillé par Klein, et dans la cabale selon une interprétation subtile de l'article maïmonidien affirmant pourtant l'incorporéité de Dieu²⁷ — manifeste de manière éblouissante l'interdit de la représentation au fondement de la Loi juive, interdit qui est l'autre nom de l'Exil propre à la création juive. On comprend dès lors que l'enseignement de Melech Davidson, sa leçon, tient dans l'interprétation même qu'il fait des fresques et qui affirme que pour comprendre le sens, il faut s'inscrire dans l'exil du peuple comme dans l'exil de la parole et dans l'exil de la création.

*Upon the breath of little children is the whole globe poised, say the Talmudists [et écrit l'oncle Melech]; and say: every human soul is weighted against the worlds three hundred and ten. Oh, the proliferation in the heavens as the dry bones stirred! [...] as a swooned generation opened its eyes once more to see... to see the Author of their Days, not in the image of man made — with what triumphant orthodoxy does Michelangelo at last in peroration doff his metaphor to breathe upon the ceiling the true concept [...] pure pervasive Spirit intelligential, the One [...] magnanimous with Law*²⁸ [...]. (SS, III)

25. Ces treize articles qui ne sont pas directement évoqués dans le roman sont : l'existence de Dieu, l'unicité de Dieu, l'incorporéité de Dieu, l'éternité de Dieu, Dieu seul doit être adoré, croire en la prophétie, supériorité de Moïse sur tous les prophètes, Dieu a révélé la Torah à Moïse, la Torah ne peut être changée, omniscience de Dieu, rétribution et châtement, Messie, résurrection des morts.

26. « En une seule phrase circulaire, sans commencement ni fin, il décrivait Dieu accourant au secours de Ses élus. C'était une phrase dans laquelle je devinais, entre des virgules, entre des parenthèses, et dans un énoncé explicite, la série des treize credos de Maïmonide » (SR, 77).

27. « Un exemple frappant à propos de cette question de la corporéité est le texte de Rabbi Ishaïah Horowitz (xvi^e siècle) [...] faisant état de la supériorité de la matière sur la forme, évidemment paradoxale dans le contexte des exégèses habituelles de Maïmonide. Il s'agit là d'un thème kabbalistique bien connu, où le monde de la matière, le dernier dans la procession de l'échelle de l'être, a une origine plus élevée que tous les autres, puisque sa mise en ordre et sa réparation sont la visée et l'objectif ultime de la création » (Henri Atlan, *Les étincelles du hasard*, tome 1 : *Connaissance et spermatique*, Paris, Seuil, « La Librairie du xx^e siècle », 1999, p. 93). On voit bien que Melech parle ici en cabaliste.

28. « Sur le souffle des petits enfants, tout l'univers tient en équilibre, disent les talmudistes ; et ils disent que chaque âme humaine pèse trois cent dix mondes. Oh, la prolifération dans les cieux à mesure que les os blanchis se sont remis en mouvement ! [...] à mesure

La lettre talmudique d'oncle Melech est une défense et illustration de l'art comme interprétation et révélation. Michel-Ange est ici un prophète juif qui, à l'encontre de l'herméneutique catholique, prophétise par ses fresques la restauration d'Israël et le salut du Peuple élu. La violence de ce texte, sa détermination à « traduire » en langage talmudique l'œuvre de la Renaissance baroque indique bien la visée de cette « Épître aux Romains ». Épître adressée à l'humanité à l'issue de la *Shoah* et dans laquelle le meurtre de la chair est appelé de manière on ne peut plus insistante « déicide ». La discussion entre Piersanti et le narrateur, qui sert de cadre à cette missive, met en lumière le style éminemment ironique de Klein qui, ici, place dans la bouche de l'ecclésiastique les assertions les plus courantes et les plus manifestes de la méconnaissance chrétienne du judaïsme. L'oncle y est traité, entre de nombreux compliments sur son intelligence, de « sensuel » et d'« obscur », d'« obstiné » et d'« hésitant », bref d'aveugle à reconnaître la Vérité de l'Église. Si les causes de l'horreur qui a frappé le siècle sont présentées, dans cette conversation avec le Monseigneur, comme étant insondables, les paroles de celui-ci sont d'une clarté et d'une tangibilité incontestables quant à l'antijudaïsme de l'Occident chrétien qui en a été, disons, le cadre rationnel. Dans l'inversion ici en cours, c'est l'oncle Melech qui accuse les fils de Bélial de déicide et qui procède à un enseignement où Michel-Ange tient lieu de prophète et où l'art, de ce fait même, rejoint le statut cabalistique du *Tsimtsum*, exil de Dieu en Lui-Même, contraction divine permettant le retrait de l'infini pour faire place au fini et à l'humanité.

La lettre de Melech Davidson commence à la deuxième page ; comme la Torah commence avec la lettre *beth*, la deuxième de l'alphabet hébreu, insistant pour dire que le Un n'est pas de ce monde et n'appartient qu'à l'Éternel. Exil du Un dont tout être parlant doit prendre acte et dont l'oubli engendre la destruction, cet Un étant, dans son extériorité dont le Juif est le gardien, indispensable à l'ordonnement de la lettre et du monde. Interprétant l'ivresse de Noé comme une métaphore visionnaire de l'ivresse du sang qui a marqué le siècle, Melech-Klein écrit : « *For even as wine lifts man up a little higher than his stature, so too was the shedding of life for the sons of Belial vanity's tempta-*

qu'une génération évanouie ouvrait les yeux pour une fois pour voir... pour voir l'Auteur de ses Jours, non pas fait à l'image de l'homme — avec quelle orthodoxie triomphante Michel-Ange a-t-il enfin dépouillé, à la péroration, sa métaphore pour que respire au plafond le vrai concept [...] pur Esprit subtil et doué d'intelligence, l'UN [...] magnanime dans la Loi [...] » (SR, 166-167).

tion. *They would be like gods ; but since the godlike touch the creation was not theirs, like gods would they be in destruction*²⁹ » (SS, 107). La syntaxe de Klein cherche apparemment à rendre compte — non sans souffrance et insistance — de ce travail d'ordonnancement avec lequel elle est aux prises dans tous ses textes.

La lettre de Melech n'est pas une lettre au peuple juif mais une lettre à Piersanti, autant dire au monde chrétien, à l'Occident chrétien. S'il est vrai que le texte joue de la perpétuelle doublure entre les langues, le travail vise ici un déplacement, un décentrement, non vers l'entre-deux-langues mais vers le judaïsme comme constituant de l'universalité analytique. Ainsi, les corps charnels et nus de Michel-Ange sont vus à travers les 613 *mitsvot* ou commandements qui, en effet, sont nombrés en partie à partir des membres du corps humain. « The Flesh. (Twelve score and eight the limbs, parts, and members of the body, and eighteen score and five its organs and sinews — the sum all-embracing of commands and forbiddings, the six hundred and thirteen, curriculum taryag³⁰ !) » (SS, 105). Enfin, il n'y a pas de pomme, souligne Melech, dans l'Éden de Michel-Ange. Il n'y en a pas non plus dans la langue hébraïque, la pomme ayant surgi, justement, d'une traduction fautive³¹.

Le paradis du peintre est donc finalement, comme pour les Sages du Talmud, ce dangereux jardin de la connaissance où l'on est foudroyé voire condamné si l'on ne sait, comme Jonas — cité à la fin de cette longue missive — au plus profond de l'abîme, se souvenir de la Loi.

PaRDèS

Je voudrais, pour finir, reprendre un petit midrach rappelé au narrateur par le directeur du camp de réfugiés de Bari qui soupçonne Davidson, sans oser le dire, d'avoir été entraîné par le pêcheur d'âmes qu'est Monseigneur Piersanti.

29. « Car tout ainsi que le vin élève l'homme un peu au-dessus de lui-même, ainsi l'effusion de sang fut pour les fils de Bélial la tentation de la vanité. Ils seraient comme des dieux ; mais puisqu'ils ne pouvaient prétendre à l'attouchement divin de la création, ils seraient des dieux dans la destruction » (SR, 159).

30. « *La Chair*. (Douze vingts et huit bras et jambes, parties et membres du corps, dix-huit vingts et cinq organes et muscles — leur somme embrasse tous les commandements et toutes les interdictions, les six cent treize, *curriculum taryag* !) » (SR, 157). Un amora du III^e siècle, rabbi Simlaï, postula en effet que sur leur total de 613 (*taryag* selon la valeur numérique des consonnes hébraïques qui forment le chiffre), les 365 commandements négatifs correspondaient aux jours d'une année solaire, et les 248 positifs correspondaient au nombre de parties dans le corps humain.

31. Dans la traduction latine, *pomum*, signifie fruit. Mais au Moyen Âge, le pluriel de *pomum*, *poma* a été adopté pour désigner la pomme. De telle sorte que le lecteur de la Bible — à l'époque, on la lit surtout en latin — lisait plutôt *pomme* que *fruit*.

« You no doubt know », he parabled, « of the four men who would gaze into paradise: Ben-Azzi, Ben-Zoma, Rabbi Akiva, and That Other. Ben-Azzi gazed, and died. Ben-Zoma gazed, and went mad. Rabbi Akiva cried out: When you arrive at stones of polished marble pure, do not exclaim: Water, water! And That Other cut down the plant. »

Uncle Melech, then, a cutter-down of plants, an uprooter, a convert! It shocked the thirty score inhibitions of my upbringing. My father had been right after all. Unstable as water, fickle as wind, That Other³²! (SS, 40-41)

Le midrach qui appartient au traité consacré aux offrandes que l'on apporte au Temple et qui, le Temple détruit, deviennent l'objet de la lecture et de l'étude, se donne à lire ainsi :

Nos rabbi ont enseigné : quatre hommes pénètrent dans le Verger Céleste : Ben Azzi, Ben Zoma, Aher et Rabbi Akiva. Rabbi Akiva les avait avertis en ces termes : « Lorsque vous parviendrez devant les pierres lisses, n'allez pas vous écrier : *De l'eau, de l'eau!*, à cause du passage *Celui qui dit des mensonges ne subsistera pas en ma présence* » (Ps. 101, 7).

Ben Azzi regarda et mourut ; à lui peut s'appliquer le passage *Elle a du prix aux yeux de l'Éternel, la mort de ceux qui l'aiment* (Ps. 116, 15). Ben Zoma regarda et devint fou ; à lui peut s'appliquer le passage *Si tu trouves du miel, n'en mange que ce qui te suffit, sinon tu serais gavé et tu le vomirais* (Pr. 25, 16). Aher (en hébreu L'Autre) arracha des plantes. Seul Rabbi Akiba sortit en paix comme il était entré³³.

Le sens de ce midrach s'éclaire lorsque l'on comprend que le Verger Céleste, en hébreu PaRDèS ou paradis, désigne la compréhension des choses cachées, la connaissance de la Loi, liée à l'étude. Celui qu'on appelle L'Autre dans cette histoire est un personnage connu du Talmud. C'est le surnom d'un apostat, Élicha ben Abouya, dont le nom même est frappé d'un tabou, comme, durant sa période communiste, celui de l'oncle Melech dans la famille du narrateur. Cet Autre avait été le maître du grand Rabbi Meïr, autre célèbre rabbin du Talmud. Par ailleurs, le mot PaRDèS, qui apparaît dans l'original et que l'on traduit ici par Verger Céleste, est formé à partir de l'initiale des mots *pshat* (sens litté-

32. « "Vous connaissez sans doute, dit-il, la parabole des quatre hommes qui avaient jeté un coup d'œil au paradis : Ben-Azzi, Ben-Zoma, Rabbi Akiba, et l'Autre. Ben-Azzi mourut à son premier coup d'œil. Ben-Zoma, lui, en devint fou. Rabbi Akiba s'écria : *Quand tu arriveras aux pierres de pur marbre poli, ne t'exclame pas : De l'eau ! De l'eau !* Et l'Autre coupa la plante." Oncle Melech, alors, était un coupeur de plantes, un déracineur, un apostat ! Cela heurta la kyrielle des interdits de mon éducation. Après tout, mon père avait eu raison. Il était instable comme l'eau, inconstant comme le vent, cet Autre ! » (SR, 58). Klein ne donne pas la référence de cette parabole (elle se trouve dans le Talmud, au traité Hagigah 14b). Il s'agit du traité consacré aux offrandes de fête.

33. La traduction provient des *Aggadoth du Talmud de Babylone*, Paris, Verdier, 1982, p. 586.

ral), *rémez* (sens allusif), *drach* (sens construit) et *sod* (sens secret) qui désignent chacun l'un des quatre niveaux de signification propre à l'interprétation juive. Je ne développerai pas davantage les ramifications multiples du récit des Sages au Paradis, la mise en perspective de cette parabole me permettant seulement de conclure sur la dimension extrêmement périlleuse de l'interprétation et de l'étude visant la connaissance de la Loi. En fait, ce que raconte ce midrach, c'est que la connaissance est ambivalente et peut produire le mal : mort, folie, trahison. Seul le sujet et son rapport au savoir sont reconnus comme sources de bien ou de mal, pas le savoir en lui-même. *La Glose Gimel* du roman de Klein nous indique, dans sa dernière phrase, la juste place qu'occupe l'oncle Melech dans ce paradis de l'interprétation. Il sort, comme rabbi Akiva, en paix, comparant, dans un dernier coup d'œil aux fresques de la Sixtine, les cornes des béliers promis au sacrifice de Noé, à des *chofars* sonnant la libération.

Dans cette lecture en accéléré qui m'a fait placer l'écriture de Klein au registre de l'exil, il me semble que se dégage quelque chose comme une « leçon ». Rien de moral, mais plutôt un enseignement éthique qui permet peut-être de conclure sur la spécificité de l'étude qu'invente le judaïsme. Étude où le sujet est interpellé en son nom devant la Loi, pour en répondre, contre tout dogme et toute réponse préétablie. Périlleuse affaire, on peut l'imaginer.

Le Québec, mais c'est l'Occident actuel, semble avoir perdu le sens de ce risque au fondement de la vie psychique, qui est celui du sujet dans son rapport au signifiant. L'étude, ce n'est pas autre chose que la pratique du signifiant qui livre le sujet à sa continuité — qui est aussi sa responsabilité, puisque la liberté est nécessaire à l'aventure et reste la dimension dont l'Exil est la seule condition — dans une histoire, une mémoire et une transmission. Autrement dit, le sujet parlant, et l'écrivain par surcroît, n'existe que s'il accepte de recevoir (en hébreu, *kibel*, racine du mot « kabale ») l'exil en héritage. La tradition n'est pas un don, comme en témoigne la culture juive qui dispose non d'un privilège mais d'un principe d'enseignement — ce que le mot *Talmud* veut dire. La tradition est un travail de réception, d'interprétation. Ne se souvient pas qui veut, mais qui met en circulation les signifiants de son histoire. On comprendra que je voulais faire entendre, en ce détour par la lecture du roman de Klein, que l'exil n'est pas le déracinement ni le désarrimage du sujet, mais sa seule certitude, son ancrage le plus certain dans ce qui s'appelle le Nom, et qui me désigne là où je suis comme là (d')où je viens.

A. M. Klein et Karl Stern

Le scandale de la conversion

SHERRY SIMON

*Le second rouleau*¹ d'A. M. Klein (1906-1970) décrit, sur un mode allégorique, les grandes aventures idéologiques du peuple juif au xx^e siècle. Les enthousiasmes du héros du roman suivent une séquence familière : Melech Davidson est tour à tour érudit talmudique, communiste acharné et sioniste convaincu. On reconnaît bien dans ce cheminement les principales formes d'idéalisme juif au xx^e siècle.

Mais l'itinéraire de Melech comprend un virage plutôt surprenant. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, avant de partir en Israël, Melech se trouve dans un camp de réfugiés en Italie. Le traumatisme de la guerre — de la fusillade nazie dont il est, miraculeusement, l'unique rescapé et de la dure survie en forêt — est encore frais. Dans le camp de réfugiés, il se lie d'amitié avec Monseigneur Piersanti et subit une attraction intense pour le christianisme. Le neveu de Melech, qui raconte son histoire, n'a accès qu'à des traces fragmentaires de l'histoire de son oncle et s'inquiète : « Oncle Melech avait-il déjà fait le pas impensable ? » En fait, le neveu sera vite rassuré, apprenant peu après que Melech a su tenir ferme et résister aux pressions de l'Église.

S'insérant dans un récit allégorique décrivant l'expérience du peuple juif au xx^e siècle, cet épisode a, en effet, de quoi étonner. Dans la liste des grands idéaux qui ont suscité l'enthousiasme et l'adhésion des Juifs au xx^e siècle, qui se serait attendu à voir figurer le christianisme ? Dans l'histoire juive européenne, la conversion est plutôt, depuis les Croisades et

1. A. M. Klein, *Le second rouleau*, trad. de Charlotte et Robert Melançon, Montréal, Boréal, 1990. Dorénavant désigné à l'aide du sigle SR suivi du numéro de la page.

l'Inquisition jusqu'à aujourd'hui, un poignard brandi contre les Juifs (« *Pugio fidei* », le poignard de la foi, est le titre du manuel important de prosélytisme écrit au XIII^e siècle²), les épisodes nombreux de conversion dans l'Europe moderne du XIX^e siècle servant plutôt d'instrument de mobilité sociale³. Pourtant, si Klein consacre un chapitre au thème de la conversion — aux craintes que la conversion inspirait chez les Juifs à cette époque —, c'est que le sujet est d'actualité à la fin de la guerre. Les années d'après-guerre ont vu un certain nombre de Juifs abandonner une affiliation culturelle et religieuse qui leur a causé d'immenses souffrances. Certains ont tout simplement adopté l'identité qui les a protégés durant la guerre (dans le cas d'enfants juifs cachés dans des couvents ou dans des familles catholiques). D'autres, juifs sécularisés et non pratiquants, ont voulu se défaire d'une identité juive qui leur avait été imposée par les pratiques raciales des Nazis. Dans ces cas, la conversion relevait moins d'un choix positif — celui d'aller vers une nouvelle foi — que d'un désir de laisser tomber une allégeance douloureuse.

Pourquoi Klein a-t-il choisi d'introduire le thème de la conversion dans son roman allégorique? De quelle façon la conversion figure-t-elle dans les rapports entre Juifs et Canadiens français dans les années d'après-guerre? Voici les questions que je voudrais poser, en examinant quelques textes où la conversion apparaît comme une préoccupation. En 1951, l'année même où paraît *Le second rouleau* de Klein, paraît *The Pillar of Fire* de Karl Stern, réfugié juif, psychiatre, qui habite Montréal. Le premier ouvrage est fictif et ne mentionne la conversion qu'au détour d'un chapitre. Le deuxième est un mémoire à la première personne où Karl Stern raconte sa vie et sa conversion du judaïsme au catholicisme à Montréal au début des années 1940. Entre les deux, un lien ténu. Klein et Stern habitent la même ville et ont sans doute quelques relations en commun. Cependant, il est peu probable qu'ils se

2. Voir Robert Chazan, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 4.

3. Tentative vaine, dans le cas des convertis de la bourgeoisie allemande juive. Dans *La traversée des fleuves* (Paris, Seuil, 1999), Georges-Arthur Goldschmidt, en parlant de la fin du XIX^e siècle écrit : « Sur les cinq cent mille juifs qui vivaient à cette époque-là en Allemagne, quelques dizaines de milliers s'étaient convertis à l'une des deux grandes confessions chrétiennes ; peu d'entre eux cependant avaient rompu tout lien avec leurs origines. Au sein de la bourgeoisie hambourgeoise, ils occupaient une place à part. Envies et jalouses, ils recevaient tout le monde, mais en gros, sauf dans la couche inférieure comme on disait, personne ne les recevait. Pourtant, il n'y avait pas plus hambourgeois et plus patriotes qu'eux, presque jusqu'à l'exagération » (p. 31). Déporté à Theresienstadt en tant que juif, le père de Goldschmidt assura les fonctions de pasteur protestant au camp. Enfant baptisé, Goldschmidt lui-même sera pourchassé par les Nazis.

soient croisés. Stern habite Notre-Dame-de-Grâce et Klein le Mile-End ; le premier fréquente les milieux anglo-catholiques, le second les milieux communautaires juifs. Mais ils sont séparés par la plus grande distance qui soit, celle qui éloigne un Juif engagé d'un apostat.

Sa sainteté Melech I

Durant les quelques heures où le narrateur du *Second rouleau* de Klein est obsédé par l'idée que son oncle se serait converti, il se souvient « avec crainte et méfiance de l'affaire du grand rabbin de cette ville même, l'apostat Zolli qui, il y avait à peine un an, avait consterné son assemblée par une trahison du même genre, calculée et planifiée » (SR, 63). Qui est Zolli ? C'est le grand rabbin de la ville de Rome qui a scandalisé la communauté juive internationale en se convertissant au catholicisme à la fin de la guerre. L'histoire de Zolli fut un événement d'importance capitale pour les relations judéo-catholiques. Israele Zolli (1881-1956), né Zoller à Brody en Pologne, fut engagé comme grand rabbin à Trieste (1920) et ensuite à Rome (1938). Brillant érudit et chef religieux respecté, il était aussi un homme de caractère difficile, qui se souciait peu de ses activités pastorales, préférant consacrer son temps aux études. Pourquoi cet homme influent s'est-il converti ? Un ouvrage consacré à cette histoire, *The Chief Rabbi, the Pope and the Holocaust. An Era in Vatican-Jewish Relations*⁴, donne peu de réponses définitives. La cause immédiate de sa décision aurait été le peu de respect que lui témoignait la communauté juive de Rome après la guerre⁵ et sa mauvaise santé sur les plans psychologique et physique à la fois après les années de clandestinité. Toutefois, Weisbord et Sillanpoa mentionnent aussi le fait que Zolli ait jugé favorablement le rôle joué par Pie XII à l'égard des Juifs durant la guerre (il leur aurait consenti un prêt au moment où les Juifs devaient payer un tribut aux Fascistes⁶) et qu'il ait manifesté, dès 1938 dans un livre sur le « Nazarene », un certain intérêt pour le texte chrétien.

4. Robert G. Weisbord et Wallace P. Sillanpoa, *The Chief Rabbi, the Pope and the Holocaust. An Era in Vatican-Jewish Relations*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1992.

5. Zolli n'était pas aimé de ses ouailles, même avant la guerre, semble-t-il. Et on lui reproche d'avoir abandonné la communauté durant la guerre, en choisissant la clandestinité plutôt que la défense de sa communauté. À sa décharge, les auteurs notent que Zolli était d'origine est-européenne, donc une cible plus évidente pour les Nazis que les Juifs d'origine italienne, plus assimilés.

6. Le rôle très controversé qu'aurait joué l'Église catholique durant la guerre et, en particulier, la responsabilité personnelle du pape Pie XII à l'égard des Juifs sont devenus, depuis les années 1960, un objet de recherche et de dénonciation.

En rappelant le cas Zolli, Klein souligne la « crainte et méfiance » que l'histoire suscita dans la communauté juive internationale. En effet, la conversion de Zolli a provoqué une vive réaction. Rabbi Stephen S. Wise, le rabbin le plus important de son époque, parle de désertion et de trahison, de « *crimes too terrible for punishment* » et de « *acts too lamentable for tears*⁷ ». Des réactions fusèrent de partout dans le monde juif. Comme c'est le cas aujourd'hui pour le suicide, on craignait alors le mimétisme et un effet de contagion. Les organismes juifs mirent en place des programmes de prévention (sous la forme de conférences⁸). On comprend la surdétermination de la métaphore de la vaccination qui revient dans le roman de Klein. Le directeur du camp que visite le narrateur « employa le mot Monsignor comme s'il s'était agi d'une seringue, et attendit que les symptômes apparussent sur mon visage » (SR, 57). Toutefois, selon Weisbord et Sillanpoa, la peur est sans fondement. « *The much feared ripple effect* », disent-ils, « *never materialized*⁹ ».

Est-ce le fait que Zolli ait choisi son nom de baptême, Eugenio, en hommage au pape Pie XII ? Le narrateur du *Second rouleau* oublie sa peur et se met à imaginer une scène invraisemblable. Melech est devenu pape et utilise son pouvoir pour créer une nouvelle trinité, la réunion du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam :

Je vis alors Sa Sainteté Melech assise sur le trône papal, son origine juive restant toujours en elle une force active quoique secrète. Je la vis accomplir en entier le cycle annuel des cérémonies religieuses et, régnant sur tous les royaumes spirituels, exercer son influence et donner sa sanction aux affaires temporelles. [...] Maintenant investi des pleins pouvoirs de son infailibilité, oncle Melech proclamait à l'humanité : l'abolition de tous les dogmes, à l'exception du commandement divin de la Foi ; la réunion des religions : le Christianisme, le Judaïsme, le Mahométisme, trinité faite une. Alors que les périodes latines de l'encyclique roulaient dans mon imagination, le monde semblait recréé à neuf, et son labeur, comme celui de la création initiale, s'apaisait dans l'harmonie de l'univers, dans le sabbat de la paix universelle. (SR, 65)

La rêverie du narrateur ne durera pas longtemps. Mais cette vision marque le roman d'un moment utopique. Devenu pape, Melech ne perd pas son identité juive, mais s'en sert pour transformer la religion catholique en une véritable foi universelle, unifiant les trois grandes religions. Plus que pape, Melech devient en fait Dieu, reprenant la genèse de

7. Voir *Opinion*, n° 15, mars 1945, cité dans l'ouvrage de Weisbord et Sillanpoa, *op. cit.*, p. 142.

8. Voir Weisbord et Sillanpoa, *op. cit.*, p. 140.

9. *Ibid.*

l'univers, recréant le monde à son image. La conversion de Melech, dans cette perspective, ne signifierait pas le passage d'une identité à une autre, d'un dogme à un autre, mais plutôt la fusion de toutes les identités et de toutes les croyances.

Un flirt philosophique

Cette vision d'un pape juif, abolissant tout dogme religieux, relève du fantastique. Mais elle est l'élément principal qui explique comment la conversion, pour Klein, peut figurer dans une histoire de l'idéalisme juif. En filigrane du *Second rouleau*, Klein offre d'autres éléments d'explication possible à la tentation de Melech. Il y a d'abord la gratitude. C'est une famille chrétienne qui lui a porté secours durant la guerre : « [...] cette famille de bons paysans à la maison desquels présidait l'image de l'homme de Galilée, qui me cachèrent et me nourrirent et me sauvèrent la vie. D'eux, et de la manière dont ils ont préservé en moi l'esprit humain afin que je ne m'effondre pas, que je ne marche pas à quatre pattes, je témoignerai une autre fois [...] » (SR, 53). Un deuxième facteur serait la vocation spirituelle de Melech, sa quête de signification religieuse : « "Il avait la vocation", dit le directeur du camp, "il entendait l'Appel, mais il ne pouvait pas, rendu aveugle et sourd par son expérience tragique, découvrir d'où venait l'appel" » (SR, 60).

Une troisième source, peut-être la plus importante, serait l'attrance pour l'art visuel chrétien. Dans ses discussions avec Monseigneur Piersanti, Melech se montre très connaisseur de la littérature européenne. Piersanti encourage Melech à visiter la chapelle Sixtine, espérant que la rencontre avec « les chefs d'œuvre de l'art catholique » auront l'effet déclencheur voulu. « J'espérais qu'à l'instar du peintre il serait conduit des images de l'Ancien Testament aux vérités du Nouveau. Je croyais que le sens de l'ordre de Michel-Ange et surtout son caractère sublime lui parleraient » (SR, 61). Ce thème, celui de l'attrance du Juif pour la beauté chrétienne, avait déjà été exploré par Klein dans un récit qui date de 1930. « The Meed of the Minnesinger¹⁰ » décrit un troubadour juif, nommé Susskind, qui est amoureux de la beauté et qui dédaigne la religion juive pour le peu d'intérêt qu'elle lui porte¹¹.

10. Dans A. M. Klein, *Short Stories* (éd. M. W. Steinberg), Toronto, University of Toronto Press, 1983.

11. L'expérience autobiographique à l'origine de l'épisode du *Second rouleau* est sans doute le suivant : au cours de son voyage à Rome en 1949, Klein décrit son admiration pour le Moïse de Michel-Ange.

*It was altogether a transfiguring experience. For a moment I was saddened at the existence of the Second Commandment which had deprived us of the potentiality of similar achievement. I was consoled only by the reflection that Michelangelos are not born every day, and that one Moses for Jerusalem and one Michelangelo for Rome was a division which eminently suited me*¹².

L'interdiction de créer des images chez les Juifs aurait donné lieu à une culture visuelle appauvrie, avec peu d'éclat en comparaison avec les merveilles de l'art chrétien¹³. « *For he was enamored of all beautiful things, even they be the possession of the Gentile and thus profaned in the sight of the Lord.* » Il admire les cathédrales, l'attirail des nobles, la musique des jeunes choristes à l'église. Même s'il déteste le « contenu » de la chrétienté, il adore « le vaisseau¹⁴ ». Mais l'œuvre artistique de Susskind sera rejetée par les puissants de son temps et il goûtera à l'antisémitisme. Il finira par brûler ses propres manuscrits. Melech Davidson, le protagoniste du *Second rouleau*, ressemble à Susskind de par son admiration pour la beauté de l'art chrétien. Mais lui aussi se heurtera aux traces d'antisémitisme qu'il relève à même cet art. En s'approchant des corps peints sur le plafond de la chapelle Sixtine, Davidson perçoit non pas la beauté sublime du corps humain mais plutôt l'effroyable laideur des corps morts créés par l'Holocauste.

Je ne pouvais sûrement pas regarder ces membres bien en chair et aux couleurs de la santé chacun bien articulé et chacun comme depuis toujours à sa place, sans me rappeler une autre dispersion de membres, d'autres amas de corps, les membres déjetés que je venais tout juste de contempler. Car alors que je regardais au-dessus de moi ces volées d'athlètes, la couleur sous-cutanée de la santé s'altéra, la chair dépérit, les os apparurent, et je vis à nouveau les *relictæ* des camps, des tumuli entiers de cadavres, empilés, golgothisés : une jambe sortant du cou de son possesseur, un bras s'étirant de l'épaule d'un autre, un poignet à la place d'une mâchoire, une oreille sur une cheville : l'humaine forme divine estropiée, pliée, bottelée, empilée ; rapetissée, et réduite à ses noms d'os, fémur et tibia, clavicule et cubitus, thorax et bassin, crâne : paquets d'ossements : tous classés par tas, empilés pour être emportés par un bulldozer mastodonte et balayés dans une chaux sixtine. (SR, 158)

Davidson ne peut pas contempler la beauté de ces corps humains sans que l'extrême laideur des camps ne s'impose à sa vue. Dans cette laideur,

12. A. M. Klein, *Beyond Sabaton: Selected Essays and Editorials 1928-1955* (éd. M. W. Steinberg et Usher Caplan), Toronto, University of Toronto Press, 1982, p. 379.

13. Dans une entrevue téléphonique, le D^r Tom Reyburn, fils du grand ami de Stern, également converti au catholicisme, Albert Reyburn, dit penser que son père a été conduit au catholicisme en partie à cause de sa fascination pour l'art italien.

14. A. M. Klein, *Short Stories*, op. cit., p. 52.

Davidson lit un réquisitoire contre la chrétienté. Tuer l'homme c'est tuer Dieu. Les scènes peintes par Michel-Ange rappellent les crimes haineux du ^{xx}^e siècle, crimes odieux que Davidson dépose « sur le seuil de ses contemporains non juifs » (SR, 76).

Le flirt philosophique et esthétique de Davidson avec le christianisme prend fin ici. Le rêve de l'universalité religieuse, de la fusion de toutes les croyances, l'admiration pour la beauté artistique, la gratitude envers certains êtres charitables qui ont porté secours aux Juifs durant la guerre — tous les motifs qui expliquent le « flirt philosophique » avec le christianisme du « coureur d'idées » qu'est Melech Davidson sont annulés par la réalité historique de l'antisémitisme et de l'Holocauste. Krongold, l'ami de Davidson, rassure le neveu : la tentation du christianisme n'a jamais été réellement sérieuse. Si Davidson peut changer d'allégeance idéologique, dans la quête d'une vérité toujours à venir, il ne peut, par contre, abandonner les siens. Ce qui ne changera jamais, dit Krongold, c'est l'attachement de Davidson à son statut de minoritaire. « Il n'abandonnerait jamais une ville assiégée, un compagnon blessé. En aucun cas, il ne se rallierait à une majorité » (SR, 80). « C'est la loyauté et le refus d'abandonner les siens qui auraient empêché la désertion », dit Krongold (SR, 80). Voilà ce qui le protège contre la seringue de Piersanti.

Karl Stern : l'Église hors de la culture

Publié à New York chez Harcourt, Brace and C^o, en 1951, *The Pillar of Fire* du psychiatre montréalais Karl Stern (1906-1975) est un bestseller international. Il a remporté un prix important (le Thomas More Award) et a été réédité dix-sept fois en format poche (Image Books). Il a été traduit en français, aux éditions du Seuil, l'année suivante. Stern figure dans le panthéon des convertis célèbres de l'Église catholique au ^{xx}^e siècle, se joignant à Edith Stein (qui s'est convertie en 1922 et mourut à Auschwitz) et Israeli Eugenio Zolli¹⁵. Déjà, en 1951, était paru aux Éditions Foyer Notre-Dame (Bruxelles) dans la collection, « Convertis du ^{xx}^e siècle » (à côté des Henri Ghéon, Douglas Hyde, Edith Stein, Max Jacob, Thomas Merton, Jacques et Raissa Maritain, Léon Bloy, Paul Claudel, Charles de Foucauld, Evelyn Waugh), le numéro 17 dédié à Karl Stern, « Sur le chemin de la grâce ».

15. David M. Neuhaus, « Jewish Conversion to the Catholic Church », *Pastoral Psychology*, vol. XXXVII, n^o 1, automne 1988, p. 38-52.

The Pillar of Fire est le premier ouvrage de Stern. Psychiatre de profession, à Montréal et ensuite à Ottawa, il publiera par la suite plusieurs livres qui auront du succès. Dans *The Pillar of Fire*, Stern raconte son enfance bavarde, son intérêt pour les idées de son époque, l'impact de l'antisémitisme allemand et sa décision de se convertir au christianisme dès son arrivée à Montréal en 1941 en tant que réfugié du régime nazi. Contrairement à Zolli qui, dans son récit autobiographique *Before the Dawn*¹⁶, n'a montré aucun talent de conteur et a rempli son livre de réflexions pieuses, Stern brosse un tableau riche des rencontres et des recherches qui ont marqué sa formation professionnelle et intellectuelle. Ce qui frappe le lecteur, c'est l'ampleur de son engagement au sein de la communauté juive. Stern a grandi dans une famille juive commerçante qui s'est complètement assimilée à la culture séculière allemande. La pratique religieuse était largement symbolique, la famille prêtant foi au libéralisme politique. Étudiant en médecine à Francfort, à Berlin et à Munich, Stern a poursuivi une quête spirituelle qui l'a amené à explorer le judaïsme orthodoxe ainsi que les divers courants philosophiques de son époque, y compris le sionisme. Il s'est intéressé à la psychanalyse et a été analysé par le Dr Rudolf Laudenheimer de 1933 à 1935. Son expérience de l'antisémitisme a été très directe. En rentrant dans son village natal durant les années 1930, Stern sera frappé par la présence d'un panneau déclarant que les Juifs ne sont pas désirés. Son père lui expliquera que le monde se divisait entre ceux qui ne le saluent plus et les quelques personnes « décentes » qui lui adressent la parole publiquement. À la montée de Hitler, Karl Stern répond d'abord par un retour au judaïsme orthodoxe, mais il sera ensuite convaincu que la solution à Hitler réside dans une conscience transcendantale. En même temps, des rencontres avec des individus le convainquent de l'importance de l'humilité chrétienne. Cela dit, la décision de se convertir semble surgir du néant. Pour Erich Fromm, les profondes pulsions de Stern sont moins théologiques que psychologiques. Stern aurait été subjugué par la personnalité de Maritain¹⁷. Un autre compte rendu du livre remarque, avec plus de justesse : « Quelle que soit la puissance avec laquelle Stern analyse les carences de la science ou du matérialisme socialiste, sa conclusion — le saut final — reste inexplicable et solitaire¹⁸ ».

16. Eugenio Zolli, *Before the Dawn*, New York, Sheed and Ward, 1954.

17. Erich Fromm, « A Modern Search of Faith », *New York Herald Tribune Book Review*, 15 avril 1951, p. 12.

18. Marie Syrkin, « From Jerusalem to Rome : Review of *The Pillar of Fire* », *The Nation*, vol. 173, 7 juillet 1951, p. 16-17 ; nous traduisons.

En citant très brièvement dans son récit les noms de Jacques Maritain, du père Couturier et de sa femme (une protestante) comme des influences décisives, Stern exprime son allégeance à la communauté des catholiques progressistes réfugiés aux États-Unis. La France étant en guerre, Maritain et Couturier sont à New York et trouvent l'occasion de venir à Montréal¹⁹. Ils exercent tous les deux une activité prosélytique parmi les réfugiés de guerre, Maritain surtout. Pour Couturier, le prosélytisme aura un caractère secondaire²⁰, et il est très critique des velléités antisémites du clergé américain ou canadien-français. Pour Couturier, « l'antisémitisme atteint le cœur même de la France, son "cœur chrétien" et son honneur²¹ ». Stern aura sans doute de profondes affinités avec cet idéalisme catholique.

Selon l'analogie que nous avons vue chez Klein, le livre de Stern sera perçu comme dangereux par certains membres de la communauté juive. Stern n'a pas été grand rabbin, mais il est un homme cultivé et son livre possède une grande puissance de séduction. C'est du moins l'opinion de Bernard Heller, rabbin dans la région de Boston, dont la réponse à Stern prend la forme d'un livre, *Epistle to an Apostate*, écrit en 1951. Le livre de Stern révèle un grand talent de conteur et possède donc, selon Heller, la « capacité de tromper le lecteur », surtout celui qui ne connaît pas le judaïsme. L'épilogue au livre de Heller, écrit par un certain Pierre van Paassen, renchérit : le fait que l'ouvrage de Stern ait été accueilli favorablement par les non-Juifs doit servir de signal aux Juifs. Il y a des moments où, comme Mattathias, il faut contre-attaquer²². Heller croit que le récit de Stern contient des erreurs et des distorsions de la vérité juive. Il faut corriger cette fausse représentation²³.

L'argument de loin le plus dérangeant de Stern est une comparaison qu'il établit entre l'exclusivisme juif et le racisme nazi. Voici le contexte : dans son récit, Stern raconte l'ambiance antisémite qui a marqué les années 1930. Il montre à quel point l'antisémitisme allemand a été nocif et il est féroce dans sa dénonciation de l'idéologie nazie. Plus loin dans son livre, pour expliquer son détournement du judaïsme, Stern fait un rapprochement qui semble injustifiable. Il compare l'exclusivisme juif

19. Robert Schwartzwald, « The "Civic Presence" of Father Marie-Alain Couturier, O.P. in Quebec », *Quebec Studies*, vol. X, printemps/été 1990, p. 138.

20. *Id.*, « Father Marie-Alain Couturier, O.P. and the Refutation of Anti-Semitism in Vichy France », manuscrit (à paraître), p. 17.

21. *Id.*, « The "Civic Presence" of Father Marie-Alain Couturier, O.P. in Quebec », *op. cit.*, p. 140 ; nous traduisons.

22. Bernard Heller, *Epistle to an Apostate*, New York, Bookman Press, 1951, p. 102.

23. *Ibid.*, p. i.

(le refus de « partager la Révélation », le fait que la révélation serait pour les Juifs une « affaire nationale ») et le racisme nazi²⁴. Stern nuance la comparaison en expliquant que dans le cas des Juifs il s'agit d'un racisme « élevé », d'un racisme « dans sa forme la plus noble, métaphysique, et exactement le contraire du racisme nazi²⁵ », mais un racisme tout de même.

Pour Bernard Heller — et sans doute pour la quasi-totalité des lecteurs actuels — cette comparaison est injustifiable, voire infâme²⁶. Heller consacra deux chapitres à ce passage et parlera carrément de « diffamation²⁷ ». Qu'est-ce qui aurait motivé Stern à établir une telle comparaison, surtout dans le contexte de l'après-guerre ? Comment Stern aurait-il pu justifier cette accusation antijuive et ce geste de déloyauté et de désaffiliation (geste que Melech se refusait de poser) ? Il devait connaître la déclaration d'Henri Bergson qui, en 1938, avoue quelque affinité avec le catholicisme, tout en se défendant de donner pleine mesure à ce geste, dans le contexte de l'antisémitisme ambiant²⁸. Certains convertis quittent leur religion première sans la renier. Ce n'est pas le cas ici de Stern qui claque la porte derrière lui. Le geste du converti qui dénonce sa religion première est aggravé ici par des circonstances historiques sans précédent. La trahison de Stern est surdéterminée par les événements de l'époque. Il délaisse une minorité qui se relève péniblement de l'Holocauste, tout en faisant siens des arguments antisémites que l'Église a maintenus au cours des siècles et qui peuvent être perçus comme responsables de l'Holocauste²⁹. Même si Stern semble vouloir se rapprocher des siens (adressant dans son récit une lettre à son frère qui habite Israël), la communauté juive ne l'entendra guère.

24. Karl Stern, *The Pillar of Fire*, New York, Harcourt, Brace and C°, 1951, p. 172 ; nous citerons d'après notre traduction.

25. *Ibid.*, p. 173.

26. Inutile ici d'entrer dans les méandres d'une argumentation futile. Que la religion juive soit perçue comme exclusive — malgré l'erreur réelle de cette perception et le discours universaliste qui soutient le messianisme judaïque — ne justifie en rien une comparaison avec le nazisme.

27. Voir en particulier les chapitres 5, « Defamation of a Faith », et 6, « Truth will Prevail », de l'ouvrage de Heller, *op. cit.*

28. Cité par Guido Kisch, *Judentaufen*, Berlin, Colloquium Verlag, 1973, p. 118 et rap-pelé par Gilles Marcotte dans « *The Pillar of Fire* », *Le Devoir*, 7 juillet 1951.

29. David M. Neuhaus écrit : « [...] one would be hard pressed to find equal depth to the feeling of betrayal inherent in the Jew joining the Roman Catholic Church. Not only does he leave a community living in reduced minority circumstances, priding itself on a survival ethos, which stresses separation and grace, he also joins a Church, seen as built up on deep anti-Judaism, associated with virulent anti-Semitism, which has often taken the role of persecutor, culminating in its supposed acquiescence to Nazi barbarism » (*op. cit.*, p. 45).

Le converti n'établit pas de pont entre les communautés : au contraire, il fait surgir les divisions³⁰.

L'Église canadienne-française et la culture

Sans tenter de justifier le raisonnement de Stern, nous pouvons percevoir un élément d'éclaircissement de sa pensée dans une autre section de son livre. Les critiques qu'il adresse à l'Église canadienne-française sont la contrepartie de sa critique du judaïsme. Dans les deux cas, il dénonce des formes religieuses affaiblies par leur identification à une culture particulière. En décrivant son arrivée à Montréal en 1941, Stern fait des commentaires incisifs et peu avenants sur la culture de Montréal et du Québec à cette époque. Il décrit une ville cloisonnée, parcellée. Partout, dit-il, il y a des frontières de méfiance. Selon Stern, la ville est statique, figée dans les formes imposées par les querelles européennes. Le clergé canadien-français est méfiant à l'égard de l'industrialisation et les Canadiens français se réfugient dans un ressentiment national d'une ténacité incroyable. « Pour plusieurs, l'Église devient le véhicule de l'exclusivité nationale, évidemment le contraire de ce qu'elle devrait être³¹. » Ce que Stern cherche, en d'autres mots, c'est une Église qui sera libre de toute affiliation culturelle. Il associe toute identification culturelle à l'exclusivisme racial. « Ici l'esprit de catholicité que nous connaissions en Europe paraissait perdu ; c'était comme si ces groupes ethniques (les immigrants européens) avaient apporté avec eux leurs animosités anciennes. Il n'y avait aucun besoin d'introduire de nouvelles

30. Pour des analyses importantes du thème de la conversion et le développement du sentiment national en Angleterre au XIX^e siècle, voir les livres de Michael Ragussis (*Figures of Conversion. « The Jewish Question » and English National Identity*, Durham et Londres, Duke University Press, 1995) et de Gauri Viswanathan (*Outside the Fold*, Oxford, Oxford University Press, 1998). Gauri Viswanathan étudie la conversion comme un acte de négociation jamais terminé, un choix où peuvent s'exercer des fonctions d'analyse cognitive, de créativité synchrétique, des stratégies politiques et sociales. Aux visions rédemptrices de la conversion (qui interprètent le passage à la conversion comme un acte absolu, passage du mensonge à la vérité, d'un état inférieur à un état supérieur), il oppose l'aspect transactionnel, celui d'une expérience « qui relie deux mondes, deux cultures et deux religions, de manière à révéler l'imbrication de ces réalités et jeter sur chaque élément la lumière de l'étrangeté. Conçue ainsi, la conversion est surtout un acte interprétatif, l'indice de conflits matériels et sociaux [...] » (p. 84-85). « Conçue dans ces termes relationnels, la conversion n'est pas la renonciation d'un aspect de soi mais un mode intersubjectif, transitionnel, et transactionnel entre visions du monde autrement irréconciliables » (p. 85).

31. Karl Stern, *op. cit.*, p. 243.

formes du racisme [...]. Elles étaient là sous la forme de ressentiments anciens, précieusement conservés³². »

Il est difficile de savoir quel a été l'impact de l'autobiographie spirituelle de Stern dans les milieux canadiens-français³³. Si la communauté juive perçoit *The Pillar of Fire* comme une agression, une blessure et une source possible de contagion, la communauté catholique recevra le témoignage du converti avec bienveillance. (Le livre de Stern recevra plusieurs prix catholiques, comme le Christopher Award et le Thomas More Award). Alors que *La Revue dominicaine* et *Les Carnets viatoriens* ne relèvent pas la parution du livre (tout en commentant positivement la parution d'un livre comme *The Seven Storeyed Mountain* de Thomas Merton en 1949), *Le Devoir*, sous la plume de Gilles Marcotte, donne un compte rendu très positif de *The Pillar of Fire*³⁴. Cependant, Marcotte est sensible aux critiques que le nouveau converti adresse à l'Église canadienne-française et à la fin de son article le critique insiste sur l'importance de les prendre au sérieux. Même si Stern n'a pas su apprécier le catholicisme canadien-français à sa juste valeur, même s'il n'a connu que plus tard la « charité et fidélité profondes » de cette religion, l'Église canadienne-française doit s'inquiéter des « tendances à la sclérose et à la mesquinerie » que Stern a mises en évidence :

Les nouveaux arrivés trouvèrent parmi les catholiques d'ici tellement de méfiance, de formalisme, et même d'antisémitisme, que le D^r Stern se mit à douter de l'attrait que le catholicisme avait éveillé en lui. Assurément, de nouveaux émigrés étaient incapables de distinguer, sous sa dure écorce, la valeur très réelle du catholicisme canadien-français, sa charité, sa fidélité profondes ; ils les connurent mieux plus tard, et changèrent d'opinion. Mais les arêtes sur lesquelles ils se blessèrent d'abord n'en existent pas moins, et dénoncent au sein de notre vie religieuse des tendances à la sclérose et à la mesquinerie qui ne laissent pas d'être inquiétantes³⁵.

Les remarques de Marcotte réitérent donc la préoccupation de Stern. L'Église canadienne-française serait trop « acculturée », trop prise dans la glu nationaliste et identitaire. Si Marcotte se montre critique à l'égard de certaines attitudes antisémites de l'Église, il n'est pas pour

32. *Ibid.*, p. 244.

33. Il semble que Stern entretenait surtout des relations avec la communauté anglo-catholique montréalaise et américaine. Voir le poème confessionnel de Daryl Hine, *In and Out*, d'abord imprimé à compte d'auteur en 1975, ensuite chez Knopf, à New York, en 1989, qui brosse un portrait peu charitable du célèbre psychanalyste, dont le fils, Antony, s'est suicidé.

34. Gilles Marcotte, *op. cit.*

35. *Ibid.*

autant préoccupé par la comparaison qu'établit Stern entre le racisme nazi et l'exclusivisme juif. Il choisit même d'entériner explicitement cette comparaison :

Si Karl Stern abandonne le judaïsme dans la pleine force de ces persécutions que pressentait Bergson, l'accusera-t-on de désert, de trahir les siens au moment de l'affliction ? Mais justement, il constate alors l'impossibilité de défendre un judaïsme racial contre un antisémitisme également inspiré par des principes raciaux. Si le judaïsme doit être sauvé, conclut-il, ce doit être dans sa forme la plus universelle, dans sa forme chrétienne. La conversion au catholicisme s'impose comme la conséquence normale d'un judaïsme poussé à bout [...]. C'est dans la tourmente raciale déchaînée par les nazis, que pour la première fois Karl Stern eut l'intuition de cette profonde vérité : le christianisme *est* le judaïsme³⁶ [...].

Marcotte endosse, donc, la comparaison entre le judaïsme et le nazisme — sans souligner l'énormité de cette comparaison dans le contexte post-Holocauste. Comme Stern, Marcotte établira cette identité en vue de présenter la solution rationnelle et transcendantale à ce dilemme : le choix du catholicisme. Dans son introduction, Marcotte avait justement défini la conversion comme une manière de « sortir de soi » mais aussi « d'y rentrer ». « Que voyons-nous en effet dans les grands récits de conversions ? Des valeurs apparemment éloignées du christianisme, tourner sur elles-mêmes et finalement, sans rien trahir d'essentiel, trouver leur plus intime perfection dans l'assomption chrétienne. » Karl Stern n'a pas trahi les siens. « La conversion au catholicisme s'impose comme la conséquence normale d'un judaïsme poussé à bout³⁷. »

En insistant sur cette idée de la continuité entre judaïsme et christianisme (le christianisme étant la forme la plus achevée du judaïsme), Marcotte fait sien un courant de pensée que l'on trouve chez un Léon Bloy, un Bergson, et au Québec chez Jean Le Moyne³⁸. Dans un essai publié en 1948³⁹, Le Moyne propose quelques réflexions nourries par son récent passage en Israël. Il se déclare prosioniste, mais fonde cette approbation sur un long développement expliquant les rapports entre le judaïsme et le christianisme. S'il appuie la fondation de l'État hébreu,

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. Deux articles sur Léon Bloy paraissent au Québec durant cette période : Louis Benjamin, un juif montréalais, publie « Salvation through the Jews » (*Les Carnets viatoriens*, vol. XIII, n° 3, juillet 1948, p. 171-178) et Paul Desmarins publie « Le salut par les Juifs » (*La Revue dominicaine*, vol. XVII, n° 1, janvier 1951, p. 19-33). Les deux articles insistent sur l'idée essentielle de Bloy : le christianisme comme dérivé du judaïsme.

39. L'article, « Retour d'Israël », a été repris dans *Convergences*, Montréal, HMMH, 1961.

c'est dans l'espoir que dans ce retour à ses « antiques fidélités » Israël « retrouvera Dieu et il ira au Christ beaucoup plus sûrement [...] que par un quelconque unitarianisme⁴⁰ ». Le sionisme, paradoxalement, serait la voie par laquelle le Juif pourrait arriver « par lui-même à la vérité catholique⁴¹ ». Pierre Anctil reconnaît en Le Moyne, « un Sioniste mystique », la persistance du discours théologique pour rendre compte de la réalité sociale des Juifs⁴². Tout en montrant à quel point le catholicisme surgit directement du mosaïsme et « ne saurait être détaché de son tronc d'origine sans courir le risque du dessèchement et de l'inertie⁴³ », Le Moyne reste ancré, à son tour, dans le discours de la conversion. En reprenant les termes de ce discours en 1951, Gilles Marcotte montre que même si les Juifs bénéficient au Québec, après la guerre, d'un « courant de sympathie et d'ouverture⁴⁴ », le discours théologique définissant le judaïsme comme une phase préliminaire du christianisme (et le Juif comme candidat à la conversion) reste bien en vie.

Distances

Dans un éditorial du *Canadian Jewish Chronicle* en 1952, A. M. Klein discute le cas d'une certaine Regina O'Hara, femme et convertie de surcroît, qui demande l'admission à l'école rabbinique. Dans un texte enlevé et ironique, Klein plaide entièrement en sa faveur. Pourquoi pas

40. *Ibid.*, p. 182.

41. Victor Teboul, « Antisémisme au Québec », *Voix et images du pays*, n° 9, Montréal, 1975, p. 110.

42. Pierre Anctil, *Tur Malka. Flâneries sur les cimes de l'histoire juive montréalaise*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1997.

43. *Ibid.*, p. 127.

44. *Ibid.*, p. 126. Au point où, selon Pierre Anctil, même après la guerre, au Québec, il est toujours difficile pour des catholiques de parler des Juifs autrement qu'en rapport à leur éventuelle conversion. Anctil explique que le comité Saint-Paul, qui faisait partie de la Commission des œuvres d'apostolat auprès des non-catholiques fondée en 1940, avait pour but de favoriser le rapport entre catholiques et Juifs. Le comité publie en 1946 une brochure intitulée *Pourquoi travailler à la conversion d'Israël*, qui « exhortait les chrétiens à plus de sympathie envers les Juifs » (p. 125). Anctil explique également : « À cette époque, la seule piste ouverte dans la recherche d'un contact avec des croyants d'autres horizons théologiques restait, pour un clerc catholique, le prosélytisme. Les premiers écrits de Valiquette et du comité Saint-Paul empruntèrent donc ce langage de la "conversion d'Israël". Toutefois il doit être affirmé très clairement que le nombre de Juifs québécois qui se convertirent sur place au catholicisme demeura extrêmement bas, faute d'efforts, et que Valiquette et les siens ne firent pas de l'apostasie face à la foi mosaïque leur principal trophée. Simplement, le décorum de l'Église catholique exigeait, jusque dans les années 1960, que le langage employé dans le dialogue avec les Juifs fut celui de leur conversion éventuelle » (p. 125).

une femme rabbin, nommée O'Hara ? Évoquant les débuts du mouvement œcuménique et les nombreuses « réunions de bonne entente » qui ont lieu à l'époque entre différents groupes religieux, Klein imagine la situation « merveilleuse » où, dans une telle réunion, « un Cohen représenterait les chrétiens et une O'Hara les Juifs⁴⁵ ! » Intégrer Madame O'Hara à la communauté juive n'est que *quid pro quo*, dit Klein, reconnaissant là le grand nombre de transfuges qui, au cours des époques, ont quitté la communauté juive⁴⁶.

Dans cet éditorial, Klein évoque, dans un registre léger, une réalité traitée le plus souvent sur un ton grave. Si la conversion au judaïsme est un phénomène relativement rare, l'apostasie est une menace qui pèse sur une grande partie de l'histoire juive. Elle y figure comme un symptôme du statut fragile de la vie juive dans le monde chrétien (et, dans une moindre mesure, musulman).

Si A. M. Klein a lu *The Pillar of Fire* de Karl Stern, il ne l'a pas commenté publiquement. Cependant, il avait peut-être en tête un personnage comme Karl Stern quand il a écrit l'épisode romain du *Second rouleau*. Klein aurait sans doute eu quelque sympathie pour cet idéaliste en quête d'une vérité spirituelle au-delà des cultures et des traditions. Mais, comme dans la grande tradition de l'apologie juive, Klein ne reconnaît le geste de l'apostat que pour en exposer le fondement erroné. Klein montre qu'il est illusoire de vouloir situer la croyance hors de la culture. L'histoire ne le permet pas.

45. A. M. Klein, *Beyond Sambation*, op. cit., p. 423 ; nous traduisons.

46. La cour suprême d'Israël portera un jugement contraire dans le cas de Oswald Rufeisen, Frère Daniel, qui a demandé la citoyenneté israélienne en tant que Juif converti. Le jugement historique de 1963 admet que le frère chrétien est juif d'après la loi (*halakhah*) mais que la Loi du Retour est l'expression de la conscience juive nationale-historique et ne peut pas comprendre un Juif converti (*Encyclopedia Judaica*, CD-ROM edition, article « Apostasy »).

Désordre et vacuité : figures de la judéité québécoise-française

PIERRE NEPVEU

S'il existe bien une littérature juive au Québec, en yiddish, en anglais et en français, qu'en est-il de la question plus large de l'inscription et de l'écriture de la judéité dans l'espace littéraire québécois ? Dans quel sens faut-il entendre une telle inscription ? La présence de la judéité, de sa réalité aussi bien référentielle que culturelle, est demeurée somme toute un fait marginal dans la littérature des Québécois français¹. L'analogie, fréquemment suggérée par le discours messianique traditionnel, entre la destinée du peuple canadien-français et celle du peuple d'Israël, partageant une commune errance et une semblable élection, relève d'une mythologie assez vague et convenue dont on trouverait sans peine des équivalents ailleurs, notamment chez les Puritains de la Nouvelle-Angleterre. Ainsi en est-il par exemple de ce passage d'un discours prononcé par le juge Basile Routhier à l'occasion de la fête de la Saint-Jean de 1880 :

Messieurs, les pères de la nationalité canadienne-française ont été de ces élus de la Providence. Comme le prophète Ézéchiël, ils ont un jour senti l'esprit de Dieu qui les soulevait et les emportait de la terre de France vers les exilés des bords du Saint-Laurent ! Comme Abraham, le père du peuple juif².

1. J'emploie cette expression pour désigner les Québécois d'ascendance canadienne-française. Jacques Langlais et David Rome, dans leur ouvrage *Juifs et Québécois français, 200 ans d'histoire commune* (Montréal, Fides, 1986), sont les seuls à ma connaissance à utiliser couramment cette appellation, pourtant la plus commode si l'on tient à éviter les périphrases. Il va de soi que Québécois français n'est pas synonyme de Québécois francophone, cette dernière catégorie incluant aussi des Québécois haïtiens, maghrébins et de diverses autres origines.

2. Basile Routhier, « Le rôle de la race française au Canada », cité par Réjean Beaudoin, *Naissance d'une littérature*, Montréal, Boréal, 1989, p. 48-49.

En fait, si cette comparaison se nourrit d'une conception très courante qui, de Marie de l'Incarnation à Louis Fréchette en passant par l'abbé Casgrain, consiste à faire de l'Amérique un « désert » où le nouveau peuple élu, débarqué de France, vient tracer son destin comme l'ont fait les Israélites aux temps bibliques, il reste que l'image sert avant tout à consolider la continuité avec la France et à exprimer l'homogénéité, pour ne pas dire l'unanimité, d'une nation qui n'aura vécu l'épreuve de l'exil et de l'errance que pour mieux réaffirmer son lien sacré avec ses sources catholique et française. Il n'y a donc aucun paradoxe dans le fait que le modèle juif puisse s'accompagner en même temps de marques d'un antisémitisme aujourd'hui largement documenté³ : entre la judéité biblique et le Juif réel, aucune commune mesure, aucune médiation véritable, de même que plus tard, à propos d'*Alexandre Chenevert* de Gabrielle Roy, Józef Kwaterko pourra observer que « contrairement au Juif imaginaire — celui de Palestine, victime d'un mandat britannique — le Juif de Montréal n'[aura] aucun pouvoir de captation » et pourra demeurer « un inconnu culturel⁴ ».

L'image du Juif en tant que tel, avec les stéréotypes qu'elle comporte et qui ont été examinés par Victor Teboul⁵, m'intéresse moins ici que la judéité entendue comme une référence plus large. La perspective qui privilégie les stéréotypes ethniques ou raciaux (qu'il s'agisse du Juif, comme, en d'autres lieux, du Noir ou de la Femme), outre qu'elle a déjà été largement pratiquée et sans nier qu'elle soit révélatrice, ne nous renvoie jamais en bout de ligne qu'à une profonde pauvreté sémantique : par définition, le stéréotype renvoie au même, à l'identique dont, au mieux, il propose une version caricaturale désopilante, au pire, une

3. On consultera en particulier sur ce sujet l'ouvrage fondateur de Jacques Langlais et David Rome (*op. cit.*, surtout la section III, « La réaction du Québec français, 1880-1940 », p. 91-186), le livre de Pierre Anctil, *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Québec, IQRC, 1989 et, plus récemment, la conférence de Gérard Bouchard, « Les rapports avec la communauté juive : un test pour la nation québécoise », dans Pierre Anctil, Ira Robinson et Gérard Bouchard (dir.), *Juifs et Canadiens français dans la société québécoise*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2000, p. 14-31.

4. Józef Kwaterko, « La problématique interculturelle dans *Alexandre Chenevert* de Gabrielle Roy », *University of Toronto Quarterly*, vol. LXIII, n° 4, été 1994, p. 569. On notera que le long chapitre du même auteur consacré à *La Québécoise* de Régine Robin, dans son ouvrage consacré au roman québécois, s'ouvre sur un aperçu des représentations du Juif et de la judéité chez les écrivains québécois-français que nous abordons dans le présent article : voir Józef Kwaterko, « Discours interculturel et l'imaginaire juif : *La Québécoise* de Régine Robin », dans *Le roman québécois et ses (inter)discours*, Québec, Éditions Nota Bene, 1998, p. 159-189.

5. Voir Victor Teboul, *Mythe et images du juif au Québec*, Montréal, Éditions de Lagrave, 1977.

réitération obtuse et inerte. Dans le cas des Juifs et des Canadiens français de la période 1945-1960, l'aspect peut-être le plus intéressant des stéréotypes ethniques serait d'ailleurs plutôt leur réciprocité : à l'image du Juif âpre au gain et calculateur répond ainsi, du point de vue d'auteurs juifs anglophones comme Mordecai Richler, Leonard Cohen (du moins celui de *The Favourite Game*, son premier roman) ou encore Jack Ludwig⁶, la figure du Canadien français minable, vulgaire, catholique naïf et intarissable procréateur d'enfants. De part et d'autre, la caractérisation presque exclusive par l'ethnicité trahit une méconnaissance profonde dont les facteurs sont évidemment d'abord sociologiques.

Au-delà de ces clichés, il importe davantage d'examiner, du point de vue québécois-français, quelle demande identitaire et quelle situation existentielle, culturelle, linguistique sont en cause dans les références à la judéité. Malgré que ce cas ait déjà fait l'objet d'analyses, on ne peut omettre l'œuvre de Gabrielle Roy, qui mérite un détour, manitobain d'abord, puisque le premier personnage juif à apparaître dans son œuvre est un marchand de fourrures, Abe Zlutkin, « petit homme noiraud, agile, maigre, toujours soucieux et calculateur⁷ » qui parcourt la Prairie et va de village en village en quête de bonnes affaires. Plus que le stéréotype, d'ailleurs relativisé par le caractère jovial et sympathique du personnage, c'est le contexte narratif dans lequel celui-ci surgit qui est révélateur. Luzina, mère d'une famille habitant le lieu isolé de Portage-des-Prés, « désert d'herbe et de vent⁸ », rentre en effet d'un voyage hivernal à Sainte-Rose-des-Lacs, « le plus proche village français de la région⁹ ». C'est à Rorketon, entre les deux villages, qu'elle monte dans le traîneau loué par Zlutkin pour faire avec lui le chemin qui la reconduira chez elle.

Le Juif surgit ainsi dans un entre-deux, dans la position du passeur qui permettra à la mère voyageuse de franchir une section du parcours, avec un arrêt obligé dans une pauvre maison d'Islandais chez qui Luzina et Zlutkin passeront la nuit, avant qu'un autre passeur, le facteur de Portage-des-Prés, prenne plus loin le relais pour la ramener à bon port. Cet entre-deux est par excellence un territoire d'étrangeté et d'étrangers dont le foyer principal est le grand village de Rorketon, traversé plus tôt, brillant de mille lumières électriques, carrefour de

6. Voir par exemple « Une femme de son âge », sa nouvelle publiée en 1958 en anglais dans la *Tamarack Review*, et dont on pourra lire la traduction française dans *Liberté*, n° 251, février 2001, p. 19-45.

7. Gabrielle Roy, *La petite poule d'eau*, Montréal, Beauchemin, 1950, p. 30.

8. *Ibid.*, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 14.

peuples, de langues et de religions. C'est dans ce lieu fascinant et dépayçant à la fois pour Luzina que le Juif est apparu, mais le voyage avec celui-ci, sitôt Rorketon quitté, ressemble plutôt à une traversée du désert :

Les deux voyageurs avaient à peine dépassé les dernières fermes de Rorketon qu'ils se trouvèrent dans une vaste étendue solitaire, entièrement recouverte d'une mince couche de glace qui étincelait. La neige, fine, errante, était complètement emprisonnée comme sous une enveloppe de brillante cellophane. Aucun vent ne dérangeait cette blancheur glacée. C'était l'immobilité dure et parfaite que détermine le froid dans toute sa rigueur.

La route était aussi complètement gelée que les champs, que tout le pays, plat et inanimé¹⁰.

Deux visages de l'étrangeté et du dépaysement sont ainsi convoqués en quelques pages : d'une part, le cosmopolitisme excitant d'un « village de la frontière », typique des Amériques, grâce auquel Luzina a accès à un vaste monde fort différent de son petit milieu familial ; d'autre part, le désert blanc traversé comme une épreuve, mais trouvant sa résolution dans une « une bienveillance vague, paresseuse et douce¹¹ » et le rire partagé.

Il semble que le Juif obéisse exemplairement au modèle de l'entre-deux et de l'irrésolution, symptômes d'un creux identitaire dont Simon Harel, dans *Le voleur de parcours*, avait déjà dessiné la carte¹² : la prairie manitobaine donne à cette incertitude une tournure anodine, car ni le chaos cosmopolite ni le désert blanc ne constituent une déstabilisation profonde et durable. Il y a ici une sorte de rêverie de l'Autre, assez informe et n'entraînant pas de remise en question radicale du sujet. Il en est autrement, comme on le sait, dans les romans montréalais de Gabrielle Roy.

Même s'il n'y avait aucun personnage juif dans *Bonheur d'occasion*, qui précède de quelques années *La petite poule d'eau*, il est significatif que « des petits Juifs éreintés¹³ », qui mangent au fond de bars casse-croûte, apparaissent fugacement dans un chapitre où Florentine erre dans le quartier de Saint-Henri jusqu'au canal de Lachine, habitée par une véritable terreur à l'idée qu'elle pourrait bien être enceinte de Jean

10. *Ibid.*, p. 29.

11. *Ibid.*, p. 32.

12. Voir Simon Harel, *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Le Preambule, coll. « L'univers des discours », 1989.

13. Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, Montréal, Boréal, coll. « Boréal compact », 1993 [1945], p. 258.

Lévesque à qui elle s'est abandonnée dans un moment de faiblesse. Tout, dans ce chapitre XXI de *Bonheur d'occasion*, s'écrit sous le signe d'une discordance profonde entre l'être angoissé et le monde printanier qui l'entoure : les odeurs, les fleurs et les légumes aperçus au marché, le navire qui remonte le canal, toute l'exubérance et le bourdonnement de la vie renvoient la jeune femme à son exclusion et sa solitude. Pire encore, quand elle rentrera chez elle, ce sera pour découvrir avec effroi que de nouveaux locataires y sont déjà à demi installés et que le déménagement de sa famille vers un autre logement est déjà en cours.

Les Juifs occupent une place infime dans ce passage : ils ne sont qu'entrevis par une conscience qui a perdu son chez-soi et toute cohérence intérieure. Dans ce monde tumultueux, sonore, indifférent au malheur de Florentine, les Juifs sont pourtant les seuls à être nommés, comme si leur nom était par excellence un indice d'étrangeté, comme s'il avait un pouvoir de figuration que les autres n'ont pas quand il s'agit de dire l'errance profonde et la perte du lieu. Ce qui sera encore bien davantage le cas dans l'autre roman montréalais de Gabrielle Roy, *Alexandre Chenevert*, l'inscription de la judéité émanant d'un déracinement profond de la subjectivité d'Alexandre, commis de banque sans prise sur un monde ambiant perçu comme anarchique et inhumain.

Dans sa remarquable analyse de la représentation du Juif dans ce roman, Jozef Kwaterko a bien montré « l'ambiguïté fondamentale¹⁴ » du rapport qui s'établit ici entre le sujet canadien-français aliéné et le Juif imaginaire ou réel : entre rêve et réalité, entre clichés médiatiques et rencontre concrète, entre attirance et crainte, la judéité se révèle profondément indéchiffrable et met surtout en lumière, comme le montre Kwaterko, « la vacuité des signes culturels canadiens-français¹⁵ » en milieu urbain.

Ce qui frappe du même coup, ce sont les deux figures du désordre et du vide dont on trouve des échos très adoucis et presque euphoriques dans le monde de *La petite poule d'eau*, bien loin du grand tourbillon montréalais. La scène incontournable où Alexandre Chenevert, qui doit affronter quotidiennement de longues files de clients anonymes à son guichet de banque, se retrouve maintenant lui-même dans une queue à la cafétéria du North Western Lunch du boulevard Saint-Laurent pour y prendre son repas du midi, met en jeu d'une manière radicale l'expérience du chaos. Frappé par la dureté et la lassitude des visages qui l'entourent,

14. Józef Kwaterko, « La problématique interculturelle... », *op. cit.*, p. 568.

15. *Ibid.*, p. 572.

[i]l ferma les yeux, passionnément intéressé par ce problème de l'identité individuelle que poserait le Jugement dernier. Et alors l'imagination folle d'Alexandre lui présenta l'entassement de la vallée de Josaphat ; toutes les files de la terre, les patientes files de tous les temps s'allongeaient les unes au bout des autres, se repliaient sur elles-mêmes comme des routes en montagne ; un défilé à perdre tout respect de la vie humaine. Pêle-mêle étaient les races justement les moins faites pour s'entendre, en bas ; les Jaunes avec les Blancs ; les purs Aryens avec les races inférieures. Quel pouvait être le sentiment des Sudistes et du Ku Klux Klan dans cette promiscuité avec les Noirs qu'ils ne pouvaient souffrir. Bref, l'humanité était dans un désordre absolu¹⁶.

À cette vision eschatologique d'un mélange total des identités succède une impression en apparence contraire, mais qui en est plutôt le corollaire : une « impression de vide », le sentiment ironique de n'être « pas trop dépaycé, c'est-à-dire point trop éloigné de son dépaysement familial [...], d'être petit, insignifiant et peut-être même invisible parmi les autres, sous le regard de Dieu¹⁷ [...] ».

Ce monde babélien où l'on se sent tout petit sous le regard de Dieu, au cœur d'une cité confuse où surgissent « des visages syriens, des inscriptions en yiddish, d'étranges faces brunes [...], des vieillards à barbe longue, avec des calottes noires d'où sortaient des flots de chevelure¹⁸ », — ce monde n'est pas loin d'être une sorte de parodie de la judéité, comme si Alexandre se trouvait pour ainsi dire dans la position d'un Canadien français lui-même immigrant, et par là une sorte de pseudo-Juif, un Juif qui n'aurait pas les moyens d'être Juif, et pour qui le babélisme ambiant resterait insurmontable, pour la bonne raison qu'il ne possède aucun accès à quelque Livre que ce soit, à aucun Texte qui lui permettrait de garder un lien identitaire avec sa culture.

Le commis de banque canadien-français se trouve dans une position subjective qui confine à la fois au désert et au chaos, ces deux figures emblématiques de toute la tradition judaïque, ici complètement dégradées, décrochées de tout destin, de tout messianisme et de toute origine. Ironiquement, même la boutique du drapier juif Markhous, pour qui il effectue des travaux de comptabilité en dehors de ses heures de travail à la banque, apparaît à Alexandre comme « un fouillis¹⁹ », microcosme d'un chaos général mais aussi miroir d'un désordre intérieur,

16. Gabrielle Roy, *Alexandre Chenevert*, Montréal, Boréal, coll. « Boréal compact », 1995 [1954], p. 45-46.

17. *Ibid.*, p. 47.

18. *Ibid.*, p. 95.

19. *Ibid.*

reflet objectif d'une subjectivité qui ne sait pas lire ni interpréter. On ne sera pas surpris que cette expérience dévastatrice se produise sur le terrain par excellence de l'aventure juive montréalaise, dans les parages du boulevard Saint-Laurent, si souvent surnommé à l'américaine « la Main », dont Gilles Marcotte a souligné le caractère de « lieu trouble », « de limite », de « non-lieu²⁰ », et qui est devenu dès le début du xx^e siècle l'artère principale de la communauté juive de Montréal. Le commis de banque s'y promène dans un état de fatigue profonde, comme s'il était vidé de toute substance, de toute densité ontologique, sujet canadien-français en pleine déroute à propos duquel Józef Kwaterko a bien raison d'évoquer la fameuse « fatigue culturelle » que dénoncera Hubert Aquin en 1962 dans la revue *Liberté*²¹. Les inscriptions en yiddish qu'aperçoit chaque jour Alexandre ont à cet égard valeur de symptôme et de symbole : forcément illisibles, elles évoquent une illisibilité plus large, voire un analphabétisme, une absence de langue véritable pour dire les choses et les êtres.

Plusieurs études sociologiques et sociocritiques ont souligné le caractère décisif de la période de l'après-guerre dans le processus de redéfinition de l'identité canadienne-française, qui se dira bientôt québécoise. Amorcé dans les années trente, ce travail se radicalise au tournant de 1950 et témoigne, comme l'a rappelé Pierre Popovic, « de l'effritement du cadre de légitimation traditionnel, d'une hégémonie discursive (dont le groulxisme est l'héritier direct) en train de se fissurer²² ». Sous l'assaut double de la modernisation et de l'américanisation, le navire canadien-français prend l'eau de toutes parts : « Nous sommes des Canadiens français et nous sommes menacés car nous ne sommes plus sûrs de ce que nous sommes²³. » Les marques de la judéité qui apparaissent dans les premiers ouvrages de Gabrielle Roy, et qui culminent dans *Alexandre Chenevert* en 1954, participent indéniablement de cette déstabilisation, mais l'on voit qu'il faut relativiser ici le sens et la portée du mot « menace ». Alors que dans le discours antisémite, on pouvait parler d'une « menace juive », le Juif et la judéité deviennent plutôt chez Gabrielle Roy l'indice d'une menace globale que l'espace montréalais permet d'exposer au grand jour : un chambardement radical du

20. Gilles Marcotte, « Au centre, la Main », dans *Écrire à Montréal*, Montréal, Boréal, 1997, p. 49.

21. Józef Kwaterko, « La problématique interculturelle... », *op. cit.*, p. 573.

22. Pierre Popovic, *La contradiction du poème. Poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Montréal, Éditions Balzac, coll. « L'univers des discours », 1992, p. 244.

23. *Ibid.*, p. 245.

monde qui atteint le sujet canadien-français dans son essence et dans son aptitude même à se raconter, à situer son destin dans un récit.

Il y a une certaine ironie au fait que, dans les mêmes années, sur la même scène montréalaise, mais dans un espace littéraire séparé, l'écriture des Juifs manifeste elle aussi de profondes interrogations sur l'identité et le devenir de la communauté. La période qui va de 1945 à la fin des années cinquante marque à la fois l'âge d'or mais aussi le début d'une crise profonde pour la littérature juive de langue anglaise. Cette période est marquée tant par la figure majeure d'Abraham Moses Klein que par les brillants représentants d'une nouvelle génération, celle des Irving Layton, Mordecai Richler et Leonard Cohen, auxquels viennent se joindre des figures de passage comme Myriam Waddington, Jack Ludwig et quelques autres. C'est dans ces mêmes années qu'Yves Thériault publie *Aaron*, le plus intégralement juif des romans canadiens-français, et qu'arrivent aussi à Montréal les Naïm Kattan et Monique Bosco qui ajouteront un important volet de langue française à la littérature juive montréalaise. Un monde est en train de basculer dans le contexte plus large d'une modernisation culturelle et sociale qui affecte tout le Canada et notamment la littérature canadienne-anglaise à laquelle la littérature juive montréalaise de cette époque appartient largement.

Les années où Gabrielle Roy publie ses premiers livres coïncident donc avec celles où A. M. Klein donne ses deux ouvrages majeurs : *The Rocking Chair*, un recueil de poèmes qui paraît en 1948 et qui propose des tableaux de la société canadienne-française de l'époque, et *The Second Scroll* (*Le second rouleau*), publié en 1951, grand roman où, sous le signe de la Shoah encore récente et depuis le creuset montréalais, le destin de la diaspora se mesure à l'horizon sioniste incarné par le nouvel État d'Israël. Or, il importe de remarquer que cette apothéose littéraire a lieu, chez Klein, à même la conscience aiguë de la ruine d'un monde ancien : ce monde, c'est celui de « l'utopie yiddish » dont Pierre Anctil a décrit les contours²⁴ et qui a représenté, pour la communauté juive montréalaise exilée des *shtetlekh* d'Europe de l'Est, la promesse d'une cohésion identitaire réaffirmée en milieu nord-américain.

En 1950 puis en 1954, Klein consacre deux articles au plus pur représentant littéraire de ce monde yiddish montréalais, Jacob Isaac Segal²⁵.

24. Voir son article dans le présent numéro, et aussi le chapitre intitulé « H. M. Caizerman ou la passion du yiddish », dans *Tur Malka. Flâneries sur les cimes de l'histoire juive montréalaise*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1997, p. 75-107.

25. Pour une introduction à l'œuvre poétique de Segal, on lira un choix rassemblé sous le titre *Poèmes yiddish*, traduits par Pierre Anctil, Montréal, Éditions du Noroît, 1992.

Celui-ci lui apparaît comme le chantre admirable d'une langue déclinante que *Sefer Yiddish*, le livre commenté par Klein, révère et cherche à sanctifier (en l'hébraïsant autant que possible); mais le critique ajoute que tout en célébrant « la beauté et la couleur d'une culture unique, [...] Segal raconte aussi] la tragédie de son déracinement et de sa destruction²⁶ ». Cette tragédie se confirmera en 1954 par la mort prématurée de Segal, auquel Klein consacre cette fois un éloge funèbre rempli d'admiration, et où l'on sent en même temps qu'une page décisive de la communauté juive montréalaise vient d'être tournée²⁷. Klein se doutait-il que lui-même était à la veille de s'absenter à son tour de la scène littéraire pour sombrer dans la dépression et le silence ?

Dans un célèbre article où il s'arrêtait assez longuement à *Alexandre Chenevert*, Georges-André Vachon y voyait une réponse résolument négative à la question : « Comment peut-on être montréalais²⁸ ? » À travers Segal et Klein surgit d'une manière analogue, au tournant de 1950, la question : « Comment peut-on être un Juif montréalais ? » En fait, le problème demeure entier chez un écrivain pourtant résolument joyeux qui fera une entrée fracassante en littérature dans les mêmes années : Mordecai Richler. Sous les rires, les sarcasmes et les sacrilèges de l'auteur de *Mon père, ce héros*, de *L'apprentissage de Duddy Kravitz* et de *Rue Saint-Urbain*, une perte et un deuil affleurent en effet, et ce n'est pas par hasard que les romans et récits de Richler demeureront, et cela jusqu'aux plus récents tel *Barney's Version*, en 1997, parsemés de mots yiddish : *yenta*, *shvitz*, *pisher*, *a gute neshuma*, et autres termes ou expressions qui sont comme les fragments de l'univers yiddish ancien, à jamais perdu : lambeaux d'une langue morte rescapés par un discours burlesque qui ne cesse de tourner l'identité à la parodie et au ridicule. Dans le premier roman de Richler, *Son of a Smaller Hero* (*Mon père, ce héros*), paru en 1955, le passé yiddish et religieux demeure particulièrement présent, puisque Noah, un jeune homme qui a quitté le monde du ghetto des environs du boulevard Saint-Laurent et de la rue Saint-Urbain pour se soulager du poids de son héritage juif et vivre une liaison avec une femme mariée canadienne-française, a eu un grand père *zaddik*, c'est-à-dire un saint hassidique connu dans tout Montréal et unanimement respecté, mais qui, au fil des années, a progressivement

26. A. M. Klein, *Literary Essays and Reviews*, Toronto, University of Toronto Press, 1987, p. 80. La traduction est de moi.

27. Voir « In memoriam : J. I. Segal », *ibid.*, p. 87-90.

28. Georges-André Vachon, « L'espace politique et social dans le roman québécois », dans *Une tradition à inventer*, Montréal, Boréal, « Papiers collés », 1997, p. 74.

perdu de son influence. Il y a bel et bien un fouillis juif dans une telle œuvre, un extraordinaire chassé-croisé de petits intérêts, de trahisons, de mystifications, de pensées secrètes qui ont remplacé la belle cohésion identitaire, sans doute en partie illusoire, de l'époque du grand-père *zaddik*. La prose de Richler est d'entrée de jeu un éloge du désordre et de la dénaturation, seuls antidotes peut-être à la mélancolie, voire à cette « tragédie » dont Segal et Klein viennent de signer l'épilogue.

Il y a donc une conjoncture juive ou judaïque particulièrement riche au Québec dans les années 1945-1960, un ensemble complexe d'interactions et de tensions qui posent tout le problème des rapports difficiles entre modernité d'une part, identité et tradition d'autre part. C'est dans ce contexte que le Cercle juif de langue française, fondé en 1950 et dont Naïm Kattan prendra quelques années plus tard la direction, cherche à tisser des liens jusque-là presque inexistantes entre les communautés canadienne-française et juive à Montréal. Et c'est aussi sur cette toile de fond qu'Yves Thériault va écrire *Aaron*, d'abord diffusé en version radiophonique puis publié à l'Institut littéraire du Québec en 1954.

L'intérêt de Thériault pour les Juifs et la judéité tient aussi à un parcours singulier qui remonte à son enfance. Tout se passe comme si le devenir juif, tout au plus parodié dans *Alexandre Chenevert*, était devenu comme une possibilité réelle pour Thériault. Au cours des entretiens qu'il a accordés en 1981 à André Carpentier²⁹, il raconte que dans son quartier de Notre-Dame-de-Grâce où il jouait avec des anglophones, des Italiens et des petits Juifs, deux de ceux-ci l'invitèrent un jour à les accompagner à la synagogue, où les chants d'un cantor le remplirent d'admiration et d'émotion :

J'ai continué à aller à la synagogue le samedi. Et j'ai découvert que le dimanche matin, au lieu d'aller à la messe, comme mes parents auraient voulu que je le fasse, je pouvais m'esquiver et aller au cours d'hébreu. J'étais un phénomène, un paradoxe absolu : un petit Québécois baptisé catholique, dans une classe d'hébreu, et portant la petite calotte³⁰.

Bien des années plus tard, devenu père de famille et écrivain, il réentend par hasard à la radio de la musique rituelle hébraïque et il court acheter des disques. En même temps, il ne manque pas d'observer « les Juifs qui se promenaient rue Saint-Laurent — à l'époque la rue Saint-Laurent était une rue juive³¹ », et il s'interroge sur la possibilité pour les orthodoxes de s'intégrer à la vie nord-américaine et moderne.

29. Yves Thériault se raconte. Entretiens avec André Carpentier, Montréal, VLB éditeur, 1985.

30. *Ibid.*, p. 116.

31. *Ibid.*, p. 118.

L'importance d'*Aaron*, du point de vue québécois-français, est que la représentation de la judéité y fait de l'espace montréalais un théâtre de langues et de sons. Dès la première page, le grand-père orthodoxe Moïsche récite devant une fenêtre ouverte de longs passages de la Torah à son petit-fils couché derrière lui : le roman s'ouvre sur un conflit des voix d'une rare véhémence, la lente récitation psalmodique de Moïsche affrontant la « symphonie hystérique », les « sons terrifiants [...], sauvages, déments³² » de la ville s'agitant dans une chaleur caniculaire. On ne saurait imaginer deux registres sonores plus inconciliables, et pourtant Aaron qui cherche à s'endormir confond les deux en y entendant une même « plainte », sans doute annonciatrice d'une souffrance et d'un déracinement à venir.

Cette représentation sonore est d'autant plus intéressante que depuis les poèmes yiddish de Segal et ceux de Klein, notamment son célèbre poème bilingue qui est un hymne à Montréal³³, la judéité montréalaise a souvent proposé une représentation sonore de la ville : bruits des usines et des navires, cloches qui battent dans les innombrables clochers de la ville et, surtout, pluralité des langues sur un fond de bilinguisme français-anglais. Cette musique est en elle-même, me semble-t-il, l'indice de fortes tensions identitaires : jusqu'à quel point la polyphonie peut-elle sublimer les discordances, à quel moment sombre-t-elle dans la pure cacophonie ? Rien de plus enivrant, mais aussi de plus instable et insidieux que les sons ; n'est-il pas révélateur que la Florentine de *Bonheur d'occasion* que nous avons vue plus tôt déambuler en pleine panique dans Saint-Henri paraissait soumise à une affolante tyrannie sonore, les bruits de la ville, cloches d'église et de tramways, sirènes des navires sur le canal parvenant à l'habiter totalement, sa propre peur devenant elle-même « un grelot », aussi forte que « les gros bourdons qui ensemble s'ébranlaient au-dessus des toits. Elle le savait bien, elle n'en pouvait plus d'essayer la raison contre ce constant bruit d'alarme³⁴. »

Dans *Aaron*, la voix juive antique affronte, d'abord dans une inconscience absolue, la même tyrannie sonore. Devant la fenêtre ouverte, Moïsche ne se rend pas compte de ce qu'il fait, tant sa récitation, fidèle à une tradition plusieurs fois millénaire, semble blindée, imperturbable. Dans un article consacré au poète Paul Celan, Alexis Nouss a souligné

32. Yves Thériault, *Aaron*, Montréal, Typo, 1995 [1954], p. 7-8.

33. On trouvera la version originale et sa traduction française par Charlotte et Robert Melançon dans la revue *Ellipse*, n° 37, 1987, p. 112-115, numéro consacré à Saint-Denys Garneau et A. M. Klein.

34. Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, op. cit., p. 258.

l'importance de cette récitation orale dans la tradition judaïque, le « texte biblique restant, s'il n'est pas cantillé, lettre morte. Il ne prend sens que du son et vient troubler les confortables idéologies linguistiques³⁵. » Le témoignage de Thériault montre que celui-ci était fort sensible à ce pouvoir du chant liturgique, du texte psalmodié et plus largement à la musique des langues. Pourtant, le chant et le son ne sauraient suffire à ranimer la lettre si celle-ci n'est pas elle-même l'objet d'un questionnement et d'une interprétation. Le drame de Moïsche, dans *Aaron*, est que la récitation majestueuse du texte antique s'inscrit dans la pure répétition : il n'y a dans le roman aucune marque de la tradition talmudique et pas même l'amorce d'un dialogue, d'un débat, d'une réflexion sur les textes anciens.

Simultanément, la « symphonie hystérique » de la grande ville entreprend son travail de sape. Devant Aaron qui grandit et maîtrise aussi bien le français et l'anglais que le yiddish (qu'il ne veut plus parler) et l'hébreu (qui demeure pour lui une langue morte), le grand-père orthodoxe est soumis à une véritable désagrégation linguistique. D'une présence massive au début, le texte biblique s'estompe de plus en plus à mesure que le roman avance et qu'Aaron s'émancipe. L'hébreu devient, dans la bouche du grand-père, un « torrent d'imprécations³⁶ » tandis que le yiddish ne peut plus être qu'une langue-refuge, la langue des propos consolateurs que le boucher Malak, son seul ami, lui chuchote à l'oreille au moment où, Aaron ayant quitté le ghetto pour le milieu des affaires et se préparant à changer de nom, Moïsche accablé prononce ce jugement terrible et fatidique : « Aaron est mort³⁷. »

Si la psalmodie ne parvient plus ici à ranimer la lettre morte et à conserver leur pouvoir aux lois anciennes, même la langue maternelle, celle de la pure oralité, se trouve chez Moïsche soumise à un processus de désintégration. Déjà, dès son immigration à San Francisco où il était d'abord débarqué de Russie avant de venir plus tard à Montréal, Moïsche avait constaté à son grand étonnement qu'il n'existait non pas un, mais plusieurs yiddish : « Le yiddish russe qui voisinait avec le yiddish italien et parfois le yiddish hébraïque des pays du Levant, ou le yiddish hoqueteux du Yémen³⁸ [...] ». Dans la crise où le plonge l'entrée de son

35. Alexis Nouss, « La demeure de la lettre (L'être juif dans la poésie de Paul Celan) », *Études littéraires*, vol. XXIX, n^{os} 3-4, hiver 1997, « L'ethnicité fictive. Judéité et littérature », p. 109.

36. Yves Thériault, *Aaron*, op. cit., p. 101.

37. *Ibid.*, p. 148.

38. *Ibid.*, p. 15.

petit-fils dans la modernité, Moïsche deviendra lui-même un locuteur hoqueteux, bafouillant, susurrant « des mots incompréhensibles³⁹ » quand il ne succombe pas à l'aphasie, « la gorge contractée, subitement paralysée⁴⁰ ».

Thériault a rejeté avec raison les interprétations qui tendaient à faire d'*Aaron* une métaphore de la condition canadienne-française déchirée entre tradition et modernité, comme si la représentation du Montréal juif était ici purement instrumentale, un détour commode pour revenir narcissiquement à soi. Les choses sont plus complexes. Il faudrait plutôt dire que la judéité qui anime l'espace littéraire montréalais dans les années cinquante, et cela aussi bien chez les écrivains juifs eux-mêmes, est un révélateur et un catalyseur : l'hétérogénéité qui s'y fait jour de toutes parts est le symptôme, comme c'est le cas chez Moïshe, d'un effritement de l'universalité et d'une possible désintégration du sujet lui-même, par oubli ou dénaturation de la langue maternelle et par transgression de la Loi et des frontières identitaires.

Mais que faire de cette pluralité ambiguë, où la belle symphonie peut toujours se faire discordante, où la richesse sonore risque toujours de succomber à un dysfonctionnement profond, que faire de cela du point de vue des Québécois français qui cherchent à advenir à eux-mêmes, contre la permanence apparemment éternelle de l'ère duplessiste ? Il ne fait pas de doute que durant ces années, la judéité montréalaise sera demeurée largement étrangère aux écrivains du Québec français, et vice versa, Klein et Thériault apparaissant de part et d'autre comme des exceptions notables, encore que l'histoire complète de la vie littéraire et artistique à Montréal dans la période de l'après-guerre, en tenant compte de tous les groupes culturels en présence, reste à écrire.

Mais à un niveau plus symbolique, il est clair que le désarroi est dans nos murs et que quelque chose a commencé à fissurer l'identité et la langue. Il y a de la souffrance et de la mort dans ce processus mais aussi une fébrilité et, à plus long terme, une chance. Comment ne pas sentir dans les propos d'Yves Thériault racontant son passage à la synagogue et à l'hébreu, dans son enfance, l'immense soulagement d'une transgression des frontières identitaires et l'accès jubilatoire à une hétéroglossie si souvent réprimée ou encadrée par le discours des élites ?

N'est-il pas significatif que le début des années cinquante soit aussi celui où un poète canadien-français va pousser au plus loin l'hétéroglossie jusqu'à écrire largement dans une langue étrangère ? Un constat

39. *Ibid.*, p. 90.

40. *Ibid.*, p. 116.

presque unanime ne cessera de se reformuler jusqu'à la Révolution tranquille : le sujet canadien-français ne sait pas parler, il parle à côté et à vide, sans prise sur le réel, sans cohérence véritable. Anne Hébert, qui publie les étranges poèmes du *Tombeau des rois*, en 1953, sera l'une de ceux qui dénonceront de la manière la plus dévastatrice cet état psychique et culturel, en suggérant que « l'éternelle psalmodie du chapelet » n'est que le corollaire de notre inaptitude puérile à parler et à penser⁴¹.

La voie la plus radicale pour échapper à cette condition, dès l'aube des années cinquante, c'est sans doute celle de Claude Gauvreau qui publie une œuvre véritablement babélique, *Étal mixte*, en 1951. Si notre langue française, pourtant célébrée par les élites, s'avère profondément dysfonctionnelle et empêche toute prise sur le réel, le recours extrême pourrait être le saut dans une autre langue : « À l'inverse de la Langue-Temple, de la Langue sacrée, vénérée par Lionel Groulx ou par Camille Roy, respectée par *La Relève*, la langue gauvréenne est impure⁴² », remarque Pierre Popovic. Impure et étrangère : « Beurbal boissir/ Izzinou kauzigak — euch bratlor kéknapprégué⁴³ », cette langue venue d'ailleurs se construit, il ne faut pas l'oublier, à même le gigantesque chaos urbain que les textes de Gauvreau n'ont cessé de mettre en scène dès la série des *Entrailles*, entre 1944 et 1946, images à répétition d'une ville dont on ne sait plus si elle est un cloaque, un monstre, un corps infirme, un champ de déchets, une montagne de faux bijoux ou tout cela en même temps. Bref, si la ville juive d'*Alexandre Chenevert* était un fouillis, la ville de Gauvreau est un chaos à la puissance dix, et c'est du milieu de ce théâtre que la voix du poète se met à faire entendre ses étranges glossolalies, à propos desquelles Popovic pose une question cruciale : s'agit-il d'un véritable plurilinguisme (ici on pense bien sûr à Joyce) ou au contraire du rêve romantique d'une langue unique et finalement homogène ? Un peu des deux sans doute, car « ambivalente, la poésie gauvréenne, à l'heure d'*Étal mixte*, oscille entre le plurilogue et le soliloque, entre le carnavalesque et la seule intronisation du roi déchu, entre une position libérale et un putsch terroriste, entre l'ouverture à l'autre et la fermeture sur soi⁴⁴ ».

Une chose est frappante : contrairement à son exact contemporain Klein, dont le plurilinguisme (yiddish, hébreu, anglais, français) se réfère

41. Anne Hébert, « Quand il est question de nommer la vie tout court, nous ne pouvons que balbutier », *Le Devoir*, 22 octobre 1960, p. 12.

42. Pierre Popovic, *op. cit.*, p. 303.

43. Claude Gauvreau, *Étal mixte et autres poèmes, 1948-1970*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 45.

44. Pierre Popovic, *op. cit.*, p. 305.

à une pluralité de traditions culturelles et littéraires, et qui fut un fervent admirateur de Joyce, le plurilinguisme relatif de Gauvreau ne semble possible qu'à même un décrochage radical, un adieu à toutes les traditions. Si *Alexandre Chenevert* se heurte à un monde neuf indéchiffrable emblématisé par les signes de la judéité, Gauvreau, pour sa part, semble vouloir se faire lui-même indéchiffrable et chaotique, se confondre avec la nouveauté opaque d'une autre langue, qui ne peut évidemment être ni l'hébreu ni le yiddish, mais qui en est une sorte d'analogue du point de vue du sujet canadien-français. Analogie d'autant plus plausible qu'au fond de la plupart des glossolalies, comme l'a noté Marina Yaguello, se trouve à la fois la figure babélienne de la confusion des langues et aussi la nostalgie de la langue unique, une langue que de nombreux délires étymologiques identifient comme étant l'hébreu⁴⁵.

On observera qu'un de ses héritiers littéraires les plus directs (« Réjean Ducharme, note Popovic, a été correcteur des *Œuvres créatrices complètes*⁴⁶ »), que l'on a aussitôt lu comme le créateur d'une nouvelle langue littéraire, le bérénicien, réalise cette création par l'intermédiaire d'une héroïne à moitié juive. Il n'est pas utile de revenir ici sur les analyses de Victor Teboul sur le rôle de la Juive ou de la demi-Juive à l'époque de la Révolution tranquille, chez Ducharme, Jasmin (*Éthel et le terroriste*) ou encore, bien que dans une moindre mesure, Godbout (*Le couteau sur la table*). Une chose est sûre : depuis l'après-guerre, des signes insistants de la judéité travaillent le texte québécois. Or, ce qui frappe tout autant, c'est que ces signes ne se trouvent jamais du côté du texte, de la culture, de l'interprétation. Même chez Thériault, le seul pourtant à se situer fictivement à l'intérieur même de la communauté juive, la tradition représentée par Moïse ne se maintient que par la répétition, la psalmodie, le chant, jamais par la discussion ou le commentaire.

Ailleurs, la judéité apparaît surtout comme un fouillis, et il est hautement significatif que le terroriste en fuite que met en scène Claude Jasmin dans son roman de 1965 oubliera de demander à sa compagne de voyage juive « ce que c'est que d'être juif⁴⁷ », et cela, tout en se servant de la judéité de celle-ci pour, croit-il, échapper à sa race et à son pays.

45. Voir Marina Yaguello, *Les fous du langage. Des langues imaginaires et de leurs inventeurs*, Paris, Seuil, 1984. Sur la question du rapport à la langue étrangère et sur la recherche d'une langue absolue, voir aussi Catherine Mavrikakis, *La mauvaise langue*, Seyssel, Champ Vallon, 1996.

46. Pierre Popovic, *op. cit.*, p. 305.

47. Claude Jasmin, *Éthel et le terroriste*, Montréal, Librairie Déom, 1965, p. 105.

La judéité pourrait-elle donc servir à échapper au poids que cela représente, à l'époque, d'être un sujet canadien-français et déjà québécois? Passer à l'incohérence, à l'opacité radicale, à l'étrangeté glossolalique, ce serait certes tout le contraire d'une véritable rencontre avec la culture juive, mais ce serait pour ainsi dire entrer dans l'opacité illisible et dans l'impureté du monde moderne, faire corps avec son babélisme et son absence de repères, peut-être se faire soi-même Juif (ou Juive?) imaginaire.

Il ne faut pas oublier qu'à la même époque, des écrivains juifs montréalais comme Mordecai Richler et Leonard Cohen découvrent, du point de vue de leur propre héritage, que la modernité ne peut se vivre que sur le mode d'une dénaturation ou d'une perversion de la judéité elle-même. Là où Klein avait été un homme d'herméneutique et de traduction, Richler et Cohen seront des écrivains du désordre, de l'excès, du grotesque, de l'indécence. Tout un pan de l'histoire juive, avec ses faux messies, ses *zaddick* fiévreux, ses apostasies, ses délires d'interprétation numérolgique, et avec tout le registre réaliste burlesque d'une certaine *yiddishkeit*, invite à de semblables dénaturations, dont Régine Robin a repris certains éléments dans *La Québécoite*. De ce point de vue, Bérénice Einberg, héroïne de *L'avalée des avalés*, juive ou « *shiksa*⁴⁸ » est bien de cette tradition, par laquelle elle subvertit le beau monde catholique français qui est le versant maternel de son héritage. Il y a là, sans doute, un horizon nouveau que la fin du xx^e siècle aurait plus pleinement révélé : après avoir longtemps été une honte ou une infamie, être juif serait devenu, en même temps qu'être moderne, une chose désirable.

48. Je reprends ce terme à Elisabeth Nardout-Lafarge qui réserve, dans un article consacré aux héroïnes des romans de Ducharme, toute une section aux « Marie-Madeleine et autres shiksas », ces demi- ou fausses Juives comme Bérénice ou la Juba de *Dévadé*. Voir « Ducharme, du sale et du propre », *Voix et images*, vol. XXVI, n° 1, automne 2000, « L'immonde », p. 74-94.

Un singe à Moscou de David Homel

La judéité comme identité de réserve

PIERRE L'HÉRAULT

À la toute fin d'*Un singe à Moscou*¹ de David Homel, il est dit du personnage de Sonja Freedman : « Sa peau ressemblait à un parchemin soyeux sur lequel on aurait écrit la romance du siècle » (SM, 373). Il y a beaucoup d'ironie dans le patronyme — qui se traduit littéralement par « Homme libéré² » — du seul personnage à traverser le roman si l'on tient compte de ce que l'expression « romance du siècle » renvoie au grand rêve communiste dont la chute du mur de Berlin marque la fin. *Un singe à Moscou* serait à cet égard la version désenchantée de *La condition humaine*, et ce n'est pas un hasard si le lecteur y retrouve le héros romantique de Malraux, Borodine³. Les premiers mots du roman, « l'histoire de mes origines » (SM, 11), et les derniers, « la romance du siècle » (SM, 373), suggèrent une opposition entre l'« Histoire » et l'« histoire », la première, celle du siècle, se voyant attribuer le statut de « romance » et la seconde, celle du narrateur, celui du « vrai » : « L'histoire

1. David Homel, *Un singe à Moscou*, trad. Christine LeBoeuf, Arles/Montréal, Actes sud/Leméac, 1995. Dorénavant désigné à l'aide du sigle SM suivi du numéro de la page. La version originale anglaise, *Sonya & Jack*, est parue à Toronto, chez HarperCollins, en 1995.

2. Faut-il voir dans ce nom une allusion à Betty Friedan, l'auteure de *La femme mystifiée*? Homel ne dit-il pas d'*Un singe à Moscou* : « C'est mon livre féministe »? Ne s'agit-il que d'une blague, comme le prétend Mario Cloutier dans son article « David Homel ou l'âme de l'immigrant » (*Le Devoir*, 11 et 12 novembre 1995, p. D-27)?

3. Sans être explicite, le rapport est évident et confirmé du reste par l'auteur en ces termes : « L'histoire me vient [...] d'une vieille cousine, Clara. Elle me disait que le Borodine de Malraux, dans *La condition humaine*, était mon cousin. J'ai tout noté cette histoire qu'elle m'a racontée. Que ce héros soit mon cousin me plaisait. Mais tout était trop beau. Quelque chose clochait. Se plaindre, rouspéter, c'est vivre » (cité par Mario Cloutier, *ibid.*).

de mes origines miraculeuses commence par une plaisanterie, et cette plaisanterie est celle que l'Histoire a jouée à ce Gesser, et à ma mère, et aux autres idéalistes et aventuriers courageux, absurdes et pleins d'orgueil que vous allez rencontrer, y compris mon vrai père, que je n'ai pas connu » (SM, 11). On peut tirer du rapprochement de ces deux syntagmes l'opposition « histoire »/« origines » qui caractérise l'attitude face à la question de l'identité de chacun des deux protagonistes, Juifs immigrés de l'Europe de l'Est aux États-Unis. Jack Gesser, l'homme, disons le « père » du narrateur, même s'il faudra prendre ce terme avec circonspection, est mû dans sa recherche par sa foi dans les « lendemains qui chantent ». Sonja, la mère du narrateur, pour sa part, agit selon les « mouvements contre-révolutionnaires du cœur » (SM, 309). Ces deux motivations donnent lieu à deux rêveries de l'espace. Chez Jack, la rêverie d'un espace retrouvé et fixe. Chez Sonja, la rêverie d'un espace en déplacement. Elles engagent également deux conceptions du temps. Le temps de Jack se dissout dans l'Histoire et la mort. Son histoire n'a donc pas lieu. Le temps de Sonja, au contraire, est celui du quotidien, de la vie. Celui de son corps : elle fait un enfant. C'est le temps continué et transmis. Le temps qui seul permet à l'écriture d'exister, puisque le narrateur du roman recueille le récit maternel.

Du Vieux Monde au Nouveau, et *vice versa*

Un singe à Moscou commence à Chicago en 1932 par la rencontre de Jack Gesser et de Sonja Freedman et se termine à Montréal en 1990 par le récit d'une conversation entre la vieille Sonja et son fils Michel-Mafili, narrateur du roman. Au début du roman, Jack a 42 ans, puisqu'il en avait quinze (SM, 20) quand il échappa au massacre qui suivit l'échec du soulèvement de 1905 (SM, 43) dans son village lithuanien de Soukenai (SM, 15). Sonja traîne avec elle des souvenirs humiliants de son enfance en Hongrie et de sa jeunesse violée à Budapest. Attirés au Collège populaire des métiers et vocations de Mitchell Berg, dérisoirement rebaptisé par Jack « l'École pour immigrants déçus » (SM, 32), moins par « l'évangile du Renouveau » (SM, 35) du « nouveau messie du ghetto, fraîchement arrivé d'Union soviétique » (SM, 32) que par les sandwiches qu'on y sert, ils ne sont pourtant pas insensibles — surtout Jack — à la « vision grisante » (SM, 35) du prophète et décident de partir pour la Russie, où ils arrivent au début du printemps 1933. Si tout se passe bien au début, les choses se gâtent rapidement. Malgré la perte d'emploi qu'il subit à cause de son statut d'étranger, malgré les arrestations,

incarcérations et exécutions sommaires des gens de leur entourage, Jack reste inébranlable dans sa foi en la Révolution, même quand il est arrêté, et finalement exécuté. Quant à Sonja, son amour pour Jack meurt en même temps que sa foi en la Révolution qui n'a jamais été bien vive. Elle se tourne alors vers Berg, que le couple a retrouvé à Moscou, redevenu Michail Borodine, directeur désenchanté du *Moscow Daily News*, qui a tout juste le temps de lui faire un enfant avant d'être arrêté et exécuté. Désormais, toute son énergie se concentrera sur l'enfant qu'elle porte, qui naîtra à l'été 1939 et sera prénommé Michel-Mafili. À l'automne de la « débâcle de 1941 », la mère et l'enfant seront évacués sur Alma-Ata (SM, 302), y étant assignés à résidence jusqu'à la fin de la guerre en 1945. De retour à Moscou, ils seront rapatriés aux États-Unis en 1946. C'est pendant les démarches de Sonja menées à cette fin auprès de l'ambassade américaine à Moscou que la narration revient à la première personne, celle de Michel-Mafili (SM, 358) qui prend en charge le récit pour l'amener jusqu'à son présent de 1990, par un télescopage, en quinze pages, d'une période de quarante ans qui raconte essentiellement la relation de Sonja et d'un certain Jacob Spolansky (SM, 362). Ce « troisième père » de Michel-Mafili, « premier agent fédéral juif » (SM, 36), sauve Sonja et son fils du zèle maccarthyste. C'est aussi dans ces dernières pages que se fait l'identification entre le personnage, le narrateur et l'auteur.

De cette intrigue se dégage le mouvement spatial suivant : de l'espace « immigrant » de Chicago à l'espace « originel » russe, puis de nouveau à l'espace « immigrant » américain qui se déplace cette fois de Chicago à la Floride et, finalement, à un autre espace « immigrant », Montréal, une « ville faite pour les expatriés » (SM, 361). Sur le plan diégétique, c'est donc l'espace de l'« immigration » qui est privilégié, l'espace de la judéité venant spécifier celui-là⁴. Le fait que Sonja soit le seul personnage à traverser tout le roman sanctionne cette priorisation.

C'est que l'on préfère les espaces complexes et hétéroclites aux espaces simples et uniformes. Chicago est un espace complexe ; Moscou, un espace simple. Le Chicago de Sonja et de Jack, c'est le « ghetto hétéroclite de Sagamon Street », où, constate Jack, « quand vous insultiez quelqu'un vous n'étiez jamais sûr que l'intéressé comprenait votre langue » (SM, 14). Berg, qui affirme que, dans son « univers, il n'y a pas de caractères ethniques » (SM, 39), comprend mal les « mystères de la

4. Le narrateur ne se définit-il pas d'abord comme un immigrant ? Il écrit : « Il y a plus de quarante ans que ma mère et moi avons traversé ensemble l'océan. Depuis j'ai, moi aussi, changé de pays. [...] De Chicago à Montréal [...] » (SM, 361).

démocratie bourgeoise libérale, où les contraires peuvent exister», un tel système lui «paraissa[n]t bien plus compliqué que la nouvelle société qu'il s'était efforcé de bâtir en Russie» (SM, 37). «À Chicago on a peur du croquemitaine, ici [à Moscou] on a peur de l'étranger» (SM, 189).

Comparée à Chicago, Moscou apparaît à Jack et à Sonja comme une ville non seulement organisée mais en train d'être réorganisée selon une stricte planification. C'est la Place rouge d'abord, «vaste étendue [...] d'autant plus vaste que toute neige en avait été balayée [...] inutilement immense» (SM, 174). Et même quand l'espace évoque celui de Chicago, il y a une différence : «Ce fut un soulagement de retrouver le Kuznetsky Most [...] avec ce murmure des petits commerces qui leur rappelait Sagamon Street. Mais ici, il régnait une impression d'ordre, un air de patience ; d'endurance, pourrait-on dire» (SM, 175). L'intention d'ordre, qui préside à l'organisation de l'espace moscovite, Jack et Sonja la découvrent en constatant que sur le monument érigé à la mémoire de Gogol manque le Fou (SM, 173). Puis, Gesser s'étonne que personne n'ait pensé à remplacer le nom de la rue Herzen, «la rue du Cœur», par «quelque chose de plus héroïque», «un tel vestige de sentiment ét[ant] singulier dans la capitale» et ne survivant que «parce que c'était de l'allemand, une langue que personne n'aurait avoué comprendre» (SM, 172). Moscou est la ville où on a l'impression de se trouver «au cœur même d'une idée, au centre exact de l'Histoire» (SM, 174), la ville où «avoir une raison de travailler, c'était en soi un idéal» (SM, 175).

De la grande copulation à l'Idée

À Chicago, on se trouvait plutôt au cœur de la musique. Il y aurait beaucoup à dire sur l'environnement musical du ghetto de Sagamon Street. Il suffira d'évoquer le personnage de Spielerman, mari de Sonja qui, dès son enfance dans la plaine hongroise, «voulait devenir musicien et refusait de prendre en main tout autre outil qu'un instrument» (SM, 68). Pour lui l'Amérique, c'est la musique, suggère Sonja à Jack qui ne comprend pas très bien pourquoi il la lui laisse sans faire d'histoire : «Je te l'ai expliqué, il est à la recherche du blues, c'est l'Amérique qu'il veut, et tout ça n'a rien à voir avec moi» (SM, 67-68). Au moment où Sonja et Jack quittent Chicago, Spielerman les prévient d'ailleurs qu'ils s'en vont «au pays [la Russie] où il n'y a pas de jazz» (SM, 132). Il y a bien le *klezmer*, précise-t-il, «et c'est presque aussi bien» (SM, 132). Mais il n'y a que le *klezmer*, alors qu'en Amérique, «le *klezmer* et le blues se sont unis» pour donner le jazz qui n'est rien de moins qu'«une

grande copulation musicale » (SM, 132). Devant la « formidable tempête de dissonances et d'indécisions » qu'est le petit concert d'adieu, les employés du train attendent « de voir de quel côté de l'océan pencherait la musique, le *schmaltz* du vieux monde ou le cake-walk du nouveau » (SM, 133). Et c'est « l'hymne national américain revu et corrigé » (SM, 133-134) que l'on entreprend.

À Moscou, on est loin de la « grande copulation ». En tout cas, pour Gesser dont le corps se dessèche pour ressembler de plus en plus à une idée. Les grandes jouissances, accompagnées d'une semence profuse, cessent graduellement après son installation dans la capitale de l'Histoire. Une évolution inverse se produit chez Borodine, héros de la Révolution et « traducteur de Lénine » (SM, 255) rétrogradé au rang d'« Ennemi du Peuple » (SM, 255), comme son « journal internationaliste » mis « en quarantaine pour contagion idéologique » (SM, 287). Sa foi jusque-là inconditionnelle en la Révolution fait place à la lucidité sur ce que Sonja appelle l'« étrange et terrible logique de l'État » fondée sur la « négation absolue du chaos » et l'« exclusion du hasard » (SM, 281). Sans doute, est-ce pour cela qu'elle délaisse Jack pour Borodine et se livre avec lui à une « danse copulatoire » dans le zoo d'État. La « muette compréhension animale » du tigre blanc de Sibérie, observateur de la scène, qu'une intervention aux cordes vocales empêche « de rugir à portée d'ouïe du ministère des Affaires étrangères » (SM, 263), en dit long sur la radicale conversion de Borodine qui fait la grimace en s'entendant rappeler par Sonja les « jours anciens » où il était le « messie de Division Street » (SM, 264) :

Ce n'était pas pour le plaisir que Sonja et Mikhaïl Borodine faisaient l'amour. Il y a des moments où l'important n'est pas le plaisir, et celui-ci en était un. Leur accouplement était un acte politique, une célébration, une façon de reconnaître qu'ils avaient perdu. Mais dans des circonstances aussi étranges, exotiques et tragiques — le clignotement des lumières omniscientes du ministère, ce tigre qui n'existait plus que dans ce zoo, l'impossible cocon du side-car, l'air froid sur leurs visages et la chaleur entre leurs jambes —, comment le plaisir ne les aurait-il pas submergés. [...] Elle ne le laissa aller qu'au petit matin [...] lorsqu'il se fut vidé de toute sa semence. (SM, 263)

De cet accouplement zoologique, dans l'inconfort — chaotique — du side-car d'une « motocyclette soviétique, avec un moteur mal réglé et un pot d'échappement déglingué » (SM, 264) naîtra Michel-Mafili, le « petit Ennemi du Peuple » (SM, 295).

Cette scène suit immédiatement celle où il est dit que « Jack Gesser perdit Sonja Freedman » (SM, 252). Ce n'était pas à cause de sa stérilité,

encore inconnue, qu'elle s'éloignait, mais parce que Jack « pensait à contre-courant, rationalisait, cherchait de la logique dans la démence brutale », coopérant « avec la folie du système en concluant que puisque Pinsky avait été le premier à voir venir la vague, il devait avoir possédé quelque savoir coupable » (SM, 252). Sa stérilité physique apparaît comme une manifestation de sa stérilité mentale, comme l'exprime cette phrase : « Dieu que je suis content d'avoir un singe par les temps qui courent, et pas un enfant ! » (SM, 247). C'est à ce moment que « Sonja ôta sa main de la sienne ». À propos de ce singe figurant dans le titre de la traduction française, il faut relever les détails suivants : c'est Jack qui l'offre à Sonja, sans s'apercevoir « qu'un singe ne convenait pas à l'époque » (SM, 247) ; Sonja le nommera « oncle Jo », « comme Staline » (SM, 248), suscitant l'étonnement réprobateur de Jack exprimé en une mimique — et c'est sans doute là le détail le plus significatif, car il trahit la conformité de Jack à la logique de l'État — qui fait dire à Sonja : « Quand tu fais ça, tu ressembles tout à fait au singe [...] » (SM, 248).

Le retour : une fiction

L'ironie de la situation est évidente. Celui qui cherche à renouer le fil de l'histoire est stérile. Il ne sera que le père nominal de Michel-Mafili, à titre posthume et de par la volonté de Sonja et les besoins d'un passeport. L'ironie s'étend du reste aux deux autres « pères ». Borodine, le père génétique, mourra avant la naissance de l'enfant qui ne portera que son prénom. Enfin, le seul « père » qui mérite ce titre, le seul que l'enfant connaîtra vraiment, c'est Jacob Spolansky, ni père nominal ni père génétique, mais, après le retour aux États-Unis, protecteur de la mère et de l'enfant et compagnon de vie de Sonja. En somme, le moins père des trois est le plus père des trois⁵. Comme s'il y avait ici une nécessité de nier la filiation paternelle au profit de la filiation maternelle.

Il y a à cela une autre raison que la transmission matrilineaire de l'identité juive, reliée celle-là aux motivations de Sonja à entreprendre le voyage en Russie :

Sonja n'aurait jamais accepté de regagner la plaine boueuse, spongieuse, acide et venteuse de la Puszta, où elle avait fait dans la vie son entrée brutale et braillarde. Elle n'avait pas même envie de revoir Budapest. Pourquoi se serait-elle délibérément exposée à une ville où elle avait été

5. « Jacob Spolansky, un père parmi d'autres. Je n'aurais rien eu contre, à vrai dire. Il m'arrivait d'être las du prestige que me donnait un père disparu du cours de l'histoire » (SM, 367).

palpée et examinée et déclarée hystérique, candidate de choix pour les maux à la mode, à ce qu'on lui disait, étant donné le poids de culpabilité qu'elle avait à porter — à ce qu'affirmaient les médecins dont le diagnostic semblait confirmé par le manque d'effet sur elle de leur semence épaisse, et ce malgré la fréquence à laquelle ils la lui injectaient, dans leurs cabinets, sur leurs divans d'analystes, imitations du Divan originel, sans joie, au nom de la science, prétendaient-ils.

Mais Moscou, oui. C'était nouveau. Ce n'était ni la Puszta ni Budapest. (SM, 122)

Tout se jouera en effet à Moscou, sur et autour d'un divan, celui du grenier poussiéreux du *Moscow Daily News*, « qui n'aurait pas déparé le cabinet de Freud » (SM, 220). Sonja a tôt fait de l'exorciser, en se l'appropriant par la jouissance sexuelle. À la suite de la scène d'amour inaugurale, le narrateur, légèrement voyeur, commente : « Des décennies de poussière s'élevèrent autour d'eux tandis qu'ils battaient cette couche de leurs corps jusqu'à lui faire rendre toute mémoire » (SM, 220). On comprend qu'après la scène de la rupture citée plus haut, Sonja ait besoin de trouver un lieu tout à fait autre pour faire l'amour. Le side-car de Borodine, à l'intérieur du zoo de Moscou lui permettra de quitter définitivement l'espace du Divan originel pour retrouver son corps, c'est-à-dire son espace. En d'autres termes, les motivations qui conduisent Sonja et Jack à Moscou sont diamétralement opposées. Alors que Jack cherche à réintégrer l'Histoire, comme espace d'origine, Sonja se laisse persuader d'aller à Moscou parce que justement il ne s'agit pas de son espace originel mais d'un espace « nouveau ». Je souligne la négation : « Sonja n'aurait jamais accepté de regagner la plaine boueuse [...] ». Pour elle, le retour est une « fiction », un « simple prétexte au voyage » (SM, 121).

Ici intervient la distinction entre espaces fixes et espaces mobiles, espaces centristes et espaces périphériques. Jack appartient à l'espace fixe en ce sens que tous les déplacements n'ont de signification pour lui que s'ils conduisent à l'espace d'origine qui s'avérera être l'espace de la mort. Lui convient tout à fait la remarque de Borodine : « Et ici, on ne voyage pas, comme ça, sans raison, d'un lieu à un autre. Ici, c'est un pays où le vagabondage n'est pas toléré » (SM, 272). Sonja appartient au contraire à un espace où les déplacements sont des détours et des détournements qui neutralisent l'attraction du centre, et cela même quand ces déplacements sont commandés, échappant à sa volonté. Sonja crée en rapport avec l'espace central, ou à l'intérieur de cet espace, ce que j'appellerai des espaces de réserve qui s'imbriquent les uns dans les autres à la manière des poupées russes. À l'intérieur de Moscou il y a

l'espace du grenier, et à l'intérieur de celui-ci l'espace du divan des plaisirs. À l'intérieur de l'espace russe, il y a surtout l'espace d'Alma-Ata qui se dédouble en espaces de plus en plus privés — résidence, chambre, lit — jusqu'à l'espace intime d'une identité secrète, délimitée par la langue anglaise, l'espace de l'identité maternelle juive et de la transmission de cet héritage à son fils. Le roman ne montre-t-il pas que l'identité juive de Sonja est toujours double, c'est-à-dire à l'intérieur d'une autre ? Car l'expérience de Sonja n'est pas qu'euphorique. Si elle parle anglais avec son fils, c'est par peur de l'antisémitisme de sa voisine ; mais le fait de parler une langue étrangère l'expose aussi à la dénonciation. Cela ne vaut pas que pour l'exil russe mais également pour sa vie aux États-Unis où elle doit subir les interrogatoires des agents du FBI. Sonja et son fils gardent quelque chose de statut de « "personnes déplacées" arrivant de l'Est pour découvrir le contentement de l'Amérique des années cinquante, cette liberté et ce luxe incroyables » (*SM*, 362) auxquels la mère ne s'était toujours pas habituée. Déplacés par rapport à l'identité américaine et à l'identité juive qui se porte par Michel-Mafili comme sa cicatrice au visage à peu près invisible. Elle se porte comme un inévitable moi, le seul capable de « déjouer la mort, la filiation, le roman familial, l'Histoire » (*SM*, 10).

L'identité juive et maternelle comme espace de réserve

Jack n'a pas cette identité de réserve. Sa foi messianique se confond avec sa foi révolutionnaire, si bien que son espace s'abolit dans la ligne du temps. Sa position est clairement établie par cette observation du narrateur : « Jack voulait demander raison à l'Histoire et, pour cela, il était prêt à retraverser l'Océan, à repartir en arrière, à contresens, au pays où il avait vécu sa pire tragédie, de celles par lesquelles une enfance est gâchée » (*SM*, 121-122). Il faudrait relever toutes les marques, et elles sont très nombreuses, du discours de Jack révélant une attitude déterminée par une rêverie temporelle axée autour de la recherche obstinée du Paradis perdu, la quête des lendemains qui chantent. Quête jamais découragée, même devant l'évidence des arrestations et exécutions arbitraires, qu'il considère comme des accidents de parcours, même quand il en est la victime. La grande idée n'appelle-t-elle pas son sacrifice ? Ainsi son espace en vient-il à se réduire à une mince ligne, celle du temps.

Le personnage de Jack confirme l'affirmation de Julia Kristeva concernant la « pulsion de mort » qui, « motrice de l'acte révolutionnaire

[...] peut devenir destructrice du corps propre s'il est étranglé dans le goulot de l'histoire⁶». L'histoire de Jack est en effet avalée par l'Histoire. Il faut s'arrêter à cette extraordinaire image de «l'inhumaine grandeur de la Place rouge, où un cortège de limousines noires traversait en oblique les pavés de la place avant de se laisser gober par la porte du Kremlin» (SM, 175). On peut transposer cette image à Gesser qui est véritablement dévoré par l'Idée, l'Histoire jusqu'à en mourir. L'imaginaire de l'espace départage ici le masculin du féminin, illustrant la proposition de Kristeva, selon laquelle l'ordre symbolique occidental et patriarcal est un «ordre temporel⁷». Jack est à ce point l'homme de l'«ordre temporel» qu'il en devient la figure archétypale de l'homme patriarcal. Sonja appartient à l'ordre spatial, à l'étendue, c'est-à-dire à l'ordre corporel. Elle est, selon l'expression de Kristeva, «l'athée la plus radicale, l'anarchiste la plus décidée⁸».

C'est en ce sens que je parle d'un espace de réserve, qui ne s'y limite pas, mais qui s'applique d'une façon exemplaire à Alma-Ata où il n'y a que des femmes. En en faisant l'espace initiatique du fils, où lui est raconté le récit juif, le narrateur donne à la filiation maternelle une valeur transgressive : «Depuis que j'ai vu une telle expression sur des visages de femmes fières d'avoir transgressé les règles. Elle [ma mère] signifie tout le monde⁹» (SM, 367). Plus précisément, l'espace initiatique est celui de la langue maternelle, l'anglais, que Sonja parle avec son fils, créant une intimité que personne dans la pièce partagée ne peut violer :

Nuit après nuit, elle revenait. Elle éveillait Michel-Mafili, il passait la main sur la croûte jaune et brune de sa cicatrice pour s'assurer qu'il était toujours lui-même et, rassuré sur ce point, il s'installait pour écouter sa mère. [...] Et voilà comment Michel-Mafili, entouré de Russes et de Kazakhs, apprit à parler un anglais parfait. Chaque nuit, il se délectait des mots de sa mère. Il apprit à aimer cette langue anglaise qui le réveillait au milieu de la nuit pour lui faire partager une secrète terreur. [...] L'enfant écoutait avec toute l'attention dont il était capable. Cette attention faisait plaisir à sa mère, et c'était important pour tous deux. (SM, 332)

6. Julia Kristeva, *Des Chinoises*, Paris, Éditions des femmes, 1974, p. 47.

7. *Ibid.*, p. 39.

8. *Ibid.*, p. 47.

9. Il faut d'ailleurs noter à propos de l'espace maternel que le deuxième prénom du fils de Sonja est celui de l'aide-ménagère qui rejoignit les «exilés intérieurs» (SM, 238) du grenier du *Moscow Daily News* et qui veilla sur la grossesse de Sonja, la naissance de l'enfant et le séjour de la mère et du fils à Alma-Ata. On l'appelait «mère Russe» (SM, 286), ce qui était évidemment un façon de parodier l'expression «Mère Patrie» (SM, 298).

Ce passage capital relie le livre, l'écriture, à la mère. Il renvoie à la langue de l'écriture : l'anglais. Il définit un type d'écriture : le récit, « ses histoires de préparation, d'arrestation et de fuite ». Il situe le livre à l'intérieur d'un processus de transmission de la mère au fils dont il fait les héros du récit. Il en ramène finalement le propos principal au récit de sa propre histoire fait au narrateur par sa mère. Seule cette transmission maternelle, puisque Sonja est le seul personnage à traverser le roman, peut rattacher les fils de son existence et lui permettre de retrouver les pères confisqués par l'Histoire. Car, prévient le narrateur, il ne s'agit pas de refaire l'histoire à la manière du roman familial freudien¹⁰.

Le rapprochement entre la « peau » de la mère et le « parchemin » du fils est donc bien plus qu'une banale figure de ce roman d'où le « je » du narrateur émerge pour signer le récit maternel. Comment pourrait-il refaire autrement « l'histoire de [s]es origines miraculeuses », alors que ses trois pères meurent avant la fin du récit ? La figure d'une paternité multiple oppose à l'Histoire lisse des histoires fracturées, dont il s'avère mortel de vouloir rattacher les fils. Gesser et Borodine, exécutés par le régime stalinien, ont payé de leur vie leur foi en l'« évangile du Renouveau » (SM, 35) qui les avait ramenés de l'Amérique de la Crise au paradis soviétique, où ils restent des « étrangers » suspects, encore plus s'ils sont Juifs : « Un Juif n'avait pas sa place en ce cercle » (SM, 230). Quant à Spolansky, il est agent double !

L'espace de la mère définit un espace identitaire transgressif construit sur les « mouvements contre-révolutionnaires du cœur » (SM, 309), sur une « légèreté » et un « irrespect » qui désarment le « sérieux » (SM, 41) plutôt que sur les certitudes idéologiques, à partir d'une expérience immigrante particulièrement exemplaire, puisqu'elle s'inscrit dans l'errance juive qui elle-même s'inscrit dans le grand rêve déçu du vingtième siècle, celui de la révolution soviétique qui devait faire disparaître dans le mouvement de l'Histoire les tensions qui sont celles-là mêmes de l'âme immigrante déplacée entre les espaces du présent et ceux de la mémoire. C'est ce mouvement complexe que l'écriture cherche ici à suivre à travers le passage de l'oralité du récit de la mère à l'écriture du fils, de la langue du père à celle de la mère... C'est aussi

10. Mais, sur ce sujet, les choses sont moins simples que ne le laissent supposer les (trop ?) claires dénégations du narrateur, entre autres celles de la page 12 citées plus loin. Le fils Michel-Mafili, narrateur, n'est-il pas ce « petit Moïse » (SM, 12) qu'il rattachait au roman familial de « Saint Sigmund » (SM, 12) dont il récusait le modèle ? Ces apparentes contradictions du narrateur relèvent sans doute de ce que Régine Robin appelle la « façon conflictuelle » de traiter l'origine. Voir plus loin.

par ce mouvement que je suis, comme lecteur, déplacé de moi-même, lisant à Montréal, dans sa traduction française, un roman écrit à Montréal en anglais, par un auteur qui, repassant par son Chicago natal, rejoint la Russie de ses origines juives.

Voilà qui remet en cause bien des frontières, force à bien des déplacements et montre comment l'identité juive préside à l'organisation de l'espace d'*Un singe à Moscou*, mais de façon différente, selon qu'il s'agit de Jack ou de Sonja. Pour Gesser, elle apparaît comme la tentative d'une identité resolidifiée alors que pour Sonja il s'agirait d'une identité de réserve, d'une double identité, d'une identité à l'intérieur d'une autre, en abyme, empêchant justement la fixation. Borodine ne parlait-il pas d'« exil intérieur, auto-imposé », d'« évasion dans [s]on propre pays » (SM, 272)? Ces deux aspects des choses ne s'excluent peut-être pas, formant plutôt les deux faces d'une même réalité, le premier désignant ce à quoi l'on ne peut échapper, le second ce par quoi l'on échappe.

Parce qu'il ne réalise que le premier, Gesser devient une sorte de caricature tragique autour de laquelle se construit la dimension parodique d'*Un singe à Moscou*, jouant sur deux niveaux. Elle vise d'abord la « romance du siècle », que fut le rêve communiste : « Une vaste, une énorme plaisanterie, qui a traversé décennies et continents et qui, pour marquer son coup, utilisait les accessoires les plus extravagants » (SM, 12). Mais, par l'entremise de Gesser, qui confond l'utopie du grand soir avec la foi juive, elle s'attaque aussi à une conception essentialiste de la judéité qui prend la forme du messianisme. Cette association donne beaucoup de mordant à une vision des choses éminemment distanciée qui deviendra tout à fait iconoclaste dans *L'évangile selon Sabbitha*¹¹. Car ce « revenant » qui a « tenu lieu de père » au narrateur (SM, 11) à qui il arrive « d'être las du prestige que [lui] donnait un père disparu du cours de l'histoire » (SM, 367) n'est pas n'importe qui. Rompu à la « dialectique » et « destiné à devenir un fin lettré, une vedette parmi les lettrés, le meilleur dans son village de lettrés », n'avait-il pas « reçu un excellent apprentissage de l'interprétation des textes sacrés » (SM, 15)? Mais ce « savoir ancien s'était révélé inutile » (SM, 13) dans le Nouveau Monde¹².

11. David Homel, *L'évangile selon Sabbitha*, Montréal/Arles, Leméac/Actes sud, 1999.

12. Gesser n'est pas, il s'en faut, une caricature du « Juif dévôt ». Sur ce plan, il est largement doublé par Poklub et son fils Maxie qui sont, pour Sonja, l'image de « la faillite du rêve immigrant » (SM, 53), perdus « dans les mystères de l'au-delà » (SM, 64).

Si l'on note que le narrateur fait de son personnage principal Sonja la « conscience de son siècle » (*SM*, 369), on pourrait conclure de l'opposition entre Sonja et Jack que ce dernier serait l'« inconscience de son siècle ». Ce ne serait pas faux, mais sans doute insuffisant. Car, dans ce roman qui relève de ce que Robin appelle une « façon conflictuelle¹³ » de traiter l'origine, Sonja est-elle possible sans Gesser? C'est quand même par lui qu'elle a connu l'espace de la Russie dont elle ramène un fils qui n'est cependant que nominalelement celui de Gesser. C'est donc grâce à Gesser qu'elle fait partie des « origines miraculeuses » (*SM*, 11) du narrateur qui ne les a pas « demandées » (*SM*, 12), qu'il a même « regrettées » (*SM*, 12) mais qu'il revendique :

Je suis venu pour rendre hommage aux aventuriers qui m'ont donné le jour, non pour les assassiner. Ne comptez pas sur moi pour célébrer la cérémonie majeure de notre temps – pour débusquer mes parents et m'en débarrasser dans l'amertume et l'indignité d'un carnage. Pourquoi ferais-je cela, puisqu'ils m'ont doté de talents si riches et si complexes? Dont l'un est le talent de la plaisanterie. (*SM*, 12)

La responsabilité du propos annule la plaisanterie. Le narrateur n'a pas l'intention d'en remettre sur l'assassinat de Gesser par l'Histoire. Le personnage est d'autant moins escamotable qu'il peut être assimilé, à la faveur d'un glissement sémantique (de « ceux que l'État fait disparaître » à « la chair brûlée des nôtres »), aux victimes de la Shoah¹⁴ dont le fils du narrateur voit les témoignages fumants durant le voyage en train qui les conduit, lui et sa mère, de Moscou à Vienne :

À présent que nous passions en train devant des cheminées qui avaient si récemment rejeté en fumée la chair brûlée des nôtres, je compris quelle avait été notre chance. [...] Certains de nos compagnons de train avaient senti la brûlure de tels feux. Des squelettes ambulants, qui avaient laissé leur cœur et beaucoup de leur tête dans ce naufrage. (*SM*, 358-359)

Quelques lignes plus haut c'était en distinguant son sort de celui de son père putatif que le fils, prenant la direction du récit, écrivait : « Si nombreux que soient ceux que l'État fait disparaître, il y en a toujours quelques-uns qui réussissent à s'échapper et à revenir pour raconter l'histoire. Cette histoire » (*SM*, 358). L'engagement de l'écrivain, signé

13. Régine Robin, « Présentation », *Études littéraires*, vol. XXIX, n^{os} 3-4, hiver 1997, « L'ethnicité fictive. Judéité et littérature », p. 12.

14. Il y a plusieurs autres références aux événements qui ont préparé ou mis en place la « solution finale » par le régime nazi. Par exemple : « Il [Gesser] se représentait leur frontière occidentale avec l'Allemagne fasciste, constructrice de cinquièmes colonnes, ennemie du socialisme, organisatrice de *Kristallnachts* et de pire encore » (*SM*, 236).

— car le narrateur, le fils et l’auteur finissent par se confondre dans l’itinéraire de ce dernier, de Chicago à Montréal —, n’a rien à voir avec « cette passion récente pour les racines qui s’est muée en commerce dans ce pays » (*SM*, 12) ; il cherche à faire en sorte que la judéité ne soit pas que le souvenir douloureux de l’Holocauste. « Il me semble que les derniers Juifs qui savent encore comment se comporter en Juifs se trouvent en Amérique. Tout ce que les Juifs de Russie connaissent à leur judaïsme, c’est qu’ils sont persécutés pour lui, sans obtenir de l’Alliance aucune joie » (*SM*, 368). Cela peut-il se faire sans un double regard du fils sur son héritage juif qui établit un rapport à la fois disjonctif et conjonctif entre le je et le nous, rapport conflictuel assumé et traduit dans la syntaxe de la phrase suivante : « Nous sommes devenus si séculiers, en grande partie grâce à la révolution, que je n’étais pas préparé à la cérémonie qui célébrait le deuil [...] » (*SM*, 368). Ce deuil sur lequel se termine le roman est celui de Jacob Spolansky, agent double.

Itinéraires

Juifs et Canadiens français

NAÏM KATTAN

Sans tomber dans un récit anecdotique, je voudrais parler des rapports entre Juifs et Canadiens français à partir d'une expérience personnelle. J'ai été partie prenante de ces liens et, bien que modestement, en ai été un sujet actif.

J'ai débarqué à Montréal en 1954 dans l'intention de gagner l'Amérique et, ayant étudié la littérature française à la Sorbonne, j'avais choisi l'Amérique française comme destination et Montréal comme point d'arrivée.

Je suis un Juif de Bagdad, appartenant, par conséquent, à l'une des communautés juives les plus anciennes, intégrée depuis des siècles à un territoire qui a plusieurs fois changé de maîtres et qui fut le foyer de maints empires et royaumes. J'ai connu plus tard, à Paris et ailleurs en Europe, des Juifs occidentaux, parfois des survivants échappés miraculeusement aux camps de concentration et aux chambres à gaz mais aussi aux occupants allemands qui les pourchassaient. À Paris, j'aurais pu taire mon origine juive. Quand j'y suis arrivé, les souvenirs de l'Occupation, des rafles et le port obligatoire de l'étoile jaune, emblème de la discrimination et de l'exclusion, étaient encore vifs et incitaient certains à le faire. De plus, à Paris, on n'avait généralement pas l'habitude d'afficher sa religion même quand on appartenait à la majorité catholique.

Je fus confronté, dès mon arrivée à Montréal, à une réalité différente. Chacun arborait, naturellement, tel un emblème, son origine et son appartenance. On était Canadien français ou Canadien anglais, Juif, Italien, Grec ou Ukrainien. Composantes qui émergeaient également dans un découpage de la ville en quartiers canadien-français, canadien-

anglais, juif, italien ou grec. Cela me semblait, de prime abord, à la fois rassurant et inquiétant, et cela me ramenait à mon Bagdad natal, ville découpée en quartiers distincts : musulman chiite, musulman sunnite, chrétien chaldéen, juif, arménien.

Juif de naissance, il était normal à Bagdad que je sois perçu comme tel. À Paris, c'était un choix car je pouvais me dissimuler sous un visage autre, celui d'un chrétien ou celui d'un musulman. À Montréal, j'ai dû réitérer mon choix et lui donner une nouvelle précision : choix de quartier, de milieu et de profession.

Sans m'en rendre bien compte, j'assistais à la fin d'une période dans la vie des Juifs et des Canadiens français. Les Juifs vivaient en communauté, disposaient de leurs écoles, hôpitaux, organismes d'aide aux immigrants, sans parler des lieux de culte, des synagogues. Les aînés s'exprimaient encore en yiddish, langue qui disposait d'un journal quotidien, le *Kanader Adler*, d'institutions d'enseignement et apparaissait à certains comme celle de la fidélité sinon de l'authenticité. Elle était, de toute façon, celle qui exprimait un particularisme. Les jeunes qui fréquentaient les écoles publiques protestantes (les écoles catholiques leur étant fermées) ainsi que l'Université McGill ou le collège Sir George Williams (devenu plus tard l'Université Concordia) parlaient déjà mal la langue du foyer et la réservaient, le plus souvent, aux échanges avec les grands-parents. Adoptant l'anglais, ils apparaissaient pour les uns comme des affranchis, des modernes et, nés au Canada, s'intégraient au pays sans avoir besoin de préciser lequel, alors que pour d'autres, ils étaient sinon des traîtres du moins des déloyaux, honteux de leur origine.

Ce fut cette communauté qui m'ouvrit les portes du pays et de la ville. Franchissant les écrans des coutumes, des traditions alimentaires et de langue, j'y ai retrouvé ce qui, dans le judaïsme, nous est commun : le même Livre, le même texte, les mêmes prières et une histoire commune même si des catastrophes, des désastres, avaient frappé des communautés bien éloignées. Période charnière de la vie juive, la mémoire de la plus grande horreur de notre histoire et, en même temps, la montée de l'espoir, l'attente du renouveau sinon d'une renaissance par l'établissement de l'État d'Israël, encore à son enfance, à la période de ferveur et de promesse.

Fort de mon expérience irakienne, j'ai pu sentir, de l'intérieur, le tissu de la société montréalaise. À Bagdad, j'ai cherché à échapper au piège de l'emprisonnement au sein d'un groupe fut-il la communauté de l'origine. Avec des amis musulmans, j'avais participé à la fondation

de revues littéraires, pris part à la naissance d'une littérature, apprenant ainsi, par la pratique, à traverser les frontières.

À Montréal, je tentais d'échapper aux mêmes relégations, aux mêmes recroquevillements dans la spécificité et le particularisme. Pour les Canadiens français de l'époque, je n'étais pas seulement différent, j'étais singulier : un jeune homme qui quitte volontairement Paris pour s'installer à Montréal, doublé d'un Juif qui se déclare francophone. Vous avez quitté Paris ? Pourquoi Montréal ? Juif, oui, mais parlant français, vous appartenez bien à une paroisse ? Deux interrogations qui m'ont mis sur la piste de ce qu'étaient les Canadiens français à ce moment-là. Peuple catholique, certes, mais qui se définissait par la paroisse en tant qu'entité sociale. Et voici qu'un étranger à la religion et à la communauté sociale adopte la langue du groupe. Pour une minorité sur la défensive, cela pouvait représenter une menace. Or, je suis arrivé au moment où l'édifice, coulé auparavant dans le béton, commençait à craquer. Fissures nombreuses qui annonçaient une brisure. D'abord les survivants ne se contentaient plus de survivre. Ils étaient assez nombreux, suffisamment vigoureux et commençaient à disposer de moyens qui leur permettaient de franchir des murs qui n'étaient plus que des écrans protecteurs les empêchant de respirer l'air du large.

Les premiers coups qui ébranlaient la clôture venaient de ses propres gardiens. L'élite intellectuelle de l'époque était, en grande partie, cléricale. Et le clergé ne parlait plus d'une voix unique. Grâce au *Cercle juif de langue française*, à ses réunions mensuelles et à son bulletin dont j'avais pris la direction, j'ai pu approcher et parfois fréquenter la nouvelle élite. Le clergé était présent dans les diverses disciplines : littérature, philosophie, psychologie, sociologie et en donnait le ton. Mais les étudiants, tout en se déclarant chrétiens, n'avaient plus besoin de porter la soutane pour occuper un poste dans l'enseignement.

Rejoignant la radio, la télévision ouvrait la porte à une expression diverse et libre. Et cette fois c'était le Canada anglais qui donnait le ton. De sorte que l'autorité de l'Église se faisait de moins en moins sentir. L'autarcie de Duplessis était secouée. Des voix nouvelles, fortes et libres se faisaient entendre. Quelques années auparavant, Borduas, presque un précurseur, a dû payer le prix de son courage. Cependant, on ne pouvait pas faire taire la télévision. Des analyses, des appels au renouveau, y avaient pour protagonistes des André Laurendeau, René Lévesque, Judith Jasmin, Gérard Pelletier, Jean-Louis Gagnon, Pierre Elliott Trudeau, etc. La nouvelle élite commençait à occuper la place : accueillante, ouverte, assoiffée de liberté. J'ai eu la chance, à cette

époque, de participer à diverses émissions et de fréquenter ces hommes et ces femmes. Juif, j'exprimais la diversité et ma différence qui, loin d'être une menace, était une indication et un signal d'ouverture. Sans nier mon origine, je tenais cependant à parler en mon propre nom.

En quelques années, les rangs du clergé étaient devenus clairsemés et ses membres étaient de moins en moins nombreux.

En ce temps-là, deux événements marquaient la conscience de tout Juif. La Shoah et l'État d'Israël contribuaient à modifier, du même coup, le regard des Canadiens français à leur endroit. René Lévesque m'a dit qu'avoir vu de ses yeux propres, en tant que correspondant de guerre, un camp de concentration l'avait immunisé contre tout racisme et toute xénophobie. Gérard Filion, directeur du *Devoir*, était rentré d'un voyage en Israël plein d'un enthousiasme qu'il a exprimé dans une série d'articles.

C'était aussi l'époque où un nationalisme nouveau émergeait. Les Juifs se rappelaient de celui qui, vingt ou trente ans auparavant, les prenait pour cible comme ennemis ou adversaires. Influencé par Charles Maurras et par un clergé qui prévenait du haut de ses chaires contre la menace des Juifs, le nationalisme des années trente avait de nets relents antisémites. Il comptait aussi ses extrémistes. Adrien Arcand, disciple des nazis, formait des troupes de choc qui, à l'occasion des manifestations contre la conscription, brisaient les vitrines de magasins juifs du boulevard Saint-Laurent.

À ses tous débuts le Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN) considérait Israël comme un exemple et je me souviens que le Consul général d'Israël, évitant de se mêler de politique canadienne, déclina l'invitation de décrire devant ce groupe les conditions qui avaient présidé à la naissance de l'État d'Israël. Tout en appuyant Israël, les Juifs craignaient tout nationalisme dont les dérives évoquaient dans leur esprit les pénibles souvenirs d'un passé récent. En dehors de la religion, les deux groupes, économiquement minoritaires, s'affrontaient dans le champ du petit commerce. Les curés et la Société Saint-Jean Baptiste exhortaient les Canadiens français à « l'achat chez nous » et à favoriser les épiciers et les commerçants de leur groupe de préférence aux Juifs. Ce fut cependant un épicier juif, Steinberg qui, le premier, mit sur pied une chaîne d'épicerie puis de magasins de grande surface. Ses concurrents étaient les chaînes A&P (Atlantic and Pacific), dirigée par des Canadiens anglais, et surtout IGA, dirigée par la famille juive Loeb d'Ottawa. Les épiciers canadiens-français ont com-

mencé à se grouper sous l'enseigne de la famille Mailhot qui donna plus tard naissance à la chaîne Métro. Cependant l'avenir ne se trouvait plus principalement dans l'épicerie mais dans les collèges et les universités. Les enfants de colporteurs, d'ouvriers du textile et d'épiciers juifs commençaient à frapper aux portes des universités. Sortant des écoles protestantes anglophones, ils se dirigeaient vers McGill. Ce ne fut point facile alors et le docteur Goldbloom, père de Victor Goldbloom, lui-même médecin mais aussi ministre de Robert Bourassa dans les années soixante-dix, avant d'occuper le poste du commissaire aux langues officielles au niveau fédéral, raconte dans son roman autobiographique, *Mariette*, les difficultés qu'il avait éprouvées à se faire admettre en médecine à McGill, à y faire ses études avant d'y enseigner.

Le rapport Parent a ouvert les portes des collèges à une jeunesse qui ne se contentait plus comme ses parents des emplois de cultivateurs et d'ouvriers. Ceux qui auparavant quittaient les collèges classiques formaient l'élite, en partie cléricale, mais aussi les futurs notaires et avocats. Désormais les cégeps formaient aussi, en plus grand nombre, de futurs ingénieurs et hommes d'affaires en plus de médecins et de toute une classe de professionnels : psychologues, sociologues, économistes, etc.

Les Juifs qui quittaient l'université s'intégraient aux grandes entreprises nationales qui, souvent, avaient leur siège social à Montréal. À leur tour, des Juifs mettaient sur pied leurs propres entreprises. En plus des Steinberg, il y avait les Bronfman pour les spiritueux, les Pascal pour les meubles et maints fabricants de vêtements.

La Révolution tranquille transforma le gouvernement du Québec en employeur qui devint rapidement le plus grand fournisseur d'emplois au Québec. Il créa une fonction publique moderne, compétente et nombreuse, mais aussi des entreprises publiques telles qu'Hydro-Québec. Rapidement, des entreprises privées, bénéficiant au départ du soutien de l'État telles que SNC-Lavalin, Bombardier, Desmarais, ont commencé à faire connaître la compétence des Québécois aux quatre coins du monde.

Du coup, les professionnels anglophones, y compris les Juifs, ne trouvaient pas leur place dans ce Québec industriel nouveau. Les grandes entreprises canadiennes qui, elles aussi, se répandaient dans le monde, déménageaient leurs quartiers généraux de Montréal à Toronto ou ailleurs. S'il y a eu exode de Juifs, c'est en partie en raison de cette transformation sociale et économique du Québec. En effet, le gouvernement québécois n'engageait que parcimonieusement les jeunes anglophones ou enfants d'allophones que les universités déversaient sur le

marché du travail. Les perspectives d'avenir paraissaient, à ceux-ci, restreintes. Événement inimaginable il y a deux générations, alors que les Juifs avaient des difficultés à se faire admettre à McGill, les deux universités anglophones ont aujourd'hui des recteurs juifs. En même temps, les grandes entreprises familiales juives, les Steinberg, les Pascal, disparaissaient les unes après les autres, rachetées, parfois avec le soutien de l'État, par des intérêts canadiens-français alors que d'autres telle Seagram (propriété des Bronfman) choisissaient l'alliance avec la France pour faire leur entrée dans la ronde de la mondialisation.

L'arrivée au cours des années soixante de près de trente mille Juifs marocains à Montréal a donné un nouveau visage à la communauté juive de cette ville. De langue française, ils s'ajoutaient aux autres Juifs devenus entre-temps aux deux tiers bilingues. Le yiddish n'étant pratiquement plus utilisé comme langue quotidienne, le judaïsme montréalais a pris de plus en plus un visage francophone.

La pratique religieuse n'attire plus que trente pour cent des Canadiens français. Les enfants juifs de Montréal sont parmi les plus nombreux en Amérique du Nord à fréquenter les écoles juives qui reçoivent d'ailleurs une aide de l'État. Cependant, les Juifs voient leur nombre décroître (alors que la communauté juive de Toronto a vu son nombre augmenter considérablement) en raison des départs mais aussi à cause de l'assimilation.

De leur côté, les Canadiens français passent du groupe à la plus haute natalité à celui de l'une des plus basses au monde. Nous nous trouvons par conséquent en face de deux groupes qui vivent l'angoisse non pas d'une totale disparition mais d'une minorisation de plus en plus accentuée et d'une neutralisation de leur origine. Dans leur acharnement à survivre, à ne pas interrompre leur destinée, que cherchent à conserver, à sauvegarder, ces deux groupes ?

Les Juifs se sont appliqués depuis des millénaires à conserver une culture, une religion, qui sont des dimensions d'un rapport avec le monde, au réel. Ils ont suivi un mouvement double : s'adapter aux règles d'une majorité différente et ne pas s'y fondre et disparaître. Très souvent les majorités au sein desquelles ils se trouvaient étaient oppressives, n'admettaient pas l'existence d'une minorité qui tentait de préserver sa spécificité et qui ne reconnaissait pas l'hégémonie totale de la majorité. L'hostilité de telles majorités pouvait aller de l'oppression à une obligation forcée à la conversion, à l'abandon du particularisme. De gré ou de force, nombre de Juifs ont accepté de se fondre dans la masse alors que d'autres furent persécutés et, de l'Inquisition jusqu'à la Shoah, ils

furent annihilés, mis à mort. Ceux qui survivaient semblaient obéir à un mystérieux destin, forçant les événements, prouvant par leur persistante présence que l'histoire n'obéit pas à des lois déterminées d'avance et, par conséquent, irrésistibles.

Les structures dont s'étaient dotés les Juifs de Montréal leur ont permis de préserver leur culture. Il est vrai que, paradoxalement et en dépit des apparences, le terrain leur était favorable. Deux principales communautés, les catholiques et les protestants, les uns adoptant le français comme langue et les autres l'anglais, se disputaient le droit de prééminence et de légitimation dans les faits sinon par les lois de leur statut de majorité. Elles s'étaient chacune dotées d'un réseau scolaire, d'hôpitaux, de diverses institutions sociales et culturelles avant de posséder l'une et l'autre des banques et des entreprises commerciales et industrielles. L'une et l'autre n'ouvraient qu'avec réticence et, comme à reculons, leurs portes aux Juifs. Ceux-ci n'avaient d'autre choix, pour survivre, que de mettre sur pied leurs propres institutions et organismes.

Cela fait un peu plus d'une génération que les murs ont commencé à se fissurer. Même si les uns et les autres persistent à élire domicile dans des quartiers distincts, l'économie, la technologie et les médias les ont rattrapés. Les édifices communautaires exclusifs se sont mis à craquer. Il importait non pas de les abattre mais d'en ouvrir les portes aux autres, à l'ensemble de la population. Ainsi les hôpitaux Notre-Dame, Royal Victoria et l'Hôpital juif, désormais subventionnés par l'État, accueillent des patients sans tenir compte de leur religion, de leur langue ou de la couleur de leur peau. Le centre Saidye Bronfman, fondé et administré par des Juifs, s'adresse à l'ensemble de la population et les Universités de Montréal et McGill ont perdu leur caractère religieux et ecclésiastique.

Dans le contexte d'une économie mondialisée, les Bronfman, Molson et Desmarais opèrent comme des entreprises sans attaches ou loyautés religieuses ou linguistiques. Leurs actionnaires peuvent, individuellement, agir en faveur de leur culture d'origine, faire des dons (imputés partiellement aux impôts) à des organismes communautaires ou religieux de leur choix, mais désormais les cultures ne peuvent plus survivre en ne comptant que sur les dons et la charité. Elles vivent désormais grâce à une volonté collective dont l'État est l'émanation.

Ce n'est plus la langue qui est gardienne de la foi car l'avenir d'une langue n'est plus lié à une seule communauté fut-elle la plus importante.

Aujourd'hui le dilemme se pose aux deux groupes, Juifs et Québécois français. Quelles que soient la spécificité et le patrimoine d'une culture,

celle-ci ne peut vivre que dans le mouvement qui est préservation et quête d'expansion. Dès qu'elle s'ouvre au monde extérieur, toute culture risque de perdre, du moins en partie, sa spécificité et son particularisme tout en étant appelée non à se fondre dans un ensemble anonyme mais à se transformer en ingrédient, en composante, en dimension d'un mouvement qui est celui d'une perpétuelle création.

Les institutions créées par des ancêtres correspondent difficilement aux nécessités et aux besoins d'une culture en mouvement. De sorte que les individus font face politiquement et socialement à une redéfinition de leur identité. Des Juifs ont pu penser qu'Israël a, une fois pour toutes, réglé la question de leur identité. Il fallait certes un État pour accueillir, dans la dignité et la liberté, les survivants des persécutions et aussi tous les hommes et les femmes qui cherchent à redonner un sens à un passé séculaire. Au-delà des péripéties politiques et des luttes sanglantes avec ses voisins, Israël a exacerbé chez certains Juifs la définition de leur identité. Afin de poursuivre le chemin, faudrait-il chercher dans le passé des règles et des lois rigides, ériger des murs protecteurs pour se prémunir contre les assauts du monde ou bien tenter de réinventer une culture et redéfinir des valeurs pour être au diapason d'un univers changeant et contribuer ainsi à donner un sens au monde en mouvement et le sauvegarder contre l'anonymat? On observe ailleurs, dans diverses régions du monde, que ce dilemme peut aussi conduire à une régression et à une lutte ouverte contre tout ce qui, dans la modernité, semble menacer les assises traditionnelles d'une religion ou d'une culture. Le passé apparaît alors comme un archaïsme qui se vide de l'intérieur et qui finit, tôt ou tard, par s'effondrer.

En Israël, la lutte fait rage entre les tenants d'une orthodoxie qui sont minoritaires mais plus visibles que les autres du fait qu'ils affichent ostensiblement leur particularisme et une majorité qui cherche à bâtir une société pluraliste qui, tout en puisant dans l'héritage du passé, tente de construire un avenir engagé dans le mouvement d'un perpétuel renouvellement et d'une constante création.

Désormais des Québécois, les Canadiens français, ne sont plus un groupe à part car ils occupent un territoire qui abrite d'autres groupes, d'autres religions, d'autres particularismes. Ce territoire, on l'exprime en français, langue ouverte à toutes les cultures, toutes les traditions et d'abord, bien entendu, à celles de la majorité. En conjonction avec les autres, celle-ci participe au mouvement, cherche à le guider, à l'orienter, sans jamais entamer sa libre circulation. Les Canadiens français québécois apportent à ce mouvement un passé qu'ils préservent, l'offrent aux

autres afin que tous ensemble participent au mouvement. Cette culture en mouvement, en perpétuelle naissance, lance un appel à tous les membres d'autres groupes porteurs eux aussi de passés et d'héritages afin que cette culture, tout en s'enrichissant de toutes les autres, devienne la responsabilité et le bien de tous. Ainsi les Canadiens français construiront un Québec non pas pour revivre un passé qui n'inspirerait qu'une nostalgie mais pour le transformer en fonction d'un avenir imprévisible où chacun, individuellement, peut s'engager dans la mesure où il est lui-même consciemment porteur d'un passé. La rencontre ne se fait plus uniquement entre groupes, mais, de plus en plus, entre des personnes, des individus qui appartiennent à des groupes ou en sont originaires.

Ceux des Juifs montréalais qui vivent aujourd'hui à Toronto se retrouvent parfois dans des fêtes communautaires et rappellent une ville dans laquelle ils se reconnaissent encore. Nostalgie ? Certes, mais seulement en partie, car ils reconnaissent aussi la tentative d'une ville plurielle où, dans le mouvement de sa culture multiple et diverse, des groupes et des individus différents se retrouvent et se joignent pour échapper à l'anonymat et qui, porteur chacun de son bagage, poursuivent la création d'une culture particulière qui ne pourra pas être définie tant qu'elle demeure vivante, en mouvement.

Vous ! Vous êtes quoi vous au juste ?

Méditations autobiographiques
autour de la judéité

RÉGINE ROBIN

Ces tabous impossibles à lever

Dans mon récit *La Québécoise*, le personnage féminin, parfois narratrice, parfois simple support, « elle » finit toujours par rentrer à Paris¹. Quelque chose a cloché dans son aventure québécoise. À la fin d'une histoire d'amour, elle fait ses valises et rentre. On la retrouve dans ses bistrots habituels et, à travers ses pérégrinations, dans un Paris qui a beaucoup changé. « Elle » a dix ans, voire vingt ans de plus...

Dans la réalité, l'auteur du récit est restée en poste à Montréal, à l'université, même si elle finit par passer une grande partie de son temps « chez elle » à Paris, ou à Berlin, ou à New York. Nomade ? Sans doute. Mais si l'on veut éviter des stéréotypes faciles tels que ceux du « Juif errant », il faut peut-être faire l'inventaire de ce qui me tient toujours dans l'entre-deux, ailleurs, décentrée, même quand je suis là, à Montréal. Un malaise, un besoin d'échapper, de partir, de revoir « l'Europe aux anciens parapets », de retrouver des lieux autres, ou d'être à New York où l'on ne peut jamais se sentir vraiment « à l'étranger ».

Je l'ai écrit maintes et maintes fois, avec, à chaque fois le même malentendu au niveau de la réaction, la même réception hargneuse, que la langue était un leurre. Nous partageons, certes, le même code linguistique, ce qui facilite la communication quotidienne et « basique », mais ne facilite en rien la vraie communication, en profondeur, laquelle n'a rien à voir avec le code linguistique apparemment commun.

1. On se souviendra que *La Québécoise* (Montréal, XYZ, [1983] 1993) est tout entier un livre sur l'ancrage montréalais.

Quel inventaire alors ? Et pourquoi faudrait-il faire un inventaire ?

Il a sans doute été plus facile pour des Juifs religieux de s'intégrer au Québec que pour des Juifs français, athées, comme moi, de vrais paradoxes, des « monstres » inclassables pour un pays qui ne connaît pas la laïcité et qui distribue encore ses enfants, dans les écoles, en fonction de leur religion. Il aura été beaucoup plus facile aussi à des Juifs du Maghreb, où la vie communautaire était très forte, de se sentir parfaitement à l'aise au Québec, en se reconstituant une vie communautaire autour de synagogues, d'écoles religieuses, de centres culturels, de liens relativement forts avec Israël. Rien de tel, dans mon cas. Pas de liens communautaires, une famille décimée par la guerre, pas de rapport à la religion, pas de rapports affectifs privilégiés avec Israël, tant s'en faut !

Quand je suis arrivée au Québec, dans les années soixante-dix, je n'ai rien retrouvé de ce qui faisait le tissu qui m'avait structurée comme enfant, comme adolescente, comme citoyenne, comme intellectuelle, comme historienne, comme professeur, comme Française pour laquelle la République n'était pas un vain mot, comme Juive également. Exotisme total, mais pas forcément enthousiasmant.

La France était le pays de l'universalisme. On ne posait pas le problème de l'origine. L'intégration se faisait dans le cadre de l'assimilation, par l'école républicaine, école laïque, à l'époque radieuse, sans les problèmes qu'elle connaît depuis une quinzaine d'années. Qui était passé par ce moule, qui avait été formé par ces lectures, ces récitations, ces dictées, ces grands auteurs panthéonisés, ces cours obligatoires d'instruction civique, d'histoire, ces mythes : l'hexagone parfait, le climat tempéré, la disposition harmonieuse des plaines et des montagnes, la Seine qui prend sa source dans le plateau de Langres et la Loire au mont Gerbier-de-Joncs, etc., qui était passé par ce moule donc avait le même bagage culturel, son bâton de maréchal, ses galons de Normalien, d'agrégé de l'université ou de ministre dans sa gibecière. À l'époque nous n'avions pas lu les textes savants de Pierre Bourdieu, nous ne connaissions rien des *Héritiers* ou de la *Reproduction*, nous étions spontanément dans le discours de la promotion sociale, possible pour tous. Née dans un milieu d'immigrants juifs polonais ayant miraculeusement survécu au Génocide durant la Seconde Guerre mondiale, j'eus la chance de fréquenter un grand lycée parisien, d'entrer à l'École normale supérieure, de réussir également le concours de l'agrégation d'histoire, de passer une thèse de doctorat de troisième cycle, puis une thèse de doctorat d'État, d'être professeur dans un lycée, puis de devenir assistante à l'Université de Nanterre qui deviendra, après 68, l'Université

de Paris-X ; bref, j'eus la chance de suivre « la voie royale », alors que mon milieu d'origine, précisément, ne me destinait qu'à un mariage précoce, à des tâches de secrétariat, secondant un mari dans un commerce quelconque, qu'à devenir une mère de famille relativement effacée. Quand j'y pense !

Mon adolescence s'est faite sous l'auspice de grands combats aux lignes simples : la droite, la gauche, les colonialistes, les anticolonialistes, et moi j'étais plutôt à l'extrême gauche. Les combats contre le colonialisme français en Indochine puis en Algérie font partie de moi-même. Manifestations, tracts, journaux clandestins ont rythmé ma jeunesse. Mais les choix étaient simples, clairs. Même la guerre des Six Jours de 1967 n'a pas troublé cette distribution des camps, le mien, celui d'en face. La politique israélienne était à mes yeux le prolongement de celle de l'impérialisme américain, sa pointe extrême au Moyen-Orient, et ne méritait pas qu'on la défende... Mais alors, dans un tel contexte de l'extrême gauche française des années soixante, que représentait la judéité ? Difficile à dire, pourtant c'était là, très présent, mais peut-être en creux. Mes parents, ayant veillé à ce que, dans le contexte assimilationniste de la France, la culture juive yiddish laïque ne se perde pas, m'avaient envoyée, dans l'immédiat après-guerre, à deux « patronages » yiddish, celui des bundistes, des socialistes, celui des communistes. Je fréquentais les deux. Dans ces écoles du dimanche, si l'on veut, on apprenait la langue, sa grammaire, sa syntaxe, sa littérature, en particulier, son théâtre. Nous étions tous de langue maternelle yiddish, mais c'était une langue orale, parlée. Le patronage nous apprenait réellement, sérieusement, les bases de la langue écrite. Nous menions de grandes discussions sur ce que signifiait le fait d'être Juif laïque, sans rites et sans religion, mais avec une connaissance des textes bibliques, comme culture générale. Au sortir de la guerre, nous parlions beaucoup des persécutions, du fascisme, du communisme, de l'engagement, de notre devenir minoritaire, mais aussi de notre place comme citoyen français. Sans pouvoir le théoriser, ni même le formuler dans les cadres intellectuels de l'époque, nous expérimentions la double identité, la multiplicité culturelle, tantôt avec bonheur et le sentiment d'un « plus » par rapport aux autres, tantôt dans la difficulté existentielle, dans le malheur de se savoir à part, marqués par le destin, d'avoir dû, pour les plus âgés d'entre nous, porter l'étoile (d'après le décret de Pétain, les enfants de plus de six ans devaient porter l'étoile jaune, tout comme les adultes ; j'étais trop jeune pour cette humiliation, en revanche mon frère, de dix ans mon aîné, dut le faire).

Ce sont des raisons personnelles qui m'ont amenée à Montréal. Le problème n'est pas tant ce qui m'y a amenée, mais bien le fait que j'y sois restée, sans réintégrer mon poste à Nanterre, ou sans solliciter ma réintégration dans l'enseignement supérieur français dans n'importe quel poste vacant de la République (en tant que fonctionnaire en détachement administratif, j'y avais droit).

J'en suis encore tout étonnée, car mon malaise existentiel ne s'est jamais démenti ici, en tant que Française et en tant que Juive. C'est cette dernière dimension que je voudrais approfondir, mais elle est inséparable de la première et n'a rien à voir avec le folklore du « maudit Français ». C'est à cette marque dans l'écriture que je voudrais m'attarder.

D'abord, écartons les malentendus. Je n'ai pas trouvé le Québec plus antisémite que la France. Je n'ai jamais été victime ici de propos véritablement antisémites. Tout au plus, pourrait-on dire que l'antisémitisme ici est naïf, au premier degré. En France, à cause de la mémoire collective — l'affaire Dreyfus, le régime de Pétain, l'extrême droite Le Pen —, l'antisémitisme est soit totalement assumé et haineux, soit honteux, sourd, hypocrite. Ici, rien de tel. On vous dira, en toute innocence que les Juifs sont tous riches, tous anglophones, des « anglais », sans aucun discours au second degré. Cela peut surprendre au début, mais, comme pour le reste, l'histoire explique ceci et cela. Précisément l'histoire...

En tant qu'historienne, au début de mon séjour, je me suis immergée dans la presse, les journaux, le discours social canadien-français de l'entre-deux guerres. Stupeur ! Tous les journaux sans exception avaient été franquistes, salazariens, mussoliniens, frisant l'extrême droite, voire le fascisme. Ils étaient tous antisémites, ultramontains, ultraréactionnaires, insupportables, imbuables, inimaginables. Lisez donc Lionel Groulx, ce grand penseur qui a donné son nom à une station de métro et à un pavillon de l'Université de Montréal et pour lequel un Yves Michaud est prêt à donner sa vie ! *You don't need to be from the B'nai B'rith to wonder...* C'est un peu comme si, à Paris, on avait donné le nom de Charles Maurras à une station de métro ! Mes problèmes ont commencé là, sans jamais pouvoir trouver de solution. Certes, c'était du passé, de l'histoire. On ne choisit pas ses ancêtres, c'est bien connu. Mais, précisément, c'est à étudier les rapports entre ce passé et la « supposée » rupture avec lui que je me suis employée par la suite, même si je n'ai rien publié à ce sujet, n'étant pas totalement suicidaire et engagée dans une carrière universitaire à Montréal. De temps à autre, j'ai pu écrire un article d'humeur ou d'érudition. À chaque fois, les levées

de boucliers que mes écrits timides ont entraînées m'ont renforcée dans les premières impressions qui avaient été les miennes autrefois.

Toute la lutte des intellectuels québécois, dans les années soixante-dix, s'est faite au nom du tiers-mondisme, du thème de la décolonisation, de l'émancipation, de la lutte des « Nègres blancs d'Amérique ». L'Histoire les « positionnait » tout naturellement « du bon côté », du côté des victimes, du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». C'est à Cuba que nombre de membres du FLQ se sont réfugiés... Les syndicats, toutes les forces dites de gauche étaient « spontanément » nationalistes, d'un nationalisme qui semblait s'apparenter à celui des Algériens en lutte contre la France, des Vietnamiens combattant d'abord les Français, puis les Américains, etc. On était passé d'un nationalisme de préservation, religieux, clérical, réactionnaire, antisémite, en coquetterie avec les fascismes, à un nationalisme d'affirmation de soi, ouvert, intégrateur... Tout le discours social était traversé par ces idées. De ce fait, on n'avait pas à interroger ce passé, à en faire l'inventaire, à le mettre en pièces, à le déconstruire afin de reconstruire, à partir de divers éléments, un nouveau discours, une nouvelle identité d'appartenance. On n'avait pas à faire le tri, l'inventaire. Nationalisme oblige. On décréta que ce dernier avait changé de nature. C'est ce qui explique que, quelque part, dans les années soixante-dix, la gauche a disparu ici, tout engluée dans les recyclages du nationalisme. On a pu, dans les années quatre-vingt-dix, faire avaliser par les syndicats, les groupes populaires, les groupes de femmes, toute la mouvance militante, le but du déficit zéro, alors que ce seul objectif aurait dû soulever les foules contre lui, contre un libéralisme sans principes et un État (au sens où une province, au Canada, est un quasi-État) qui a recours à des lois spéciales devant n'importe quelle grève... Dès lors, ceux qui mettent leur nez dans le passé idéologique du Canada français sont honnis, mis au ban, littéralement, marginalisés. Voir le sort réservé à une Esther Delisle, et à quelques autres. On aura vite fait de trouver à leurs travaux quelques « faiblesses méthodologiques », alors qu'ils levaient tout simplement des tabous, et cela ne se fait jamais sans maladresses et sans manques. Pas besoin d'être anthropologue pour connaître le destin réservé à ceux qui s'attaquent à des tabous. On avait réponse à tout. Antisémite, le Québec ? Mais voyons ! Pas plus qu'ailleurs ! Pas plus qu'au Canada anglais et qu'aux États-Unis avec des universités prestigieuses longtemps fermées aux Juifs. Et puis, dans les années trente, vous le savez bien, cet antisémitisme était généralisé, on le trouvait partout, il n'était pas plus nocif au Québec qu'ailleurs. Antisémitisme de plume, mondain,

intellectuel ! Il ne fallait pas lui donner plus d'importance qu'il n'en avait eu réellement. Et du reste, aujourd'hui, peut-on imaginer une société plus ouverte, plus multiculturelle, plus hybride que la société montréalaise voire québécoise dans son ensemble, société si chaleureuse ? C'est bien connu. La preuve ? Ces écrivains venus de partout, partout fêtés, devenus des écrivains montréalais et néoquébécois, écrivains des communautés culturelles, faisant la une de nos médias. Voyez Kokis, Laferrière, voyez vous-même !

Mon malaise est là, d'être en permanence confrontée à une société incapable de regarder son passé en face, de le critiquer, de le déconstruire, d'en faire le deuil. Je sais bien que toutes les sociétés passent par là, de façon extrêmement douloureuse, qu'elles ont le plus grand mal à faire face à certains épisodes dramatiques de leur passé.

Les sociétés se sécurisent en se créant un tissu homogène, en s'inventant des continuités, un fil narratif qui leur garantit un sol stable, des racines, un ancrage. Plus l'histoire a été bouleversée, tragique, horrible, plus les hommes du présent et leurs ancêtres ont été impliqués dans des actes insoutenables (ou, au contraire, totalement persécutés), plus la nécessité de ce récit se fait sentir. La mémoire des sociétés — mémoire savante (histoire professionnelle et historiographie), mémoire collective, mémoire publique — est la plupart du temps suturante sinon saturée, à la fois surinformée, « surimagée » et dans le même temps amnésique. Elle n'arrive pas à accommoder « la loupe du temps ». C'est particulièrement vrai dans le rapport que les deux Allemagne, de 1945/1949 à 1989 et d'aujourd'hui, ont entretenu à l'égard de leur passé. Je viens de terminer un livre sur l'Allemagne précisément, exemple entre tous². En France, Vichy, le procès Barbie, le procès Touvier, l'assassinat de R. Bousquet, la révélation des idées de jeunesse de F. Mitterrand, ses liens d'amitié avec Bousquet, la fameuse gerbe de roses sur la tombe de Pétain, l'impossibilité où était Mitterrand d'admettre que la France avait sa part de responsabilité dans les persécutions antisémites du régime de Vichy, le discours de Chirac reconnaissant cette responsabilité, le procès Papon et ses péripéties, la déclaration de repentance des évêques de France, la reconnaissance, du bout des lèvres, de la guerre d'Algérie comme étant une vraie guerre, la présence des fantômes du 17 octobre 1961 qui vinrent hanter le procès Papon, la résurgence du problème de la torture pendant la guerre d'Algérie, etc. font la une des journaux. La France commence très timidement à confronter son his-

2. Régine Robin, *Berlin chantiers. Essai sur les passés fragiles*, Paris, Stock, 2001.

toire réelle et non mythique. Le Québec, pas encore ! Pourtant les débats sont bien réels entre les tenants d'un projet de société qui vise à intégrer tous les Québécois (tous les habitants du Québec), qui se veut ouvert, et ceux qui défendent un projet de société qui prendrait d'abord en compte les « Canadiens français », vrais Québécois, les autres étant invités à rejoindre les premiers sans être véritablement partie prenante, car n'ayant pas le même passé. Nationalisme ethnique ? Le mot a mauvaise presse, disons nationalisme culturel, le culturel, dans le discours culturaliste, n'étant que le relais de l'ethnicité. Ces discussions, en apparence tournées vers l'avenir (de quel projet politique, de quelle société voulons-nous ?) sont, en réalité, des façons de s'attaquer aux tabous concernant le passé. Ils partagent tous les mêmes présupposés. Ils sont tous nationalistes. Aucun ne remet en question ce noyau argumentatif qui veut que le Québec ait absolument besoin d'un État, de se constituer en État-nation, qu'au sein du Canada, il serait brimé, aucun n'est sorti du ressentiment. Or, le nationalisme, pour moi, réveille des démons, il signale immédiatement un danger. Toute mon œuvre est sortie de la guerre, du fait d'avoir été marquée comme Juive par le nazisme et le régime de Vichy. Même si je sais qu'il n'y a rien de commun entre mes souvenirs et ce que je vis ici, le mot « nationalisme » fait tilt.

Que les nationalismes ne se ressemblent pas, qu'on ne puisse comparer, même, les noyaux discursifs des uns et des autres, rien n'y fait. C'est sans doute cela le traumatisme. En travaillant sur mon dernier livre concernant Berlin, je suis tombée sur l'histoire de ce jeune Juif de Berlin, aujourd'hui, qui a acheté une malle chez un antiquaire, genre malle des Indes, une malle qui s'ouvre verticalement comme une armoire. Il l'a installée dans sa chambre, elle sert de décor, mais tous les jours, en la regardant, il se demande ce qu'il emporterait au cas où. Il passe son temps à faire la liste des objets, papiers, habits, à ne pas oublier. C'est son garde-fou, sans lequel il ne se sentirait pas en sécurité.

Tout immigré a quelque part une malle des Indes, parfois purement abstraite et lointaine. C'est elle qui informe la plupart de mes textes travaillés par la judéité.

Écrire à l'ombre de la guerre³

Je suis, en effet, d'une génération qui a connu la Seconde Guerre mondiale. Ce n'est pas, chez moi, une mémoire transmise, mais des

3. Une version de cette seconde partie a été prononcée lors d'une Rencontre des écrivains québécois à Sainte-Adèle en avril 2000.

souvenirs. Certes, ces souvenirs sont discontinus, fragmentés, flous, kaléidoscopiques et, pour certains d'entre eux, il est même difficile de savoir vraiment s'il s'agit de vrais souvenirs ou de souvenirs racontés, mais d'autres sont de vrais souvenirs, vifs, comme les journées de la Libération de Paris, les Allemands morts dans le caniveau de la rue de Belleville, le chant des partisans et les drapeaux, beaucoup de drapeaux, des Marseillaises, des gens sur les toits en train de tirer sur des Allemands descendant à toute vitesse la rue de Belleville. Mais aussi souvenirs, plus anciens, des hommes en « uniforme » chez ma nourrice comme j'appelais Juliette, qui me cachait. Je trouvais curieux de comprendre la langue de ces hommes qui parlaient dans une langue proche de ma langue maternelle. Pourtant, je savais déjà qu'il me fallait me garder d'eux.

Le fait d'avoir été victime, persécutée, paria, vouée à la mort ne donne aucun privilège, je le sais bien. Il ne garantit rien, ni de devenir bourreau à son tour ni de savoir quoi dire ni comment le dire ni, même, d'être sûr d'avoir quelque chose à dire. Il ne garantit pas la justesse de nos jugements. Il n'est pas évident de donner forme à la terreur, à l'effroi, il n'est pas évident d'écrire sa survivance. Depuis 1945, je sais que nous sommes des survivants. Ma mère parlait de l'an 1 de la survivance, elle mettait en œuvre un étrange calendrier mimant le calendrier révolutionnaire. Aujourd'hui, je suis en l'an 55 de la survivance. Il est temps de poser la question : Qu'as-tu fait de ta survie ? Qu'en ai-je fait dans l'écriture ?

J'ai d'abord essayé de l'investir ailleurs que dans le récit, objet peut-être trop exposé, trop immédiat. J'ai investi le discours savant au sol plus stable, l'histoire, la sociologie. Très vite, cependant, j'ai éprouvé le besoin d'autre chose, la nécessité d'écrire autrement. Un passé en attente de texte m'attendait.

Deux scènes de guerre, ou situées durant des guerres, ayant pour cadre la guerre, se sont imposées, sont devenues des scènes-matrices à partir desquelles tout mon travail d'écrivain est sorti.

Le soir, à l'heure du coucher, mon père (qui est revenu de captivité le 1^{er} mai 1945) venait me raconter des histoires. C'était toujours la même avec quelques variantes. En 1920, lors de l'avancée de l'Armée rouge vers Varsovie, cette dernière a traversé sa petite ville à cinquante-sept kilomètres environ à l'est de Varsovie. À cette époque, mon père était encore un tout jeune garçon de quinze à seize ans. Il veut s'enrôler dans l'armée, il entre dans le contingent qui traverse la ville et poursuit la route avec eux. À un moment donné, le commandant du

bataillon, remarquant ce jeune homme parmi ses hommes qui ne portait même pas l'uniforme, s'est approché de lui et lui a demandé ce qu'il faisait dans leurs rangs. Mon père aurait répondu qu'il voulait faire la Révolution, qu'il était un bolchevik et qu'il voulait rester dans l'Armée rouge. Le commandant lui aurait répondu qu'un vrai révolutionnaire doit faire la révolution chez lui, qu'il devait quitter les rangs de l'Armée rouge et devenir en Pologne un dirigeant révolutionnaire. Mais il y avait des variantes. Règle générale, l'histoire canonique était bien celle qui est mentionnée ci-dessus, mais il arrivait à mon père de transformer la figure du commandant en celle de Budienny, général prestigieux qui dirigeait l'ensemble de l'Armée rouge et qui allait tenter de prendre Varsovie. C'est comme cela que mon père, tenant un mandat d'un personnage prestigieux, serait devenu un dirigeant bolchevique, en Pologne. Certains soirs, les variantes faisaient que l'interlocuteur privilégié de mon père n'était pas Budienny, mais Lénine lui-même, en personne. J'avais donc un père qui avait parlé à Lénine. Mieux, qui tenait son mandat de Lénine. C'était le matériel du roman mémoriel qui se mettait en place, qui m'obligeait, moi l'historienne, bien avant la mode du vécu et du récit de vie, à repenser l'histoire, à la façon dont cette écriture occulte le légendaire, le fantasme et le rêve, l'imaginaire social, en un mot⁴.

La seconde scène a lieu dans un commissariat. Au moment de la distribution des étoiles jaunes, le préposé, au commissariat, n'en donne que deux à ma mère, une pour elle et une pour mon frère. Elle me porte dans ses bras. Je suis encore bébé. Le décret de Pétain stipule que les enfants de moins de six ans ne porteront pas l'étoile. En conséquence, le fonctionnaire zélé ne m'en donne pas. Je me mets à hurler car je tiens à ce bout de chiffon qu'on distribue à tout le monde sauf à moi. Ma mère, effrayée par le bruit que je fais, en prend une sur la table ainsi qu'une épingle. Elle m'en fixe une sur le pull-over, mais dans son trouble, elle me prend un bout de peau. Je hurle de plus belle, sans comprendre ce que pouvait signifier ce geste qui épinglait littéralement une identité assignée sur mon corps.

J'ai compris bien plus tard que tout sortait de la guerre, que la guerre fût inscrite comme thème ou non. En fait, sauf exception, je n'écris pas sur la guerre, mais avec la guerre.

4. C'est autour de cette histoire que *Le cheval blanc de Lénine* (Bruxelles, Complexe, 1979) a été écrit. Ce texte a été réédité dans *Le naufrage du siècle, suivi de Le cheval blanc de Lénine ou l'Histoire autre*, Paris/Montréal, Berg international/XYZ, 1995.

Elle est toujours présente, même de façon médiate, du *Cheval blanc de Lénine* à *La chiffonnière de la rue Rosa-Luxembourg*, qui clôturait mon dernier livre. Pour moi, il s'agit avant tout d'un problème formel, de mise en forme. Quelques remarques à ce propos : je sais qu'il m'est impossible de rendre compte de ce vécu, d'essayer même de m'en approcher. Quelque chose est à la fois impossible à dire et se manifeste cependant dans toute son absolue nécessité.

L'impossibilité de la totalisation comme dans le roman, tel qu'on pouvait l'écrire au XIX^e siècle. Il m'est impossible de raconter une histoire qui ait un début, un milieu et une fin. Ce réalisme, cher à G. Lukàcs, signifie que le réel a une consistance, qu'il peut être scientifiquement saisi, artistiquement figuré ou figuralisé. Pour moi, il n'y a que la casure, la brisure, la béance qui ne peut être comblée.

Je préfère, en conséquence, des formes courtes plutôt que des formes longues : le fragment, la nouvelle, le récit, l'aphorisme, la note, la chronique, de façon à témoigner de l'impossibilité de faire lien.

J'ai recours aux formes de collage, de montage, d'assemblage, de tout ce qui peut faire trace des temps désajointés que nous avons vécus, de tout ce qui permet de faire grincer les temporalités. J'écris à propos d'un passé en attente de signification sans que cette signification puisse avoir lieu. L'histoire, quelque part, a perdu son ombre et ne peut plus rien signifier.

Mon écriture ressasse et bégaye. Elle inscrit la récurrence, le traumatisme, l'obsession ; elle tourne autour de signifiants errants : *guerre, Juif, Auschwitz*, signifiants-maîtres qui gouvernent une destinée.

Mon écriture cherche aussi des lieux d'ancrage à la place de ces non-lieux de la mémoire que sont la Pologne, l'Europe centrale et orientale, non-lieux où il n'y a plus rien. En 1945, pour nous, il n'y avait plus rien. Comment écrire le rien ?

À l'inverse, je tente de trouver un sol dans d'autres lieux à même les formes que j'ai indiquées.

Il y a d'abord la francité, la France, l'école républicaine, Paris, son imaginaire. De là ces itinéraires obsessionnels de Belleville à Montparnasse, cette poétique des bistrot et des rues, ces déplacements perpétuels, la flânerie qui ne sont là que pour occulter les blancs d'une identité blessée dès le départ⁵. On ne m'y reprendrait plus. Il n'y aurait plus d'étoile à se coller sur la peau. Plus Français que moi, tu meurs !

5. On trouvera un bon échantillon de cette écriture fragmentaire dans mon autofiction hypertextuelle sur le Web, à l'adresse suivante : <<http://www.er.uqam.ca/nobel/r24136>>.

Il y a ensuite Montréal, un véritable nouveau départ, l'énigme du Nouveau Monde, la porte de l'Amérique, *the American dream* en français, un sol qui n'a pas connu la guerre, l'occupation, la persécution. Il est difficile de dire ce que représente Montréal pour moi : être à l'abri, totalement à l'abri, le refuge. Et c'est là que le nationalisme interfère. Il vient ternir cette image du refuge, relance une machinerie paranoïaque en réveillant un imaginaire de la persécution qui, elle, fut bien réelle au temps de mon enfance.

Il y a enfin ces listes, ces menus objets marqueurs de temps, l'agenda, la boîte de vie, tout ce qui fait trace de la réalité du temps qui passe, de la réalité de l'existence dans sa banalité même. Je crois qu'il me faut insister sur ce point. Pour nous, avoir la vie de tout le monde — aller à l'école, partir en vacances, faire des études, flirter, se marier, avoir des enfants, avoir un métier, aller au cinéma — a été une conquête. L'accession au droit à la banalité fut un grand bonheur.

Ce détour me permet de revenir à des sujets plus risqués comme cette confrontation avec Berlin, au niveau d'un triple projet, de fiction, de travail d'analyse, et comme expérimentation virtuelle sur Internet.

En somme, mon écriture s'inscrit dans le cadre d'une identité marrane de la *destinerrance* pour employer des notions de Jacques Derrida. «[...] je suis de ces marranes qui ne se disent même pas juifs dans le secret de leur cœur, non pour être des marranes authentifiés de part ou d'autre de la frontière publique, mais parce qu'ils doutent de tout, jamais ne se confessent ni ne renoncent aux lumières, quoi qu'il en coûte, prêts à se faire brûler⁶ [...]». Et encore :

Si l'on appelle marrane, par figure, quiconque reste fidèle à un secret qu'il n'a pas choisi, là même où il habite [...], là même où il séjourne sans dire *non* mais sans s'identifier à l'appartenance, eh bien dans la nuit sans contraire où le tient l'absence radicale de tout témoin historique, dans la culture dominante qui par définition dispose du calendrier, ce secret garde le marrane avant même que celui-ci ne le garde⁷.

À quelqu'un qui lui fait remarquer que son œuvre est tout entière imprégnée de procédés talmudiques, il répond qu'il faut s'interroger sur ce fait de subir l'influence de quelque chose qu'on ne connaît pas, qui n'a pas été transmis. Il ne connaît pas le Talmud, mais sans doute que le Talmud le connaît.

6. Jacques Derrida avec Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, coll. « Les contemporains », 1991, p. 160.

7. Jacques Derrida, « Apories. Mourir — s'attendre aux "limites de la vérité" », dans *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, colloque de Cerisy, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1994, p. 139.

Autre rêve de judaïsme. Pas un autre pays, pas Israël, mais, comme il va le répétant, la bordure d'un archipel symbolique qui forme une famille de voyageurs de la langue, Kafka, Levinas, Scholem, Benjamin, Celan, Arendt, Rosenzweig, etc. Autant d'exilés, d'étrangers qui écrivent pour inventer leur citoyenneté, perdue en un sens dès l'origine. Le Juif marrane d'aujourd'hui ne peut se dé-faire du symbolique.

L'écrivain serait marrane dans la dissonance, la non-coïncidence de ce qu'on attend de lui. Il ne serait plus l'écrivain de l'exil ni de l'errance mais, pour emprunter l'expression de Derrida, écrivain de la *destinerrance*. Dans ce mot-valise, on entend à la fois, l'errance et la destination ou la destinée. Derrida reprend son principe « postal », où les lettres peuvent être en souffrance, où la lettre rate son destinataire, où elle le précède. Je m'adresse en fait toujours à quelqu'un d'autre et ma lettre pourrait bien me revenir avec « n'habite plus à l'adresse indiquée », ou « retour à l'expéditeur ». Les écrivains de la migration ici, au Québec ou ailleurs, écrivains dont je suis, seraient alors de nouveaux nomades de notre monde fragmenté et éclaté avec un imaginaire de la multiplicité : plusieurs langues, plusieurs passeports, des allers et retours, des diasporas, des exils plus ou moins temporaires, volontaires et involontaires, des fixations éphémères, des parcours, des itinéraires ; imaginaire de la métamorphose au niveau des genres, de la langue, des écrivains de l'ère du téléphone portable, d'Internet, des cybernomades, d'une nouvelle cybermigration.

Il s'agit d'une écriture du désajustement des temps présents, d'une nouvelle Internationale qui « serait constituée de tous les voyageurs qui acceptent de faire l'épreuve d'un temps et d'un espace désajointés et de s'ouvrir ainsi à la ressource d'un tel désajustement : la double possibilité de la catastrophe et de la surprise⁸ ».

Ou peut-être ce Juif métaphysique que Bernard-Henri Lévy évoquait à la fin du livre qu'il consacre à Sartre⁹, celui pour lequel il existe une communauté autre que politique, d'autres façons de faire lien en dehors de la fusion.

Une dissonance tranquille

Alors, cette judéité marrane au Québec ? Mal ajointée, en perpétuelle dissonance. Je dis bien dissonance et non dissidence. Le Québec a

8. Catherine Malabou et Jacques Derrida, *Jacques Derrida. La contre-allée*, Paris, La Quinzaine littéraire et Louis Vuitton, coll. « Voyager avec... », 1999, p. 100.

9. Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000.

réussi ce tour de force de ne pas produire un seul vrai écrivain ou intellectuel dissident, un Thomas Bernhard, un trublion détesté (un Mordecai Richler québécois, je veux dire canadien-français) mais qui marquerait de sa forte empreinte la pensée et participerait, par sa provocation et ses polémiques, à la constitution d'une pensée politique plurielle ici, qui ne se réduirait pas à l'éternelle faux dialogue entre « fédéralistes » et « souverainistes »... Bla Bla Bla... Des débats, certes, quelques polémiques, mais ne remettant jamais en question un noyau inentamable, celui du nationalisme et de ce qu'il implique. Prenons l'exemple du « Manifeste de la pensée nationale » que l'aile jeunesse du Bloc québécois a écrit très récemment et qui a été mal reçu par les « vieux » du parti. Ce manifeste avait en exergue une phrase de Charles Maurras, ce qui n'a pas semblé scandaleux aux rédacteurs. Ils y sont allés franchement. Puisqu'on est dans la pensée et la famille « nationaliste », même si on n'approuve pas la totalité du programme monarchiste de Maurras, qui n'est, de toute façon, plus de saison, pourquoi ne pas le citer ? Ce serait vraiment être victimes du « politically correct » de l'effacer alors qu'il est venu « spontanément » sous notre plume. Comme l'écrit magnifiquement Robert Lévesque :

Je note que la reconnaissance, aussi embarrassée soit-elle, aura été tardive envers le penseur français du nationalisme intégral et traditionaliste ; le chanoine Groulx était jusqu'à maintenant bien seul dans les ex-voto de l'église péquisto-bloquiste car, quand on a un peu de fierté, on ne peut pas se contenter de Marcel Chaput ou de Gilles Grégoire comme maîtres à penser [...].

Il aura fallu la franchise et l'ardeur de la jeunesse pour que l'on rende à Maurras ce qui revient à Maurras. Au Bloc québécois, c'est l'aile jeunesse [...] qui a mis en exergue de son Manifeste de la pensée nationale (vous avez bien lu : Manifeste de la pensée nationale, rien n'est plus d'esprit maurrassien que ce titre) une citation du fondateur de l'Action française : « De toutes les libertés, l'indépendance de la patrie est la plus précieuse. » Je vous avouerai que ce qui m'intrigue le plus, c'est qu'il y ait encore des jeunes dans les rangs de la gérontologie nationaliste. Ce mouvement ancestral, agité un temps avec intelligence par René Lévesque et soutenu par la jeunesse folle des années 60 et 70 est depuis lors revenu à sa vraie nature. Gilles Duceppe a beau parler d'un « nationalisme civique », c'est une notion qui ne passera pas l'hiver. Le nationalisme est ici en son cœur même d'une nature ethnocentrique, revancharde et exclusive¹⁰ [...].

Robert Lévesque devrait savoir, cependant, que les hivers sont longs au Québec. Métaphoriquement, ce « nationalisme civique » pourrait

10. Robert Lévesque, « Nos hivers sont blancs », *Ici*, vol. IV, n° 23, 1^{er} mars 2001, p. 33.

durer plus qu'une saison, car il est le nouvel oxymore, le nouveau déplacement dans le discours dont le nationalisme a besoin pour se mettre au goût du jour et entrer de plain-pied dans l'époque de la mondialisation postmoderne. Cette expression permet de concilier tous les contraires : les ancêtres, les identités anciennes — le catholicisme, la France catholique et royale (d'où la fleur de lys et non pas l'opprobre d'une France révolutionnée), la ruralité, la généalogie, les traditions, le cléricisme ultramontain —, la modernité et la postmodernité — la Révolution tranquille, la construction d'un véritable État, l'immigration et la nécessité d'intégrer les milliers de gens venus d'ailleurs qui n'ont en rien la même histoire, les mêmes racines, en créant du lien social à partir du « français langue commune » et non plus simple langue identitaire-porteuse-de-la-culture-d'ici, la technologie, Céline Dion et Notre-Dame-de-Paris, Hollywood *made in Quebec*. Le « nationalisme civique » est un centaure dont le corps serait symbolisé par Lionel Groulx ou Charles Maurras, si vous préférez les jeunes du Bloc québécois, et dont la tête serait figurée par les derniers groupes rock ou techno du Québec, par une jeune fille à qui on faisait le reproche de ne pas se sentir assez québécoise et qui répondit à la télévision : « Je suis québécoise, mais je suis blonde aussi. » En attendant que les blondes ne l'emportent définitivement dans la hiérarchie identitaire de la multiplicité culturelle, la judéité en moi est ce qui me fait me tenir sur mes gardes, ce qui allume les feux rouges, ce qui, à d'autres moments, me dit que j'ai bien fait, contrairement au personnage de *La Québécoise*, de rester dans un pays où il fait bon vivre, même dans la dissonance perpétuelle, que le peuple ici vient toujours à bout de ses élites, que c'est le discours social qui est détestable mais pas du tout les conversations avec les étudiants, les commerçants, les voisins ou les chauffeurs de taxi, que dès qu'on est sorti du Québec imaginaire que se construisent ceux qui vivent en dehors du réel, et qui rêvent de se construire un mur du Québec comme il y avait un mur de Berlin, un rempart francophone antianglais, dès qu'on sort de cette constellation discursive, Montréal l'hybride, Montréal la plurielle, la mosaïque, la patchwork, Montréal l'inachevée est certainement un lieu que je me suis approprié, un de ces espaces postmodernes (rien de plus antinationalistes que ces espaces postmodernes), pas tout à fait américains, mais pas européens non plus, où la dissonance (j'emprunte ce terme à Jocelyn Létourneau) peut se vivre de façon tranquille. À Révolution tranquille, dissonance tranquille, dissidence tranquille. Ma judéité, ce n'est peut-être que cela ici, l'interstice entre des rêves de révolution à jamais

engloutis, une dissidence affermie, solitaire et assumée, et une dissonance conviviale en éveil, sur ses gardes, mais aussi en attente, prête à accueillir tout frémissement qui sortirait du ronron identitaire habituel. Peut-être que ma judéité, c'est ce nouveau départ dans l'écriture, dans son inachèvement.

Exercices de lecture

« La dernière image du monde »

ou l'écriture de Jean Genet
sur les Palestiniens

BASMA EL OMARI

La littérature est un agencement, elle n'a rien à voir avec de
l'idéologie, il n'y a pas et il n'y a jamais eu d'idéologie.

G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*

Lors de son séjour auprès des Palestiniens en Jordanie et au Liban, Genet publie plusieurs textes dans différents journaux et revues¹. En 1984, il commence la rédaction de son dernier livre, *Un captif amoureux*², ou le récit de l'histoire palestinienne. C'est un récit de témoignage qui ne raconte pas seulement la vie de l'auteur mais surtout celle d'un peuple.

Il est vrai que l'histoire racontée par Genet est celle de la révolution palestinienne qui a eu lieu entre 1968 et 1972, mais elle n'est pas décrite comme une suite d'événements s'acheminant vers une certaine fin. Elle se morcelle en une multitude d'histoires qui se reflètent dans des visages, des corps, des mots et des regards. Elle est écrite sans être décrite, elle est même cette écriture de l'absence, qui cherche dans ces visages, ces corps et ces regards ce qu'elle ne pourra jamais voir. « Mais les Palestiniens sont certainement à l'origine d'un effondrement de mon vocabulaire » (CA, 367). Le vocabulaire s'effondre car, racontant l'histoire de l'Autre et de son espace disparu, Genet se trouve dans l'impossibilité de dire, de nommer. Il se trouve dans le rien, dans l'invisible et l'indicible. Mais c'est peut-être là que doit demeurer l'écriture,

1. Voir Jean Genet, *L'ennemi déclaré*, textes et entretiens établis et annotés par Albert Dichy, Paris, Gallimard, 1991 et *Genet à Chatila*, Paris, Solin, 1992.

2. Jean Genet, *Un captif amoureux*, Paris, Gallimard, 1986. Dorénavant désigné à l'aide du sigle CA suivi du numéro de la page.

et surtout quand elle est la dernière. C'est une écriture qui s'efface constamment ou qui trace son propre effacement afin de laisser paraître la dernière image du monde.

Après l'effondrement du vocabulaire il n'y a rien, ou l'invisible. Plutôt la transparence : « Cette dernière page de mon livre est transparente » (CA, 54). Transparente, la dernière page fait voir sans rien montrer. Elle garde les mystères du voyage, de l'écriture, de l'amitié ou de l'amour relatés dans ce dernier livre de Genet. Les interprétations sont interminables, mais la dernière page *est* transparente ; le dernier mot est *transparente*, comme le dernier voyage est inconnu. La dernière page (phrase, mot) *est*, parce qu'elle défie le temps et son écoulement, elle reste entre le passé déjà connu et l'à-venir inconnu. Elle fait oublier tout ce qui est raconté avant qu'elle ne soit écrite, et appelle la première phrase pour rappeler ce qui était raconté. Toutes les pages de ce dernier livre ne sont là que pour mener à la transparence de la dernière. Et celle-ci est transparente pour que la première revienne la remplir et recommence l'histoire. Car, si la dernière page se termine par sa transparence, la première commence ainsi : « La page qui fut d'abord blanche, est maintenant parcourue du haut en bas de minuscules signes noirs [...] » (CA, 11).

Le blanc n'est pas encore transparent, c'est la première étape de la page : elle est blanche, ensuite parcourue de signes noirs pour être à la fin transparente. Et la fin mène au début : est transparente la page qui fut d'abord blanche. Entre le blanc et le transparent qu'est-ce qui serait visible ou imaginé comme visible ? Les signes noirs qui s'effondrent dans le dernier mot — lieu — de l'histoire : la transparence ? Les signes noirs sont le lieu du visible, et du lisible. Mais l'histoire racontée dans cette œuvre est celle de l'invisible, du caché, du secret. C'est l'histoire de la Palestine ou de la terre effacée, transparente parce qu'effacée, effondrée par les mots et les signes d'un texte dit sacré. C'est aussi l'histoire d'un amour et son autre face : la mort.

L'image est déjà le substitut du mot. Elle est quand le mot ne peut plus être, ne peut plus dire ou nommer. L'image est déjà dans l'imaginaire, lequel agit quand le réel manque. Lorsqu'un peuple parle de son amour pour sa terre perdue, lorsqu'il décrit son identité niée à travers sa révolte, il ne peut avoir recours qu'au figuré, qu'à l'imaginé puisque le propre est absent. Témoin de cette réalité-fiction, Genet trace une écriture qui ne métaphorise pas le sens propre mais inscrit son absence. Or, pour inscrire cette absence, il faut d'abord la voir, puis la connaître et enfin la sentir. Voir, connaître, sentir s'entrelacent dans la même écriture non pas seulement pour raconter un épisode de la vie de

l'auteur mais surtout pour faire entendre la voix d'un peuple et celle de sa terre. Nous ne pouvons pas dans le cadre de ce texte lire toutes les images d'*Un captif amoureux* afin d'étudier le rapport entre cette écriture d'absence et l'histoire des Palestiniens, laquelle est aussi une histoire d'absence. Nous choisirons plutôt ce qui illustrera ce rapport et qui est appelé « la dernière image du monde ».

La dernière image du monde

Dans *Un captif amoureux*, Genet écrit à propos d'Alberto Giacometti :

Pendant le jour il avait regardé avec une intense fixité — et je ne veux pas dire que les traits du monde étaient en lui, c'est autre chose — chaque jour Alberto regardait pour la dernière fois, il enregistrait la dernière image du monde. (CA, 32)

Il ne s'agit pas encore de peindre ni de sculpter mais d'enregistrer, de sauvegarder avant de peindre. Même si peindre et sculpter sont aussi une manière d'enregistrer, la différence reste dans le trait ou le tracé qui transforme ce qui a été regardé en « image » fixe n'appartenant qu'à la peinture ou au tracé qui n'existait pas encore. Enregistrer au sens où Genet l'emploie renvoie expressément au regard : regarder pour la *dernière fois* afin d'enregistrer la *dernière image* du monde. « Regarder pour la dernière fois » est aussi avoir le dernier regard, celui qui clôt tout ce qui a été vu auparavant et déclôt ce qui sera. Et ce qui sera est aussi dernier : la dernière image, celle qui clôt mais, cette fois-ci, sans rien ouvrir. Elle n'ouvre rien au-delà d'elle, aucune image ne doit venir après elle. Cependant, dernière comme l'accomplissement, comme la fin de quelque chose, l'image est aussi l'ouverture au/du *monde* en étant sa dernière image. La dernière image, c'est-à-dire qu'il y avait une multitude d'images essayant d'ouvrir le monde, mais ce n'est que cette dernière qui pourra l'ouvrir. Mais un autre sens peut s'imposer : puisqu'elle est la dernière, elle sera toujours là appelant l'ouverture du monde tout en le voilant. Ce n'est pas seulement la dernière, mais peut-être la seule et unique image par laquelle on peut voir ce qui s'ouvre, ce qui s'ouvrira tout en se dissimulant. La dernière au sens où ce qui se trouve derrière elle, le monde, n'aura plus d'images pour être représenté : il sera tel qu'il est en lui-même. Mais comment pourrait-il être *vu* tel qu'il est en lui-même sans image ? La dernière image donc, au sens du *possible*, de la dernière possible image qui peut faire voir ce qui reste à voir, ou le monde. Mais si elle fait voir le monde, elle n'est pas pour autant sa copie ni sa représentation, car elle ne ressemble à

rien d'autre qu'elle-même : elle est l'apparition de ce monde voilé et dévoilé par elle. Elle est le monde avant sa disparition car elle est celle qui annonce l'ouverture du monde mais aussi son anéantissement. Tous les sens ne se contredisent pas puisqu'en eux, ouverture et fermeture s'entrelacent.

Dans *Un captif amoureux*, l'écriture enregistre le trait liant la « vision première » (CA, 79) à « la dernière image du monde ». Genet écrit qu'il a « regardé la résistance [palestinienne] comme si elle allait disparaître demain », il la regardait pour la dernière fois, il l'enregistrait comme la dernière image avant qu'elle disparaisse. Mais, parlant de son livre, il écrit aussitôt :

Je craignais que sa fin ne correspondît à la fin de la résistance. Non que mon livre dût montrer ce qu'elle fut. Si ma décision de rendre publiques mes années avec la résistance m'indiquait qu'elle s'éloigne ? C'est qu'un innommable sentiment m'avertit : la révolte s'estompe, elle se lasse, va tourner dans le sentier et disparaître. (CA, 32)

Il s'agit donc d'un dernier regard fixant ce qui s'estompe et disparaît avant sa disparition, il s'agit aussi d'une image, et dernière, puisqu'elle est la figure fixant ce qui s'estompe et disparaît. Disparaître ne veut pas dire mourir, mais simplement devenir-invisible, lointain mais toujours existant tel qu'il est en lui-même. La question revient : comment l'invisible, ce qui s'éloigne tout en restant, peut-il être vu dans son éloignement, sans image ? Si la fin du livre doit correspondre à la fin de la révolution palestinienne, faut-il donc enregistrer l'image de la disparition ? Ou l'image qui peut garder une présence malgré la disparition ?

Quelle est cette dernière image ? Comment se construit-elle dans l'écriture de Genet sur les Palestiniens ? Elle est d'abord vide, ou se vide afin de se remplir par d'autres traits, d'autres lignes et contours. Elle apparaît longtemps avant *Un captif amoureux*, dans un texte écrit en 1974, « Les femmes de Djebel Hussein », et en 1983 dans « Quatre heures à Chatila ». Mais d'abord, le cortège des pêcheurs portant l'image de la femme ouvre l'espace de cette dernière image. C'est le cortège « païen » des marins ou « des peuples de la mer » et avec eux l'image de la femme :

À sa tête un costaud portait haut, sur une bannière l'image de la Vierge. Je la reconnus à ces deux mains jointes, aux nuages un peu ourlés de blanc sur le ciel bleu, des étoiles dorées l'entouraient ainsi qu'on la voit dans les tableaux de Murillo, les doigts de pied sur un croissant qui paraissait coupant. Les étoiles, le bleu du ciel, la marche au pas, les clairons, l'air joyeux, les bottes de caoutchouc, les chandails des marins, des hommes seuls [...].

Je me dis à moi-même, donc sans mot, que la joie des clairons n'était peut-être que le triomphe aujourd'hui vendredi du paganisme sur la religion du Fils. (CA, 17-18)

« Sans mot », la joie peut être montrée par « la femme en image » qui n'est ni « virginale ni chrétienne ». L'image de la Vierge ou plutôt l'image vierge ? Vide ? Nouvelle ? Le Fils doit mourir pour que l'image se vide de son esprit saint, sans pour autant s'effacer, et se remplisse par un autre sacré. Seulement des hommes dont l'un porte très haut l'image de la Vierge. L'image est portée, sublimée, sacrée par un culte millénaire ; sans elle, les marins ne peuvent pas continuer leur éternel voyage.

[...] un cortège d'hommes semblant célibataires s'était emparé [...] de l'image d'une dame très belle et cette femme représentait l'Étoile polaire éternellement fixe dans l'éther, à des distances incalculables, appartenant comme toute femme à une autre constellation³. (CA, 18)

L'image de la vierge est donc le symbole de l'Étoile polaire, de la bonne direction, du trajet menant au Nord, au plus haut point, voire au sublime. Elle est donc la femme ou seulement son image puisque l'invisible ne devient visible que par son image. Ces détails donnés au cortège préparent les premiers éléments de la nature première, du monde qui ne connaît ni origine ni fin : celui de la femme ou plutôt de la Déesse du ciel et de la terre ; elle est l'étoile mais aussi la mer, la lune et surtout la fécondation. Elle est celle qui fait de son fils un mari, le pleure quand il descend tous les ans dans les ténèbres de la terre pour renouveler la vie. Pourquoi cette déesse et pourquoi l'image de la femme ? Pourquoi le retour au sacré sans qu'il soit religieux ? Dans les derniers écrits de Genet (les textes des années soixante-dix et *Un captif amoureux*) une image s'étoile, elle ne prendra sa dernière forme à dimension mythologique que dans le dernier livre.

La première forme de cette image commence avec la rencontre des quatre femmes qui deviendront cinq et puis une seule. Elles sont vieilles, mais l'image qui reste d'elles n'est ni vieille ni jeune, elle est seulement vierge. Ces femmes sont le tableau qui rassemble tous les détails de l'écriture de Genet sur les Palestiniens : tableau qui représente le mouvement de l'écriture traversant l'histoire et sortant vers la dernière image du monde.

3. C'est Genet qui souligne.

Les femmes de Djebel Hussein

« Quatre femmes âgées, ridées, étaient accroupies autour d'un foyer éteint : deux ou trois pierres noircies et une théière en aluminium cabossée. Elles me disent de m'asseoir⁴. » Comme toutes les images et les événements qui circulent dans l'écriture de Genet depuis les premiers textes politiques et jusqu'à son dernier livre, cette image des quatre femmes revient ou plutôt s'impose en faisant revenir avec elle d'autres forces inventant à chaque fois une nouvelle écriture. Dans le texte de 1974, l'écriture aussi bien picturale que théâtrale commence ainsi : « L'image première et le ton me furent donnés par quatre femmes palestiniennes dans le quartier d'Amman qui domine Djebel Hussein⁵. »

Il s'agit donc d'une visite que l'auteur effectue dans un camp de réfugiés palestiniens (Jabal Hussein) qui vient d'être ravagé par l'armée jordanienne, et essentiellement dans une maison qui vient d'être brûlée. Dans cet espace détruit, l'image première et le ton se préparent⁶ :

- Nous sommes chez nous, tu vois. Tu veux du thé ? (Elles souriaient.)
- Chez vous ?
- Oui. (Elles rient.) Il ne reste plus que les pierres pour faire du feu. Nos cabanes ont été brûlées.
- Par qui ?
- Hussein. Tu viens de France. On dit que ton pays soutient les Arabes ; est-ce qu'il sait faire la différence entre Hussein et les Arabes ?
- Ici, il y eut une dispute assez joyeuse entre les quatre femmes sur le sort à réserver à Hussein. Elles-mêmes étaient très gaies, au-delà du malheur, mais toujours prêtes au combat.
- Où sont les hommes ?
- Nos fils sont des feddayin dans la montagne.
- Les autres ?
- Là.
- Un index aigu appartenant à une main très sèche et très belle m'indiqua une petite courette proche.
- On les a enterrés là.
- Il s'agissait de vieillards, d'enfants et de femmes. C'est une de ces femmes-là qui me reprit avec douceur et fermeté quand je parlai des « camps de réfugiés ».
- Tu veux dire des camps militaires ; maintenant tout le monde y est armé et a appris à se battre. [...]

4. Jean Genet, « Les femmes de Djebel Hussein », dans *L'ennemi déclaré*, op. cit., p. 139-140. Ce texte est publié la première fois en 1974 dans *Le Monde diplomatique* (1^{er} juin).

5. *Ibid.*, p. 139.

6. Notons le rapport, d'une part, entre l'espace détruit et l'apparition de l'image première et, d'autre part, entre l'effondrement du vocabulaire et l'apparition de la dernière image.

— Les révolutionnaires, me dit-elle en riant, on les connaît. On les a mis au monde. On connaît leur force, leurs faiblesses.

— En somme, tu les aimes.

Elle avait environ cinquante ans. Elle souriait.

— Je les connais parce que je les aime. Tu bois du thé ou du café ?

Il est évident que « l'image première » se donne forcément ici comme image politique et surtout humaine des « femmes du peuple » et le paysage dans lequel elles sont ancrées. L'image est première parce qu'elle est la voix qui naît au milieu de la destruction. Le ton est premier aussi par la façon dont les femmes racontent l'histoire que Genet rapporte. L'important n'est pas de dire la vie dans les camps ni de décrire la politique jordanienne (des événements qui ancrent l'histoire dans une date précise) mais de dessiner, outre la joie et la gaieté, une théière en aluminium cabossée au milieu d'une maison de trois pierres noircies ; de faire voir l'index aigu de la « main très sèche et très belle » montrant les morts. Ces femmes, dont le nom sera « tragédiennes » dans un autre texte de Genet, envahissent la scène du réel et créent l'histoire à leur façon. Quinquagénaires mais déjà ridées et âgées avec des mains sèches, elles offrent au témoin une nouvelle vision pour parler du peuple et de leur révolution. Tragédiennes : elles montrent la création ou l'anéantissement en posant le mythe sur la terre de la vie quotidienne. Autrement dit, les détails les plus ordinaires : tas de cendre, théière, maison brûlée, quelques sourires et rires font surgir d'autres dimensions de l'histoire qui s'éloignent d'un simple tableau rapportant des faits historiques ou politiques. Comme la main de Dieu touche à peine la main d'Adam dans la *Création de l'Homme* de Michel-Ange, pour tracer le signe d'une création, la main sèche de la vieille fait de son doigt et de sa voix une histoire. Elle indique de loin la mort mais se tourne vers le feu et les pierres pour *ré-inventer* une nouvelle histoire. Dans cet espace complètement détruit mais ouvert, le ciel et la terre se lient par le feu et les pierres. La scène ne relate pas des faits qui la dépasseraient mais dévoile cette vision de l'image première et des détails infimes qui seront gardés et reproduits dans d'autres moments de l'écriture. Plus tard, dans « Quatre heures à Chatila⁸ », nous retrouvons la même scène mais

7. Jean Genet, « Les femmes de Djebel Hussein », *op. cit.*, p. 139-140.

8. Texte écrit lors des massacres des deux camps de réfugiés situés au Liban — Sabra et Chatila — et publié la première fois dans la *Revue d'études palestiniennes*, n° 6, hiver 1983. Genet arrive à Beyrouth le 12 septembre 1982, et le dimanche 16 septembre les Phalangistes (organisation de milices chrétiennes) massacrent les réfugiés palestiniens des deux camps sous la surveillance de l'armée israélienne. Le carnage ne cesse que le 18 et le lendemain Genet réussit à entrer dans le camp de Chatila avant même l'arrivée de la Croix-Rouge.

dans un autre lieu de destruction. À Chatila, ces femmes reviennent comme un souvenir, elles ne sont plus quatre mais « d'autres femmes » venant d'un autre monde, et deviennent octogénaires. L'index ne pointe pas un tas de morts, car à Chatila il n'y a que des tas de morts qui n'ont pas besoin d'une main les montrant pour être vus, mais indique « la fin d'une période ». La voix des octogénaires « accentue les consonnes emphatiques » dans le rythme des phrases. Sans faire partie ni de la révolution ni de la résistance, elles sont là pour exprimer « la gaieté qui n'espère plus » : « Avec quelle voix enfantine elles me montraient les trois pierres, et quelques fois la braise allumée en disant, rieuse : "Dârna"⁹. »

À la place de la main sèche il y a la voix qui ne dit pas, mais *montre*. Dans le texte de Chatila, ces femmes ne donnent pas l'image première de la révolution, mais de la terre — par l'association de la voix à la maison transformée en pierres noircies —, surtout ce qui reste ou ce qui restera de la terre après l'anéantissement et avant une nouvelle création. Sans maison, sans terre, avec quelques pierres noircies et une braise allumée, elles peuvent se souvenir « d'une Palestine qui n'existait plus quand elles avaient seize ans, mais enfin elles avaient un sol¹⁰ », et l'imaginer avec leurs rires et sourires au milieu de la mort. Enfin, elles réapparaissent une dernière fois dans *Un captif amoureux* quand Genet donne plus de détails à la même scène et prolonge la conversation. Toujours rieuses et gaies, toujours avec le même index et le même doigt « quatre, puis une cinquième vieille Palestinienne étaient accroupies sur un terrain vague [...] résultat de l'incendie au napalm » (CA, 381). L'accent est toujours mis sur le même geste qui n'accompagne pas la voix ni les consonnes emphatiques mais les absorbe avec chaque mouvement. D'abord : « [...] elle me montra d'un doigt pointu et bagué quatre petits tas de cendre froide entourés chacun de quatre pierres noircies. » Puis : « Un index aigu et brun m'indiquait quatre pierres noircies et un peu de cendre [...]. » Enfin : « Elle tendit le bras, mais économe et lassée d'avoir depuis trois jours répété le même mouvement trop ample pour son âge [...] » (CA, 382-386).

La répétition du même geste devient une cérémonie théâtrale évoquée par la mort ; le geste se répète mais à chaque fois comme improvisé. Un geste fait sens, tout seul, et sans avoir recours à la signification langagière : « Dans les ruines, accroupies ou debout, des femmes du

9. Jean Genet, « Quatre heures à Chatila », dans *L'ennemi déclaré*, op. cit., p. 253. *Dârna* signifie en arabe : notre maison.

10. *Ibid.*

peuple, prophétiques ou sibyllines, disent ce que sera Amman, Hussein, son palais [...]. Les femmes du peuple sont terribles en ce qu'elles disent la vérité¹¹. »

Les ruines, restituées par quelques gestes, peuvent être et rester éternelles. La première chose que l'on pourrait voir dans cette scène répétitive est le rapport de la mère à l'espace, un rapport qui ne se répète pas selon un modèle déjà connu. Outre la vieille métaphore de la mère-terre, la mère apparaît ici comme celle qui ne quitte jamais le lieu, même quand elle part — ou quand elle est forcée de partir — elle l'emporte toujours avec elle. L'index, s'il ne pointe rien ou pointe le vide, est ce qui reste de ce rapport des vieilles Palestiniennes à leur espace disparu une première ou dixième fois. Et s'il est vrai que le rapport à l'espace est ici dominant, il s'ensuit que le geste détruit tout rapport au temps. Par la répétition du même geste et la prononciation — inaudible — du même mot : *Dârna*, on se demande si ces femmes pointent une ou plusieurs maisons, un ou plusieurs espaces anéantis. La scène telle qu'elle est peinte ou décrite ou même mise en scène donne l'impression que ces femmes étaient toujours là à pointer, à indiquer et montrer, à rire et se moquer du monde et de l'existence. Elles sont éternellement là parce qu'elles pointent, avec chaque index, l'éternel retour à travers un geste et un sourire. Le mouvement de l'écriture de cette scène autour du mouvement de l'index n'est pas une observation de la gestuelle expressive capable de dessiner une terre même imaginaire, mais une instauration d'un rapport primaire-élémentaire de l'être à son lieu, de l'être dépossédé de son lieu, et une création infinie et renouvelée d'un rapport éternel. Cette reprise de la même scène ou du même geste accompagne, semble-t-il, Genet dans sa quête du poétique et du sensible. Quand il écrit : « Les femmes du peuple sont terribles en ce qu'elles disent la vérité », il donne plus tard l'explication en écrivant que « la misère va bien aux vieilles femmes » (CA, 384). La vérité n'est pas celle de la misère mais de la beauté dans la misère : la gestuelle ou l'expressif qui soude le senti et le sentant, qui dessine une terre même absente. La beauté s'énonce comme un contenu nouveau dans la vie du peuple ; nouveau mais en même temps ancien/vieux parce qu'il comporte l'expression la plus ancienne et la plus fraîche. Quittons un moment cette scène et continuons le trajet vers l'Étoile polaire ou la dernière image du monde quand les cinq femmes deviendront une seule et quand cette dernière deviendra l'histoire. Elle apparaît déjà

11. *Id.*, « Les Palestiniens », dans *L'ennemi déclaré*, op. cit., p. 93.

dans les « Femmes de Djebel Hussein » pour fermer la scène des trois pierres noircies :

H. vingt-deux ans, m'avait présenté à sa mère à Irbid. C'était l'époque du Ramadan et à peu près midi. « C'est un Français, pas seulement un Français, et non plus un chrétien, il ne croit pas en Dieu. » Elle me regardait en souriant. Ses yeux étaient de plus en plus malicieux. « Alors, puisqu'il ne croit pas en Dieu, il faut lui donner à manger. » À son fils et à moi, elle prépara un déjeuner. Elle ne mangea que le soir¹².

Cette première apparition de la mère et du fils dont le prénom n'est écrit que par la première lettre (comme une miniature dessinant la lettre mais aussi liant les deux en un : H), est une ébauche de la dernière apparition qui sera doublement sacrée avec l'image de la « Pietà-Crucifié ».

En 1972, Genet achève son premier voyage en Jordanie quand les autorités jordaniennes lui demandent de quitter le territoire et le conduisent à la frontière. En juillet 1984, il retourne en Jordanie pour, dit-il « retrouver la mère » et la maison de son fils Hamza. Quelle maison ? La maison de Hamza et de sa mère dans le camp de réfugiés à Irbid, la maison imaginaire de la Mère et du Fils ou la maison de Haïfa ? « Cette famille évadée de Haïfa bombardée, avait trouvé un refuge, de fuite en fuite, à Irbid » (CA, 224).

La maison de la mère de Hamza était donc à Haïfa, ou en Palestine devenue Israël, et Genet dit que ni « Hamza ni sa mère, ne connaîtront plus Haïfa » (CA, 226) et celle où Genet a passé sa nuit miraculeuse, quand le ciel étoilé entra dans la chambre du fils et laissa sa lumière éternelle (CA, 229-231), était à Irbid mais Genet ne connaîtra plus Irbid. Haïfa (pour la mère et le fils) ou la maison d'Irbid (pour Genet) : ce n'est que l'espace premier qui ne peut être visité, habité qu'une seule fois — la *première* fois. Dans cet espace du nulle part une histoire se déroulera pour créer, seule, une maison.

En plein mois de Ramadan — le mois sacré dont la vingt-septième nuit est encore la plus sacrée, appelée aussi « la nuit du destin » car c'est la nuit dans laquelle le Coran fut *récit*é la première fois au prophète — en plein mois de prière et de jeûne, une mère croyante prépare le déjeuner pour les deux athées : son fils et l'étranger. Le sacré s'infiltre dans le non-sacré et la *nuit du destin* est tout ce qui reste pour *inventer* un récit. « [...] *étrangeté* du monde musulman quand je fus au milieu de lui pendant le mois de ramadan¹³ [...] » (CA, 235). Temps sacré, mois

12. *Id.*, « Les femmes de Djebel Hussein », *op. cit.*, p. 140.

13. C'est Genet qui souligne.

sacré et nuit sacrée : tout suit le mouvement du calendrier lunaire dans lequel rien n'est fixe, et du regard de l'étranger *au milieu* de l'étrange sacré. Hamza part donc la nuit, en opération militaire contre l'armée jordanienne, laissant Genet logé dans la chambre de la maison de la mère, ce qui donnera lieu à l'événement de l'Étoile polaire ou « le point fixe » qui se nomme « l'amour » (CA, 460). Pendant cette nuit, Genet comprit que la mère entrait dans la chambre toutes les nuits, servait le café à son fils pour qu'il reste éveillé. Entre « la lumière du ciel étoilé entra » et « le ciel étoilé disparu[t] », la lumière se transforme en événement (avènement) :

[...] deux trois coups, discrets mais voisins, firent reculer immensément le désordre destructeur. [...] Encore deux petits coups à la porte, pareils aux premiers ; dans la lumière des étoiles et de la lune décroissante la même ombre allongée apparut, cette fois familière comme si, toute ma vie, chaque nuit avant mon sommeil, à la même heure cette ombre était entrée, ou plutôt à ce point familière qu'elle était plus en moi qu'au dehors, depuis ma naissance venant en moi la nuit m'apporter une tasse de café turc. (CA, 229-230)

Ainsi s'opère un mixage d'images par un « comme si » mais qui se dilue aussitôt pour nous mettre face à une image invisible se répétant depuis l'enfance lointaine mais imaginaire. Parlant de cet événement, Félix Guattari souligne cette apparition de l'Étoile polaire en l'appelant « une nouvelle production subjective » par laquelle Genet « réglerait son existence ». À travers cette « sorte de roman familial¹⁴ », Genet ne réglerait pas seulement son existence mais aussi celle de la révolution palestinienne. D'aucuns ont vu cette image de la mère et de son fils comme un fantasme qui attache l'auteur à l'histoire dont il témoigne, fantasme qui le ramène à sa propre enfance et à sa mère perdue ou inconnue. Or, il semblerait que cette rencontre n'est pas une retrouvaille de la mère perdue mais plutôt une découverte de la *terre* inconnue. La mère de Hamza n'est qu'une vieille comme les autres vieilles accroupies autour des pierres noircies. Elle restitue les ruines d'une vie par la lumière du ciel étoilé, comme les vieilles restituaient les ruines en pierres noircies par un index et un rire. Elle ne dit rien et, sans pointer ni montrer, son index, comme le point fixe faisant reculer le désordre destructeur, appelle une image d'une autre femme. Avant l'image de la dernière femme suivons le trajet de l'index : « À l'instant je compris tout : le fer, l'acier explosant au loin, à côté l'articulation d'un index

14. Félix Guattari, « Genet retrouvé », *Revue d'études palestiniennes*, n° 21, 1986, p. 40. Repris dans *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galilée, 1989.

cognait sur du bois. Je ne répondis rien car j'ignorais encore le mot "entrez" en arabe, et surtout, je l'ai dit, parce que j'avais "vu", tout à coup "vu", le déroulement de ce qui eut lieu » (CA, 229-230).

Tout appartient à la vision, à la révélation liant par un fil invisible l'index de la vieille dans la maison brûlée à celui de la mère cognant sur le bois. Comment Genet règle-t-il son existence avec tout cela ? Comment nous informe-t-il sur l'histoire des Palestiniens avec tout cela ? Qu'une mère apparaisse au milieu de la révolution et d'un peuple réclamant le droit de récupérer sa terre, cela se révèle, comme le dit Guattari, un fragment d'un roman familial liant la vie de l'auteur à la vie d'un peuple sans terre, mais Genet met en même temps et sa vie et la vie du peuple sur une image et la porte très haut. Quand Genet repart en Jordanie à la recherche de la mère et de sa maison, à la recherche du fils qu'il croyait mort, de l'histoire qui l'a hanté pendant quatorze ans, il repart aussi à la recherche de la fin de l'histoire, ou plutôt de la sortie de l'histoire provisoire vers l'histoire éternelle. En 1984, tout a disparu, la plupart des maisons sont détruites, Hamza était parti en Allemagne, et la mère, elle

était devenue si mince, si plate [...]. Sous sa robe décolorée je voyais le mannequin en carton aplati exposé dans les vitrines de mode à Amman, essayant de donner vie à un cafetan qui, d'être ainsi suspendu, mourait, sans tirer la langue : surprenant ; la mère de Hamza était devenue plate comme la couronne de zinc de Hussein au-dessus des places et des rues ; plate comme le premier feddai mort, écrasé par un tank ; plate encore comme l'uniforme vide sur le cercueil d'un soldat mort ; plate comme l'affiche [...]; elle était plate autant qu'une galette d'orge ; plate comme une assiette plate. (CA, 477-478)

Le signe de la fin de l'histoire est ainsi donné par cet aplatissement des êtres et des objets : un monde anéanti. Tout ramène à « la découverte de l'inexorable », découverte « du ou des premiers signes de la déchéance » (CA, 476-477), à travers ce foisonnement d'images plates ne montrant que leur état d'aplatissement sans symboles ni métaphores. Mais l'image ne restera pas longtemps plate : « Le plus gênant pour moi fut la vigueur du couple mère-Hamza arrimée au couple Pietà-Crucifié » (CA, 348). Et nous reviendrons au cortège des pêcheurs et à l'image de la femme.

« Le symbole de la révolution palestinienne »

Certains ont montré qu'à travers cette image de la Pietà, Genet voulait christianiser la révolution palestinienne. Et la contradiction explose :

comment l'écrivain dénie-t-il toutes les religions en ayant recours à une image religieuse pour symboliser la révolution palestinienne ? Pourquoi le retour à ce rapport fondamental de la vie entre la mère et le fils et leur saint esprit ? Mais Guattari l'a déjà dit : « Seulement l'essentiel n'est pas là, mais dans le supplément de puissance processuelle apporté à l'image fabuleuse par cette greffe narrative d'origine religieuse¹⁵. » L'essentiel n'est pas là, mais c'est surtout l'image religieuse qui devient fabuleuse pour mener à l'évidement du religieux et inventer un *nouveau* sacré. Ce n'est pas l'histoire de Marie et de Jésus, ni la métaphore de la Palestine féminine et de la douleur de celui qui se donne la mort pour elle, mais un mouvement entre deux visages et deux corps sculptés dans le bois, c'est la nouvelle vision naissante de la vision première. On ne cherchera pas une image religieuse mais juste une image, et de surcroît l'image maternelle par excellence. Mais sera-t-elle seulement maternelle ? Pour répondre à cette question, il faudra voir la peinture qui surgira de la sculpture appelée Pietà. Genet ne fait pas allusion à l'histoire religieuse de ce couple (Pietà-Crucifié) mais à celle de leurs figures et formes peintes et sculptées :

Ces groupes, on peut presque dire qu'ils envahirent le monde chrétien, depuis peut-être les Carolingiens jusqu'à Michel-Ange, aussi bien sculptés que peints. Si le visage du cadavre est assez calme — quelquefois passe sur lui le souvenir des souffrances de la croix —, le visage de la femme montre une grande douleur, paupières baissées sur le mort, grandes rides creusées de chaque côté de la bouche avachie. (CA, 240)

La femme, selon l'époque et selon l'artiste, écrit Genet, « soit plus vieille que le cadavre de l'homme [soit] plus jeune que le fils mort ». À première vue, cet ensemble de figurations d'un référent connu pourrait apparaître comme médium ou force imaginaire apportée à l'image donnée à Hamza et à sa mère. Une force qui correspond au besoin de plaquer le visible sur l'invisible, de rendre présent l'absent, d'où le recours de Genet non à l'histoire religieuse mais aux œuvres peintes et sculptées. Mais il va falloir casser le marbre qui conserve la sainteté de la figure, le remplacer par une texture : « La mère et le fils ; non tels que les artistes chrétiens l'ont représentés — peints ou sculptés dans le marbre ou le bois, le fils mort, allongé sur les genoux de la mère plus jeune que le cadavre décrucifié — mais toujours l'un ou l'autre veillant sur l'autre » (CA, 242).

15. *Ibid.*, p. 41.

Ainsi, ce couple ne sera plus le référent bloqué dans le marbre et travaillant pour un autre sens mais une image vivante se creusant elle-même pour l'éclatement d'une autre histoire. « Je n'imaginai jamais une figure seule : toujours un couple dont l'une était prise dans l'attitude quotidienne et avec ses mensurations réelles, l'autre géante, simplement présente, ayant la consistance et les proportions d'une figure mythologique » (CA, 241).

Se montre alors le premier rapport entre le couple humain et le couple mythique ; entre la révolution et son symbole. Un rapport qui installe un lieu de chiasme : dans chaque couple l'un ne peut exister sans l'autre, l'un est en même temps l'ombre formant l'autre, l'un n'est jamais un mais deux. Ainsi, comme le dit Guattari : « [...] évidemment, la Terre Sainte se prête mieux à ce genre d'opérations¹⁶ » ; opérations de l'imaginaire représentant les deux faces inextricablement liées de la Palestine : l'humain mais aussi le mythique. Mais encore, l'essentiel n'est pas là. Progressivement ce couple se transforme non en métaphore de la douleur et de la mort mais en un nouveau rapport dessinant plus la vie que la mort. Un cycle infini, une étoile qui n'arrête pas de tourner et retourner sur elle-même. L'image est celle de la femme « ni virgine ni chrétienne » veillant sur un fils qui était une fois le père devenu fils et redevenu père — « un vieillard plus âgé qu'elle devenait le fils de la mère » (CA, 231). Car l'image est à moitié humaine, à moitié mythologique :

— Tu nous as parlé des apparitions de Marie, épouse de Jésus [...].

— Pas épouse, mère. (CA, 307)

Ce lapsus pourrait nous diriger vers cette moitié mythologique dont le contenu est la seule image de la mère faisant de son fils un mari qu'elle envoie à la terre, le pleure et attend sa réapparition pour l'enfanter de nouveau, fils¹⁷. Ainsi était le monde avant que le Père unique et son peuple choisi ne se glissent dans les religions appelées monothéistes. Ainsi était le monde où le culte ne fut pas de l'origine mais du centre, du lien entre ciel et terre et au-dessus scintillait l'Étoile polaire. Le retour au sacré est un retour au temps païen, à la nature première avant l'existence du Père unique. Et la dernière image n'est que *la première image du monde*.

16. *Ibid.*

17. Dans les mythologies néolithiques et à Babylone, cette mère s'appelle Ishtar et son fils/époux Tammuz.

Le recours à l'image religieuse est un évidement du sens religieux qui s'opère par l'effacement de l'essence masculine pour permettre l'apparition d'un autre sens d'une autre essence mais pas seulement féminine. L'image creuse un nouveau mode de construction, elle emporte l'histoire dans une géographie lointaine pour inscrire une autobiographie des lieux, cette fois-ci ineffaçable. Par cette image de la Pietà, renvoyant à deux directions différentes, l'ancien et le nouveau, tout en restant au milieu, une troisième direction pourrait s'installer, celle où le mythologique ne devient plus mythologique, où le sacré n'est plus sacré, mais celle où seulement l'humain peut devenir « le symbole de la révolution palestinienne ». Ce qui reste de l'histoire vécue par Genet s'inscrit dans la dernière page d'*Un captif amoureux* : « Tout ce que j'ai dit, écrit, se passa, mais pourquoi ce couple est-il tout ce qui me reste de *profond*, de la révolution palestinienne¹⁸ » (CA, 504).

Puisque ce livre se termine par cette question sans réponse, toute lecture ne devrait peut-être pas chercher une réponse mais développer la question jusqu'au plus profond. Longtemps avant que la Pietà n'apparaisse dans l'écriture de Genet, la « fable orientale » est mentionnée :

L'Église, née d'une fable orientale détournée de son sens premier par les Occidentaux, est devenue un instrument de répression, surtout ici contre les Noirs, à qui elle prêche la douceur évangélique afin de respecter le maître — le Blanc — et à qui, par l'Ancien Testament, elle promet les feux de l'enfer contre ce qui se révolte¹⁹.

Certes, il est ici question de l'institution religieuse et du principe même de toute religion. Mais gardons l'allusion à la « fable orientale » détournée de son sens premier que l'auteur ne donne jamais. Le donnerait-il plus tard avec l'image de la Pietà qui ne reste qu'une fable et orientale ? Fable, elle l'est déjà par sa première apparition dans l'écriture, évoquée comme référence aux œuvres sculpturales et picturales. Fable, elle l'est encore par l'événement vécu dans la nuit de la maison de la mère palestinienne : « [...] mais ce qu'il m'en reste sera cette petite maison d'Irbid où une nuit je dormis, et quatorze ans durant lesquels je tentais de savoir si cette nuit avait eu lieu » (CA, 504).

Ce qui reste de la fable ou de l'événement est son sens premier. Ce qui reste de plus profond est une maison, est l'espace ou les ruines d'un espace. Tout en gardant sa connotation religieuse — « ce groupe profondément chrétien » — afin de signifier le sacré, la Pietà-Crucifié se

18. C'est Genet qui souligne.

19. Jean Genet, « May Day Speech » (appendice), dans *L'ennemi déclaré*, op. cit., p. 53.

transforme en mouvement de gestes, de positions de corps jusqu'à devenir le symbole. Symbole tantôt de la révolution (mouvement stellaire), tantôt de la résistance (perpétuité contre le temps fini), la Pietà creuse le sens premier de la fable vécue par Genet et devient aussi le symbole de l'écriture quand elle est décrite par le « sceau de la révolution » : « Mais n'étais-je pas déjà à la recherche du sceau de la Révolution, le sceau comme il est dit dans le Coran de Mohammed, le sceau des Prophètes » (CA, 243).

D'une fable chrétienne ou musulmane, Genet garde ce qui est surtout *dernier*. Le « sceau des Prophètes » signifie, comme il est dit dans l'Islam, le *dernier* des Prophètes. « À la recherche du sceau de la Révolution » est donc à la fois une recherche de la dernière image du monde et aussi de ce qui l'authentifie et la conforme. Ce ne sont pas deux choses inséparables, mais une et même chose : la dernière image qui tient en elle la vérité de la révolution ; l'être de la révolution. Mais « tout s'est effacé²⁰ » : c'est toujours le figuré qui remplace l'absence du propre. On revient donc à la dernière image du monde et à la disparition ou plutôt l'effacement. Après la révolution ou son effacement, qu'est-ce qui deviendrait ? Après la disparition d'une terre ou d'une maison, qu'est-ce qui resterait ? Rien, ou l'image si elle est la dernière, l'éternelle.

La fable est le symbole de la révolution, de la résistance ; elle est ce qui manque à la révolution comme ce qui manque à l'écriture : l'espace dans lequel l'amour peut s'inscrire en mots, et dans lequel la révolution peut retrouver la Palestine. Le symbole, la dernière image, n'est rien que ce qui manque, ou le manque même. Le symbole c'est l'écriture, le sensible cherchant les mots sans les trouver et habitant une image qui n'est pas de l'ordre du langage mais du visuel : un visuel non vu. Le symbole est le « deux » dont l'un ne peut exister sans l'autre, dont l'un est l'autre. Ainsi, l'image de la vierge païenne au cortège, l'image des quatre femmes autour du foyer brûlé, l'image de la mère se fondent dans un seul trait : l'écriture comme seul espace, seul « index », ou comme terre des mots dont les éléments premiers ne sont pas le feu, les pierres et le ciel mais les mots et les signes, lesquels, sans la révolution, sans l'événement de la révélation, n'auraient pas été inscrits. Comme la Palestine est aux révolutionnaires l'objet absent mais présent par les gestes et l'expression, la Pietà est à l'écrivain le couple

20. « Il est évident pour moi qu'il fallait Hamza, sa mère, cette nuit de bataille, la féerie des armes proches... Et tout s'est effacé » (*ibid.*, p. 283).

absent mais présent par un amour, un bonheur qui ne dure qu'un millièmè de millièmè de seconde mais aussi l'éternité : « De plus en plus je crois exister afin d'être, parmi les hommes, le support et la preuve que vivent seules les émotions ininterrompues parcourant la création » (CA, 424).

Donner l'écriture comme preuve, donner une image comme support de l'émotion éternelle qui reste malgré la disparition des hommes, n'est-ce pas là une possibilité de lire ce qui reste de plus profond, et de la révolution palestinienne et de l'écriture. L'étoile polaire, ou la femme-déesse-mère réelle ou imaginaire, répond indirectement à la question de l'origine, à celle de la terre natale. Par sa fixité, loin dans le ciel, elle est le point d'attachement pour un individu ou pour un peuple ; un attachement qui s'oppose à la recherche de l'origine dans les profondeurs du sol. Inaccessible et lointaine, elle attire celui qui la regarde, celui qui, pour l'atteindre, marche incessamment. Elle l'attire jusqu'à le captiver, car c'est seulement en elle que les deux extrémités (amour/mort) se rattachent et illuminent ce qui est caché. Elle devient l'amour authentique ou la découverte (invention) de ce qui est caché dans les ténèbres, elle devient la mort, non pas au sens de la fin, mais la mort-naissance : un renouvellement, une invention. Elle est l'amour *en* la mort.

La transparence, comme le dernier mot du livre de Genet, n'est pas une simple fin inachevée mais une reconstitution du sens de la terre : celle de l'amour et de la mort. La transparence, qui fait voir sans rien montrer, ne fait voir que son état de transparence. La transparence est la terre car, comme le dit Heidegger : « [...] la terre est [...] ce qui est là pour rien. » La terre « en tant que ce qui héberge », non l'histoire ou la géographie mais l'être ou « ce qui s'épanouit²¹ ». La figure de la Pietà établit l'espace ou la terre propre à l'œuvre, l'espace où peuvent se dessiner les traits de l'histoire, les traits de la dernière image qui n'est pas celle du monde extérieur à l'œuvre mais celle du monde édifié par l'écriture.

Genet est loin d'être l'écrivain ou le poète qui chante le lieu originel, la terre, ou les éléments naturels qui unissent l'être et le lieu. Au contraire, il a toujours refusé ce vocabulaire lié au poème de la genèse et de la création afin de sanctifier à leur place les grandes figures de l'anarchie, de la trahison, du désordre, de l'éloignement de toute origine

21. Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962, p. 49 et 45.

et toute terre originelle. Si la terre s'écrit dans cette dernière écriture de Genet, elle ne signifie pas le pays, la nation ou la patrie mais l'espace qui peut héberger l'« être » palestinien. Dans l'histoire, cet espace est la Palestine absente ou présente, mais dans l'écriture elle n'est que le mouvement de la naissance, de la réinvention après une destruction et avant une nouvelle création. Le vocabulaire s'effondre pour nous laisser une page transparente dans laquelle tout peut s'inventer et se réinventer, dans laquelle d'autres signes, toujours invisibles, peuvent s'inscrire.

Saint-Denys Garneau et le vol culturel¹

KARIM LAROSE

Il y a un mystère chez Saint-Denys Garneau : celui de son silence final, annoncé par certains passages très tourmentés de l'œuvre en prose où le poète s'enferme dans des arguties touchant, entre autres, la légitimité de sa pratique poétique et son droit à l'existence. On retrouve là des pages assez négligées par la critique, qui les impute souvent à une sorte de « fatalité psychologique », alors qu'il est possible selon moi de déceler une singulière cohérence dans ces parties de l'œuvre. À partir d'une analyse discursive, je me propose de montrer que le journal et la correspondance de Saint-Denys Garneau sont clairement traversés et structurés par deux réseaux conceptuels et métaphoriques, liés tantôt à la sphère économique, tantôt à la sphère juridique, mais se conjuguant à travers un motif fondateur : le « vol » culturel. Selon la logique de Garneau², il y aurait vol dès qu'au lieu de « rendre » grâce à Dieu, le poète essaie d'utiliser ses dons naturels en vue d'une « spéculation » intéressée, un profit littéraire. Un tel excès dans la culture de soi, loin d'enrichir, ne peut en fait que ruiner le legs fondamental venant de Dieu,

1. Cet article a reçu le prix Louis-Mühlstock, attribué chaque année dans le cadre d'un concours organisé conjointement par la Fondation Saint-Denys-Garneau et le CÉTUQ. J'en profite pour remercier ici le Fonds FCAR, dont l'appui financier m'a été indispensable pour mener à bien ce travail.

2. Il s'agit d'une logique métaphorique, donc avant tout *textuelle* ; je m'en tiendrai, dans cet article, à ce strict niveau d'analyse. Mon objectif sera de dégager et de décrire chez Garneau une certaine conception de la culture pouvant être résumée par la figure du « vol », et non pas de chercher à en expliquer l'apparition ou à en justifier l'existence. Je renvoie ceux qu'intéresse plus particulièrement le parcours intellectuel du poète à mon mémoire de maîtrise, duquel cet article est tiré (*Investir l'histoire. Le temps chez Saint-Denys Garneau*, Université de Montréal, 1998) et qui aborde ces questions plus en détail.

envers qui nous sommes débiteurs. Le poète épuise ainsi le « capital » de départ, la « mise de fonds » de Dieu, en faisant jouer la culture contre la nature, l'homme contre Dieu. Cette argumentation minutieuse, exposée en filigrane dans l'œuvre en prose, permet de mettre en perspective certaines pages écrites par Saint-Denys Garneau qui, sans cela, nous sembleraient aujourd'hui presque illisibles, des pages où transparaissent ses obsessions les plus aiguës, parmi lesquelles l'idée décisive, aux yeux du poète, d'une « poursuite » intentée par Dieu à son endroit.

Subir la question

À partir du moment où il tire les conclusions définitives de sa déchéance poétique, Saint-Denys Garneau essaie d'analyser ses postures littéraires, ses compromissions artistiques, effectuant une sorte d'inventaire, une autocritique, une inquisition intérieure. Il se penche sur son passé et s'interroge, remontant à la source, sondant l'origine, cherchant à surprendre l'apparition de la *mort grandissante* dans sa vie : « Car nous en sommes à la question, écrit-il à André Laurendeau, et c'est la douleur qui pose la question³. » Signe ou symptôme, la douleur appelle une explication, une réponse. Saint-Denys Garneau, plus qu'un autre, se soumet à la question : comment et, surtout, quand cette douleur a-t-elle pu apparaître ? À quoi donc attribuer une telle misère intérieure ?

Garneau répondra : à l'orgueil, au premier chef. Orgueil intellectuel, certes, mais aussi orgueil poétique, très net au temps où le jeune homme était encore « tout plein de considération pour lui-même, pour ses dons, prodigue en coquetteries littéraires de toutes sortes⁴ ». Il n'y a qu'à écouter cet aveu de jeunesse, très éloquent, lancé avec autant de fougue que de naïveté :

Je me sens un géant, mon cœur est vaste comme/ Celui de Dieu et je
voudrais créer, créer/ Des mondes, du ciel bleu, des êtres, des atomes/
Des monts, des océans, des mers aux flots dorés/ Je voudrais, je voudrais!
Que suis-je donc ? Un homme !/ Mes désirs sont d'un Dieu⁵.

Cet extrait a le mérite, je crois, de clarifier un point décisif : tout naturellement, l'écrivain éprouvera, en tant que créateur, la tentation de

3. Saint-Denys Garneau, « Correspondance », dans *Œuvres* (Œuvres, éd. Jacques Brault et Benoît Lacroix, Montréal, PUM, 1971, p. 938. Dorénavant désigné à l'aide du sigle *Œ* suivi du numéro de la page.

4. Gilles Marcotte, « Force de Saint-Denys Garneau », *Voix et images*, vol. XX, n° 1, 1994, p. 45.

5. Saint-Denys Garneau, « Juvelinia » (*Œ*, 96 ; il s'agit des poèmes de jeunesse).

bouleverser « l'ordre établi⁶ ». Là-dessus, Garneau ne s'est d'ailleurs pas fait d'illusions, ainsi qu'en témoigne cette appréciation rétrospective : « Autrefois j'ai fait des poèmes/ Qui contenaient tout le rayon/ Du centre à la périphérie et au-delà/ Comme s'il n'y avait pas de périphérie mais le centre seul/ Et comme si j'étais le soleil : à l'entour l'espace illimité⁷. » On le voit : ici, l'orgueil s'exprime à travers la construction, parallèle et concurrente, d'un univers anthropocentrique, et non plus théocentrique ; à travers une organisation séditeuse de l'espace, occupé tout entier par les « liens ingénieux » du poème, un espace usurpé par l'écrivain à l'aide d'habiles artifices (*P*, 148).

Très vite, cependant, on n'entendra plus chez Garneau les éclats et les espoirs fous de la jeunesse ; la grandeur, la gloire et le génie⁸, le poète y renonce sans peine, dans le silence. Ce qui sera plus lent à venir, par contre, c'est l'acceptation d'une véritable « médiocrité », selon le jugement très dur du poète. Il en viendra pourtant à considérer « avoir été prêt à tous les compromis les moins honnêtes, aux incantations les plus douteuses, pour satisfaire la soif de [son] orgueil. Jusqu'à ce que l'orgueil et le mensonge aient si bien vicié tout que l'édifice entier s'écroule⁹ » (*J*, 573). Constat final d'une architecture déficiente en regard de la perfection et de la puissance de l'Architecte du monde. À ce moment de son existence, Saint-Denys Garneau a déjà pour une part répondu à son interrogation sur l'origine. Il demandait : « Par quel chemin de crime ai-je passé pour être à ce point coupable devant les hommes [...] et savoir que je n'ai pas droit à la vie, que j'insulte les hommes par ma seule présence [...] ? » (*LA*, 280) Son *chemin de crime*, c'est l'orgueil poétique.

Le vol poétique

Qui plus est : « C'est Dieu qui [le] poursuit » (*J*, 583) — ce qui n'est pas banal. Cette formule lapidaire n'évoque pas simplement, au sens

6. « Le jeu » (*CE*, 35).

7. Saint-Denys Garneau, *Poésies. Regards et jeux dans l'espace. Les solitudes*, Montréal, Fides, 1972, p. 75 ; dorénavant désigné à l'aide du sigle *P* suivi du numéro de la page. Voir : « J'ai déjà été le centre du monde connu, j'ai déjà cru que le monde tournait autour de moi » (*CE*, 1019). Voir aussi Saint-Denys Garneau, *Œuvres en prose*, édition critique établie par Giselle Huot, Montréal, Fides, 1994, p. 316 (il s'agit du *Journal*, pour l'essentiel ; dorénavant désigné à l'aide du sigle *J* suivi du numéro de la page).

8. Voir *J*, 912-913 ; *CE*, 828 et 1003.

9. Dans le même sens : « [...] la curiosité était là, la curiosité de moi-même, les yeux sur moi, la soif d'être moi-même, de m'épanouir et réaliser moi-même et de jouer : orgueil » (Saint-Denys Garneau, *Lettres à ses amis*, Montréal, Hurtubise HMH, 1967, p. 265 ; dorénavant désigné à l'aide du sigle *LA* suivi du numéro de la page).

premier, la fuite du poète devant un Dieu vengeur, devenu une sorte d'Érinée catholique : sa portée apparaît bien plus grande. D'après le poète lui-même, il y a eu « crime » au regard de la Loi. Qu'on lui *intente une poursuite*, au sens figuré, apparaît alors tout à fait naturel ; d'ailleurs c'est bien le sentiment intime du poète, dont l'œuvre en prose abonde en allusions juridiques. On lui fait un procès, donc, mais pour quelle infraction exactement ? Quelle est la nature du délit ? On en connaît la teneur par nombre de passages : tous ses tourments, en fait, lui viennent d'un *vol* qu'il a commis. Un vol poétique, d'abord et avant tout, dû à son orgueil excessif. Ainsi affirmera-t-il que le bien-fondé de certaines de ses intuitions esthétiques

[...] ne change rien à [sa] culpabilité qui procède de ce que : [il] n'avait pas le droit [d'en parler]. Les secrets qu'on a volés ne nous appartiennent pas. Le poète tout ce qu'il donne, il l'exprime comme lui appartenant en propre. Et ce qu'il donne ainsi, s'il ne le possède pas en propre effectivement, il le profane. (*J*, 639)

Culpabilité, droit, vol, propriété — nous sommes déjà immergés, du tout au tout, dans l'espace de la loi. Quand il parlait du poète comme d'un voleur de feu¹⁰, Rimbaud ne s'embarrassait pas des questions de légitimité : il prenait possession. Chez Saint-Denys Garneau, on s'en aperçoit, c'est loin d'être le cas.

Ici, nous sommes placés, en fait, devant un acte d'une grande gravité : un véritable sacrilège, articulé autour d'une rupture initiale. Venant de l'extérieur du temple (*profanus*), le profanateur est en effet celui qui, en plus d'être séparé de la communauté des croyants, porte la main sur ce qu'il y a de plus sacré. Celui qui, par conséquent, n'est plus à l'unisson¹¹, ne prend plus part à l'« harmonie de la symphonie de la création » (*LA*, 284). Mais aussi celui qui interroge la prééminence de l'« antérieur », de l'intangible et de l'interdit, c'est-à-dire de ce qui est *a priori* séparé de l'humanité. Se séparer des hommes tout en contestant l'autorité sacrée qui les unit — en y portant *atteinte* — voilà ce qu'implique la profanation. Seul un constat aussi fort, du reste, pourrait justifier que le poète se sente, avec autant d'évidence, « traqué comme un criminel » et qu'il présente ce fait, avec l'insistance que l'on sait, comme

10. « Donc le poète est vraiment voleur de feu. Il est chargé de l'humanité, des *animaux* même ; il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions ; si ce qu'il rapporte de *là-bas* a forme, il donne forme ; si c'est informe, il donne de l'informe » (Arthur Rimbaud, deuxième lettre dite « du voyant », dans *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, Paris, Gallimard, 1994, p. 203).

11. Voir *LA*, 14.

«l'événement» par excellence (J, 495). Aux yeux de Garneau, écrire de la poésie, dans les circonstances, équivalait à contrevenir à la loi. Or, c'était loin d'être exclusif à l'expérience littéraire : le *vol* était général, s'insinuait, était à l'œuvre dans son attitude intellectuelle même : « Voir m'est un supplice, c'est comme une hébétude. Parce que je ne vois rien. Et je ne comprends plus rien : je ne veux plus ce mouvement faux en moi, avide, qui circonvient pour posséder ; démarche de voleur. Car je ne puis plus posséder simplement, je n'ai jamais pu » (LA, 306). *Circonvenir pour posséder*, c'est-à-dire s'approprier, voire exproprier, évoque un *processus*, le terme n'est pas innocent¹², foncièrement irrévérencieux et attentatoire.

Le Divin Créancier

Que tant d'importance soit accordée ici à la dimension économique est extrêmement singulier. Tout se passe en effet comme si Saint-Denys Garneau transposait dans le champ de ses convictions littéraires, simultanément et contradictoirement, à la fois la logique métaphorique de l'imaginaire religieux et les préoccupations socio-économiques de l'époque. Il y a, de prime abord, le constat du dénuement terrestre le plus entier : « tout nous est prêté » par le Créateur (LA, 201). Tout, c'est-à-dire l'ensemble des êtres et des choses qui nous accompagnent notre vie durant, et sur lesquels nous n'avons aucun droit de propriété. Cependant, il faut poursuivre dans cette logique, car, de la même façon, Dieu *prête vie*, mais ne la donne nullement. Chacun aura à Lui rendre compte, le jour venu, de l'usage qu'il en a fait, en vertu de cette ultime fonction de Dieu, insoupçonnée certes : celle de Créancier. Contre toute attente, cette perspective étonnante s'inscrirait de manière tout à fait classique et convenue dans une histoire des institutions, qui fonctionnent toutes à partir du principe de la dette, et non du don¹³. C'est ce que souligne Éric Méchoulan dans un article intitulé « Dette, institution et histoire », qui me tiendra lieu de point d'ancrage théorique : « La valeur des institutions provient non seulement du pouvoir qui leur est

12. Voir l'importance du processus pour la construction de l'esprit moderne, dans Hannah Arendt, « Le concept d'histoire », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1997, p. 78-92.

13. Il y aurait sans doute là une question à approfondir, touchant la différence entre dette et don, et remise en question dans un excellent article de Geneviève Lafrance s'appuyant sur *L'esprit du don*, de Jacques T. Godbout (voir « Saint-Denys Garneau et le don épistolaire. La lettre du 30 décembre 1932 », *Voix et images*, vol. XXIII, n° 1, automne 1997, p. 130).

dévolu, mais surtout de la dette qu'elles imposent aux individus qui les composent¹⁴. » Inventer une institution, ajoute l'auteur, c'est *se donner une dette* à l'égard des ancêtres, des esprits ou des dieux de manière à « oublier[r] que l'on était à l'origine de ce processus et du pouvoir¹⁵ ». Avoir une dette, en définitive, c'est une garantie de stabilité idéologique, puisque la source du pouvoir provient de l'extérieur de la société. On peut comprendre en ce sens l'insistance avec laquelle Saint-Denys Garneau en vient à valoriser la dette à l'égard de Dieu, à qui échoit toute responsabilité : « [...] on ne s'appartient pas, on n'est pas à soi-même » (J, 632). C'est là l'expression — en théorie du moins — d'une aliénation positive, puisque nous sommes à Dieu.

Un Dieu jaloux, d'ailleurs, qui semble veiller scrupuleusement sur ses « mises de fonds ». Rien pour nous surprendre, par conséquent, lorsque le poète s'inquiète de son « épuisement » et qu'il ajoute : « Quand l'exaltation me transporte, j'ai toujours à l'arrière-plan l'appréhension que cela ne durera pas, que cela m'use, que j'empiète sur mon capital » (CE, 949). Créer, c'est donc compromettre cette mise de fonds, c'est *manger son capital*¹⁶. À son travail artistique, tant pictural que poétique, Saint-Denys Garneau n'accorde donc aucune valeur d'enrichissement. Non pas que l'art soit déconsidéré, comme on s'y attendrait, en raison de son caractère non marchand ; au contraire, le poète a son rôle à jouer, sa mission spirituelle, mais à condition qu'il la remplisse à l'intérieur du cadre assigné. Dès qu'il en sort, par contre, il ne produit plus de valeur. C'est qu'alors il frappe sa propre monnaie, qui bien entendu n'a pas cours, n'étant pas au principe d'une communauté. Et s'il persévère dans cette voie, on ne peut douter qu'il épuise ses ressources. Il faut donc se conformer aux injonctions du Créancier suprême, car « on est un trésor gardé » (CE, 935). Chaque être est le lieu d'une richesse qui le dépasse, qu'il ne peut ni toucher, ni surtout vendre. Il n'y a aucun droit parce que ce trésor est justifié par-delà lui-même. De la même façon que, chez Rousseau, un père ne peut livrer ses enfants à l'esclavage, puisque leur liberté dépasse ses propres droits¹⁷, il n'est pas question qu'un individu dispose de ce qu'il a de plus

14. Éric Méchoulan, « Dette, institution et histoire », dans *Surfaces* (revue électronique : <www.pum.umontreal.ca/revues/revues.html>), vol. VI, 1996, p. 8-9.

15. *Ibid.*, p. 9-10.

16. Cela doit être mis en relation avec le constat que fait Pierre Popovic à l'égard du *Mauvais pauvre* : « Il est bientôt condamné à se nourrir de lui-même, et cette autophagie le mène jusqu'à se réduire à sa plus simple expression. » (« Saint-Denys Garneau, *celui qui s'excrit* », *Études françaises*, vol. XXX, n° 2, 1994, p. 119).

17. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 46.

précieux, à savoir son âme, c'est-à-dire la part qui, en nous, *appartient* à Dieu. Comme le poète le relève : « [...] je ne suis à personne, ni à moi ; je suis à Dieu. Un faible qui a quelque chose, si on le lui demande, peut désespérer et l'offrir et dire : "Détruis-le." Mais s'il ne possède pas ce qu'il a, on a beau le harceler, il ne peut plus céder et il répond : "Ce n'est pas à moi" » (LA, 224). Atteindre la paix de l'esprit en s'appuyant sur ce magnifique paradoxe — ne pas posséder ce qu'on a !

Action de grâces

On comprend, par là, que le poète est loin de s'insurger contre sa propre sujétion. Au contraire, vis-à-vis du prêt et de la dette, il adopte la seule attitude possible dans une économie de la tradition : la « reconnaissance de dette », au double sens de connaissance et d'acquiescement¹⁸. Il la connaît et s'en acquitte en partie à travers l'action de grâces (du latin *gratia* : « remerciements ») : « [...] ce beau mot de *reconnaissance* [...] est élevé à sa correspondance en un mode spirituel où son sens éclate intelligiblement, s'élargit, qui est de reconnaître premièrement, reconnaître Dieu dans sa création, et la lui rendre par fidélité et amour » (CE, 943). À qui nous *prête* vie nous avons le devoir de *rendre* grâce. Témoigner sa reconnaissance n'est pourtant jamais suffisant, tout juste assez, peut-être, pour payer les intérêts du prêt — jamais cependant pour rembourser sa dette. D'une part, la dette augmente toujours, car les bienfaits de Dieu sont infinis et continus¹⁹ ; Dieu n'a jamais fini de nous prêter vie, de nous demander des comptes, d'exiger qu'on rende compte. De sorte que la dette n'étant jamais remise, l'homme est voué, si l'on peut dire, à la gratitude. D'autre part, une vie, ça ne se rembourse pas, car ce qui nous a été prêté est un absolu sans point de comparaison, donc sans possibilité de rachat. À défaut de monnaie d'échange, nous demeurons liés, irrémédiablement, à l'absolu de notre dette.

Arrivé à ce point de l'exposé, on pourrait se croire très loin du motif du vol ; pourtant, il n'en est rien. Il nous reste à voir, pour le comprendre, comment se traduit chez l'artiste la reconnaissance de dette et l'appartenance à Dieu. Car vivre *en* Dieu ne va pas de soi, pour un créateur²⁰.

18. Voir sur cette question Éric Méchoulan, *op. cit.*, p. 11-12 et 19-20.

19. Voir Nietzsche, cité par Éric Méchoulan (*ibid.*, p. 9-10).

20. C'est bien ce que souligne Jacques Maritain, dans *Art et scolastique* — que Saint-Denys Garneau a lu avec beaucoup d'enthousiasme —, en reprenant dans cette citation un poncif théologique : « L'art n'est-il pas païen de naissance et lié au péché ? » (cité dans

Cela implique notamment, comme je l'ai déjà souligné, la conscience d'une mission de même qu'un grand respect pour la réalité. Il s'agit de lui donner une intelligibilité formelle, de recréer « les rythmes et les couleurs » par analogie, mais « sans fausser leur valeur » (LA, 160). Comme Debussy dans le domaine musical, il faut se soumettre au réel, ne pas s'imposer à lui, mais rendre compte au contraire d'un ordre « qui gît au fond des choses » (LA, 169). Créer « de l'extérieur », *hors* de Dieu²¹, cet irrespect fondamental, c'est précisément, d'après Garneau, en quoi consiste le vol métaphysique, par lequel s'accomplit l'édification d'un ordre artistique distinct, dont Dieu n'est ni le centre ni le sommet. Ainsi, dira Garneau, « si Beethoven dans la *Sixième* a “volé” quelque chose à Dieu, Debussy, chaque fois qu'il chante, Lui “rend” la nature » (LA, 169). L'un fausse la « symphonie de la création » dans la mesure où son œuvre se construit, par quelque aspect, parallèlement à l'ordre divin, tandis que l'autre « rend » la nature à Dieu en créant *sous* son ordre. Il y a là, encore une fois, les termes d'un échange implicite : en attribuant au poète un talent spécifique, celui de chanter, Dieu s'attend, aux yeux de Garneau, à récupérer sa mise à travers l'action de grâce artistique. Quand le poète, toujours métaphoriquement, ne veille pas à remplir ses obligations, on comprend alors qu'il soit possible, suivant le raisonnement, de parler de vol comme le fait Garneau.

Du mauvais riche au mauvais pauvre

Cette étude du motif du *vol* ne peut se conclure, me semble-t-il, qu'avec une analyse du *Mauvais pauvre*²², l'un des textes les plus intéressants de l'œuvre en prose, où les deux réseaux métaphoriques qui m'intéressent, économique et juridique, semblent atteindre la plus grande densité. On a parfois rapproché ce passage du *Journal* d'un poème intitulé *Le bon pauvre*, écrit par Alfred Garneau, le propre grand-père de l'écrivain, mais qui ne laisse apparaître, somme toute, qu'une similitude de titres. S'impose en revanche un intertexte plus fondamental, que la critique n'a jamais évoqué. Il s'agit du *Sermon du mauvais riche* de

Éva Kushner, « La poétique de l'espace chez Saint-Denys Garneau », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. XLIII, n° 4, octobre-décembre 1973, p. 543).

21. Inutile de préciser que le problème, de nouveau, est lié à une occupation symbolique de l'espace.

22. Le titre intégral est : *Le mauvais pauvre va parmi vous avec son regard en dessous*, dans *Œuvres en prose*, op. cit., p. 623-630 ; dorénavant désigné à l'aide du sigle MP suivi du numéro de la page.

Bossuet²³. On sait de source sûre, par Benoît Lacroix, que le poète possédait un exemplaire des *Oraisons funèbres*. Aux dires de son grand ami Jean Le Moyne, Saint-Denys Garneau connaissait également les *Sermons*, dont il recommandait la lecture²⁴. Tout permet donc de penser que le poète connaissait²⁵ ce texte fameux articulé autour de la *parabole du riche et de Lazare* racontée par Jésus à ses disciples — parabole dont je cite ici un extrait :

Il y avait un homme riche qui s'habillait de pourpre et de linge fin et qui faisait chaque jour de brillants festins. Un pauvre du nom de Lazare gisait couvert d'ulcères au porche de sa demeure. Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; mais c'étaient plutôt les chiens qui venaient lécher ses ulcères. (*Lc 16,19-31*)

Après sa mort, le riche étouffant de chaleur dans la géhenne supplie Abraham, mais en vain, de laisser le pauvre, en repos au paradis, le désaltérer avec un peu d'eau fraîche. L'appliquant à la conduite des grands de la cour, Bossuet, quant à lui, reprend et étoffe l'argument du « mauvais riche mourant » que des « crimes cachés et délicats » empêchent d'être « à Dieu » véritablement (*SR*, 45 et 52). Le sermon met en fait surtout l'accent sur les péchés dus à la volupté, ainsi faite qu'« elle s'épuise elle-même » et que, par conséquent, « il faut bien qu'elle se remplisse par des pilleries » (*SR*, 64). Ces pilleries, nous dit-on, se font au détriment du pauvre qui, ne pouvant compter sur la charité du riche, est précipité vers une mort certaine et prompte. Mais à quoi attribuer, demande Bossuet, tant de dureté ?

C'est que le riche, répond-il, est contraint de nourrir avant tout « ces pauvres intérieurs qui ne cessent de murmurer, quelque soin qu'on prenne de les satisfaire ; toujours avides, toujours affamés dans la profusion et dans l'excès même » — ces pauvres que sont, en clair, les

23. Voir Jacques-Bénigne Bossuet, *Sermon du mauvais riche*, dans *Sermon sur la mort et autres sermons*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 43-73 ; dorénavant désigné à l'aide du sigle *SR* suivi du numéro de la page. Ce sermon était également appelé *Sermon sur l'impénitence finale*, ainsi que le fait remarquer Jacques Truchet dans la préface de son édition de sermons choisis.

24. Voir Benoît Lacroix, « Sa bibliothèque privée », *Études françaises*, vol. XX, n° 3, hiver 1984-1985, p. 102 ; Roland Bourneuf, *Saint-Denys Garneau et ses lectures européennes*, Québec, PUL, 1969, p. 190.

25. Cela est d'autant plus plausible que Garneau, lorsqu'il décrit l'attitude des riches qui côtoient le mauvais pauvre et qui ne peuvent rien pour lui, prend la peine de les distinguer, pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, de la figure du « mauvais riche », qui est là-dessus la référence culturelle ordinaire : « [en parlant des riches enviés par le mauvais pauvre] Et ce ne sont pas ici les mauvais riches, les riches qui gardent leurs richesses, l'amassent » (*J*, 626).

passions et les convoitises. Affamés, ils « assiègent », en troupe, le cœur du mauvais riche et « font retentir un cri séditieux, où l'on n'entend que ces mots : "Apporte, apporte" », de sorte que, trop bien nourris, ils « épuisent tout [son] fonds » (SR, 66-67). Sans qu'il en reste, autrement dit, pour les pauvres véritables, ceux qui meurent de faim à la porte. Cela dit, il est clair, dans le sermon de Bossuet, que le riche a la possibilité d'échapper au mal et à la réprobation, dans la mesure du moins où il fait appel à la médiation du pauvre pour atteindre le salut, d'une part en soulageant le pauvre de sa misère et d'autre part en misant, en retour, sur son témoignage favorable auprès de Dieu. On voit ainsi développée chez Bossuet une conception de l'équilibre social basée sur un dialogue entre le matériel et le spirituel, car le riche et le pauvre doivent littéralement s'appuyer l'un sur l'autre ; celui qui est riche en biens, pour être sauvé, doit s'en remettre à celui qui est riche en esprit et celui qui est pauvre en biens, pour survivre matériellement, doit compter sur les bienfaits du riche.

Ainsi, seules l'avidité et la convoitise font réellement du riche un *mauvais* riche ; seules elles *l'incriminent* et font de ses possessions une occasion de chute. Son excès de volupté lui est alors imputé à crime, car « si l'on n'aide le prochain selon son pouvoir, on est coupable de sa mort » (SR, 72). Suivant ce principe moral, Bossuet souligne le fait que le « riche inhumain de notre évangile a dépouillé le pauvre Lazare, parce qu'il ne l'a pas revêtu » (SR, 65). La « dureté » des riches est en effet si grande qu'on peut dire qu'à cause d'elle ils deviennent littéralement « des voleurs sans dérober » (SR, 65). On comprend par là que le riche, dans sa cruauté passive, *vole* quelque chose qui *appartient* réellement au pauvre selon la justice divine, en ce sens que toute richesse vient de Dieu, est autorisée par Dieu afin de favoriser la charité et l'entraide entre les hommes. Cette richesse a donc une destination : l'apaisement des souffrances du pauvre, de sorte que soit mise en lumière le sens de la fraternité humaine. Que ce principe d'échange soit rompu et c'est un détournement et un *vol* de ces mêmes richesses, qui n'appartiennent au riche, pour ainsi dire, que par procuration.

Par rapport à la parabole biblique, nous pourrions dire que Bossuet émet dans son *Sermon* deux idées originales. D'une part, on voit apparaître la figure du *mauvais* riche lorsque Bossuet explicite, dans une perspective morale, l'opposition déjà présente chez Luc entre l'opulence et la pauvreté. D'autre part, il rend du même coup manifeste l'inversion oxymorique de l'avoir et de l'être, de la matière et de l'esprit, du public et du privé. Tandis que la parabole rapportée par Luc se

nouait uniquement autour de la question des biens matériels, question relevant de la sphère publique, Bossuet dégage, quant à lui, l'implicite *spirituel* du texte biblique et l'explication du jugement divin. Tout en conservant la part de l'extériorité, Bossuet introduit une intériorité qui n'était pas manifeste chez Luc. Ainsi verra-t-on s'opposer les mauvais riches (pauvres en réalité) et les bons pauvres (riches en réalité). Quoique riche dans le siècle, le mauvais riche est pauvre au regard de Dieu ; inversement, le pauvre possède cette richesse intérieure qui lui ouvrira les portes du ciel. Bossuet rappelle donc au riche sa pauvreté spirituelle, en espérant le ramener à une humanité et une fraternité plus essentielles. Il est par ailleurs clair, d'après ce qui précède, que ce que Pierre Popovic voyait comme l'une des innovations de Garneau, à savoir « la privatisation [...] de la socialité du thème de la pauvreté²⁶ », était déjà à l'œuvre chez Bossuet, quoique de manière plus mesurée. On pourrait en fait croire l'extrait de la lettre de Garneau sur lequel s'appuie Popovic — « il y aura toujours des pauvretés en nous » — sorti tout droit du *Sermon du mauvais riche*, où les « pauvres intérieurs ne cessent de murmurer ». Une telle privatisation ne fait que s'accroître chez Garneau, en devenant exclusive. Ce qui est inattendu chez le poète tient en réalité au fait que richesse et pauvreté extérieures, concrètes sont *complètement* évacuées de son texte, alors qu'elles étaient essentielles au sermon de Bossuet. C'est que Bossuet se livrait à une critique sociale très forte, exprimée dans le cadre d'un prêche fait à l'intention de la cour de Louis XIV, tandis que Saint-Denys Garneau procède, quant à lui, à un pur examen de conscience.

C'est en ce sens que la « privatisation » de la pauvreté devient absolue : dans le *Mauvais pauvre*, il n'est plus du tout question de la promotion des valeurs sociales — charité, partage, générosité — qui donnaient son sens au jugement divin de la parabole biblique. Le type d'échange social proposé par Bossuet, de nature aussi bien matérielle que spirituelle, n'est plus possible chez Garneau, où seuls les biens spirituels sont pris en compte. Dans le *Mauvais pauvre*, tous possèdent une richesse spirituelle, à l'exception du personnage central, qui conjugue une double pauvreté, propre et figurée, marquée d'abord discursivement à travers les motifs rhétoriques de la pauvreté sociale (la métaphore de la mendicité, surtout²⁷), mais débouchant, en dernière instance, sur la dimension ontologique de la pauvreté (MP, 623). Il n'existe donc pas, dans ce texte,

26. Pierre Popovic, *op. cit.*, p. 116.

27. Le mauvais pauvre « est comme un mendiant aux yeux mauvais » qui « rôde autour de vos richesses » (MP, 624 et 623).

de perspective sociale, sinon au sens métaphorique. Cette absence marquante explique d'ailleurs l'aporie à laquelle doit se mesurer le mauvais pauvre : il ne peut en effet qu'être « étranger » à la communauté (spirituelle), dans la mesure où il n'a « rien à échanger », où il ne peut être inclus dans quelque système d'échange que ce soit, puisqu'une économie de l'esprit est proprement inconcevable (MP, 625). Sa pauvreté est « irrémédiable », car elle est spirituelle et doit faire l'objet d'un don de Dieu ; elle ne peut être compensée ou *rachetée* par un quelconque échange social traditionnel mis en place par des hommes et pour des hommes.

Par le fait même, l'enjeu du texte de Garneau, tout autre que celui de Bossuet, ne peut que se déplacer à un niveau supérieur, étant donné que celui qui est voué à la damnation, au terme de l'examen, n'est plus le riche, mais le mauvais pauvre en proie à une misère intérieure inexplicable, naturelle pour ainsi dire et par conséquent arbitraire. Cette figure inédite du mauvais pauvre « irréparable » se présente comme une sorte de réplique radicale et moderne du *Sermon* de Bossuet, où tant le mauvais riche que le bon pauvre, chacun à sa façon, bénéficiaient d'une certaine forme de richesse. Dans le texte de Garneau, le mauvais pauvre est acculé à sa pauvreté : aucun moyen d'échapper au mal, d'échapper à sa « méchante soif », ne lui est offert (MP, 630). Cherchant à remonter à la source de cette pauvreté, le poète ne s'interrogera donc pas, comme chez Bossuet, sur la pauvreté sociale du plus grand nombre, mais sur la pauvreté ontologique d'un seul, de sorte qu'est mis en scène non plus un face-à-face conflictuel entre des hommes, mais une confrontation sourde et feutrée entre une conscience et son Dieu²⁸. Si la pauvreté matérielle peut s'expliquer par l'indifférence morale du riche, à quoi tient la pauvreté spirituelle ? N'est-elle pas aussitôt le signe de la main de Dieu ? Ne renvoie-t-elle pas en outre à la gratuité du jugement divin, porté en dehors de toute considération des œuvres, abstraction faite des fautes et des mérites véritables ? Aucune réponse claire à cette question n'est donnée dans le *Mauvais pauvre*, sinon par la nécessité de la question elle-même, ce qui est déjà en soi un aveu éloquent.

Il faut noter enfin, pour conclure sur le motif du vol, que ce texte identifie et réunit de nouveau, en symétrie, l'être et l'avoir, après que Bossuet les a justement dissociés : « [...] si le pauvre était quelque

28. C'est pourquoi les riches du texte précisent bien qu'un changement de l'état du pauvre n'est pas de leur ressort, qu'ils ne peuvent « rien lui valoir de terrestre » (MP, 626).

chose, avait une identité distinguée, il ne serait pas le pauvre : il aurait quelque chose » (MP, 626). Bossuet cherchait une pauvreté du riche et une richesse du pauvre, une ambivalence désormais abolie chez Saint-Denys Garneau. Cette pauvreté de l'être entée sur l'avoir, cet « épuisement complet », permet du reste de comprendre la nécessité logique du *vol*, du « détournement de fonds » qui seul apporterait au mauvais pauvre quelque chose « à échanger » (MP, 625-628). On a ici l'envers du texte de Bossuet : ce n'est plus le riche qui vole le pauvre, mais bien le pauvre qui essaie de voler le riche²⁹. Cependant, comment pourrait-on voler des biens spirituels ? Cela équivaldrait en effet à vouloir tenter de voler le don de Dieu. Tous les efforts du mendiant pour « prendre part » au monde n'assurent donc pas la réussite de l'entreprise ; au bout du compte, en effet, il sera tout de même « pris en flagrant délit de pauvreté dans un habit volé en guise de cuirasse pour tenir debout » (MP, 625). Ainsi nous est présentée, ici, une misère ontologique insurmontable. Qui voudrait malgré tout la cacher sous un « habit volé » se rend coupable d'un manquement de grande conséquence.

L'habit culturel

Essayons maintenant de comprendre à quoi renvoie exactement cet *habit volé*, dont le poète veut, dans le *Mauvais pauvre*, se débarrasser, quitte à réduire son corps à la simplicité et à la nudité des os et de l'épine dorsale, de manière à n'avoir « plus rien à défendre³⁰ » (MP, 630). Il faut d'abord mentionner que cet habit, dont il espérait un « profit³¹ », aurait été, pour le mauvais pauvre, une manière de modifier la donne initiale (ou le don initial), et d'échapper à la perte continue qui l'afflige : une perte touchant la joie spirituelle d'une part et la mémoire d'autre part³². Cet habit lui aurait permis, en théorie, de se donner la « contenance » qui lui manquait, de se donner un lieu et un abri où il pourrait enfin « retenir » et amasser des richesses spirituelles³³. Lieu de mémoire, lieu de rétention, l'habit est aussi condition de toute forme³⁴,

29. « Il vole quelque chose ici pour le porter là, mais c'est un commerce épuisant » (MP, 625).

30. Voir aussi : « Il sera dépouillé de cet habit, de cette circonférence où son attention sans cesse voyage et se perd et s'épuise » (MP, 630).

31. Voir MP, 626.

32. Voir « il y a en lui un trou par où tout s'échappe, tous ses souvenirs, tout ce qu'il aurait pu retenir » (MP, 624). Il s'agit donc, littéralement, d'un « trou de mémoire ».

33. Voir MP, 625 et 624.

34. Ainsi, lorsque le mauvais pauvre se sent démasqué, « il perd contenance, sa forme de toutes parts cède » (MP, 625).

voire de toute « formation », de toute culture (de soi) produite dans le temps. Nous posons la question : à quoi fait précisément référence la métaphore de l'habit volé ? La réponse serait donc, selon nous : à l'artifice de la *culture*, à ses plis, sa coupe, sa socialité. Saint-Denys Garneau considère en effet qu'il doit absolument envisager la question de son droit à la vie, de sa légitimité « indépendamment de tout ce qu'on construit, [...] de nos raisonnements » (*LA*, 224). On est loin du projet culturel initial dont Garneau, en 1931, parlait en ces termes : « Il s'agit de faire le mieux possible de ce que je suis. L'étoffe m'est donnée : je dois en faire un habit » (*Œ*, 908). À la nudité originelle³⁵ de l'être était alors associée une production culturelle ; un travail permettant la confection d'un habit tiré de l'étoffe naturelle. À ce moment-là, Garneau croyait encore que le processus culturel ne faisait que s'enraciner, de manière complémentaire, dans les données naturelles de l'être humain. À maintes reprises apparaît ainsi une conception de la culture inspirée d'un humanisme assez classique, régie d'abord par la raison, jusque dans la perception sensible et poétique : « Je contemple, je raisonne ; je me pénètre des harmonies qui m'apparaissent, je les assimile » (*LA*, 109). Cependant, il ne faudra pas attendre longtemps pour voir poindre, d'abord de manière diffuse mais s'avivant rapidement, une critique de la *raison destructive* ou de la *culture raisonnante*³⁶, maintenant en concurrence avec la notion de nature :

Mon échec vient de la pauvreté du fonds naturel, inapte à être approfondi par une assimilation au monde. Et si je me suis épuisé par mon obstination, c'est, outre la faiblesse de mes ressources nerveuses, que je ne voyais pas d'autre issue à mes tendances naturelles, parce que la détermination rationnelle (l'échafaudage où je m'étais enfermé à force de culture) avait pris le pas sur l'être (si faible) [...]. (*J*, 533)

Comme le rappelle l'essayiste Jean Marcel, deux traits sémantiques implicites président au concept de culture : l'*entretien*, d'une part, mais

35. Dans le *Mauvais pauvre*, il s'agit d'une nudité à laquelle on revient, après avoir expérimenté tous les travestissements : « Maintenant il sera réduit à ce seul tronc vertical, franchement nu. C'est, comme il dit, sa dernière expression. La seule acceptable, la seule qu'on est sûr qui ne ment pas » (*J*, 629). Et ailleurs : « Mais j'arriverai à me débarrasser de tous mes mensonges, un à un, à me dépouiller pour pouvoir enfin me montrer nu à Dieu » (*LA*, 223). Dans le même sens, il s'efforce de « retrouver l'être que Dieu a fait au fond de [lui] » (*LA*, 224). Tout comme l'image de l'étoffe et de l'habit, le fondement de l'être (le fonds ou les fondations) et les constructions de l'être (l'édifice) doivent être lus l'un par rapport à l'autre.

36. Voir *J*, 251 et *LA*, 451.

37. Jean Marcel, « Fragments de lettres à un ami sur les rapports de la langue et de la culture », *Pensées, passions et proses*, Montréal, L'Hexagone, 1992, p. 74.

surtout le *travail*³⁷. Quand le poète explique avoir « résolu de “travailler-voir” » (*LA*, 192), il ne dit pas autre chose. Car la culture — comme l’a bien vu Garneau — ne peut que renchérir sur *ce qui est*, en bouleversant la valeur initiale des choses, en engageant la terre en friche³⁸. C’est dans cette perspective qu’il condamne sa propre inclination à « vouloir créer la nature même, au lieu de partir de la nature *donnée* » (*J*, 502). Il va même plus loin, en rejetant carrément ce « processus subtil, subtilement réformateur, subtilement déformateur, des êtres cultivés » pour préférer que « tout continue à parler de soi-même, “naturellement”, c’est-à-dire à base de la seule nature » (*LA*, 206). Après l’échec du projet culturel et poétique, Garneau fait donc volte-face. Condamnant ses anciennes amours, il adopte désormais une position « contre-culturelle », puisque la culture consiste à faire valoir le fonds naturel, qui ne nous appartient pas, n’étant qu’un prêt de Dieu. Dans cette optique, la culture correspond à la liberté que prend l’humanité de travailler sans cesse le discours antérieur. Nettement dysphorique, elle se présente ici, si on me permet une image, comme l’interpolation faite dans le texte de la loi, l’infléchissement néfaste de la nature originelle, le détournement de fonds venant de Dieu. Celui qui aurait dû n’être qu’un scribe transcrivant fidèlement le texte de la création est convaincu d’avoir porté la main (ou la plume) sur le corps de la loi.

Voler Dieu, en ce sens, c’est faire une œuvre d’art n’ayant pas de correspondance intérieure naturelle ou, plus précisément, recourir à des « moyens d’exploitation cultivés disproportionnellement par rapport à la nature » (*J*, 490). Cette prééminence de la nature se traduit jusque dans la conception du droit exprimée par Saint-Denys Garneau, grâce à laquelle le poète jugera ses dons artistiques :

[...] je *vole*, par ingéniosité et par attention à l’affût, [...] à cause du long exercice d’un tact, d’un discernement presque sournois, une connaissance à quoi la qualité, la réalité de mon être ne me donne pas droit, « droit naturel ». C’est que cette réalité ne m’appartient pas, de droit naturel. Comment serais-je poète si la réalité ne m’appartient pas de droit naturel ? (*J*, 503)

Apparaît ici, pour la première fois, ce que l’auteur appelle dans les *Lettres* son « état d’affût³⁹ », une attention d’ordre esthétique, qui correspond,

38. Appelée aussi terre inculte, comme on sait.

39. Il parle ainsi de ce « mécanisme à base d’orgueil, de rapacité, de jouissance, désir de possession, mécanisme [qu’il] appelle [son] “état d’affût” » (*LA*, 309). Comme nous l’avons indiqué plus haut, l’image du vol n’apparaît pas comme telle dans l’œuvre poétique, à l’exception de cette idée, seulement effleurée, de l’« affût » et du « piège » ingénieux et répréhensible (*P*, 177), dans laquelle nous reconnaissons le recours à l’euphémisme, si cher au poète.

en quelque sorte, à la méditation préalable du crime littéraire. Cet affût, image diffractée du vol, ne fait que reprendre la notion d'*attente*, mais sous une forme modulée, en la liant à l'effraction anticipée et, selon Garneau, réalisée.

Accumuler ou spéculer

Cette attente, on le sait, le poète en a subi très tôt les affres, sans lui avoir toujours donné le même sens. Avant d'être vécue sur un mode dysphorique, avant l'échec poétique, l'attente se comprenait et se justifiait à travers l'apprentissage culturel : après les semailles, il faut du temps, de l'entretien, pour que vienne le moment de la récolte. Cet humanisme d'inspiration chrétienne, la génération de *La Relève* le partage intégralement. À l'occasion notamment d'échanges avec André Laurendeau, qu'il admirait profondément, Saint-Denys Garneau allait jusqu'à reprendre et défendre les thèses sur la responsabilité sociale de l'artiste : « En me cultivant, en me perfectionnant, je ne perds pas de vue le point de vue national de culture et de mouvement intellectuel, de milieu à créer et d'élan à donner⁴⁰. » Ainsi le poète pouvait-il évoquer, encore en 1933, cette « sensation d'être un accumulateur puissant qui enregistre tout ce qui vient, un champ qu'on ensemeince d'innombrables graines qui lèveront à leur heure » (*LA*, 78). Inutile de préciser que, justement, *leur heure* ne viendra pas, leur heure propre, *prévue*, qui serait aussi celle du poète.

Saint-Denys Garneau attendait donc simplement d'être enrichi, tout cela dans l'euphorie, dans l'espoir ; il « emmagasine », « thésaurise » pour l'œuvre future (*LA*, 78). On voit clairement à quel point cette volonté de *possession*, honnête et naturelle, diffère du *vol* imputé au personnage de l'usurier, du spéculateur, véritable marchand du temple, sous les traits duquel le poète, toujours en suivant la métaphore financière, se peindra plus tard : « Quant à moi, je suis un exploiteur. [...] Je suis un spéculateur. La spéculation, c'est de n'avoir rien avec le désir et l'espoir, à partir de là, d'avoir une fortune⁴¹. » Cette fortune, ce sera bien

40. *Œ*, 931. À propos de cette conception de la culture, favorisant un mouvement d'expansion de la civilisation, il souligne le rôle de l'« élite » artistique (*Œ*, 1003) ; il émet ailleurs le désir de « participer à un mouvement de renaissance au Canada » (*LA*, 96). Il est à noter que de telles affirmations, qui restaient d'ailleurs exceptionnelles, ne concernent que les premières années d'écriture de Saint-Denys Garneau.

41. *LA*, 217. Benoît Melançon explique ce passage comme une (rare) incidence de la Crise dans l'œuvre de Garneau ; il serait sans doute possible, par une lecture plus exhaustive, d'étendre cette remarque à d'autres passages (voir « Pour une lecture sociale de la correspondance de Saint-Denys Garneau », *Voix et images*, vol. XX, n° 1, 1994, p. 99, note 5).

entendu le produit de la culture obtenu à partir d'un sol trop pauvre. On retrouve ici, de manière sous-jacente, l'attention sournoise aux gains éventuels⁴², comme le font les agioteurs, en anticipant sur les résultats, en propageant des *fausses nouvelles*, en rusant à la marge des lois. Spéculer⁴³, c'est en effet faire un calcul, c'est-à-dire une médiation culturelle par excellence, en se laissant porter par les variations de prix dans l'espoir de réaliser un bénéfice. Mais comment pourrait-on spéculer sur une mise qui ne nous appartient pas, comment aurait-on le droit de la jouer, au risque de la perdre, de se ruiner⁴⁴? Car c'est bien ce qui arrive à Garneau : la spéculation échoue, il fait faillite, il a mangé tout son capital, c'est-à-dire qu'il subit, en fait, un *krach* spirituel, dans une dévaluation généralisée, une espèce d'effondrement de tous les cours.

42. L'idée de *ruse* revient très souvent dans l'œuvre en prose. Dans le *Mauvais pauvre*, par exemple, où Pierre Popovic remarque que « le thème du jeu fait [...] retour sous la forme du "non franc jeu" et dans l'incarnation d'un joueur inauthentique » (*op. cit.*, p. 118).

43. Voir aussi ces mots de Garneau, évoquant sa vocation poétique : « J'avais des notions "spéculatives" sur la réalité » (*Œ*, 991).

44. Il emploie la métaphore en 1938, dans les *Lettres* : « [...] je suis épuisé, ruiné » (*LA*, 339).

Collaborateurs

Ce numéro a été préparé par Pierre Nepveu

Pierre ANCTIL

Anthropologue de formation, Pierre Anctil se consacre depuis quinze ans à des travaux sur la communauté juive montréalaise, notamment sur sa vie culturelle et littéraire yiddish. Président de l'Institut québécois d'études sur la culture juive, professeur associé au Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal, il a notamment publié, outre des études historiques, de nombreuses traductions d'ouvrages majeurs de la littérature yiddish montréalaise.

Anne Élane CLICHE

Anne Élane Cliche est professeure de littérature au Département d'études littéraires de l'UQAM. Elle est aussi écrivain. Elle a publié six livres au Québec et de nombreux articles dans des revues spécialisées. Elle travaille en particulier les rapports entre écriture et psychanalyse et s'intéresse depuis quelques années au judaïsme et à la philosophie juive. Son troisième roman, *Rien et autres souvenirs*, est paru en 1998 aux éditions XYZ, de même qu'un essai, *Dire le livre. Portraits de l'écrivain en prophète, talmudiste, évangéliste et saint*.

Basma EL OMARI

Auteur d'une thèse de doctorat intitulée *Figures de la Palestine dans l'œuvre de Jean Genet. Un captif amoureux et autres textes*, soutenue à l'Université de Paris-VII sous la direction de Jean-Michel Maulpoix, Basma El Omari travaille actuellement, dans le cadre de recherches postdoctorales, à une étude comparée entre la littérature palestinienne et la littérature amérindienne.

Naïm KATTAN

Naïm Kattan est né à Bagdad et a immigré au Québec dans les années cinquante. Son œuvre littéraire très abondante comprend des romans, des recueils de nouvelles et de nombreux essais portant notamment sur la culture juive et sur l'Amérique. Il enseigne la littérature et la Bible à l'Université du Québec à Montréal. Ses ouvrages les plus récents sont un roman, *L'anniversaire* (Québec Amérique, 2000), et un essai autobiographique, *Les villes de naissance* (Leméac, 2001).

Karim LAROSE

Étudiant au Département d'études françaises de l'Université de Montréal, Karim Larose prépare actuellement une thèse sur la modernité culturelle québécoise. Il s'intéresse particulièrement à l'influence des diverses traditions exogènes de la modernité française mais aussi allemande et anglo-saxonne sur l'histoire des idées au Québec. Il est également membre du projet de recherche « Construction de la modernité critique au Québec » dirigé par Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge.

Pierre L'HÉRAULT

Professeur titulaire associé à l'Université Concordia, il collabore aussi au magazine culturel *Spirale* en tant que critique de théâtre. Depuis plusieurs années il consacre ses recherches à la question du métissage et de l'hybridité culturels et littéraires dans les textes québécois (théâtre et roman) et francophones d'Amérique. Lecteur assidu de Jacques Ferron, il a publié sur son œuvre de nombreux articles et ouvrages dont *Fictions de l'identitaire au Québec* (en collaboration), *Jacques Ferron cartographe de l'imaginaire* et *Par la porte d'en arrière. Entretiens avec Jacques Ferron*.

Pierre NEPVEU

Pierre Nepveu est professeur titulaire au Département d'études françaises de l'Université de Montréal et directeur de la revue *Études françaises*. Poète, romancier, essayiste, il a publié une douzaine de livres dont *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques* (Boréal, 1998).

Régine ROBIN

Professeur titulaire au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal, Régine Robin est l'auteur de nombreux essais consacrés aux rapports entre écriture et judéité et à la mémoire collective, dont *Le deuil de l'origine. Un langage en trop, la langue en moins* (Presses universitaires de Vincennes, 1993), *Le Golem de l'écriture. De l'autofiction au Cybersoi* (XYZ, 1997) et *Berlin chantiers. Essai sur les passés fragiles* (Stock, 2001). Également écrivain, elle a publié des autofictions telles *La Québécoise* (Québec Amérique, 1983) et *L'immense fatigue des pierres. Biofictions* (XYZ, 1996).

Sherry SIMON

Sherry Simon est professeure au Département d'études françaises de l'Université Concordia. Elle est l'auteur du *Trafic des langues. Traduction et culture dans la littérature québécoise* (Boréal, 1994), de *Gender in Translation* (Routledge, 1996), de *Hybridité culturelle* (Île de la tortue, 1999) et, en collaboration avec Paul St-Pierre, de *Changing the Terms. Translating in the Post-colonial Era* (Presses de l'Université d'Ottawa, 2000).

Résumés

Pierre Anctil

VERS UNE RELECTURE DE L'HÉRITAGE LITTÉRAIRE YIDDISH MONTRÉALAIS

La littérature yiddish de Montréal est restée jusqu'à récemment un livre fermé aux regards extérieurs à la communauté. Peu de non-Juifs ont pu acquérir une connaissance suffisante du yiddish pour lire des textes écrits dans cette langue, peu connus de toute manière en dehors du cercle restreint des yiddishophones. La traduction récente en français de trois mémorialistes (Israël Medresh, Simon Belkin et Hirsch Wolofsky) appartenant à la période de la grande migration est-européenne a renversé ces perspectives et a permis de mieux comprendre le contexte d'émergence de la littérature yiddish à Montréal. Cet article propose des réflexions sur cette contribution originale et très peu étudiée des Juifs de langue yiddish à la littérature québécoise.

Until recently, Montreal yiddish literature had remained inaccessible to readers from outside the Jewish community. This stemmed largely from the fact that few non-Jews had been able to gain a working knowledge of the language. Outside the Yiddish speaking circles, very little had filtered about the existence of these works. The translation in French, in the last few years, of the memoirs of three prominent East-European immigrants established in Montreal in the period of the great migration (Israël Medresh, Simon Belkin and Hirsch Wolofsky), has done a lot to reverse these perceptions and to explain the context into which this literature has emerged in Montreal. The present article proposes some reflexions on this little known and very original contribution to the literature of Quebec.

Anne Élane Cliche

L'IMITATION DE LA TORAH.

A. M. KLEIN, *THE SECOND SCROLL*: LEÇON TALMUDIQUE

La lecture du roman d'Abraham Moses Klein, *The Second Scroll*, permet ici de penser la dimension « première » de l'exil, inséparable de l'histoire juive — celle de la tradition hassidique, cabaliste, talmudique, et celle du xx^e siècle — et de sa prise en compte par le reste du monde. On entend dans ce livre une voix en proie à la transmission et au passage, livrée à l'exigence de sa pérennité et de sa survivance, insistante à dire sa puissance d'universalité. L'auteure veut donc montrer rapidement comment ce roman traverse les multiples sens de l'exil juif pour en révéler, au noyau, l'impératif d'abord humain. Cette analyse permet ainsi de reprendre ce terme d'exil, profondément ancré dans le judaïsme, pour voir jusqu'à quel point son universalité effective exige de quiconque s'en réclame un travail rigoureux sur la lettre, le signifiant, le sujet, le Nom et le sens. Question d'étude, il va sans dire.

Through the reading of A. M. Klein's novel The Second Scroll, this article proposes a reflection on the original dimension of exile, closely related to Jewish history — its Hassidic, Kabbalistic and Talmudic traditions, the history of the

20th century — and to its impact on the rest of the world. Klein's book makes us hear a voice which is totally involved in the desire of transmission and passage, in the will for permanence and survival and which thrives for universality. The present article wants to show the multiple meanings of the Jewish exile and reveal, at its core, an essential human imperative. Such an analysis allows us to show how the theme of exile so deeply rooted in Judaism requires, in order to comprehend its universality, a methodic and studious work on the signifier, the subject, the Name and the meaning.

Sherry Simon

A. M. KLEIN ET KARL STERN. LE SCANDALE DE LA CONVERSION

L'un des épisodes du roman allégorique d'A. M. Klein, *Le second rouleau* (1951), raconte la tentation qu'éprouve le protagoniste juif pour la religion catholique. Pourquoi Klein a-t-il choisi d'introduire le thème controversé de l'apostasie, rarement traité dans la littérature juive? De quelle façon la conversion figure-t-elle dans les rapports entre Juifs et Canadiens français dans les années d'après-guerre? Ces questions seront examinées en rapport avec un autre récit de conversion, celui-ci du psychiatre bien connu Karl Stern, dont l'autobiographie, *The Pillar of Fire*, paraît également en 1951.

A. M. Klein's allegorical novel, *The Second Scroll*, contains a surprising episode describing the "near-conversion" of its protagonist to Catholicism. Why did Klein choose to explore the theme of apostasy, a subject rarely treated in Jewish literature? In what ways does conversion emerge as a theme in postwar relations between Jews and French Canadians? These questions are explored in relation to another conversion narrative, Karl Stern's *Pillar of Fire* which was published in 1951, the same year as *The Second Scroll*.

Pierre Nepveu

DÉSORDRE ET VACUITÉ :

FIGURES DE LA JUDÉITÉ QUÉBÉCOISE-FRANÇAISE

La période qui va de 1945 à 1960 présente au Québec un intérêt double : d'un côté, la littérature du Québec français y connaît un éveil et s'ouvre à la modernité urbaine et de l'autre, la littérature juive montréalaise vit un apogée où s'annonce déjà une crise culturelle et identitaire. Le présent article décrit cette conjoncture particulière surtout du point de vue « québécois-français », comme une expérience radicale de déstabilisation et de désordre, en même temps que les nouveaux écrivains juifs de l'époque remettent en cause la tradition et la fidélité aux origines.

The period between 1945 and 1960 in Quebec offers a double interest: on the one hand, French Quebec literature comes to a new life and opens itself to urban modernity, and on the other hand, Jewish literature in Montreal reaches its golden age while signs of an imminent crisis become obvious. The present article describes this situation mainly from the French Quebec point of view, as a radical experience of destabilisation and disorder, at a time when new Jewish writers are putting into question tradition and fidelity to the origins.

Pierre L'Hérault

UN SINGE À MOSCOU DE DAVID HOMEL. LA JUDÉITÉ COMME IDENTITÉ DE RÉSERVE

Dans le roman de David Homel *Un singe à Moscou*, la judéité est sans doute l'instance dernière du récit. Mais elle joue de façon différente selon qu'il s'agit du personnage de Jack ou de celui de Sonja. Pour celui-là, qui confond foi messianique et foi révolutionnaire, elle apparaît comme une identité que l'on tente de resolidifier alors que pour celle-ci, mue par les mouvements contre-révolutionnaires du cœur, il s'agit d'une identité de réserve, double, à l'intérieur d'une autre, en abyme, empêchant la fixation. Ces deux visions contradictoires ne s'excluent peut-être pas, formant les deux faces d'une même réalité, la première désignant ce à quoi l'on ne peut échapper, la seconde ce par quoi l'on échappe.

This article proposes to show how, in David Homel's Sonja & Jack, judaity functions as a structuring element, although it works differently for each of the protagonists. For Jack, who confuses messianic and revolutionary faith, judaity appears as an identity that needs to be solidified, while for Sonja, moved by the heart's counter-revolutionary pulses, it plays the role of an identity "in reserve," working in the midst of another and which, on the contrary, prevents any definite fixation of identity. These two ways of considering judaity do not necessarily exclude one another; they might even be presented as the two sides of a same reality, the first pointing to that from which one cannot escape, the second, that through which one can escape.

Exercices de lecture

Basma El Omari

« LA DERNIÈRE IMAGE DU MONDE » OU L'ÉCRITURE DE JEAN GENET SUR LES PALESTINIENS

La Palestine dans la dernière œuvre de Jean Genet n'est pas un espace physique réel qui aurait son histoire et sa géographie, mais une terre disparue, effacée quand bien même elle se lit entre les lettres du nom que porte tout un peuple : les Palestiniens. La lecture que propose Jean Genet de l'histoire palestinienne fait de celle-ci, c'est là notre hypothèse, bien plus qu'un simple événement politique. Partant d'une observation d'un conflit politique et historique autour d'une terre appelée aussi « mythique », l'écrivain semble en effet configurer une autre terre qui n'appartient qu'au poétique. Mais quel poétique ? Celui de l'écriture ou celui du réel ?

Palestine, in Jean Genet's last work, is not a physical place with its own reality, history and geography; it is rather a land which has disappeared, been erased, despite the fact that its name can be read between the letters of the name of an entire people: the Palestinians. This article analyzes how Genet's reading of the Palestinian history makes it much more than a mere political event. While ostensibly observing a political and historical conflict in a land also called "mythical," Genet configures another land belonging only to the realm of poetry. But which poetry? That of a writer or that of reality?

Karim Larose

SAINT-DENYS GARNEAU ET LE VOL CULTUREL

Il y a un mystère chez Saint-Denys Garneau : celui de son silence final, annoncé par certains passages très tourmentés de l'œuvre en prose où le poète s'enferme dans des arguties touchant, entre autres, la légitimité de son écriture. Il y a là des pages jugées illisibles, que la critique a souvent imputées à une sorte de « fatalité psychologique ». Il est pourtant possible de déceler une singulière cohérence dans cette partie de l'œuvre. Cet article se propose ainsi de montrer que le *Journal* et les *Lettres à ses amis* sont clairement structurés par deux réseaux conceptuels et métaphoriques, liés tantôt à la sphère économique, tantôt à la sphère judiciaire, mais se conjuguant à travers un motif fondateur : le « vol » culturel.

*There is a mystery pertaining to Saint-Denys Garneau: that of his final silence, announced through some very tormented passages of his prose whereby the poet shuts himself in through quibbles touching, among others, the legitimacy of his writing. There are pages which have been judged unreadable, and which critics have often attributed to a sort of "psychological fate." However, it is possible to discern a remarkable coherence in this part of his work. This article sets out to demonstrate that the *Journal* and the *Lettres à ses amis* are clearly structured by two conceptual and metaphorical networks related sometimes to the economic world, sometimes to the judicial world, but converging through an essential motive: the cultural "theft."*

Directeur : Pierre Nepveu

études françaises

Fondée en 1965, *Études françaises* est une revue de critique et de théorie. Elle s'intéresse aux littératures de langue française, aux rapports entre les arts et les sciences humaines, les discours et l'écriture. Chaque numéro contient un ensemble thématique ainsi que diverses études. Elle s'adresse particulièrement aux spécialistes des littératures française et québécoise, mais aussi à toute personne qu'intéresse la littérature.

Déjà parus □ La littérature africaine et ses discours critiques • 12\$ □ La construction de l'éternité • 12\$ □ Presse et littérature: la circulation des idées dans l'espace public • 12\$ □ Internet et littérature: nouveaux espaces d'écriture? • 12\$ □ Le sens (du) commun: histoire, théorie et lecture de la topique • 12\$ □ Gaston Miron: un poète dans la cité • 23,50\$ □ Index 1965-2000 • 12\$ □ Robinson, la robinsonnade et le monde des choses • 12\$ □ L'automatisme en mouvement • 23,50\$ □ Guerres, textes, mémoire • 12\$ □ *Bonheur d'occasion* et *Le Survenant*: rencontre de deux mondes • 12\$ □ L'ordinaire de la poésie • 12\$ □ Les écrivains-critiques: des agents doubles? • 12\$ □ Québec, une autre fin de siècle • 13,50\$ □ Faire catleya au XVIII^e siècle: lieux et objets du roman libertin • 12\$ □ Le roman chevaleresque tardif • 12\$ □ Politique à l'œuvre • 10,50\$ □ Hommage à Georges-André Vachon • 14,50\$ □ La représentation ambiguë: configurations du récit africain • 10,50\$ □ François-Xavier Garneau et son histoire • 12\$ □ Alain Grandbois, lecteur du monde • 10\$ □ L'Amérique de la littérature québécoise • 8\$ □ L'invention • 9,50\$ □ Sociocritique de la poésie • 9\$ □ Variété • 9\$ □ Ville, texte, pensée • 9,50\$ □ Les leçons du manuscrit • 12\$ □ L'Amérique entre les langues • 11,50\$ □ Bibliothèques imaginaires du roman québécois • 13,50\$

Bon de commande

- ☐ Veuillez m'abonner à *Études françaises* pour l'année_____
- ☐ Veuillez m'expédier les titres cochés
- ☐ Paiement ci-joint_____ \$
Plus 7% TPS (non applicable à l'extérieur du Canada)
- ☐ Chèque ☐ Visa ☐ Mastercard
- Date d'expiration_____

[illegible]

Signature

Nom

Adresse

Code postal

Revue paraissant trois fois l'an
(printemps, automne, hiver)

Abonnement annuel 2001

Volume 37

Individus

Canada 28\$ CAN

Étudiants (avec photocopie
de la carte) 20 \$ CAN

Étranger	34 \$ us
----------	----------

Institutions

Canada 55 \$ CAN

Étranger	55 \$ us
----------	----------

Service d'abonnements:

ROWECOM CANADA

C.P. 48884

Outremont, Qc

Canada H2V 4V3

Tél.: (514) 274-5468 ou

1 800 361-1431

Pour la vente au numéro,

voyez votre libraire

Pour toute autre information

Les Presses de l'Université de Montréal

C.P. 6128, succ. Centre-ville

Montréal, Oc H3C 317

Tél.: (514) 343-6933 • Téléc.: (514) 343-2232

Courriel : pum@umontreal.ca

Dépositaire Europe

Librairie du Québec

30, rue Gay-Lussac

75005 Paris, France

Tél. : 1.43.54.49.02 • Téléc. : 1.43.54.39.15



AGMV Marquis

MEMBRE DE SCABRINI MEDIA

Québec, Canada
2001

PROCHAINS NUMÉROS

DERRIDA LECTEUR

Dès son ouverture avec *De la grammatologie* — qui eût dit que le ruban volé de Rousseau préfigurerait le déroulement d'un tel ruban d'écriture ? —, l'œuvre philosophique de Jacques Derrida est impensable sans la littérature. Derrida n'y aura pas seulement trouvé un foyer brûlant de questions, il aura également toujours inquiété par sa manière même de lire les textes philosophiques, linguistiques, théologiques, juridiques. Cette livraison s'attache à suivre le déplacement imprimé à la question de la lecture par Derrida, qui va bien au-delà de la « déconstruction » des conventions génériques, des conditions et effets en découlant. Lire avec Derrida, c'est en effet faire l'épreuve d'une autre expérience de la lecture, d'une responsabilité accrue. « Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique », déclarait-il dans *De l'hospitalité*. Les collaborateurs et collaboratrices de ce numéro ont voulu témoigner de la portée — philosophique, littéraire, politique — de cette invention poétique et saisir ce mouvement de lecture pour l'autre constamment présent dans son travail.

EN PRÉPARATION

LE LONG, LE BREF : LA DISPOSITION DU RECUEIL À LA RENAISSANCE

LES IMAGINAIRES DE LA VOIX

PROTOCOLE DE RÉDACTION

Dactylographier le texte à double interligne et placer les notes à simple interligne en bas de page ; l'appel de note suit immédiatement, avant les guillemets et avant toute ponctuation, la citation ou le mot auquel il se rapporte.

Détacher les vers et les citations de plus de trois lignes et les dactylographier à simple interligne. Indiquer entre crochets [] toute intervention dans une citation (ajout, modification, etc.) ; s'il y a coupure d'un mot ou d'un passage dans une citation, l'indiquer par des points de suspension entre crochets [...].

Mettre en italiques le titre des livres, des revues et des journaux, mais en romains entre guillemets les titres d'articles, de poèmes, de nouvelles ou de chapitres de livres. La première fois que l'on cite un texte en note, on doit en donner la référence complète : prénom et nom et l'auteur, titre du livre, sous-titre, lieu d'édition, éditeur, « collection », année de publication, indication des pages citées ; s'il s'agit d'un article, on donne le titre de l'article, le titre de la revue ou du journal, le volume, le numéro, la date de publication, la pagination ; s'il s'agit d'un chapitre dans un recueil collectif, on indique le nom de l'éditeur du recueil (précédé de « dans », suivi de « dir. ») entre le titre du chapitre et le titre du recueil.

* Les articles doivent parvenir à la revue six mois avant la date de parution. Tout article doit être accompagné d'une disquette, d'un résumé en français et en anglais et d'une notice bibliographique.

Écriture et judéité au Québec

numéro préparé par Pierre Nepveu

Présentation

Pierre Nepveu

Vers une relecture de l'héritage littéraire yiddish montréalais

Pierre Anctil

L'imitation de la Torah.

A. M. Klein, *The Second Scroll* :
leçon talmudique

Anne Élane Cliche

A. M. Klein et Karl Stein : le scandale de la conversion

Sherry Simon

Désordre et vacuité : figures de la judéité québécoise-française

Pierre Nepveu

Un singe à Moscou de David Homel : la judéité comme identité de réserve

Pierre L'Hérault

ITINÉRAIRES

Juifs et Canadiens français

Naïm Kattan

Vous! Vous êtes quoi au juste? Méditations autobiographiques autour de la judéité

Régine Robin

COLLABORATEURS

RÉSUMÉS



Écrite d'abord en langue yiddish, puis en anglais et plus récemment en français, la littérature juive au Québec, essentiellement en milieu montréalais, interroge de manière fondamentale les questions de l'identité, de la transmission de l'héritage, de la mémoire et de la pluralité des langues. L'inscription de la judéité mérite par ailleurs d'être examinée chez les écrivains du Québec français et, plus largement, comme un ensemble de traces dont est imprégnée la littérature québécoise.

Prière de retourner à :

**LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
A/S ROWECOM CANADA**

2155, rue Guy, bureau 950, Montréal (Québec) H3H 2R9

www.pum.umontreal.ca

Envoi de publication
Enregistrement n° 09109
Port de retour garanti



9 782760 623705

ISBN 2-7606-2370-X

ISSN 0014-2085