Document generated on 10/12/2024 1:54 a.m.

Études françaises

Désordre et vacuité : figures de la judéité québécoise-française

Pierre Nepveu

Volume 37, Number 3, 2001

Écriture et judéité au Québec

URI: https://id.erudit.org/iderudit/008373ar
DOI: https://doi.org/10.7202/008373ar

See table of contents

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)
1492-1405 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Nepveu, P. (2001). Désordre et vacuité : figures de la judéité québécoise-française. *Études françaises*, *37*(3), 69–84. https://doi.org/10.7202/008373ar

Article abstract

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.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2001

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

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 français[1]. 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 Ézéchiel, 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 juif[2].

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 documenté[3] : 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 culturel[4] ».

L'image du Juif en tant que tel, avec les stéréotypes qu'elle comporte et qui ont été examinés par Victor Teboul[5], 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, nº 4, été 1994, p. 569. On notera que le long chapitre du même auteur consacré à *La Québécoite* 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 Québécoite* 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 Ludwig[6], 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 calculateur[7] » 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 vent[8] », rentre en effet d'un voyage hivernal à Sainte-Rose-des-Lacs, « le plus proche village français de la région[9] ». 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 dépaysant 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 inanimé[10].

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 douce[11] » 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 identaire dont Simon Harel, dans *Le voleur de parcours*, avait déjà dessiné la carte[12] : 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 éreintés[13] », 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 Préambule, 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'entrevus 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 fondamentale[14] » 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-français[15] » 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 absolu[16].

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 dépaysé, c'est-à-dire point trop éloigné de son dépaysement familier [...], d'être petit, insignifiant et peut-être même invisible parmi les autres, sous le regard de Dieu[17] [...] ».

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 chevelure[18] », — 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 fouillis[19] », 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-lieu[20] », et qui est devenu dès le début du XXe 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 fissurer[22] ». 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 sommes[23]. » 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 contours[24] 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 Segal[25].

24. Voir son article dans le présent numéro, et aussi le chapitre intitulé « H. M. Caiserman ou la pasion 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 destruction[26] ». 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 tournée[27]. 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 montréalais[28] ? » 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 inexistants 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 Carpentier[29], 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 calotte[30].

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 juive[31] », 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 Moische 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 Moische affrontant la « symphonie hystérique », les « sons terrifiants [...], sauvages, déments[32] » 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 Montréal[33], 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'alarme[34]. »

Dans *Aaron*, la voix juive antique affronte, d'abord dans une inconscience absolue, la même tyrannie sonore. Devant la fenêtre ouverte, Moische 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*, nº 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 linguistiques[35]. » 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 Moische, 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'imprécations[36] » 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, Moische accablé prononce ce jugement terrible et fatidique : « Aaron est mort[37]. »

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 Moische 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, Moische 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 Yémen[38] [...]. » 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, nos 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, Moische deviendra lui-même un locuteur hoqueteux, bafouillant, susurrant « des mots incompréhensibles[39] » quand il ne succombe pas à l'aphasie, « la gorge contractée, subitement paralysée[40] ».

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 Moishe, 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 penser[41].

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 babélienne, *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 impure[42] », remarque Pierre Popovic. Impure et étrangère : « Beurbal boissir/ Izzinou kauzigak — euch bratlor kéknapprégué[43] », 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 soi[44] ».

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'hébreu[45].

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 Moische 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 juif[47] », 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 numérologique, 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 XXe 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 Élisabeth 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.