

L'orthodoxie juive à la rencontre de la modernité :
le groupe hassidique des Tasher face au Québec de la Révolution tranquille
(1951-1967)

Une thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales, faculté des arts
de l'Université d'Ottawa

Simon-Pierre Lacasse

Maîtrise ès arts en histoire

Juillet 2016

© Simon-Pierre Lacasse, Ottawa, Canada, 2016.

Résumé:

En 1963, une communauté juive hassidique, les Tasher, quitte Montréal pour s'établir en milieu rural. C'est près d'une décennie après avoir rassemblé dans la ville une poignée de ses membres qui avaient échappé au génocide nazi. Menées par leur rebbe Meshulem Feisch Lowy, chef spirituel et temporel du groupe, treize familles déménagent sur un lopin de terre dans la municipalité de Ste-Thérèse, située à vingt-cinq kilomètres au nord de la métropole québécoise. Ils mettent en place les infrastructures communautaires nécessaires à l'émergence d'une communauté ultra-orthodoxe, qui a connu depuis une croissance impressionnante suite à une forte natalité. Cette thèse retrace les premiers pas des adeptes de cette communauté et vise à observer leurs rapports avec la plus grande communauté juive — de pratique non hassidique et implantée à Montréal surtout depuis le tournant du siècle, entre 1880 et les années 1920 — et la population québécoise francophone et catholique. L'auteur avance que pendant l'après-guerre, des contextes distincts convergent pour favoriser la reconstruction de la communauté des Tasher et de l'hassidisme en général. Le premier concerne la communauté juive montréalaise dans son ensemble, à ce moment en pleine ascension dans l'échelle socioéconomique de la province. Ce processus implique l'assimilation à la sphère anglophone montréalaise, ce qui contribue à un sentiment de nostalgie face à l'usage de la langue yiddish et la pratique religieuse orthodoxe intégrale - ce que les hassidim visent entre autres à maintenir. Ensuite, l'auteur se penche sur les premiers contacts entre les Tasher et la population de Ste-Thérèse, une municipalité rurale en pleine expansion industrielle, d'ascendance catholique et francophone. Il propose que le contexte de la Révolution tranquille, caractérisé par une diminution drastique de la pratique religieuse catholique et par un mouvement d'affirmation nationale dont le vecteur principal est la langue française, favorise une ouverture nouvelle sur le judaïsme. Il s'agit de comprendre comment l'orthodoxie juive trouve un espace d'affirmation dans la modernité émergente du Québec, et de constater comment les Tasher composent avec les mécanismes de l'époque moderne pour mieux se prémunir contre ses périls.

Table des matières

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : INTÉGRATION DES TASHER À LA COMMUNAUTÉ JUIVE MONTRÉALAISE ÉTABLIE	20
CHAPITRE 2: LA COMMUNAUTÉ JUIVE MONTRÉALAISE FACE AU HASSIDISME	48
CHAPITRE 3 : L'INSTALLATION DES TASHER DANS UNE MUNICIPALITÉ CANADIENNE-FRANÇAISE	76
CONCLUSION	105
BIBLIOGRAPHIE	111

Introduction

En 1963, une communauté juive hassidique, les Tasher, quitte Montréal pour s'établir en milieu rural. C'est près d'une décennie après avoir rassemblé dans la ville une poignée de ses membres qui avaient échappé au génocide nazi. Les Tasher étaient issus d'une région du nord-est de la Hongrie où l'hassidisme, mouvement dense sur les plans culturel et religieux, était un courant dominant au sein du judaïsme. Menées par leur rebbe Meshulim Feisch Lowy, chef spirituel et temporel du groupe, treize familles déménagent sur un lopin de terre dans la municipalité de Ste-Thérèse¹, située à vingt-cinq kilomètres au nord de la métropole québécoise. Grâce à des ressources financières obtenues auprès de la grande communauté montréalaise et d'organismes subventionnaires fédéraux, ils mettent en place les infrastructures communautaires et religieuses nécessaires à l'émergence d'une communauté ultra-orthodoxe qui connaît une croissance impressionnante suite à une forte natalité. De nos jours, selon les estimations du chercheur William Shaffir, la population du village hassidique s'élèverait à plus de trois mille cinq cents individus.² Mes recherches visent à examiner le processus par lequel cette communauté immigrante ultra-orthodoxe à caractère isolationniste s'insère dans le Québec de la Révolution tranquille. Il s'agit de comprendre comment la reconstruction de

¹ Le secteur dans lequel les Tasher emménagent constitue la portion sud-est de Ste-Thérèse, qui devient la municipalité de Boisbriand en 1968. Puisque ce travail de recherche se penche sur une période antérieure au scindement de cette municipalité, nous utiliserons dès lors Ste-Thérèse pour définir la municipalité d'accueil des Tasher.

² William Shaffir, « Hasidim in Canada » dans *Canada's Jews in Time, Space and Spirit*, ed. Ira Robinson (Boston : Academic Studies Press, 2013), 283.

l'orthodoxie juive trouve un espace d'affirmation dans la modernité émergente du Québec.

Si les Tasher s'isolent du paysage urbain dans l'intention de se parer contre une mouvance moderniste qui, à leurs yeux, menace leur identité, ils évoluent néanmoins et malgré eux au sein de la modernité et sont sujets à ses effets. Quoique le mouvement hassidique, qui émerge entre autres en opposition aux lumières du XVIIIe siècle, n'ait jamais évolué en vase clos, son déplacement de masse vers l'Amérique du Nord après l'Holocauste crée un contexte dans lequel la négociation avec la modernité est inévitable. Sans rejeter en bloc ses manifestations, comme c'est le cas chez d'autres groupes ultra-religieux comme les Amish installés dans la région de Waterloo en Ontario ou les Doukhobors de l'Alberta, les hassidiques cherchent à tirer parti de certains aspects de la modernité qui pourraient contribuer à la pérennité du groupe.³ Dans le contexte québécois, les Tasher font l'expérience nouvelle d'une pleine égalité des droits, contrastant avec le statut de minorisation et de discrimination qui caractérisait leur cheminement en Europe de l'Est. D'une part, la mobilité sociale qu'offre ce statut légal lève les barrières externes qui contribuaient à l'isolement du groupe; inversement, il leur offre des moyens légaux pour préserver leur identité religieuse au sein de la société libérale qui les abrite. Dans cette perspective, le projet des Tasher constitue l'exemple d'un exercice des droits fondamentaux qui aurait été impossible dans le contexte est-

³ Cette notion est d'abord avancée par Solomon Poll dans son étude sur la communauté hassidique de Williamsburg à New York. Il propose que « the Hasidim have been able to employ technology in economic activities that not only do not require violation of religious laws but that actually complement and supplement religious observance while providing an acceptable living for individual community members and economic support for the community's religious activities. » Solomon Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg : A Study in the Sociology of Religion* (New York : Schocken Books, 1962), 11.

européen. En effet, c'est par un dialogue soutenu avec les autorités fédérales, provinciales et municipales qu'ils parviennent à leurs fins, contrastant avec l'isolement institutionnel qui qualifie la tradition hassidique est-européenne. Le paradoxe est frappant : c'est avec les notions qui émergent au sein de la modernité que les Tasher cherchent à se prémunir contre ses périls.

Pourtant la lutte idéologique contre l'avancée de courants de modernisation, au sein de l'Empire russe vers le tournant du 19e siècle, avait bel et bien constitué l'un des adjuvants dans l'essor du mouvement hassidique. Les populations juives plus pieuses réagissaient à la montée de l'haskalah, aussi appelée « lumières juives », un courant de pensée humaniste qui émerge en Allemagne, dont le corolaire est l'effacement du judaïsme comme identité visible à même la sphère publique et son retranchement dans le confinement du foyer. Moïse Mendelssohn (1729-1786), considéré comme l'instigateur de ce mouvement, proposait que la minorisation des Juifs dans la société moderne serait contrecarrée s'ils adoptaient les mœurs et certaines coutumes des populations au sein desquelles ils évoluaient. Résidant en Allemagne, il proposait entre autres d'adopter la langue vernaculaire allemande et d'abandonner l'accoutrement traditionnel des Juifs ashkénazes au profit de vêtements dans l'air du temps. Cette tendance provoquait des Juifs moins favorisés sur le plan socioéconomique à se replier vers le mouvement hassidique, qui à sa genèse proposait une doctrine à la fois traditionaliste, populiste et révolutionnaire.

C'est au cœur de la zone de résidence juive — un territoire scindé par la tsarine Catherine vers 1792 au sein duquel les populations étaient dès lors contraintes de demeurer — qu'évolue Israël Ben Eliezer, connu dans la tradition juive sous l'appellation

*Baal Shem Tov*⁴ et reconnu comme le fondateur du mouvement hassidique. Selon les sources disponibles, il aurait vu le jour vers 1700 en Podolie, une région qui se trouve aujourd'hui en Ukraine, à la frontière de la Roumanie. Dans ce milieu où les populations juives paupérisées survivaient de peine et de misère et étaient empêchées de participer à la vie citoyenne, Eliezer offrait une alternative populiste au judaïsme talmudique dont l'accès était limité aux érudits et qui prévalait en Europe centrale et orientale. Selon l'historien Julien Bauer, il proposait que « l'adhésion à Dieu ne s'exprime pas uniquement pendant la prière ou pendant l'étude, mais à travers tous les rites de la vie. »⁵ Ainsi, il permettait à des Juifs sans éducation d'atteindre le divin par une pratique axée sur la prière extatique, le chant et la danse. Le mouvement connu au XVIIIe siècle un essor impressionnant, s'étendant aux territoires que comprend aujourd'hui l'ensemble de l'Ukraine, la Pologne, la Biélorussie et la portion orientale de la Roumanie. Cependant, le hassidisme est loin de se constituer comme un groupe homogène placé sous l'égide d'une autorité centrale. Plutôt, les groupes hassidiques se rassemblent autour d'un chef charismatique, le rebbe, qui assure le lien entre les fidèles et le divin. Rappelons que dans la tradition hassidique, les rebbes ne sont pas nécessairement des rabbins — des érudits du Talmud et des spécialistes de la *halacha*, la loi juive —, mais surtout des *tsaddikim*, ou hommes justes, présentés comme des « thaumaturges capables de remettre de l'ordre dans le chaos. »⁶ Les groupes hassidiques sont éparpillés en Europe centrale, unis par un rapport soutenu au judaïsme traditionnel et la reconnaissance du Baal Shem Tov comme mythe fondateur; mais divisés par des contextes externes variés et habitués à prêter

⁴ Signifie en hébreu « maître du bon nom ». On réfère souvent à ce personnage par l'acronyme *Besht*.

⁵ Julien Bauer, *Les Juifs Hassidiques* (Paris, Presses universitaires de France: 1994), 14.

⁶ *Ibid.*, 33.

allégeance à des rebbes indépendants. Nous pouvons mieux comprendre le contexte propre aux Tasher en observant de plus près le milieu duquel ils émergent.

Le rebbe Lowy est originaire de la bourgade de Nyirtass en Hongrie — qui inspire le nom de la communauté — et évolue dans une société marquée par de profondes divisions entre les différentes orientations du judaïsme. Ce contexte fut amené par l'émancipation des Juifs de l'Empire austro-hongrois vers 1867, qui favorisa l'acculturation des Juifs de tendances plus réformistes à la société dominante. L'effet inverse fut le repli des communautés hassidiques, qui s'opposaient à ces Juifs qui utilisaient la langue hongroise dans les rites judaïques et qui délaissant le style vestimentaire juif traditionnel au profit des tendances contemporaines. Ceci explique que l'hassidisme hongrois soit motivé par un élan de survivance plus marqué que celui de l'Empire russe, par exemple, où tous les Juifs sont unis par un statut légal minorant. Selon l'historien Jacob Katz, l'orthodoxie juive de la Hongrie réagit à l'émancipation des Juifs par une profession de foi plus marquée :

Because the Jew was now part of a world that was not his [la collectivité hongroise], it was incumbent upon him to observe all the religious safeguards if he wished to remain faithful to his destiny and faith. Involvement in the non-Jewish world meant relinquishing the external signs of Jewish appearance, language, clothing, and at times even physiognomy (shaving the beard). These external signs had formerly been considered tokens of the individual's membership in his community and testimony to his identification to his faith.⁷

Ce sont des ressortissants de Hongrie qui formeront le noyau le plus dense de la communauté hassidique montréalaise, puisque les Juifs de ce pays avaient survécu à l'Holocauste dans la plus grande proportion — mis à part la France — parmi les pays qui

⁷ Jacob Katz, *A House Divided : Orthodoxy and Schism in Nineteen-Century Central European Jewry* (London and Hanover : Brandeis University Press, 1998), 50.

avaient connu l'occupation allemande durant la Deuxième Guerre mondiale. Au Québec, ils firent la rencontre d'une société en veille de connaître d'importantes mutations sur les plans social, économique et religieux.

Le contexte québécois

La venue d'une ère moderne affirmée dans toutes les sphères de la société, au sein du champ historiographique québécois, est normalement attribuée aux changements incarnés dans la Révolution tranquille, dont la mise en chantier est lancée par l'élection de Jean Lesage vers 1960. Dans la célèbre synthèse historique du Québec contemporain signée Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard et parue en 1986, on soutient que :

Les années 1960-1966 voient la mise en place accélérée d'un ensemble de réformes qui modifient en profondeur les institutions du Québec et l'image que la société québécoise a et donne d'elle-même. L'idée clé est alors celle du « rattrapage ». Il s'agit d'accélérer un processus de mise à jour et de modernisation qui s'est amorcé après la guerre, mais qui, au Québec, a été considérablement freiné par le conservatisme du gouvernement Duplessis.⁸

La période précédant la Révolution tranquille est ainsi dépeinte comme retenant le Québec dans un nationalisme traditionaliste, c'est-à-dire lorsque le premier ministre Maurice Duplessis assurait le maintien d'un ordre qui a été décrit dans les milieux politiques québécois de « Grande Noirceur. » L'un des effets de cette interprétation est d'évacuer tout apport de l'Église catholique québécoise dans les grands projets de modernisation et de la représenter invariablement comme un frein aux réformes de la société québécoise. En outre, le gouvernement traditionaliste de Duplessis était compris

⁸ Paul-André Linteau et autres, *Histoire du Québec contemporain : le Québec depuis 1930* (Montréal : Boréal, 1986), 394.

comme s'alliant à l'Église catholique pour subordonner les Canadiens français devant le capital et les intérêts du Canada anglais et des États-Unis. Pour cette raison, les principaux travaux historiques de la période entre 1960 et 1980 n'ont pas étudié en profondeur les institutions religieuses québécoises, mais se sont plutôt contentés de souligner leur rejet en masse par les Québécois durant les années 1960.

Or cette orientation a fait l'objet de critiques émanant de jeunes chercheurs issus du champ de l'histoire intellectuelle. Plutôt que de percevoir le clergé comme une force opposée à la marche du progrès, E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren ont soutenu qu'au sein de l'Église catholique se trouvait un mouvement de réforme qui constitua un prélude aux grandes mutations de la Révolution tranquille.⁹ Selon eux, « dans une culture où les mœurs et les institutions étaient normées par le clergé, la révolte ne pouvait, dans un premier temps, que provenir de l'intérieur même de cette référence totalisante que représentait le catholicisme. »¹⁰ Le sujet a été repris plus en profondeur par l'historien Michael Gauvreau qui publie vers 2005 l'ouvrage *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, déplorant qu'« en quelques courtes années, l'État expansionniste a marginalisé à jamais le rôle social et culturel du catholicisme au sein de la société québécoise. »¹¹ C'est pour répondre à cette problématique que cette thèse se penche notamment sur le fait religieux dans son analyse des rapports entre Juifs et Canadiens français. Des mutations profondes de la doctrine catholique, annoncées lors du Concile œcuménique de Vatican II, apparaissent comme ayant exercé une influence dans la perception du Québec face à sa minorité juive. C'est d'autant plus pertinent que la

⁹ E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*. (Sillery : Septentrion, 2002)

¹⁰ Ibid., 33.

¹¹ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. (Montréal : Fides, 2008), 8.

doctrine catholique avait été responsable, au Québec comme ailleurs, de maintenir l'accusation de déicide face aux Juifs, un constat qui avait alimenté une méfiance à l'égard de ce groupe.

Dans notre analyse, il apparaît que la période des années 1960 présente les effets combinés d'une rapide diminution de la pratique dominicale et des réformes entreprises par le Vatican entre 1960 et 1965, se soldant par la déclaration *Nostra Aetate* qui lève l'accusation faite aux Juifs d'avoir mis à mort le Christ. Ce contexte altère profondément le rapport des Québécois face au fait religieux dans la province et joue en faveur de l'inclusion des minorités non chrétiennes. Ainsi la transition d'un nationalisme axé sur l'identité catholique vers un néonationalisme dont le vecteur était la langue française amenuise les frictions entre Canadiens français et Juifs. Ajoutant à ce contexte favorable, plus de 5000 Juifs francophones en provenance du Maroc s'installent à Montréal vers 1965, pleinement capables de contribuer intégralement au projet national québécois dans la langue vernaculaire de la province.¹²

Le modèle type du Juif tel que conçu par les stéréotypes et les craintes propres à la société québécoise de l'entre-deux-guerres avait muté : la communauté juive de la métropole devenait une autre composante de la plus grande communauté anglophone québécoise concentrée à Montréal. On ne craignait plus les Juifs comme des immigrants de nature étrangère, de pratique non chrétienne et risquant de rompre l'équilibre ethnique du dominion.¹³ Ce contexte contribue à faire apparaître au Québec un espace dans lequel

¹² L'immigration des Juifs marocains vers Montréal a fait l'objet des travaux des historiennes Marie Berdugo-Cohen et Yolande Cohen et de l'historien Joseph Lévy dans *Juifs marocains à Montréal : témoignages d'une immigration moderne* (Montréal : VLB éditeur, 1987).

¹³ Cette crainte avait été formulée notamment dans les pages du quotidien le *Devoir* sous la plume d'Henri Bourassa et par d'autres éditorialistes durant la crise des réfugiés juifs allemands. Le Québec exprimait à ce moment sa peur de se voir submergé par une population étrangère, elle qui se trouvait dans une position précaire sur le plan politique et démographique au Canada, et qui était dans ce contexte animé par un élan

un groupe ultrareligieux non chrétien peut exister. Malgré le contraste manifeste entre la société québécoise en voie de sécularisation et l'isolement des hassidiques face à ce courant, le projet des Tasher demeure en ce sens un produit de la société québécoise, au moment où celle-ci est sujette à des changements importants.

D'ailleurs les rapports entre cette communauté et la collectivité québécoise sont marqués par des prises de position parfois surprenantes. Bien que ces événements soient postérieurs à la période abordée dans cette étude, rappelons que les Tasher avaient appuyé le camp du « OUI » lors du référendum de 1995 portant sur la souveraineté du Québec, au dam de la majorité juive anglophone de la métropole qui appuyait normalement le « NON ». ¹⁴ Il apparaît que la communauté entretient des rapports ambigus avec la politique québécoise mettant en relief leur originalité au sein des minorités religieuses qui résident dans la province. Juste avant la tenue du référendum de 1980, les Tasher avaient tenté de fonder une municipalité indépendante au sein de Boisbriand, antérieurement un secteur de Ste-Thérèse. ¹⁵ À ce moment cette proposition avait généré un certain discours dans la presse écrite, dont un éditorial par un journaliste local qui reconnaissait le droit à la souveraineté du village hassidique comme égal aux aspirations politiques des Québécois séparatistes. ¹⁶ Cette proposition des Tasher avait fait réagir une journaliste au quotidien montréalais *La Presse*, qui s'opposait vertement à la

de survivance. Pierre Anctil a regroupé et commenté des éditoriaux du *Devoir* sur le thème des Juifs dans *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs - 1910-1947* (Sillery : Septentrion, 2014).

¹⁴ William Shaffir, « Still Separated from the Mainstream: a Hassidic Community Revisited » *The Jewish Journal of Sociology* 39, No. 1 et 2 (1997) : 51.

¹⁵ William Shaffir, « Separated from the Mainstream : the Hassidic Community of Tash » *The Jewish Journal of Sociology* 29, No. 1 (1987) : 22.

¹⁶ Jean Bertrand. « Des séparatistes peuvent-ils s'objecter au séparatisme? » *Le Nord Info*, 17 Octobre, 1979, 4.

création d'une municipalité hassidique.¹⁷ Elle soutenait que le phénomène créerait un dangereux précédent dans la province, au moment où sa population s'apprête à se prononcer lors du premier référendum de 1980. Ces exemples mettent bien en relief que des espaces de négociation avec la société québécoise et la sphère politique qui l'anime sont une composante essentielle du développement de la communauté Tasher.

Mais il y a plus. L'essor des Tasher à la campagne est aussi le produit d'un contexte propre à la plus grande communauté juive non hassidique, dont la majorité est à ce moment constituée d'immigrants de deuxième et de troisième génération fortement urbanisés sur l'île de Montréal. En effet, la tradition juive est-européenne, symbolisée dans l'usage de la langue yiddish, l'éducation juive et la pratique de l'orthodoxie religieuse, s'effrite à mesure que les Juifs s'assimilent à la sphère anglophone du pays, marquée par la culture anglo-saxonne. Les Juifs hassidiques, perçus comme les derniers remparts de la tradition juive, vont mettre en marche la reconstruction de leurs communautés décimées. Les Tasher, s'éloignant non seulement institutionnellement, mais aussi géographiquement, constituent la manifestation la plus explicite de ce phénomène.

En somme, ma thèse soutient que durant l'immigration et la construction de la communauté hassidique des Tasher, soit entre 1951 et 1967, c'est à la fois des changements fondamentaux reliés à la société québécoise et à la communauté juive montréalaise qui génèrent un contexte propre à l'implantation d'une communauté hassidique à Boisbriand. Cette proposition repose sur une hypothèse double. D'abord, j'avance que le projet des Tasher est le produit d'un phénomène interne à la communauté

¹⁷ Lysiane Gagnon, « Québec veut-il légaliser la création d'une ville ghetto? » *La Presse*, le 29 Septembre 1979, 4.

juive montréalaise, qui tend à s'assimiler à la culture anglo-canadienne et à perdre des vecteurs identitaires importants, notamment l'usage de la langue yiddish et l'éducation juive. Au tournant des années cinquante et soixante, les hassidim inspirent une certaine nostalgie au sein de la communauté montréalaise d'origine ashkénaze, en ascension dans l'échelle socioéconomique de la province et en perte de ses repères identitaires traditionnels. Ce phénomène a pour effet de favoriser la promotion, chez certains d'entre eux, des entreprises hassidiques vouées à la conservation intégrale de la pratique et des mœurs juives traditionnelles de l'Europe centrale et orientale que l'Holocauste a décimés.

Ensuite, je suggère que les changements de fond qui ont cours durant les premières années de la Révolution tranquille signalent un changement de perception à l'endroit des Juifs au Québec. Premièrement, la transition d'un sentiment nationaliste articulé autour du catholicisme vers un néonationalisme territorial dont le vecteur identitaire est la langue, aurait pour effet de diminuer la teneur symbolique des Juifs comme antagonistes au sein du discours canadien-français. C'est pourquoi la communauté des Tasher, d'expression yiddish, n'a pas le même rapport face au Canada français, plus préoccupé par la place de l'anglais dans l'espace public que par une minorité religieuse yiddishophone. Sur le plan religieux, on retrouve le phénomène d'ouverture envers les minorités non chrétiennes, résultat de changements internes à l'Église catholique. Vers 1965, le Pape Paul VI prononce *Nostra Aetate*, une déclaration refondant les rapports entre non-chrétiens et catholiques sur des bases plus tolérantes. Les retombées de cette déclaration, à l'échelle locale comme nationale, sont mesurables au sein du discours généré dans la presse écrite et au sein du clergé catholique. Ceci crée un

espace dans lequel un groupe ultra-religieux non chrétien peut articuler un projet d'isolation sociale dans la banlieue montréalaise.

Hassidim québécois dans l'historiographie

La communauté juive hassidique du Québec, dont les Tasher constituent l'une des composantes, a fait l'objet de peu d'attention de la part des universitaires. Cette omission s'explique entre autres par une notion historiographique répandue à propos du fait juif en Amérique du Nord, proposant que l'orthodoxie juive d'Europe de l'Est n'a pas pu survivre à la traversée de l'Atlantique, ou même qu'elle n'ait pas sa place au sein du Nouveau-Monde.¹⁸ Conséquemment, les humanités juives ont davantage mis l'accent sur les aspects plus séculiers des immigrants juifs, à savoir leur implication dans les milieux ouvriers et leur intégration à la sphère anglo-protestante. Comprise comme un récit d'assimilation et d'entrée dans la modernité, l'histoire de la communauté juive nord-américaine a laissé peu de place au cheminement des Hassidim, dont l'existence même est synonyme de maintien de la tradition.

De plus, l'hypothèse proposant que le parcours des Tasher soit le produit d'une évolution de la communauté juive montréalaise trouve écho dans une notion historique issue du champ des études juives américaines. Celle-ci propose que l'Holocauste ait créé une rupture sociale, après quoi la reconstruction de la communauté orthodoxe ne pouvait

¹⁸ Ira Robinson résume bien ce débat dans un article paru vers 2005. Il explique que l'opinion généralement négative des principaux littérateurs et historiens Juifs à l'endroit des hassidim, avant l'Holocauste, tendaient à effacer leur présence au sein du mouvement vers la modernité qui se manifestait entre autres par l'émigration des Juifs à l'extérieur de l'Europe de l'Est. Il cite en exemple Simon Dubnov, considéré comme le premier historien scientifique juif, qui soutient dans ses écrits du tournant du siècle que l'hassidisme est voué à disparaître en tant que relique d'un temps révolu. Vue cette interprétation du mouvement, il va de soi qu'on a pas de suite cherché à recenser la présence des hassidim en Amérique du Nord avant que l'Holocauste ne force leur émigration. Ira Robinson « Anshe Sfard : The Creation of the First Hasidic Congregations in North America » *American Jewish Archives Journal* 57, No. 1 et 2 (2005) : 54-55.

plus compter sur une transmission mimétique des valeurs et des rites qui prévalait dans le contexte d'Europe de l'Est. Pour se perpétuer, les Pieux ont dû compter sur une intensification des dogmes.¹⁹ Les travaux de l'ethnologue Jacques Gutwirth, qui observe la communauté hassidique montréalaise durant les années soixante, me permettent d'examiner le point de départ de cette évolution.

Faisant écho à ses recherches sur la communauté hassidique des Belzer résidant à Anvers en Belgique²⁰, Gutwirth s'intéresse à la présence de hassidiques de la même allégeance en sol montréalais.²¹ Contribuant à un champ qui pose un regard anthropologique sur des communautés formées tout juste quinze ans plus tôt, Gutwirth fournit des observations essentielles du paysage juif hassidique quand il se présente à Montréal au tournant des années 1970. D'abord, l'état embryonnaire de la jeune communauté Belz, qui s'établit dans les anciens quartiers que les immigrants juifs de l'avant-guerre ont quittés au profit des nouvelles banlieues de l'ouest de Montréal, approfondit l'image d'un milieu à l'allure multiethnique dont la présence juive n'est que l'un des éléments. Dans cette période transitoire, on remarque que les cours hassidiques témoignent d'une certaine reconfiguration, marquée par la croissance naturelle des communautés, l'adhésion de nouveaux individus à la pratique hassidique et par le développement graduel de structures communautaires indépendantes.

¹⁹ Cette idée est davantage développée dans une étude charnière qui observe l'orthodoxie nord-américaine depuis les années soixante jusqu'aux années quatre-vingt-dix. Haym Soloveitchik « Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy » *Tradition* 28, 2 (Été 1994) : 64-130.

²⁰ Jacques Gutwirth, *Vie juive traditionnelle : ethnologie d'une communauté hassidique* (Paris: Les éditions de minuit, 1970)

²¹ Jacques Gutwirth, « Hassidim et Judaïcité à Montréal » *Recherches Sociographiques* 14, 3 (1973), 291.

Gutwirth décrit une communauté qui observe des liens étroits avec les *misnagdiques*²² — ou les orthodoxes non hassidiques — qui à ce moment sont au seuil d'une intégration à la société dominante marquée par certains compromis liés à l'allure vestimentaire et à l'éducation. Aujourd'hui, des trajectoires fortement opposées ont séparé les hassidiques des orthodoxes non hassidiques sur la base de la pratique rituelle, séparant des groupes qui auparavant partageaient certains lieux de prière, d'étude et de rite. Ce contexte nous aide à comprendre comment les hassidiques ont pu profiter de bons rapports avec la communauté juive majoritaire durant les années 1950 et 1960, ce qui permet de financer certains projets ayant comme objectif la conservation de la culture juive traditionnelle. Plaçant les Tasher dans ce cadre, j'avance que leur projet isolationniste est une manifestation du mouvement de fragmentation des groupes et d'intensification de la pratique chez les Hassidim.

La forte croissance démographique des communautés hassidiques en Amérique du Nord durant les cinquante dernières années a témoigné de leur succès à se renouveler hors de l'Europe de l'Est. Durant cette période on recense à Montréal plusieurs groupes, notamment de Satmar, Lubavitch, Belz, Klausenberg, Bobov, Viznitz et Munkacs. C'est lorsque le mouvement atteint une certaine masse critique qu'il attire le regard des chercheurs. Les travaux portant sur les Hassidim qui émanent de cette période sont issus des pratiques anthropologique et ethnographique, et utilisent principalement l'observation

²² Misnagdique signifie en yiddish « opposants », et fait historiquement référence aux Juifs qui s'opposaient au mouvement hassidique tout en voulant conserver la tradition rabbinique surtout établie à Vilna en Lituanie. Ces derniers comme les hassidiques, qui visent à conserver une pratique intégrale et un respect des lois juives, se différencient surtout par la présence du rebbe au centre des groupes hassidiques. À mesure que des courants modernistes balayaient les communautés juives d'Europe centrale et orientale au 19^e siècle, les deux groupes seront appelés à faire front commun, partageant la lutte pour le maintien des marqueurs du judaïsme traditionnel face aux réformistes. Cependant la distinction entre les deux groupes persiste encore de nos jours, et est bien visible dans la communauté juive ultraorthodoxe montréalaise.

participative comme méthode de recherche. Dans la majorité des cas, l'attention des chercheurs se dirige vers le cas de New York, laissant en plan les autres centres de vie juive hassidique du continent. Par exemple, dans l'ouvrage *Hasidic People : A Place in the New World*, Jerome R. Mintz dresse un portrait détaillé du passage des Pieux en Amérique depuis l'Europe de l'Est, mais ne mentionne Montréal qu'au passage, comme un satellite de la métropole américaine.²³ Comme le résume Ira Robinson, l'un des défis méthodologiques les plus importants dans les études juives nord-américaines est de rendre compte de New York, le centre le plus important sur les plans démographique et culturel, et de ce que les New Yorkais appellent souvent « out of town », soit le reste de l'Amérique du Nord.²⁴

Le fait que Montréal ait été marqué par la présence des hassidim hongrois n'est pas unique au sein du continent. Cette notion est présentée dans l'étude de Solomon Poll, qui observe l'un des groupes hassidiques originaires de cette région de l'Europe, établis à New York à partir de 1946, puis plus fortement suite à la Révolution hongroise qui provoqua une nouvelle vague d'émigration juive vers l'Amérique du Nord en 1957.²⁵ La majorité de ces migrants s'installèrent dans le quartier de Williamsburg, à Brooklyn, lieu que l'auteur choisit d'observer en détail au début des années 1960 selon la méthode de l'observation participative. Cette emphase de l'auteur permet de mettre en valeur le contexte propre au judaïsme hongrois, ce qui le mène à dresser un parallèle entre l'émancipation dans le contexte hongrois et le passage vers les États-Unis. Dans les deux

²³ Jerome R. Mintz. *Hasidic People : A Place in the New World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

²⁴ Robinson (2005), op. cit., 57.

²⁵ Solomon Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg : A Study in the Sociology of Religion* (New York : Schocken Books, 1962)

cas, la menace de l'assimilation est imminente. D'une part, l'État américain ne minorise pas la communauté juive par des moyens légaux, et de l'autre, la liberté dont jouissent ses membres risque de les attirer à intégrer la société plus large. Mais plus encore, l'influence des Juifs hongrois sur le mouvement hassidique nord-américain de l'après-guerre est considérée comme ayant provoqué l'intensification de sa pratique au Nouveau-Monde. Cette notion est avancée par Steven Lapidus dans sa thèse doctorale portant sur le Conseil communautaire juif de Montréal, le Vaad Ha'ir. Suite à l'immigration d'un bon nombre de réfugiés hongrois, victimes des répressions du pouvoir soviétique vers 1956, Lapidus démontre que les hassidim hongrois avaient réussi à exercer une influence dans le domaine de la cacheroute à Montréal dans le but d'assurer une application plus stricte des lois diététiques juives.²⁶ Ainsi le mouvement des Tasher vers la campagne peut être compris comme un acte d'isolement intense qui témoigne de la culture hassidique hongroise.

L'histoire des Tasher à proprement dit est diluée dans un discours général portant sur l'hassidisme à l'échelle internationale, dont l'identité collective se manifeste au-delà des frontières américaines. Seul le sociologue William Shaffir a conduit des recherches sur ce groupe comme phénomène circonscrit. En observateur participant, il s'est immiscé dans l'enclave juive pour la première fois durant les années 1970. Ses recherches menèrent à la publication d'un article sur les mécanismes de séparation de cette communauté hassidique.²⁷ Les travaux de Shaffir m'offrent une interprétation de la communauté au moment où une génération nouvelle est déjà apparue dans le village des

²⁶ Steven Lapidus. *Orthodoxy in Transition : The Vaad Ha'ir of Montreal in the Twentieth Century*. Thèse de Doctorat, Université Concordia, 2011.

²⁷ William Shaffir. « Separation from the Mainstream: The Hassidic Community of Tash » *Jewish Journal of Sociology* 29, No. 1 (Juin 1987) : 19-35.

Tash à Ste-Thérèse. Ils sont le témoignage d'une communauté qui a atteint une grande complétude institutionnelle ainsi qu'un fort niveau de croissance. Cependant, fidèles à la méthode ethnographique, les travaux de Shaffir ont recours à l'observation participative, tirant l'essentiel de leur matière à partir d'entrevues orales. Ainsi, ils offrent un portrait interne du phénomène, sans le situer dans un cadre plus large qui explore les rapports avec la société québécoise grâce à une approche historique. Shaffir ne fait ni état du processus qui mène à l'établissement des Tasher à Boisbriand ni du contexte dans lequel ce projet est mené à bien. Autrement dit, le phénomène que représente cette enclave hassidique au sein du Québec et de la localité de Ste-Thérèse (Boisbriand) n'a pas été observé dans une dimension historique. À mon avis, l'étude des sources disponibles permet d'établir des corrélations entre le parcours des Tasher, de la communauté juive montréalaise et de la société québécoise franco catholique et de les intégrer dans un cadre plus large.

Structure de la thèse et méthodologie

Dans un premier chapitre, je retrace le parcours en Europe du fondateur des Tasher, le rebbe Meshulem Feisch Lowy, ainsi que celui de quelques adeptes alors qu'ils immigrent à Montréal entre 1951 et 1955. À partir de documents d'immigration, de correspondances tenues entre les différents organismes juifs qui soutiennent les rescapés de l'Holocauste et d'articles publiés dans des journaux anglophones et yiddishophones de la communauté, je démontre que les hassidim obtiennent des appuis au sein de la communauté juive établie qui leur permettent d'intégrer le milieu montréalais en dépit des difficultés liées à la pratique ultraorthodoxe. Comme le suggère Adara Goldberg dans son étude sur les rescapés de l'Holocauste à Montréal, les Juifs canadiens qui contribuaient à faciliter

l'entrée au pays et qui mettaient sur pied des célébrations religieuses pour les Juifs pieux ne respectaient pas eux-mêmes la pratique orthodoxe, mais démontraient une certaine révérence face à l'étude de la Torah préconisée par les hassidim.²⁸ L'expérience du rebbe de Tash et de quelques uns de ses adeptes démontre bien l'importance de ce rapport pour la construction d'une petite communauté de rescapés hassidim à Montréal durant les années 1950.

Par la suite, un deuxième chapitre aborde le contexte de la communauté juive montréalaise durant la première moitié des années 1960. Par un recensement de l'hebdomadaire *Canadian Jewish Chronicle*, imprimé à Montréal, ainsi que par une analyse de diverses correspondances tenues entre les différents organismes communautaires de la communauté juive montréalaise, cette section observe les fondements idéologiques derrière le soutien offert à des projets hassidiques. Sans toujours faire référence explicite aux hassidim ou aux Tasher, on décèle chez les principaux acteurs de cette communauté une profonde inquiétude liée à la perte de la langue vernaculaire chez les Juifs de Montréal ainsi qu'à un faible taux d'enrôlement dans les écoles juives. C'est contre ces carences que le projet des Tasher est présenté à la grande communauté juive, par le biais de la presse écrite et au sein du discours généré dans les organismes communautaires juifs, c'est-à-dire comme offrant un témoignage spirituel et identitaire authentique pouvant contribuer au maintien des bases institutionnelles de l'orthodoxie dans la ville. C'est grâce à cette représentation que la communauté de Tash réussit à générer des appuis au sein de la communauté juive montréalaise. Ceux-ci

²⁸ Adara Goldberg, *Holocaust Survivors in Canada : Exclusion, Inclusion, Transformation* (Winnipeg : University of Manitoba Press, 2015), 120.

s'avèrent cruciaux lorsque le rebbe de Tash entreprend la construction d'une yeshiva imposante en territoire rural.

Le troisième chapitre se penche sur le cheminement des Tasher lorsqu'ils entreprennent des démarches menant à l'établissement de leur communauté dans la municipalité de Ste-Thérèse, une localité à dominance francophone et catholique. L'emphase est mise sur le contexte propre à cette municipalité, qui à cette période témoigne de changements importants dans sa structure sociale et économique. Un recensement exhaustif du journal hebdomadaire local, la *Voix des Mille-Îles*, permet de mesurer l'importance de l'urbanisation, du développement industriel et de la diversité croissante de la population. On y retrouve aussi un discours soutenu cherchant à rendre compte des changements dans la pratique catholique à l'heure du Concile œcuménique Vatican II. Pour mieux évaluer les perceptions du clergé de Ste-Thérèse face à ces changements, les archives de la paroisse locale ont été dépouillées. Finalement, les archives de la municipalité locale m'ont permis d'analyser les activités du conseil municipal dans la gestion du projet des Tasher. En consultant ces sources, je vise à illustrer *comment* les Tasher se sont implantés dans la municipalité de Boisbriand, et pourquoi ce phénomène est facilité par des changements relatifs à la société québécoise dans son ensemble.

Chapitre 1 : Intégration des Tasher à la communauté juive montréalaise établie

Considérant le haut niveau de complétude institutionnelle qui caractérise les communautés hassidiques contemporaines, le premier défi qui se dresse devant nous est de soumettre à un examen critique la notion que le contact des hassidim avec l'Amérique du Nord occasionne des frictions avec les tenants du judaïsme en voie d'assimilation à la culture canadienne anglophone. Ceci s'avère crucial, puisque nos données révèlent plutôt que les premiers hassidiques montréalais de la période d'après-guerre furent non seulement dépendants, mais même dans une certaine mesure engagés au sein des organismes communautaires juifs desservant l'ensemble de cette communauté dans la métropole québécoise. Étudier les rapports entre les hassidim et les différents tenants de la tradition mosaïque au lendemain de la guerre nous permet d'interpréter l'arrivée des Pieux comme se situant dans un processus de continuité historique, plutôt que comme un phénomène nouveau. En fait, nous verrons que la première génération d'hassidim prend assises sur les structures établies du judaïsme montréalais et y contribue.

Le lien est davantage perceptible que la communauté juive établie est à ce moment à un point de rupture historique, ce qui crée un contexte favorable à l'implantation de communautés ultraorthodoxes. Ces changements majeurs sont le produit de plusieurs facteurs à l'échelle internationale comme à l'échelle nationale. D'abord, le désastre démographique causé par l'Holocauste et la quasi-disparition du foyer culturel juif ashkénaze, caractérisé par l'usage de la langue yiddish et par

l'environnement de la bourgade juive, le *shtetl*²⁹, favorise chez les Juifs assimilés à la société nord-américaine une certaine nostalgie de l'Ancien Monde. Ce sentiment d'éloignement face aux origines culturelles du judaïsme est-européen est d'autant plus vif que la communauté juive montréalaise est à ce moment en pleine ascension dans l'échelle socioéconomique, un phénomène qui provoque le déclin de pratiques culturelles traditionnelles, tels l'éducation juive et l'usage quotidien de la langue yiddish, ainsi que l'américanisation de certains rituels comme le mariage et la *bar mitzvah*. C'est dans ce contexte que la résistance culturelle et spirituelle des hassidim peut attirer une certaine sympathie, eux qui persistent à conserver une stricte observance de la loi juive et des pratiques religieuses et culturelles issues du creuset ashkénaze.

En étudiant l'expérience des Tasher, nous visons aussi à comprendre les facteurs qui ont contribué à l'émergence d'une communauté de croyants hassidiques à Montréal, et pas dans d'autres centres urbains où se retrouvaient au même moment des communautés juives récemment implantées, comme Toronto ou Winnipeg. Ce cas précis illustre bien comment l'établissement des hassidim a dépendu de plusieurs éléments, dont au premier chef la présence d'une communauté juive établie, enracinée et tributaire d'un univers empreint de judéité. Ce n'est pas un hasard si Montréal possède de nos jours la deuxième plus grande communauté hassidique sur le continent³⁰: la ville fut connue depuis le tournant du siècle comme un centre névralgique de la culture yiddish en

²⁹ En yiddish, *shtetl* signifie petite ville ou village. Or dans la culture hassidique ou askénaze traditionnelle il renvoie à un marqueur identitaire important, soit l'espace de sociabilité dans lequel la culture hassidique a évolué jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, après quoi les hassidiques sont devenus surtout des habitants des grandes villes. Dans le contexte présent, *shtetl* fait référence directe à un village juif perçu comme reproduisant le hameau juif hassidique d'Europe centrale.

³⁰ William Shaffir. « Hasidim in Canada » dans Robinson, Ira. (ed) *Canada's Jews : In Time, Space and Spirit* (Boston : Academic Studies Press, 2013), 282.

Amérique du Nord³¹, et cette réputation n'a pas échappé aux tenants de l'orthodoxie juive est-européenne. En effet, malgré les mises en garde face à l'émigration hors de l'Europe de l'Est que promulguaient les chefs communautaires de l'orthodoxie juive³², la métropole québécoise fut visitée par de grands émissaires orthodoxes qui lui rendirent ses lettres de noblesse.³³ Plus encore, même avant que l'Holocauste n'oblige les hassidim à quitter définitivement l'Europe, on a recensé une certaine présence hassidique au Canada et en particulier à Montréal.³⁴ Ainsi, malgré le fait que les années cinquante marquent l'atteinte d'une masse critique pour les communautés juives hassidiques, il apparaît que les hassidim ne foulent pas à ce moment une *terra incognita*, mais bien une ville profondément marquée par une expérience juive variée, dont parmi eux des tenants de l'orthodoxie.

³¹ Rebecca Margolis, dans son étude *Jewish Roots, Canadian Soil*, avance que Montréal était jusqu'au années 1960 un haut lieu de la culture yiddish sur la scène internationale. Elle base cette notion sur plusieurs facteurs propres à la métropole québécoise: (1) une base idéologique promouvant la continuité de la culture yiddish, (2) l'importance d'un groupe d'activistes communautaires partageant une vision commune, (3) les mécanismes pour mettre en oeuvre ce projet culturel. Plus encore, elle suggère que le contexte du néonationalisme québécois axé sur la langue française, durant la période d'après-guerre, aurait favorisé la valorisation de la culture et de la langue yiddish au sein du judaïsme montréalais. Rebecca Margolis, *Jewish Roots, Canadian Soil : Yiddish Culture in Montreal 1905-1945* (Montréal: McGill-Queen's, 2011), xvi - xx.

³² Ira Robinson « The First Hasidic Rabbis in North America » *American Jewish Archives* 44 (1992) : 502-503.

³³ Effectivement, dans son mémoire d'abord publié en 1946 et ensuite traduit du yiddish par Pierre Anctil en 2000, Hirsch Wolofsky, qui fonda les journaux les plus importants de la communauté juive montréalaise, relate que la métropole québécoise eut le privilège de recevoir vers 1924 le *gaon* (titre consacré à un érudit des textes sacrés et de la loi juive) Kook, grand rabbin d'*Eretz-Israel*, le rabbin Epstein, chef de la yeshiva de Slobodke et du rabbin et *gaon* Shapiro, tous des personnalités influentes dans les sphères de l'orthodoxie juive. Hirsch Wolofsky. רייווע-לעבענס מיין מאָנטרעאל, 1946, אדלער קענעדער : מאָנטרעאל, 1946, traduit du yiddish par Pierre Anctil, *Un demi-siècle de vie yiddish à Montréal*. (Sillery : Septentrion, 2000), 252.

³⁴ Steven Lapidus, « Forgotten Hasidim : Rabbis and Rebbes in Prewar Canada » *Canadian Jewish Studies* 12 (2004), pp. 1-30. Ira Robinson, « Anshe Sfarad : The Creation of the First Hasidic Congregations in North America » *American Jewish Archives Journal* 57 (2005) : 53-66.

Les caractéristiques de l'immigration hassidique

C'est par leur aspiration à transplanter un mode de vie traditionnel qu'on peut différencier les hassidiques par rapport aux rescapés de l'Holocauste en général. Dans les mots de l'historien Jerome R. Mintz : « The shared mission of Hasidic Jewry [...] was to recreate the world that had existed in prewar Europe. »³⁵ Cependant, le cas de Montréal nous démontre qu'une telle entreprise, qui défie les courants modernistes de la communauté juive montréalaise de vieille garde, serait impossible sans le soutien matériel et professionnel fourni par la structure communautaire juive établie et par certains individus précédemment installés dans la ville. Comme l'explique Solomon Poll, ethnologue responsable de la première étude d'importance sur les hassidim new-yorkais, ces derniers n'émigrent pas aux États-Unis comme individus en quête de mieux-être économique, mais comme survivants cherchant à reconstruire leur communauté.³⁶ Si cette observation est certainement valable à propos des hassidim de Montréal, le contexte présente des caractéristiques distinctes liées à la réalisation de ce dessein, qui sont d'abord attribuables à la taille plus modeste du mouvement hassidique dans la métropole québécoise. Grâce à une immigration nombreuse, la communauté hassidique new-yorkaise atteint dès la fin des années cinquante une masse critique. Dès lors, « several hundred families allied to the Hungarian court of Satu-Mare (now Satmar) settled close to Rabbi Joel Teitelbaum in Williamsburg, along with courts of twenty to a hundred families each from Klausenberg, Pupa, Tselem, Skeivra Vznitz, Stolin-Karlin,

³⁵ Jerome R. Mintz, *Hasidic People : A Place in the New World* (Cambridge : Harvard University Press, 1992), 29.

³⁶ Solomon Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg : A Study in the Sociology of Religion* (New York : Schocken Books, 1962), 34.

Viene, Belz, Spinka, Munkacs and Breslov, among others. »³⁷ La taille de la communauté hassidique new-yorkaise facilite l'émergence d'un réseau d'entraide interne à la communauté, qui contribue à l'intégration des Pieux : « The men helped one another to find jobs in shops and factories. A loan association was established for those needing small interest-free loans. »³⁸

Le cas de Montréal diffère du fait que le nombre d'immigrants hassidiques fut beaucoup moins imposant, ce qui obligea les Pieux à avoir d'abord recours aux organismes communautaires propres à l'ensemble des Juifs. Comme le soutient l'ethnologue Jacques Gutwirth, bien que les hassidim aspirent, à terme, à développer un réseau d'institutions indépendant, « au niveau individuel, hassidim et orthodoxes très pieux n'hésitent pas à entrer en relation avec certaines institutions juives générales. »³⁹ À Montréal, le rapport de l'immigrant hassidique envers les organismes caritatifs comme la *Jewish Immigrant Aid Society*, le *Vaad Ha'ir* – le Conseil communautaire juif de Montréal –, le *Jewish Vocational Services* et le Congrès juif canadien fut essentiel. Du fait de la petite échelle initiale de la communauté, l'expérience des premiers immigrants qui mettront en place les assises de la communauté hassidique naissante est marquée par une dépendance vis-à-vis des tenants du judaïsme séculier. Cependant les Pieux ne sont pas pour autant à la charge du réseau institutionnel, puisqu'ils sont aussi en mesure de contribuer — vu la nature intégrale de leur observance religieuse — à la sphère orthodoxe du judaïsme montréalais. En effet, pour une communauté qui s'acculture à un

³⁷ Mintz (1992), op. cit., 30.

³⁸ Mintz (1992), op. cit., 30.

³⁹ Jacques Gutwirth, « Hassidim et judaïcité à Montréal » *Recherches sociographiques* 14, no. 3 (1973) : 319.

rythme effréné, ils offrent un « témoignage spirituel, culturel et social ainsi qu'un appoint "technique" appréciable. »⁴⁰

Le rebbe Meshulem Feisch Lowy

C'est d'ailleurs pour ses qualités de fonctionnaire religieux que le Rabbin Meshulem Feisch Lowy, appelé à fonder la communauté hassidique des Tasher, se dirige vers Montréal en 1951. Son processus d'immigration avait été initié par une congrégation montréalaise d'affiliation orthodoxe – mais pas hassidique — située dans l'ancien quartier juif sur la rue Saint-Urbain à l'angle de la rue Rachel. La synagogue Beth Hamedrosh Hagodoil Chevra Chaas, dont les congréganistes sont pour la plupart des Canadiens yiddishophones de deuxième génération somme toute bien intégrés à la société anglophone montréalaise, aurait été mise au fait de la disponibilité d'un rabbin en la personne de Lowy. Dans le formulaire de demande dirigé à l'endroit des autorités d'immigration canadiennes, le secrétaire de la congrégation s'explique :

You are no doubt aware of the difficulties in finding the right person to fill a vacancy in a congregation. We have been looking for one for quite a while, without success. It has now come to our attention that Mr. Ferenc Lowy is well qualified for the job of Rabbi of a congregation like ours, and would therefore greatly appreciate your kind assistance in bringing the man over to Canada. We wish to add that we are willing to employ the man for a minimum of two years, at an initial salary of \$1500.00 per annum.⁴¹

La congrégation signe ici un document qui représente bien le milieu rabbinique d'après-guerre en Amérique du Nord. Vu la tragédie qui s'était abattue sur le monde juif ashkénaze durant la décennie précédente, Lowy pouvait constituer à leurs yeux une rare opportunité de doter la congrégation d'un rabbin formé par des érudits européens, ce qui

⁴⁰ Ibid., 323.

⁴¹ Documents d'immigration, fonds du JIAS, archives du Congrès juif canadien.

dans une logique orthodoxe est *de facto* supérieur à ce que pourraient offrir les académies rabbiniques nord-américaines.⁴²

Cependant, il apparaît improbable que Lowy eût lui-même souhaité détenir un poste dans cette congrégation, puisqu'il avait évolué dans des milieux hassidiques fort conservateurs en Europe. D'abord les congréganistes de Chevra Shaas ont un niveau d'observance éloigné des exigences préconisées chez les Pieux. Mais en général, le contact des rescapés hassidiques avec l'Amérique du Nord provoquait une ferveur religieuse renouvelée plutôt qu'une tolérance face à la modernisation des rites judaïques qui prévalaient. À propos de la réponse du hassidisme devant l'orthodoxie new-yorkaise, Jenna Weismann Joselit avance que «[...] the postwar [Orthodox] element rejected New York Orthodoxy's rapprochements with modernity ... and the postwar Orthodox proved to be far more stringent in their ritual observance and unswerving in their opposition to social integration. »⁴³ Ce poste aurait donc exposé Lowy à une congrégation en proie à une rapide assimilation à la culture canadienne dominante, en perte de la langue vernaculaire juive, et habituée à un niveau d'observance religieuse modéré.

Finalement, tout indique que Lowy ne fut pas effectivement embauché au sein de la congrégation qui avait facilité son passage vers le Canada en le dotant aux yeux des autorités d'un emploi stable, critère crucial dans le processus d'immigration. Après consultation des registres des naissances pour la période durant laquelle il aurait dû être à l'emploi, on n'a recensé aucune signature de sa main, et aucun document d'archives issu

⁴² Steven Lapidus a démontré que les perceptions tenues par le Vaad Ha'ir, le conseil communautaire juif montréalais, à l'endroit des rabbins formés en Amérique du Nord était généralement négatives et ce jusqu'aux années 1960. Steven Lapidus « 'The Problem of the Modern Orthodox Rabbinate' : Montreal's Vaad Harabbonim at Mid-Century » *Studies in Religion / Sciences religieuses* 40, Vol. 3 (2011) : 354.

⁴³ Jenna Weissman Joselit, *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community in the Interwar Years* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 148.

par cette congrégation ne le mentionne.⁴⁴ En fait, nous supposons que la congrégation Chevra Chaas n'a jamais eu l'intention d'embaucher le rabbin hassidique, mais lui a plutôt fourni ce document pour le soutenir dans son processus d'immigration. Étant donné l'ascendance de haut lignage du rebbe, il est probable que la congrégation ait été sollicitée pour fournir ce document, sans doute par un résidant souhaitant attirer à Montréal le rebbe prometteur et désireux de reconstruire le mode de vie hassidique dans la métropole.

Les documents d'immigration nous apprennent qu'un proche de Lowy, qui résidait déjà à Montréal, avait fait les arrangements nécessaires. Le témoignage récent d'un membre de la communauté Tasher, qui s'était établi Montréal dès 1949 et qui avait côtoyé le rebbe dès ses premières années au Québec, abonde aussi en ce sens :

Il [le rebbe Tasher] avait ici un frère nommé de Yosef Arnstein. Celui-ci avait rempli la documentation qui devait permettre au rebbe de venir au Canada. Il obtint un document auprès de la synagogue *Chevra Shaas* comme quoi ils cherchaient un rabbin et étaient prêts à l'employer. [...] Ce fut un grand acte de bonté [מעשה חסד] de leur part, puisqu'il était autrement difficile pour un rabbin d'immigrer ici.⁴⁵

Le parcours du rebbe en Europe

Les détails biographiques sur le parcours de Lowy en Europe sont éparpillés dans quelques publications journalistiques issues principalement de la communauté juive de tendance hassidique. Ces textes sont de nature hagiographique, un mode de représentation qui vise d'abord à valider la rectitude, la justesse morale et la piété exemplaire d'un chef religieux plutôt que de fournir des détails objectifs à son sujet.

⁴⁴ Fonds de la congrégation Chevra Chaas, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

⁴⁵ Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe » *Der Moment*, 15 janvier 2016, 15, Traduction libre du yiddish par l'auteur.

Souvent, cette littérature se situe davantage dans le registre de la légende que de l'histoire. Or comme l'avance l'historien du mouvement orthodoxe, Berel Wein, « Legends are not factually accurate, but they are very important, nonetheless, because they do accurately characterize and delineate the behavior and attitudes of the person who is the subject of the legend. »⁴⁶

Qui plus est, les textes relatant le parcours de Lowy ont pour la plupart été publiés à la suite de son décès récent. Pour cette raison, ils consistent plus en un hommage post-mortem soulignant les accomplissements du rebbe. Ces articles paraissent le plus souvent dans des publications de langue yiddish, issues dans la communauté ultraorthodoxe.⁴⁷ Malgré les limitations que présentent ces sources documentaires, nous croyons que leur apport peut nous aider à illustrer la perception tenue à l'endroit des rebbes par leurs fidèles.

En effet, elles nous offrent un témoignage marquant du lien de révérence qui prévaut entre le rebbe et ses fidèles. C'est pourquoi souligner les qualités héroïques du rebbe dans la tradition orale hassidique a pour effet de solidifier la cohésion sociale au sein du groupe. Comme l'avance Ira Robinson, « Hasidism, beset by the encroachment of modern secularist ideologies in the Eastern European Jewish community, utilized its hagiography, concentrating on the heroism of its central figure, the Zaddik, as a means of asserting group identity and solidarity in the face of competing social norms. »⁴⁸ Lorsque

⁴⁶ Berel Wein, *Triumph of Survival: the Story of the Jews in the Modern Era 1650-1996* (Shaar Press, Brooklyn, NY, 1997), 67. Note de bas de page no. 7.

⁴⁷ À New York, il existe plusieurs journaux publiés par des communautés hassidiques et rédigés en yiddish. Parmi les plus populaires, citons *Der Blatt* et *Der Yid*, publiés par deux factions du groupe Satmar. À Montréal, nous trouvons un journal hebdomadaire publié à l'endroit de la communauté *haredi* en général, *Der Moment*, divisé en deux sections, une rédigée en yiddish et l'autre en anglais.

⁴⁸ Ira Robinson, «The Zaddik as hero in Hasidic Hagiography » dans Mor, Menachem (ed) *Crisis & Reaction : The Hero in Jewish History* (Omaha, Nebraska : Creighton University Press, 1995), 93-94.

conjugués à des données objectives issues des documents d'immigration officiels de Lowy, ces récits mythiques nous permettent de mieux comprendre la place qu'occupe le rebbe au centre de sa communauté.

Meshulem Feisch Lowy est né le 11 avril 1921 à Nyirtass⁴⁹ – qui inspire le vocable Tash— dans la région sous-carpatienne au cœur de l'*hinterland* hongrois, un territoire marqué par la prévalence du mode de vie hassidique situé à l'intérieur de la frontière orientale de l'ancien empire austro-hongrois. Selon un style hagiographique typique, on décrit Lowy comme étant animé lors de sa jeunesse d'une piété remarquable, ce qui le mène à étudier à la *yeshiva* de la communauté hassidique avoisinante des Kaliver.⁵⁰ Sur le plan de la filiation, il se réclame de l'héritage d'une lignée de *tsaddikim*⁵¹: son arrière grand-père était disciple de l'illustre rebbe Isaac Ayzik de Komarno (1806-1874)⁵², et son père était rebbe d'une communauté avoisinant Nyirtass.⁵³ C'est d'ailleurs cette ascendance qui le dote d'un avantage primordial pour aspirer à mener le mouvement Tash une fois au Canada, vu le critère dynastique du processus de succession des cours hassidiques. En effet, le *yihus* (la descendance) est mesuré selon l'existence de *tzaddikim* (de rebbes) ou de grands érudits talmudiques dans l'arbre généalogique d'un pieu. Ce

⁴⁹ Dossiers d'immigration, fonds du JIAS, archives du Congrès juif canadien, Montréal.

⁵⁰ « The Toshi Rebbe, zy"ya Harav Meshulem Feish Lowy » Hamodia, 12 août 2015, accédé le 15 août 2015 au <http://hamodia.com/2015/08/12/the-toshi-rebbe-zya-harav-meshulem-feish-lowy/>

⁵¹ Signifiant « le juste » en hébreu, le terme *tzadik* (*tzadikim* au pluriel) est attribué aux hommes qui se sont illustrés dans le cadre du judaïsme de tendance orthodoxe. Dans le cadre de l'hassidisme, le vocable fait souvent référence à un rebbe.

⁵² Justin Jaron Lewis et William Shaffir « Toshi, Between Earth and Moon : A Hasidic Rebbe's Followers and his Teachings » dans Daniel Maoz et Andrea Gondos (eds), *From Antiquity to the Postmodern World : Contemporary Jewish Studies in Canada* (Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2011) : 139-170, p. 140.

⁵³ Hamodia, op. cit.

pedigree porte une importance vitale aux yeux des hassidim et est le gage d'un statut social supérieur au sein de ces milieux.⁵⁴

Après le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale, il est assigné au travail forcé dans un bataillon hongrois, où sa piété inébranlable l'aurait fait passer pour aliéné. Selon les hassidim, c'est sa ferveur religieuse qui aurait attiré l'indulgence de ses supérieurs.⁵⁵ L'hebdomadaire de langue yiddish *Der Blatt*, publié à New York par des membres de la communauté Satmar, met en scène le parcours de Lowy au camp de travail et y décrit ses exploits d'homme de foi, lui attribuant des facultés presque surhumaines. On y relate que le rebbe, menacé d'un ordre de mise à mort, avait par l'intensité de son regard réussi à empêcher, comme par miracle, un soldat hongrois d'exécuter son ordre.⁵⁶ Ce dernier, retournant ébahi à son supérieur, lui aurait dit que l'impression de grandeur laissée par le rebbe l'aurait empêché de le mettre à mort. Il est important de souligner une tendance parmi les hassidim, qui s'efforcent à décrire le parcours de leurs chefs durant l'Holocauste sous le registre du miracle. Deux facteurs expliquent ce penchant : d'abord, l'une des caractéristiques attribuées à un chef spirituel hassidique, en particulier au XIX^e siècle qui connut le plus grand essor du mouvement en Europe centrale, est ses qualités de thaumaturge. Certaines superstitions, attribuables au mode de vie paupérisé des communautés juives des *shtetls*, auraient contribué à perpétuer la croyance que les rebbes soient capables d'accomplir certains miracles ou d'attirer la grâce divine par leur piété.⁵⁷ Ensuite, le fait qu'ils aient survécu à l'univers

⁵⁴ Jerome R. Mintz. *Legends of the Hasidim*. (Chicago : Chicago University Press, 1968), 54.

⁵⁵ Hamodia, op. cit.

⁵⁶ « Der Blatt, » vendredi 14 août 2015, 4.

⁵⁷ Jerome R. Mintz, *Legends of the Hasidim : an Introduction to Hasidic Culture and Oral Tradition in the New World* (Chicago : University of Chicago Press, 1968), 110.

concentrationnaire pour ensuite mener des communautés florissantes pousse les croyants à sanctifier le parcours de leurs chefs, et à les ériger en héros devant l'opresseur nazi. De telles légendes, à propos des quelques rebbes qui survécurent à l'Holocauste, étaient fréquemment véhiculées dans cette communauté au lendemain de la guerre.⁵⁸ S'il apparaît néanmoins que ces croyances sont en déclin parmi les communautés hassidiques contemporaines, elles occupent tout de même une place importante dans la tradition orale qui y prévaut toujours.

Vers l'été 1944, quand la Hongrie est envahie par l'Allemagne, les Juifs de la région de Nyirtass sont regroupés au sein du ghetto de Nyiregyhaza, situé dans la capitale du comté de Szabolcs-Szatmár-Bereg.⁵⁹ La famille de Lowy est déportée vers Auschwitz, où la majorité d'entre eux périrent dans les chambres à gaz. Tout indique que Lowy demeura au camp de travail en Hongrie, ce qui lui a permis de survivre au génocide. Suite à la libération, il serait retourné dans sa région natale en Hongrie, où les survivants des villages à proximité se regroupèrent de nouveau à Nyiregyhaza.⁶⁰ Vers 1946, il y épouse Chava Weingarten, à qui l'on attribue aussi une origine de haut lignage — son père est descendant du rebbe Elimelech de Lizhensk (1717-1787), l'un des fondateurs du mouvement hassidique. C'est durant cette période que va s'agglomérer un premier noyau d'adeptes autour de Lowy. Un passage tiré d'une entrevue auprès d'un contemporain du rebbe résidant aujourd'hui au Québec témoigne de l'effet d'attraction causé par Lowy dans cette région hongroise :

Après la terrible guerre, qui avait vu périr une grande partie du peuple juif [כלל ישראל], des survivants infortunés cherchaient en vain leurs familles disparues. Je retournai dans mon village,

⁵⁸ On retrouve une collection de tels récits, mis en scène dans différents conflits armés dont les hassidim témoignèrent, au sein de l'ouvrage de Mintz (1968), op. cit., 356-379.

⁵⁹ Hamodia, op.cit.

⁶⁰ Documents d'immigration, fonds JIAS, Archives du Congrès juif canadien., Hamodia, op.cit.

où j’entendis dire qu’à Nyiregyhaza se trouvait un homme d’une grande érudition, un *tzaddik*, le fils du rebbe de Dermetsch, qui porte le nom du [shoref שרף]. Nous furent épris d’un grand désir de nous rendre prier sous le même toit qu’un tel *tzaddik*.⁶¹

C’est ainsi qu’à Nyiregyhaza, Lowy fut formellement nommé rebbe de la communauté de Tash par une poignée d’adeptes.⁶² Il y a tenu sa cour deux ans, après quoi le climat de répression causé par la main mise des Soviétiques sur la Hongrie convainquit le jeune rebbe à prendre la route de l’exil. Lui et sa famille aboutissent à Wels, dans la portion de l’Autriche sous tutelle américaine, à un camp de personnes déplacées qui loge des survivants dans des anciennes baraques militaires.⁶³ Le site avoisinait l’un des satellites de l’ancien réseau concentrationnaire de Mathausen.⁶⁴ C’est à partir de là que Lowy entreprend ses démarches d’immigration vers le Canada.

Du parcours de Lowy en Europe, nous retenons un autre facteur important. Vu son jeune âge au moment du déclenchement des hostilités – il n’avait que 18 ans vers 1939 — Lowy n’avait pas dirigé une communauté hassidique nombreuse en Europe ni ne s’était illustré dans les hautes sphères du rabbinat hassidique dans sa Hongrie natale. Il est d’ailleurs significatif que son nom ne figure pas dans une encyclopédie exhaustive du mouvement hassidique parue vers 1950, alors que d’autres rebbes de statuts plus ou moins importants s’y retrouvent.⁶⁵ Ceci le différencie de rebbes plus illustres qui, après la guerre, étaient déjà précédés d’une réputation imposante au moment de s’installer en Amérique du Nord. Citons comme exemple le rebbe Yoel Teitelbaum de Satmar, qui dès

⁶¹ Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe » *Der Moment*, 1er janvier 2015, 17. Traduction libre du yiddish par l’auteur.

⁶² Hamodia, op.cit.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Oscar Z. Rand, *Toldoth Anshe Shem*, Vol. I (New York : Toldoth Anshe Shem, Inc., 1950)

1934 était à la tête d'une communauté d'adeptes forte de vingt-mille membres en Roumanie — à la frontière de la Hongrie et peu loin de Nyirtass —, et qui avait été un acteur important dans les débats causés par la menace de la guerre au sein de la communauté juive orthodoxe de la région.⁶⁶ Qui plus est, son parcours dans les hautes sphères de l'univers hassidique hongrois avait débuté au tournant du siècle, lorsque la mort de son père provoqua des débats liés à la succession du rabbinat d'une importante communauté hassidique.⁶⁷ Lowy, pour sa part, arrive à Montréal avec une réputation à bâtir. Ainsi, la communauté qu'il érige dépend d'opportunités générées dans un contexte propre à sa région d'accueil. Ce fait est crucial, puisqu'il suggère que Lowy fut en quelque sorte un rebbe « fait au Québec », plutôt qu'une célébrité de l'Ancien Monde entraînant dans son sillage un certain nombre d'adeptes.

Les débuts de la cour hassidique des Tasher à Montréal

Une demande d'immigration pour faire venir des réfugiés au pays à la suite de la Deuxième Guerre mondiale était possible seulement grâce à deux types de parrainage : d'une part, tel qu'abordé plus haut, il fallait assurer l'intégration économique du réfugié par la garantie qu'un emploi l'attendrait à son arrivée ; ensuite, un membre de la famille résidant déjà à Montréal devait se porter garant des nouveaux venus pour s'assurer qu'ils ne deviennent pas une charge financière pour l'État. Dans ce cas, c'est le frère de Lowy,

⁶⁶ Ces débats opposaient deux camps parmi les Juifs d'Europe orientale. D'une part, des chefs hassidiques influents, parmi eux Yoel Teitelbaum de Satmar, décourageaient leurs adeptes d'émigrer devant les répressions montantes à l'endroit des Juifs avant la Deuxième Guerre mondiale. On préconisait plutôt un maintien de l'observance religieuse et la sauvegarde d'un mode de vie attaché à l'Europe de l'Est. De l'autre côté, une part de la population juive d'Europe orientale, au premier titre les sionistes de tous horizons, voyait plutôt dans la menace un signe que les communautés juives devaient définitivement quitter l'Europe. Mintz (1992), op. cit., 28.

⁶⁷ Ibid., 28.

qui résidait à Montréal sur le flanc nord du Mont-Royal, à l'angle de la rue Hutchison et de la côte Sainte-Catherine, qui offrit ce soutien capital dans le processus d'immigration.⁶⁸

Cependant, tout indique que Lowy et sa famille, qui au moment de traverser l'Atlantique en mars 1951 comportait déjà quatre enfants, ne demeurèrent pas longtemps avec leur parrain. Ils s'établirent presque aussitôt dans une maison à un étage, typique de l'architecture du quartier Laurier⁶⁹, plus précisément sur la rue Jeanne-Mance à l'angle de la rue Saint-Viateur. Ce fait témoigne d'un phénomène des plus surprenants, puisque tout indique que Lowy s'est fait offrir une propriété dès son arrivée, et qu'il s'agirait d'un « acte de bonté » (מצווה) visant à soutenir la mise sur pied d'une communauté de croyants. Cela aurait été rendu possible grâce à la générosité d'immigrants juifs installés avant la guerre, voulant contribuer à installer un rabbin prometteur dans une propriété lui permettant de fonder une congrégation selon la tradition hassidique. Plusieurs indices nous portent à soutenir cette hypothèse.

En effet, le bâtiment en question était détenu jusqu'en 1950 par un travailleur de l'industrie du textile, de tradition mosaïque, qui besognait comme coupeur de cuir et comme tailleur dans des petites manufactures situées dans l'axe du boulevard Saint-Laurent.⁷⁰ Celui-ci avait acquis le modeste logis vers 1939, après quoi il avait permis à différents organismes visant à maintenir la foi judaïque orthodoxe d'utiliser les pièces du rez-de-chaussée dans le cadre de leurs activités. De fait, on a recensé que vers 1945,

⁶⁸ Dossiers d'immigration, fonds JIAS, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

⁶⁹ Aujourd'hui, cette intersection se trouve dans le sud du quartier Mile-End.

⁷⁰ Annuaire *Lovell's*, publié à Montréal. 1950, 39-40. Disponible en consultation via Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

l'école « *Beis Yaakov* » — la maison de Jacob — s'annonçait à la même adresse, offrant une éducation juive traditionnelle auprès de jeunes filles de la métropole.⁷¹

Or dès 1951, l'annuaire *Lovell* pour Montréal indiquait pour cette adresse le nom de Ferenc Lowy, qui vraisemblablement s'était fait transférer les titres de propriété grâce à la contribution financière d'un troisième parti.⁷² Dans le bimensuel montréalais yiddish *Der Moment*, de récentes entrevues conduites auprès d'hassidim qui avaient émigré durant la même période que Lowy confirment cette interprétation :

Il se trouvait dans la ville un Juif nommé Sam Tabak, qui habitait la municipalité de Lachine, où vivait un certain nombre de Juifs. Tabak, qui avait atteint une certaine sécurité financière, portait une affection particulière envers les Juifs vertueux (ערליכע אידן)⁷³. Un jour il aperçut le rebbe prier avec une dévotion extraordinaire (אויסער געווענליכע עבודה). Il vint à lui et demanda : « Qui êtes-vous? Avez-vous un toit au-dessus de votre tête? » Le rebbe lui répondit qu'il cherchait toujours un endroit où s'établir. Ainsi Tabak répliqua : « Cher rebbe, à présent vous avez une maison! Je ferai pour vous l'acquisition d'une adresse sur Jeanne-Mance! » L'homme régla l'affaire, et seulement dix jours après son arrivée au Canada, le rebbe Tasher possédait déjà sa propre maison.⁷⁴

Par ce geste, Lowy a pu fonder la congrégation Tasher selon le modèle hassidique de l'Ancien Monde, c'est-à-dire dans un édifice qui est à la fois la résidence du rebbe et la cour où se réunissent ses fidèles.⁷⁵ Un témoignage différent décrit bien comment Lowy avait transformé le modeste bâtiment en institution hassidique, dotée de plusieurs nécessités liées au mode de vie préconisé :

La maison du rebbe, dont la famille résidait au deuxième étage, avait aussi un sous-sol où on avait construit un *mikveh* [bain rituel]. [...] Au rez-de-chaussée se trouvait la synagogue [shul] où les

⁷¹ Canadian Jewish Congress Charities Committee National Archives, Fonds du Conseil communautaire juif de Montréal Vaad Ha'ir, Bibliothèque publique juive, Montréal.

⁷² Information obtenue à partir d'un échange de courriel avec un chercheur de la communauté hassidique montréalaise.

⁷³ En langue yiddish, dans la sphère orthodoxe, ce vocable désigne les tenants ultraorthodoxes du judaïsme, dont au premier chef les hassidiques.

⁷⁴ Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe » *Der Moment*, 15 janvier 2016, 15. Traduction libre du yiddish par l'auteur.

⁷⁵ Mintz (1992), op. cit., 10.

hommes se rassemblaient, ainsi qu'une petite pièce occupée par la *rebbetzin* [la femme du rebbe]. Dans la chambre de prière nous avons rassemblé, parmi le voisinage, des Pieux qui tenaient le rebbe en estime et qui voulaient l'aider à atteindre le quorum [מנין] nécessaire à la prière.⁷⁶

Dès lors, tous les éléments sont en place pour voir le jeune rebbe bâtir la communauté Tasher dans la ville. Cependant les débuts de la congrégation s'avèrent modestes. Des dossiers de la *Jewish Immigrant Aid Society*, en date de décembre 1953, nous confirment la précarité de Lowy durant ses premières années à Montréal :

Rabbi Loewy [sic] himself is a recently arrived immigrant with a wife and four children. He cannot be considered a man of financial means. [...] He has four children. He [Lowy] earns his livelihood by having a Shul on the 1st story of his cottage. The Rabbi indicated that his earnings are minimal, sufficiently to keep his family going, and that he is overburdened with many debts. He indicated to us a bank statement with a present balance of \$29.00 and a high point of \$353.00.⁷⁷

Néanmoins, tout nous porte à croire qu'une communauté d'adepte se forgeait, bon an mal an, autour du rabbin charismatique, puisqu'un rapport subséquent de JIAS mentionne comment Lowy avait réussi à amasser des fonds auprès de ses « chassidims » pour venir en aide à un réfugié hassidique en difficulté financière.⁷⁸

Les premiers pas du rebbe Tasher à Montréal nous semblent significatifs, en particulier parce qu'ils illustrent bien les manœuvres de soutien entreprises par certains individus de la communauté juive établie pour faciliter la reconstruction d'un mode de vie hassidique. Il semble bien que, malgré que Lowy n'ait pas mené de communauté hassidique importante en Hongrie avant la guerre, son ascendance marquée par de grands personnages hassidiques et sa volonté de perpétuer une communauté hassidique selon le modèle traditionnel de l'Ancien Monde, ait réussi à mobiliser les ressources nécessaires à

⁷⁶ Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe » *Der Moment*, 15 janvier 2016, 16. Traduction libre du yiddish par l'auteur.

⁷⁷ Documents des services sociaux, Fonds du JIAS, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

⁷⁸ Ibid.

le voir réaliser ce dessein. Cependant, comme en témoignent les étapes qui mènent à la création de la congrégation Tasher, rien de cela n'aurait été possible sans qu'un contexte d'après-guerre témoigne d'une forte ascension de la communauté juive établie dans l'échelle socioéconomique canadienne.

L'exode urbain de la communauté juive établie

La période d'après-guerre est marquée au sein de la communauté juive canadienne, dont la plus grande concentration se trouve alors toujours à Montréal, par une ascension dans l'échelle socioéconomique, reflet d'un contexte économique généralement favorable à l'échelle du pays.⁷⁹ Les paramètres de ces changements, qui ont des répercussions dans les sphères culturelles, religieuses, et sociales de l'ensemble des Juifs montréalais, seront traités plus en détail dans le chapitre suivant. Pour le moment, nous retenons notre attention sur l'un des résultats de cette croissance socioéconomique, soit le phénomène de déplacement vers la banlieue des Juifs montréalais durant les années soixante.⁸⁰ Ceci nous permet de soutenir la notion que la présence hassidique, qui s'accroît à partir du tournant des années cinquante, prend racine dans les lieux qui avaient vu le judaïsme montréalais s'implanter après la grande vague migratoire de 1905-1918. Ainsi, plusieurs Juifs qui migrent vers les nouvelles « banlieues-dortoirs » montréalaises sont en quelque

⁷⁹ Franklin Bialystok, *Delayed Impact : The Holocaust and the Canadian Jewish Community* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000), 69.

⁸⁰ Israël Medresh, journaliste yiddishophone montréalais qui a signé deux ouvrages rétrospectifs sur la vie juive de la ville, explique vers 1964 que « le mouvement militaire qui venait se terminer [la Deuxième Guerre mondiale] avait aussi amené une vague de prospérité et amélioré la qualité de vie de la plupart des individus au pays. [...] Un mouvement de société se dessina aussi pour créer de nouvelles villes en banlieue. Des familles juives furent parmi les premières à s'établir dans ce genre de milieu urbain, ceci afin d'avoir accès à plus d'espace et à un environnement plus naturel qu'au centre d'une grande métropole. » Israel Medresh (1964, קענעדער אדלער, מאנטרעאל: מלחמות, וועלט צוויי וועלט מלחמות), *Le Montréal Juif entre les deux guerres*, Traduit du yiddish par Pierre Anctil (Sillery: Septentrion, 2001), 233.

sorte remplacés par des nouveaux arrivants d'outre-mer.⁸¹ Outre les considérations économiques qui poussent les immigrants à opter pour les anciens quartiers de peuplement juif où les logis sont moins dispendieux, des facteurs religieux et communautaire sont également à prendre en compte. Comme l'explique Louis Rosenberg vers 1955 : « Among orthodox Jews the need for synagogue, religious school and kosher food stores to be within easy walking distance is also an important factor which impelled them to concentrate in the early stages of settlement within areas in which such facilities are available. »⁸²

Selon Rosenberg, vers 1960 « approximately 15 000 out of the 46 000 Jewish immigrants to Canada since 1946 were ultra-Orthodox; they established their own congregations, headed by Hasidic rabbis. »⁸³ Ce phénomène rend compte de l'apparition de *bate-medroshim*⁸⁴ desservant les communautés de Shotz (1948), Klausenberg (1949), de Satmar (1951/52), de Belz (1952) et bien sûr, de Tash (1951), toutes situées dans la portion Nord du quartier historique de la communauté juive montréalaise.⁸⁵

L'établissement de Lowy dans le quartier du Mile-End est donc expliqué entre autres par le mouvement de la communauté juive en général. Dans une étude démographique fort originale, Jacques Légaré recense vers 1963 le déplacement des populations juives sur l'île de Montréal.⁸⁶ Il observe que le « vieux quartier juif de

⁸¹ Louis Rosenberg, « A Study of Growth and Changes in the Distribution of the Jewish Population of Montreal » *Canadian Jewish Population Series* 4 (1955), 26.

⁸² Ibid., 8.

⁸³ Louis Rosenberg, "Two Centuries of Jewish Life in Canada 1760-1960," *Canadian Jewish Population Studies, Population Characteristics Series*, Number 3. Republié à partir du *American Jewish Yearbook*, Vol. 62 (1961), 42.

⁸⁴ Pluriel de beys-medresh

⁸⁵ Gutwirth (1972) op. cit., 44.

⁸⁶ Jacques Légaré, « La population juive de Montréal est-elle victime d'une ségrégation qu'elle se serait elle-même imposée ? » *Recherches sociographiques* 6, No.3 (1965) : 311-326.

Montréal, territoire défini par un rayon d'un mille à partir de l'angle des rues Jeanne-Mance et Villeneuve », se vide de sa population juive au profit des municipalités de Hampstead, de Côte-Saint-Luc, de Mont-Royal et de Saint-Laurent.⁸⁷ Soulignant cet exode marqué, il précise qu'on « s'évade du vieux quartier au point qu'il n'y reste plus que 13.1 % des Juifs de Montréal, par comparaison avec 43.9 % en 1951. »⁸⁸

Cette migration est d'abord attribuable à un changement important dans le profil socio-économique de la communauté juive montréalaise, qui dans l'ensemble profite de la croissance économique de la période d'après-guerre. Légaré explique qu'en 1961, 80 pour cent de la population juive réside dans des quartiers 1) où le salaire par famille est plus élevé que celui de la famille montréalaise moyenne, 2) où les administrateurs, les membres des professions libérales et les techniciens, quoique salariés pour la plupart, sont fortement représentés 3) où il y a une forte proportion de diplômés universitaires.⁸⁹ En somme, la communauté juive de Montréal fait partie de la classe favorisée de la région métropolitaine. Or dans Côte-Saint-Luc, une municipalité aisée dont 65 pour cent de la population est d'origine juive, les immigrants d'après-guerre ne forment que 16 pour cent de la population.⁹⁰ Cette donnée nous confirme qu'une majorité des 11 064 réfugiés juifs immigrant au Canada comme personnes déplacées entre 1947 et 1952⁹¹ s'établirent dans l'ancien quartier juif, remplaçant en quelque sorte la communauté juive qui s'y était installée une trentaine d'années plus tôt.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., 316.

⁸⁹ Ibid., 323.

⁹⁰ Ibid., 323.

⁹¹ Joseph Kage, *With Faith and Thanksgiving : the Story of Two Hundred Years of Jewish Immigration and Immigrant Aid Effort in Canada (1760-1960)* (Montréal : Eagle Publishing Co., 1962), 129.

La réaction des organismes communautaires juifs devant l'arrivée des pieux

L'arrivée des tenants d'un judaïsme hassidique au tournant des années 1950, qui visent non pas à s'assimiler à la culture nord-américaine, mais bien à conserver un mode de vie hassidique dans la ville, ne passe pas inaperçue aux yeux de la communauté juive établie. Le fait en soi n'est pas entièrement nouveau : après tout, parmi les vagues d'immigration plus anciennes on trouvait des Juifs orthodoxes voulant conserver un haut niveau d'observance religieuse, dont parmi eux un certain nombre d'hassidim.⁹² Cependant, dans le contexte d'après-guerre, les mécanismes d'accueil pour les migrants diffèrent sur plusieurs points. D'abord, et contrairement à la période succédant la Grande Guerre, le réseau institutionnel de la communauté juive montréalaise est à ce moment bien établi et a acquis une forte expérience. La *Jewish Immigrant Aid Society*, fondée suite à la mise sur pied du Congrès juif canadien vers 1919, s'est grandement développée et est à ce moment dotée de meilleures ressources. C'est donc munie d'avantages importants sur les plans institutionnel et économique, que la communauté montréalaise peut accueillir les nouveaux venus, dont un certain nombre de croyants hassidiques.

Même au sein des institutions vouées à la perpétuation de l'orthodoxie dans la métropole, la situation est plus favorable à l'intégration socioéconomique des Pieux. Le *Vaad Ha'ir*, le Conseil communautaire juif chargé de surveiller la *shekhitah* (l'abattage rituel) et l'application des lois diététiques de la *cachेरoute*, est en mesure de fournir certaines opportunités d'emploi pour les nouveaux venus hassidiques. Plus encore, et comme en témoigne indirectement le cas de Lowy, les congrégations orthodoxes peuvent

⁹² Lapidus (2004), op. cit.

bénéficiaire de certaines compétences et habiletés qu'amènent les hassidiques de l'Europe, notamment des fonctionnaires religieux et des abatteurs rituels.

Dès l'arrivée d'une première vague de survivants de l'Holocauste, vers 1948, les organismes juifs montréalais se mobilisent pour solliciter le soutien des entreprises manufacturières et commerciales juives dans le but de trouver des emplois aux réfugiés qui rencontrent certaines difficultés d'adaptation du fait de leur pratique religieuse. Vers l'été 1949, la présence d'un certain nombre de réfugiés démontrant une faible connaissance des langues du pays, handicapés par une apparence jugée peu soignée et incapables de travailler le samedi et durant les fêtes juives, entraîne Saul Hayes du CJC, Joseph Kage du JIAS, un représentant du *Jewish Vocational Services* ainsi qu'un membre de la *Canadian Overseas Garment Commission* à se rencontrer.⁹³ À terme, « after considerable discussion, it was decided that Mr. Diamond [du Canadian Overseas Garment Commission] canvas the various Orthodox clothing manufacturers in an attempts [sic] to interest them to offer employment to the members of the Orthodox group who are Sabbath observers and would have to stay away from work during all the important Jewish religious holidays. »⁹⁴ Outre les complications découlant du respect du calendrier juif, les signes extérieurs de l'orthodoxie agissent aussi au détriment de l'employabilité des candidats hassidiques : « We are finding it difficult to place him due to his orthodoxy and appearance; eg. he must wear a hat at work, he has a beard, he speaks no english [sic]. »⁹⁵

⁹³ Lettre de Saul Hayes, rédigée le 4 octobre 1949, fonds du JVS, Archives de la Bibliothèque publique juive de Montréal.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Documents des services sociaux, Fonds du JIAS, Archives du congrès juif canadien, Montréal.

Le Vaad Ha'ir se montre préoccupé par cette situation. Vers l'été 1948, une correspondance entre le directeur de l'organisation et le grand rabbin de Montréal, Hirsch Cohen, aborde la situation difficile vécue par un certain nombre d'abatteurs rituels issus des camps de personnes déplacées en Europe et dont les perspectives d'emploi sont faibles à Montréal.⁹⁶ On souhaite que Cohen puisse faciliter leur embauche au sein du *Vaad Ha'ir*, qui supervise la cacherooute dans la métropole. On joint aussi à la lettre une liste de candidats, tous des hommes arrivés à Montréal depuis peu, auxquels sont associés les symboles de l'orthodoxie : une apparence *peu soignée*, la barbe et les papillotes.⁹⁷ L'été suivant, le directeur des services sociaux de la JIAS, Joseph Kage, envoie une missive semblable à son homologue du Vaad Ha'ir, à laquelle il joint une liste de dix candidats pratiquants :

« In accordance with our conference of Tuesday, July 19th, I am submitting herewith a list of immigrants known to us who experience difficulty in finding employment especially because they are 'Shomrei Shabbath'⁹⁸. In future I shall be submitting to you additional names. I sincerely hope that you will make an effort through your organization and your Directors to create a favourable public opinion so that these people could find suitable employment. »⁹⁹

Parmi les premiers immigrants qui formeront le noyau de la communauté Tasher naissante, le cas de la belle-famille du rebbe Lowy illustre bien les difficultés rencontrées par ces rescapés hassidiques ainsi que la mobilisation de la communauté juive établie en vue de pallier les défis liés à leur intégration à la société montréalaise. La famille de Mr W., comportant déjà à l'arrivée cinq enfants nés après la guerre, atteint le port de

⁹⁶ Lettre de M. Peters du *Vaad Ha'ir* au grand Rabbin Hirsch Cohen, datée de 1948, Fonds du Vaad Ha'ir, Personalalia Correspondence, Cohen Hirsch Rabbi 1940s, Archives du congrès juif canadien.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ שמרי שבת (shomrei shabbes), de l'hébreu, signifie littéralement garder le sabbat. Dans ce contexte, il fait référence à un pratiquant de la foi mosaïque qui applique les restrictions imposées par le sabbat.

⁹⁹ Lettre de Joseph Kage du JIAS à M. Peters du Vaad Ha'ir, Fonds du Vaad Ha'ir, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

Québec à bord d'un paquebot en novembre 1953. Ils sont parrainés par Lowy et son épouse, qui offrent de contribuer aux coûts du transport et de loger les nouveaux venus une fois arrivés à Montréal.¹⁰⁰ Comme Mr W. et sa famille cherchent à émigrer à partir d'Israël vers le Canada, les organisations impliquées dans le transport sont réticentes à offrir du soutien financier lorsque la famille aboutit à Londres, sans ressources pour poursuivre le voyage. Une lettre du *Jews Temporary Shelter*, un refuge pour migrants juifs situé à Londres, annonce à Joseph Kage du JIAS que :

« If this is not possible [pour Lowy de défrayer les coûts du voyage] their plight may indeed be precarious, and it would be establishing a very dangerous precedent in connection with this Israel to Canada migration for us or for any other organization to defray the passage costs if migrants arrive in this country without the means of proceeding further. »¹⁰¹

Il incombe de s'attarder sur ce détail, qui nous offre une perspective intéressante sur les débats internes liés à la migration du peuple juif après la création de l'État d'Israël en 1948. En effet, un postulat sioniste au sein des organismes caritatifs et communautaires juifs vise à décourager toute émigration à partir d'Israël, puisque dans une logique territorialiste le nouvel État devrait représenter la destination ultime des mouvements migratoires du peuple juif. Or on retrouve chez quelques groupes hassidiques, en particulier chez les adeptes de Satmar, une forte opposition à Israël en tant qu'État moderne, séculier et militarisé. Dans la logique de ces hassidim, seule l'action divine peut enclencher le mouvement historique qui redonnerait Eretz-Israël au peuple juif. C'est sous ce principe que le rebbe de Satmar a déclaré que l'Holocauste serait en fait la punition divine causée par les maux du sionisme.¹⁰² Ce décalage idéologique constitue

¹⁰⁰ Documents d'immigration, fonds JIAS, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Mintz (1992), op. cit., 51.

un aspect important des dissensions entre certains groupes hassidiques et la communauté juive en général à propos de la légitimité du sionisme moderne. En ce qui concerne Mr W., qui en Israël s'était employé comme *melamed*¹⁰³ et comme relieur, rejoindre un rebbe charismatique auquel il était lié par alliance et qu'il avait côtoyé au lendemain de la guerre semblait justifier les difficultés posées par le processus d'immigration. Ce cas précis offre un bon exemple de l'attraction exercée par un rebbe auprès de ses adeptes.

Le parcours de la famille de Mr W. constitue surtout un cas d'intégration socioéconomique difficile qu'ont dû gérer les travailleurs sociaux du JIAS, et qui en définitive a mobilisé la contribution des tenants à la fois orthodoxes et séculiers du réseau institutionnel juif montréalais. En vertu de ses expériences professionnelles et des exigences de sa foi, Mr W affiche un faible niveau d'employabilité. Une correspondance tenue entre l'Institut Baron de Hirsch et le Congrès juif canadien explique les difficultés qu'il rencontre : « Because of the extreme orthodoxy of Mr W., the Jewish Vocational Services was [sic] unable to find employment for him. He has been therefore given financial assistance first by JIAS and later by our agency. »¹⁰⁴ Plus précisément, on indique que « Mr W.'s Chassidic dress, beard and earlocks were decisive handicaps in finding employment. »¹⁰⁵ C'est sans succès qu'il aurait tenté de contacter, par sa propre initiative, des imprimeries tenues par des Juifs montréalais pour offrir ses services de relieur. Devant l'insuccès, et toujours de concert avec JIAS, Mr W. se résout à fonder une petite entreprise de reliure à domicile, ce qui lui permettrait de travailler en dépit des contraintes posées par sa pratique religieuse. Mais pour atteindre un certain niveau

¹⁰³ Tiré de l'hébreu, *melamed* désigne un instituteur dans le sens traditionnel du mot, c'est-à-dire dans un contexte religieux.

¹⁰⁴ Documents d'immigration, fonds JIAS, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

¹⁰⁵ Ibid.

d'indépendance financière, on juge qu'il doit se doter d'un minimum d'équipement spécialisé, après quoi il pourrait attirer une clientèle plus importante.¹⁰⁶ Les acteurs impliqués dans la gestion de ce dossier mettent en relief l'étendue du réseau d'aide aux réfugiés et la cohésion de la communauté juive.

L'achat d'équipement qui permettrait à Mr W. d'atteindre une plus grande clientèle nécessite les conseils techniques d'un spécialiste du milieu de l'impression. On fait donc appel à un représentant de la Eagle Publishing Co, une entreprise au cœur du milieu journalistique juif canadien : son fondateur, Hirsch Wolofsky¹⁰⁷, est éditeur du plus grand quotidien de langue yiddish au pays, et publie également l'hebdomadaire anglophone *Canadian Jewish Chronicle*.¹⁰⁸ C'est un des employés de cette firme qui est mandaté pour visiter des détaillants d'équipement spécialisés en vue d'orienter le JIAS vers un achat adéquat. Suite à ses recommandations, on acquiert une étampeuse et un coupe-papier, permettant à Mr W. de répondre à une demande grandissante au sein de la communauté juive montréalaise :

In view of the present fad to distribute souvenirs at Bar Mitzvas and at weddings with match boxes and with serviettes and other items with the name of the *Hosan Kalle* [le fiancé et la fiancée] or the *Bar Mitzva Bocher* [jeune garçon qui atteint la maturité religieuse] stamped on

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Wolofsky, comme plusieurs immigrants juifs qui s'installèrent à Montréal durant la grande migratoire du tournant du siècle, avait grandi en Pologne au sein d'une famille d'ascendance hassidique. Cependant comme beaucoup d'autres il n'avait pas conservé ce mode de vie une fois arrivé au pays.

¹⁰⁸ Pour un portrait détaillé de la vie de Wolofsky, voir son mémoire cité plus haut : Wolofsky, traduit par Anctil (1999) op. cit. ; Il est intéressant de constater l'aisance avec laquelle des membres du milieu journalistique sont impliqués dans ces démarches de soutien aux réfugiés hassidiques. En effet, l'une des publications les plus importantes de la Eagle Publishing Co. est le *Keneder Adler*, un quotidien de langue yiddish imprimé à Montréal. Comme point de comparaison, on dénote dans l'étude de Solomon Poll sur les Satmar New Yorkais des indices que les quotidiens yiddish étaient dans cette ville « unsympathetic towards Hasidic Jews and spread lies about them. » Poll (1962), op. cit., 32. Ceci s'expliquerait du fait que la communauté yiddishophone de New York publiait plusieurs quotidiens yiddish, qui rejoignaient un lectorat plus nombreux et qui présentaient un éventail de positions, certaines plus hostiles que d'autres à l'endroit des hassidim. La présente étude ne peut pas s'attarder à une analyse en détail du contenu éditorial du *Keneder Adler*, mais perçoit tout de même dans cette anecdote les signes d'une cohabitation sans doute plus harmonieuse entre hassidim et le milieu journalistique juif à Montréal en comparaison de New York.

them, I feel that Mr. W. has chosen a machine that can do the kind of work that is in great demand in Montreal.¹⁰⁹

C'est aussi grâce aux organismes orthodoxes que Mr W. à pu accroître sa clientèle. Une main est tendue par le Rabbin Hirschprung, membre éminent du Vaad Ha'ir, qui propose de faire appel aux différentes congrégations montréalaises pour faire connaître la modeste entreprise de Mr W. Hirschprung espère promouvoir ses services auprès d'une clientèle plus susceptible d'être sensible aux enjeux du nouvel arrivant hassidique.¹¹⁰

La situation de Mr W. est emblématique d'un afflux de réfugiés orthodoxes qui à cette période ne facilitent pas la tâche aux services de placement professionnel de la communauté juive montréalaise. En effet, avant l'Holocauste il était acquis que les impératifs liés à l'emploi en Amérique rendaient difficile une pratique stricte de la foi juive. Mais le contexte qui amène les hassidiques à Montréal, en tant que survivants de l'Holocauste habités d'une volonté de survivance culturelle, entraîne la mobilisation des différentes composantes de la communauté juive montréalaise. Celles-ci s'avèrent compréhensives - voire accommodantes - devant les besoins particuliers des hassidim.

En somme, la documentation relative aux premiers pas de Meshulem Feisch Lowy à Montréal nous apprend que les rapports entre les hassidim et la population juive établie étaient multiples et variés. Loin de marginaliser les hassidim, cette dernière a contribué, à hauteur de moyens, à assurer la pérennité d'un mode de vie traditionnel. Ces observations servent à nuancer une prise de position dans l'historiographie qui conçoit l'arrivée des hassidim après la guerre comme un phénomène sans précédent, marqué par une distance et une incompréhension de la part des réseaux institutionnels établis. Selon Adara

¹⁰⁹ Documents d'immigration, fonds JIAS, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

¹¹⁰ Ibid.

Goldberg, qui a publié une étude sur l'établissement des rescapés de l'Holocauste au Canada, « Hassidim were doubly identified as 'different': the native Jewish community saw them as strange foreigners, with regard to their religious observance, appearance, and status as newcomers. »¹¹¹ Si l'accoutrement, l'apparence et le mode de vie hassidique ont sans doute ajouté aux difficultés d'intégration de ces rescapés de l'Holocauste, il apparaît qu'il se trouvait à Montréal des appuis variés dirigés à l'endroit des Tasher et du mouvement hassidique. Le chapitre suivant explore plus en détail le contexte qui génère cet appui.

¹¹¹ Adara Goldberg, *Holocaust Survivors in Canada : Exclusion, Inclusion, Transformation 1947-1955* (Winnipeg: University of Manitoba Press, 2015), 118.

Chapitre 2: La communauté juive montréalaise face au hassidisme

« Il y a quelques années encore fleurissait toujours au sein de la communauté juive une culture judaïque plus traditionnelle et une langue, le yiddish, capable de soutenir une conscience nationale et une identité forte. Ces éléments sont aujourd'hui très affaiblis, au point qu'on les remarque à peine. Et que retrouve-t-on à leur place? Rien pour le moment. Cette culture issue du peuple n'a en fait jamais été remplacée. Comment ce vide sera-t-il comblé? Aux yeux de certains publicistes et intellectuels, il s'agit là d'une tendance plutôt néfaste. Ils voient dans cette vacuité le symbole d'un appauvrissement culturel et s'en inquiètent beaucoup. »¹¹²

Dans ce chapitre, nous élargissons la problématique étudiée à l'ensemble du judaïsme québécois pour mieux comprendre la situation des Tasher. Nous avons démontré comment des initiatives individuelles et institutionnelles ont visé dès les années 1950 à soutenir la reconstruction de la culture hassidique à Montréal. Une décennie plus tard, ces appuis semblent s'accroître à mesure que la communauté établie poursuit son ascension dans l'échelle socioéconomique canadienne, dont l'un des corollaires est la dissolution de la culture juive au Canada. Au tournant des années 1960, on retrouve un discours soutenu par les organismes communautaires juifs, notamment le Vaad Ha'ir, le Congrès juif canadien et le JIAS, déplorant l'acculturation de la nouvelle génération. Précisément, on s'inquiète que plus de la moitié des enfants et des adolescents de confession mosaïque ne reçoivent aucune éducation dans des maisons d'enseignement juives, et que la langue yiddish perde du terrain. À ce moment où les portes de la société libérale canadienne semblent bien ouvertes et où l'antisémitisme semble avoir disparu de l'espace public, on

¹¹² Israël Medresh. ועל מלחמות, צווישן צוויי ועל מלחמות (מאנטרעאל), 1964, traduit du yiddish par Pierre Ancil. *Le Montréal juif entre les deux guerres* (Sillery: Septentrion, 2001), 235.

s'inquiète que certains marqueurs identitaires juifs ne soient plus transmis à la jeune génération.

Cette crainte est d'ailleurs présente dans différentes sphères du judaïsme canadien pour des motifs différents. Au sein du Vaad Ha'ir, le Conseil communautaire juif de tendance orthodoxe chargé de réguler la cacheroute dans la ville, c'est surtout la perte de l'héritage religieux qui est perçu comme une menace à l'intégrité de la communauté. Chez le Congrès juif canadien comme chez JIAS, c'est le caractère séculier de cette culture — incarné notamment dans les langues et l'histoire juive — qui risque d'être dissout au Canada. Ces inquiétudes face à la survivance de l'identité juive offrent un contexte d'intégration favorable aux hassidiques, eux qui représentent le dernier rempart d'une culture que l'Holocauste a presque réduit à néant.

Ces préoccupations émergent entre autres dans les pages du *Canadian Jewish Chronicle*, une publication hebdomadaire anglophone distribuée à partir de Montréal et qui a le plus fort tirage parmi les journaux juifs montréalais.¹¹³ De tendance libérale, le journal s'intéresse au déroulement des affaires internationales liées à la situation des Juifs en Israël, aux États-Unis et au Canada. Les hassidim montréalais, qui forment au tournant des années 1960 une minorité dans la collectivité juive¹¹⁴, n'occupent qu'une petite place dans les pages du *Chronicle*. Cependant même quand les hassidim montréalais ne sont pas directement mentionnés dans une nouvelle, leur mode de vie est invoqué pour illustrer la survie d'une spiritualité juive à l'époque moderne.

¹¹³ Excluant *Der Keneder Adler*, quotidien rédigé en yiddish et publié à Montréal.

¹¹⁴ Selon l'estimation de l'ethnologue Jacques Gutwirth, les hassidim constituent environ 2% des Juifs montréalais vers 1968. Jacques Gutwirth, « Hassidim et judaïcité à Montréal » *Recherches sociographiques* 14, no. 3 (1973) : 293.

C'est-à-dire que l'hassidisme jouit dans une culture juive moderne d'un soutien tacite, dont les motifs se trouveraient liés à une certaine idéalisation de la culture ashkénaze d'Europe de l'Est. Sur ce point, il nous est utile de faire appel aux notions amenées par David G. Roskies, qui propose que les Juifs nés en Amérique du Nord étaient susceptibles d'idéaliser l'univers du *shtetl* qu'ils n'avaient jamais connu.¹¹⁵ La mémoire collective juive moderne, qui a perçu la bourgade juive à travers les œuvres des grands littérateurs yiddish du XIX^e siècle, a recréé un lieu de sociabilité où la population et les mœurs juives dominaient. Comme le suggère Steven Lapidus, ce phénomène est accentué par le fait que ces lieux ont été détruits durant l'Holocauste, engendrant des processus commémoratifs dans lesquels le passé subissait certaines distorsions visant à répondre aux besoins actuels de la communauté.¹¹⁶ Pour ces Juifs canadiens qui sont sensibles à la perte d'un mode de vie traditionnel à une époque de matérialisme très répandu, la création d'une enclave juive qui aurait résisté aux assauts de la modernité pour assurer la pérennité du judaïsme de l'Ancien Monde est susceptible d'attirer leur appui. Les étapes qui mènent à l'érection d'infrastructures hassidiques – notamment la yeshiva des Tasher à Ste-Thérèse, pierre angulaire de la communauté — dépendent du soutien des Juifs montréalais non hassidiques.

¹¹⁵ David G. Roskies, *The Jewish Search for a Usable Jewish Past* (Bloomington : Indiana University Press, 1999)

¹¹⁶ Steven Lapidus, « North American Hasidim : Between Modernity and the Old World » dans *History, Memory and Jewish Identity*, ed. Ira Robinson, Cohn, Naftali S., DiTommaso, Lorenzo. (Brighton, Academic Studies Press, 2015), 193.

La population hassidique à Montréal

Certaines considérations nous empêchent de fournir des données exactes par rapport à la population hassidique de Montréal vers 1960. En premier lieu, il n'y a pas de catégorie qui permette d'isoler les hassidim dans le recensement canadien tenu lors de cette même année. Plus récemment, un moyen consiste à identifier les répondants qui s'identifient à la fois de confession mosaïque et de langue maternelle yiddish. Mais durant l'époque qui nous intéresse, cette méthode est inefficace puisqu'une majorité des Juifs canadiens étaient nés dans des foyers yiddishophones.

Un deuxième facteur est à prendre en considération : les communautés hassidiques ne sont pas des groupes fermés. Quand celles-ci se développèrent à Montréal, il était possible que des individus qui n'avaient pas grandi dans cette culture intègrent ses rangs, créant des communautés d'origines plus diverses que les apparences pourraient le laisser croire.¹¹⁷ C'est particulièrement le cas chez la communauté Lubavitch, qui se distingue des autres mouvements hassidiques par un prosélytisme visant à faire adopter un mode de vie traditionnel à des Juifs qui s'étaient détournés des voies de la Torah.¹¹⁸ Même chez les cours d'ascendance hongroise et polonaise, qui constituent une majorité des groupes présents à Montréal, on trouve parfois des origines culturelles diverses.

Un exemple de ce phénomène est l'intégration au sein des Tasher d'une famille juive d'origine marocaine, de culture sépharade et de langue française, qui en s'installant dans l'enclave hassidique s'assimilèrent à une culture radicalement différente, ashkénaze

¹¹⁷ Jacques Gutwirth a décrit l'importance de cette diversité dans son dernier ouvrage. Jacques Gutwirth, *La renaissance du hassidisme 1945 à nos jours* (Paris : Odile Jacob, 2004)

¹¹⁸ Le mouvement a été étudié d'un angle anthropologique par William Shaffir, *Life in a Religious community : the Lubavitcher chassidim in Montreal* (Toronto : Holt, Rinehart and Winston, 1974)

et yiddishophone.¹¹⁹ Autrement dit, si la culture hassidique hongroise tend vers l'isolationnisme et valorise une ascendance précise, la reconstruction des groupes hassidiques en Amérique du Nord a provoqué une certaine diversification des origines de ces communautés. Ces considérations expliquent les difficultés qui empêchent de fournir des données démographiques précises à propos des hassidim. Il faut donc se résigner à consulter les données de l'immigration juive en général, à l'intérieur desquelles se trouve nécessairement une composante hassidique.

Au tournant des années 1960, on estime que près de 55 000 Juifs avaient émigré au Canada depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale.¹²⁰ Les premiers membres des communautés hassidiques avaient fait partie de cette vague d'immigration initiale, comptant près de 35 000 réfugiés entre 1946 et 1952.¹²¹ C'étaient surtout des rescapés de l'Holocauste qui émigrèrent à partir des camps de personnes déplacées en Europe. Suite à une diminution de l'immigration juive pour les années 1953 à 1956, la Révolution hongroise de 1956 provoque une nouvelle vague d'immigration. Pour l'année 1957, c'est plus de six mille juifs qui franchissent le seuil du Canada en tant que réfugiés. Selon Steven Lapidus, cet afflux a pour effet d'accroître grandement le nombre d'hassidim à Montréal et de renforcer dans ces groupes certains attributs liés à leur résistance à l'acculturation et à leur isolationnisme. Il avance que « [...] those Hasidim who chose to remain in Hungary after the Holocaust and only left in 1956 were even more committed

¹¹⁹ Documents des services sociaux, Fonds du JIAS, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

¹²⁰ Les données du recensement canadien de 1960 sont relayées dans le *Canadian Jewish Chronicle*, où ils estiment que 49, 554 Juifs ont immigré au Canada depuis la fin du conflit. : « Jewish Immigration to Canada » *Canadian Jewish Chronicle*, 8 juillet 1960., 15. Pour la même période, Joseph Kage offre une estimation plus élevée dans son ouvrage *With Faith and Thanksgiving*, op. cit., de l'ordre de 55 696 immigrants.

¹²¹ Joseph Kage, « The Challenge of Peace and the Displaced Persons (1947-1952) » *Studies on Jewish Immigration to Canada* Vol 6 (1959), 22.

to Hungarian-style segregationism, in that even after the war, they tried to re-establish their prewar communities in their original locations. »¹²² C'est suite à cette affluence migratoire que les organismes communautaires montréalais commencent à interagir avec les hassidim en tant que communautés organisées.

Le secteur d'activités communautaire le plus marqué par la présence grandissante des hassidim est celui porté vers le maintien de l'orthodoxie, représenté à Montréal par le Vaad Ha'ir. C'est sur le plan de la cacheroute, qui constitue non seulement une nécessité du mode de vie juif traditionnel, mais aussi une source de revenus pour l'organisme, que les échanges avec les hassidim sont le plus soutenus. Puisque ces derniers constituent une clientèle fidèle de produits alimentaires cachères, il va de soi que la croissance démographique de leurs communautés ne passe pas inaperçue dans le cadre des activités de l'organisme. Surtout que la rigidité des hassidim en matière de cacheroute crée des différends avec le Vaad Ha'ir, qui détient le monopole du réseau d'abatteurs rituel et de distributeurs de viande et de volailles cachères. L'enjeu prend une certaine importance puisque la taxe prélevée sur ces produits constitue leur source de revenus principale.¹²³ L'organisme, qui s'était érigé en unique autorité rabbinique responsable de superviser la cacheroute, voit son hégémonie contestée par les hassidim à partir de 1957, si bien que les procès-verbaux du conseil mentionnent fréquemment l'existence d'un *ungarishe problem* – un problème hongrois.¹²⁴

¹²² Steven Lapidus, *Orthodoxy in Transition : The Vaad Ha'ir of Montreal in the Twentieth Century*. Thèse de Doctorat, Université Concordia, 2011., 180.

¹²³ On a relevé dans l'historiographie l'importance de cette taxe dans les rapports du Vaad Ha'ir avec la communauté juive montréalaise. Une compétition dans le domaine de l'abattage rituel mena à des conflits acerbes durant les années 1920 à Montréal. Ira Robinson, « The Kosher Meat War and the Jewish Community Council of Montreal, 1922-1925, » *Canadian Ethnic Studies* 22 (1990) : 41-52.

¹²⁴ Lapidus (2011), op. cit., 182.

Les conflits débutent quand le groupe des Belzer embauche un *shochet* (abatteur rituel) pour desservir leur communauté montréalaise grandissante. Celui-ci opérait sous la supervision du rebbe Belzer montréalais, le *Pupa Rov*, sans toutefois se rapporter au Vaad Ha'ir, évitant du fait même de payer la taxe en vigueur.¹²⁵ Désireux de trouver un terrain d'entente avec les hassidim, le Vaad convoque les représentants des Belzer et des Satmarer. Il concède davantage de place aux hassidim dans l'abattage rituel, et embauche des *shochetim* hassidiques pour desservir ces communautés.¹²⁶ À ce stade, certaines sources proposent que celles-ci avaient dépassé le seuil des cinq cents familles à Montréal, et que leur présence s'était renforcée sur le plan démographique au sein de l'orthodoxie juive de la métropole.¹²⁷ Malgré la difficulté à établir avec certitude les proportions exactes des adeptes du hassidisme, cet épisode nous apprend qu'ils ont bien, vers la fin des années 1950, atteint une masse critique obligeant la création de rapports à l'échelle communautaire et non plus seulement individuelle.

En nous projetant quelques années dans le futur, nous sommes en mesure de constater la croissance des hassidim montréalais en tant que collectivité. Vers 1965, la visite d'un rebbe influent venu de New York est rapportée en détail dans le *Chronicle* :

Some 800 Chasidim [sic] turned out last Sunday night to give a frenzied, singing welcome to the Bobover Rebbe, Grand Rabbi Shlomo Halberstam, when he arrived at Windsor Station for a visit to Montreal. The crowd broke into songs of the Bobover dynasty and engulfed the rabbi to wish him 'Shalom Alechem' [sic]. Station police had a hard time keeping his enthusiastic followers from crushing him.¹²⁸

¹²⁵ Ibid., 183.

¹²⁶ Ibid., 184.

¹²⁷ Cette estimation est tirée d'un document interne du Vaad Ha'ir, relayé dans Lapidus, op. cit., p. 184. Cependant elle pourrait être trop élevée. Jacques Gutwirth, vers 1971, suggère que la communauté hassidique est composée de 300 familles. Jacques Gutwirth. « The Structure of a Hassidic Community in Montreal » *Jewish Journal of Sociology* 14 No. 12 (1972) : 46.

¹²⁸ « Chasidism Gains Recruits », *Canadian Jewish Chronicle*, 3 décembre 1965, 5.

Les hassidim acquièrent donc un poids démographique pour occuper l'espace public montréalais de manière bien visible. On n'a plus affaire à une communauté dispersée dans quelques *shtiblekh* (chambres de prières) et peu visible à même les rues montréalaises. Nous pouvons autrement tirer des indices de cette croissance dans les travaux de Jacques Gutwirth, qui mène des recherches sur le terrain quelques années plus tard, durant le printemps 1971. Selon ses estimations, qu'il a établies par les méthodes de l'ethnologie – l'observation participante et de l'entretien souple – il y avait environ deux mille hassidim à Montréal à ce moment.¹²⁹ Ceux-ci sont déjà bien visibles au carrefour des rues Bernard et Parc, là où la majorité des hassidim de la ville résident toujours.

Si les estimations sur la taille de la communauté hassidique à cette période demeurent approximatives, le phénomène n'en reste pas moins significatif sur le plan historique puisqu'il symbolise l'enracinement de communautés dont le motif premier est antinomique à la poursuite de réussite économique. Ils constituent à cette époque le seul groupe immigrant qui refuse intégralement l'assimilation à la société canadienne.¹³⁰ C'est cette caractéristique fondamentale du hassidisme de l'Amérique boréale qui place les Pieux dans une position favorable pour obtenir certains appuis d'individus qui s'inquiètent de la diminution de la pratique de la religion, de la culture et des langues juives en général. D'ailleurs cette tendance est bien observable dans les interventions des institutions communautaires et dans les organes de presse qui représentent la tendance dominante au sein de la communauté juive montréalaise à ce moment.

¹²⁹ Jacques Gutwirth, "Hassidim et Judaïcité à Montréal" *Recherches Sociographiques* 14 No. 3 (1973) : 295.

¹³⁰ Mis à part les communautés amish qui immigrent dans la région de Waterloo en Ontario dès le tournant du siècle ou les Doukhobors qui s'installent à la même période dans l'Ouest canadien. Dans ces deux cas, il s'agit de groupes qui possédaient une expérience en agriculture et qui ont immigré en vue de coloniser des terres de la couronne lors de la grande vague migratoire du Plan Sifton entre 1896 et 1914.

Le regard tourné vers le passé

L'historien Franklin Bialystok résume bien les changements de fond qui s'opèrent dans la société juive canadienne durant l'après-guerre :

« The war was over, immigration barriers had been lifted, economic prosperity and the emerging welfare state had erased the vestiges of the Depression mentality, and Israel had been established as the national homeland for all Jews. [...] [Les membres de la communauté juive établie] were bent on advancing from the fringes of the Canadian mosaic in to the mainstream of Canadian society. They were a community in transition, from the immigrant neighbourhoods to the suburbs, from the plethora of storefront synagogues, union halls, and ideological groups to large-scale congregations and service clubs. Yiddish culture, as represented in the ethnic press, the labour halls, the theatres, and most significantly, in street life, was vanishing in the 1950s, as the Jewish community had gained the acceptance of most Canadians. »¹³¹

Le phénomène d'ascension de la communauté juive dans l'échelle socioéconomique canadienne crée un contexte défavorable à la transmission de certains vecteurs identitaires importants. D'ailleurs cette inquiétude est observable au sein des organismes communautaires de tendance orthodoxe comme séculières. Ceux qui tentent d'assurer, par différents moyens, la transmission du bagage culturel juif aux jeunes générations.

Vers 1963, on peut mesurer le sentiment d'urgence de certains individus de tendance orthodoxe en se référant aux activités du Vaad Ha'ir. Lors de la conférence annuelle du conseil, le rabbin Issac L. Hechtman, directeur général du Vaad Ha'ir, donne un discours dont le titre seul est éloquent : « With our faces turned to the Jewish past ». Celui-ci livre une interprétation historique qui place en opposition la longévité de l'héritage culturel et religieux juif devant la nouveauté relative des principes humanitaires et démocratiques de l'époque des lumières :

Let us turn for a moment to the 'humanitarian' past of the great democracies of our century. [...] How long ago was it that England granted equality to the Jews? Only 174 years ago. And France?

¹³¹ Franklin Bialystok, *Delayed Impact : The Holocaust and the Canadian Jewish Community* (Montreal : McGill-Queen's University Press, 2000), 69.

Only 173 years ago. It took 2500 years for the Jewish People to achieve a status of equality from the champions of freedom and equality. [...] Judaism and monotheism were born 3946 years ago, when Abraham, after various considerations of the world-phenomenon, concluded that there existed a Creator.¹³²

Il en conclut que deux visions antinomiques s'opposent chez la communauté juive moderne, l'une valorisant le passé et l'autre les avancées récentes du progrès occidental. Prise entre ces deux idéaux, la jeune génération subit aux yeux d'Hechtman la tentation des grandes réalisations et des « miracles techniques » de l'époque moderne, et abandonne du même coup leur héritage religieux et culturel juif.¹³³ Alimentant cette crainte, le faible taux d'enrôlement de la jeunesse dans des institutions de confession mosaïque constitue aux yeux d'Hechtman l'enjeu le plus sérieux : seulement le quart de la jeunesse juive montréalaise se voit offrir une éducation juive traditionnelle.¹³⁴ Plutôt, cette génération entrerait par la grande porte de la société libérale en passant par les universités canadiennes. À ses yeux, il en résulte une génération acculturée :

There is a well-known supposition that the strength of a people stems from its universities. Should we, as Jews, be proud of our young generation on campus? Other peoples consider their youthful generation as their pride and triumph; we, however, must consider our youth as the least culturally aware segment of our people.¹³⁵

Outre un discours axé sur l'éducation, c'est aussi sur le plan des rituels religieux que les juifs orthodoxes cherchent à assurer le maintien de la tradition. Vers 1962, on retrouve en première page de l'hebdomadaire anglophone de la communauté juive montréalaise une

¹³² Document déposé aux archives du Congrès juif canadien, fonds du Vaad Ha'ir, correspondance du Rabbin Isaac L. Hechtman 1956-1974. Merci à Steven Lapidus de m'avoir partagé cette source.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Hechtman fait ici référence aux écoles de jour, qui dispensent une éducation juive dans des institutions entièrement financées par les parents des étudiants et par la biais d'initiatives philanthropiques. Il existe aussi des écoles d'après-midi et de soir, plus populaires, qui complètent l'éducation dans des écoles protestantes de jour. Celles-ci sont également à la charge de la communauté même et ne reçoivent aucun financement public.

¹³⁵ Discours de Hechtman, op. cit.

annonce du *Montreal Council of Orthodox Rabbis*.¹³⁶ Celle-ci prend le ton de l'urgence : on y remarque que des irrégularités et des incompréhensions minent depuis peu le déroulement des mariages et des Bar Mitzvah. En particulier, le conseil des rabbins réprimande la population qu'on y fasse jouer de la musique, en dépit de la loi mosaïque qui interdit cette pratique durant une période suivant la Pâque juive dans le calendrier juif.¹³⁷

En quelque sorte, les reproches pour ces conduites répréhensives émis par les tenants de l'orthodoxie sont peu surprenants considérant que leurs institutions soient de nature vouées au maintien de préceptes traditionnels. Après tout, ce type de discours conservateur se retrouve aussi chez les chrétiens de la province à la même période, eux qui sont aux prises avec une série de réformes diminuant leur main mise sur les institutions québécoises.¹³⁸ Or l'importance d'offrir une éducation juive est soulignée même chez les organismes de tendance séculière, comme le Congrès juif canadien et le JIAS. Compris comme le premier transmetteur d'un sentiment national propre, l'école juive se conçoit comme un outil central dans une stratégie de survivance de l'identité juive, devant les forces assimilatrices de la société canadienne libérale.

On trouve à Montréal un certain nombre d'écoles juives¹³⁹, pour la plupart affiliés à des congrégations, et qui dispensent des cours surtout l'après-midi et le soir. Elles ne reçoivent de financement ni des commissions scolaires protestantes ni du gouvernement

¹³⁶ « Important Statement by the Montreal Council of Orthodox Rabbis », *Canadian Jewish Chronicle*, 1er juin 1962, 1.

¹³⁷ Il s'agit de la période connue comme les jours de Sephirot.

¹³⁸ Vers 1963-1964, la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, menée par Monseigneur Alphonse-Parent, publie le rapport Parent qui mène à la création du Ministère de l'Éducation du Québec et la création d'institutions d'éducation polyvalentes laïques.

¹³⁹ Le Congrès Juif canadien, vers 1965, fait la promotion de seize écoles auxquelles il encourage les parents à inscrire leurs enfants. *Canadian Jewish Chronicle*, Urgent Call to Jewish Parents To Provide Jewish Education to their Children, 2 septembre 1965, 1.

provincial. Le cout d'une éducation juive, en somme, doit être défrayé par les parents de l'élève en plus des taxes scolaires qui sont dues à la commission scolaire en place. Joseph Kage, directeur du JIAS, signe vers 1962 une courte monographie présentant l'histoire de l'éducation juive à Montréal et qui paraît dans les pages du *Chronicle*. Selon les statistiques qu'il compile, on compte à ce moment environ la moitié des jeunes enfants de confession mosaïque dans ces écoles.¹⁴⁰ Cependant, la variété d'institutions offrant cette éducation et l'absence d'un organe central rend difficile l'adoption d'un curriculum standardisé. La situation, à ses yeux, est inadéquate : plusieurs enfants juifs montréalais ne connaissent pas même l'alphabet hébreu.¹⁴¹ Kage propose de dispenser des cours qui mettraient un accent sur les langues yiddish et hébraïque, sur l'histoire et les coutumes juives ainsi que sur la vie juive contemporaine.¹⁴²

Le Congrès juif canadien exprime aussi clairement l'importance de l'éducation juive en vue de la survie culturelle. Dans une courte annonce à la communauté relayée dans le *Canadian Jewish Chronicle* vers 1965 et titrée « Urgent Call to Jewish Parents To Provide Jewish Education to their Children, », le congrès déclare :

No Jewish child should be deprived of a systematic Jewish education throughout elementary school and wherever possible also throughout High School. A Jewish educated youth will assure the continuity of the cultural and religious identity of the Jewish people.¹⁴³

Des appuis à la cause de l'éducation juive sont d'ailleurs émis à l'extérieur de la communauté même, créant un contexte favorable à ce débat dans la province. En effet, dans la foulée des réformes de l'éducation qui sont entreprises par le gouvernement de Jean Lesage à partir de 1960, certains observateurs canadiens-français jugeaient qu'il

¹⁴⁰ Joseph Kage, « Jewish education in Montreal, » *Canadian Jewish Chronicle*, 11 janvier 1962, 8.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Joseph Kage, « Jewish education in Montreal, » *Canadian Jewish Chronicle*, 18 janvier 1962, 8.

¹⁴³ « Urgent Call to Jewish Parents To Provide Jewish Education to their Children, » *Canadian Jewish Chronicle*, 2 septembre 1965, 1.

serait souhaitable d'octroyer plus d'autonomie à la communauté juive dans la gestion de l'éducation hébraïque offerte à leurs membres. Claude Ryan, alors éditorialiste au quotidien influent le *Devoir*, suggère même qu'on pourrait prévoir « soit une exemption de taxe scolaire protestante¹⁴⁴ pour les contribuables juifs qui préféreraient accorder leur appui aux écoles juives, soit une participation du bureau des écoles protestantes au maintien de ces écoles juives, soit une aide émanant directement de Québec. »¹⁴⁵ Cette logique est à ses yeux en phase avec l'impulsion de survivance nationale qui anime à ce moment le Québec, et qui devrait générer une sympathie pour les aspirations des Juifs en ce sens :

En accordant une parfaite égalité scolaire à ces Juifs qui consentent déjà à de lourds sacrifices pour le maintien de leur culture, nous ferions voir à tout le pays les véritables racines où plonge notre attachement à notre propre essor culturel. Ce que nous demandons pour nous-mêmes, nous montrerions que nous le désirons aussi pour autrui.¹⁴⁶

Le déclin du yiddish

La période d'après-guerre, sur le plan linguistique et culturel, est d'abord marquée par un regain de la présence du yiddish à Montréal. Parmi les survivants de l'Holocauste qui immigrèrent dans la ville, on trouve une majorité de parlants yiddish qui intègrent une structure communautaire reflétant toujours la prédominance de cette langue. Selon l'historienne Rebecca Margolis, « the newcomers became readers of the local Yiddish press and patrons of cultural organizations; they filled the Yiddish schools as teachers and students; and they served as directors, actors, and audiences for an emerging local

¹⁴⁴ La loi prévoit depuis 1903 que les Juifs sont inscrits exclusivement aux écoles protestantes.

¹⁴⁵ Claude Ryan, « La communauté juive et le problème scolaire, » *Le Devoir*, le 20 août 1962, 5.

¹⁴⁶ Ibid.

Yiddish theatre. »¹⁴⁷ Cependant, chez les Juifs nés au Canada, la langue connaît un déclin rapide au profit de l'anglais, en raison des impératifs liés à l'intégration à la société canadienne. Les recensements canadiens nous fournissent des statistiques éloquentes en ce sens : vers 1951, la moitié des Juifs canadiens déclarent le yiddish comme langue maternelle; cette proportion chute à un tiers une décennie plus tard.¹⁴⁸ C'est sans compter le fait que les répondants déclarant le yiddish comme langue maternelle ne l'emploient pas nécessairement comme langue d'usage au quotidien. Dans les faits, le yiddish se voit graduellement relégué à un statut de langue post-vernaculaire.

La réaction des organismes communautaires juifs montréalais reflète bien cette problématique. Pour Hechtman du Vaad Ha'ir, la situation en appelle à des mesures particulières : il statue vers 1958 que seul le yiddish allait demeurer la langue d'usage au Vaad Ha'ir.¹⁴⁹ Même le Congrès juif canadien, qui pour sa part s'intéresse moins aux affaires liées au domaine de l'orthodoxie, se prononce disposé à soutenir la préservation de la langue yiddish. En juin 1962, lors de la 13^e session plénière du Congrès, on vote en faveur de faire du yiddish *une des* langues officielles de l'organisme, lui assurant *de facto* une reconnaissance en son sein.¹⁵⁰ Ces mesures, visant à agir en faveur du yiddish dans un cadre officiel, soulignent un point de rupture historique. Pour la première fois, des mesures d'interventions sont prises pour assurer la survie de cette langue. Or comme l'affirme Jack Thiessen, qui signe vers 1973 *Yiddish in Canada : the Death of a Language*, « when eastern Europe was destroyed, Yiddish lost its geographical base, and

¹⁴⁷ Rebecca Margolis, *Jewish Roots, Canadian Soil : Yiddish Cultural Life in Montreal, 1905-1945* (Montréal, McGill-Queen's University Press, 2011), 196.

¹⁴⁸ Ibid., 201.

¹⁴⁹ Lapidus (2011), op. cit., 206.

¹⁵⁰ Charles Lazarus, « In my View » *Canadian Jewish Chronicle*, 29 juin 1962, 3.

though enclaves may continue to exist in Mea Shearim, Williamsburg, Montreal and Rio, the end is in sight. »¹⁵¹

Cependant, les enclaves mentionnées par Thiessen, qui font implicitement référence aux communautés hassidiques, sont bien déterminées à conserver le yiddish comme langue d'usage. Cette caractéristique des hassidim par rapport à la population générale est d'ailleurs relevée dans les sphères séculières du judaïsme montréalais. L'existence d'un lien étroit entre le maintien de cette langue et la tradition religieuse est souligné dans un article du *Chronicle* vers 1962. Suite à la publication des données du recensement canadien conduit l'année précédente, le journaliste dénote que les couches moins fortunées de la population juive déclarent à la fois le yiddish comme langue maternelle et le judaïsme comme religion. Ceci offre un contraste marqué par rapport au tiers des répondants qui se déclarent de confession juive, mais de langue différente que le yiddish, dans ce cas la langue que parlait la majorité dans leurs pays d'origine en Europe. Le constat qu'inspire cette corrélation recèle une attitude empreinte de respect envers les Juifs de tendance traditionnelle :

We therefore construct the image of a heartland of the community – poorer, loyal to the faith and to the language, aware of their origins, resistant to conformity, to acculturation and to assimilation. Canada recalls the Talmudic injunction : 'Cherish the sons of the poor, for from them shall come the Torah.'¹⁵²

Les hassidim incarnent ainsi des marqueurs symboliques qui sont en voie de disparaître chez la majorité des Juifs canadiens. On peut donc parler d'un contexte dans lequel la dévotion exercée par les pieux est interprétée comme un sacrifice consenti au nom de la communauté juive entière. D'ailleurs un éditorialiste du *Chronicle* évoque cette idée,

¹⁵¹ Jack Thiessen, *Yiddish in Canada, The Death of a Language* (Leer : Schuster, 1973), 89.

¹⁵² Ben Taube, «The Number of Canadian Jews,» *Canadian Jewish Chronicle*, 10 août 1962, 6.

lorsqu'il déplore que la place des érudits religieux et des scribes soit marginalisée dans la société contemporaine.¹⁵³ Rappelant un passage du deutéronome, il souligne que « le pain ne suffit pas » à la survie de l'homme, et qu'il se trouve bien des vérités que les laboratoires et les formules mathématiques ne peuvent éclairer. Ce sont même les symboles physiques du mode de vie religieux qui manquent à l'époque moderne. Un passage de cet éditorial titré « Jew and Beard » mérite sur ce point d'être cité en longueur :

Though cleanshaven myself, I cannot to this day divorce beard from Jew. No Jewish simcha, festivity, is complete for me, if I do not encounter a bearded guest. When I encounter a pious looking beard I am delighted, considering it a good omen.¹⁵⁴

Développement d'institutions hassidiques d'envergure

Sur une telle trame de fond, l'ouverture d'institutions juives dédiées à une éducation traditionnelle ne peut passer inaperçue dans la collectivité juive de Montréal. La première yeshiva hassidique à être érigée dans la ville appartient au mouvement Lubavitch, dont la présence à Montréal remonte à 1941, lorsqu'un petit groupe de neuf étudiants talmudiques avaient réussi à échapper au nazisme pour aboutir au Québec. À voir la promotion qui est faite dans le *Chronicle*, on ne doute pas de l'importance qu'on accorde à cet événement. Le 25 mai 1962, une pleine page est dédiée à la cérémonie de consécration du Collège rabbinique du Canada, un bâtiment imposant au coin des rues Westbury et Plamondon, dans le quartier Côte-des-Neiges.¹⁵⁵ Si les petites maisons de prière (*shtibl*) s'étaient déjà répandues dans le secteur moins nanti de la ville où la

¹⁵³ Nathan Ziprin, « From my notebook » *Canadian Jewish Chronicle*, 24 mai 1963, 14.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ « The Lubavitch Yeshiva » *Canadian Jewish Chronicle*, 25 mai 1962, 4.

majorité hassidique résidait, aucun bâtiment de cette envergure n'avait auparavant ouvert ses portes pour servir un groupe hassidique. L'édifice à l'allure d'une grande école secondaire moderne — comme il s'en érige à ce moment à l'échelle de la province pour desservir les populations chrétiennes —, comptant deux étages et occupant une superficie considérable.

Le maire de Montréal, Jean Drapeau, assiste même à la cérémonie et s'adresse en anglais à la foule réunie. Dans son discours il fait une profession de foi, rappelant que le Canada a toujours reconnu la « suprématie de Dieu dans ses lois et dans la conduite de ses affaires. »¹⁵⁶ Mais cet événement porte à ses yeux une importance historique pour tous les Juifs de la ville, puisque jamais avant un bâtiment n'avait été bâti exclusivement pour servir de Yeshiva, haut lieu des études talmudiques. Son discours souligne l'importance de ce précédent pour la communauté juive montréalaise en vue de poursuivre l'œuvre de la communauté Lubavitch :

This ceremony is [...] a tribute to the small group of rabbis and scholars who arrived in Canada twenty-years ago and founded in Montreal the Rabbinical College of Canada. Here, in this land of freedom, this institution, in spite of difficulties and tribulations, has survived to become a lasting testimony to the ideals, to the faith and to the sacrifices of the founders.¹⁵⁷

C'est au même moment que les Tasher entreprennent les démarches visant à établir leur communauté autour d'une Yeshiva imposante en milieu rural, une initiative qui s'inscrit dans un processus de développement de structures communautaires indépendantes pour chaque groupe hassidique. Ce phénomène contraste avec la décennie précédente, durant laquelle les cours hassidiques n'avaient ni le nombre ni les ressources suffisantes pour

¹⁵⁶ « Address Delivered by His Worship Mayor Jean Drapeau at Dedication Ceremonies of the Rabbinical College of Canada » *Canadian Jewish Chronicle*, 1er juin 1962, 3.

¹⁵⁷ Ibid.

atteindre une complétude institutionnelle. Mais comme l'explique Gutwirth, une fois ces limitations surmontées, « des différences régionales, des conceptions divergentes sur certains aspects de la vie traditionnelle et aussi l'attachement des adeptes à leur rebbe respectif, en principe pierre angulaire de chaque groupe, jouèrent en faveur de structures indépendantes. »¹⁵⁸ Un feuillet publié en yiddish par la communauté Viznitz, qui relate les premières années de cette communauté à Montréal, met en relief la valorisation d'un récit exclusif au groupe et le désir d'atteindre une certaine indépendance vis-à-vis les autres hassidim :

« Ceux qui avaient souffert durant l'Holocauste purent élire domicile au sein de la démocratie canadienne, où la vie juive a pu éclore d'un éclat nouveau. Durant cette période arrivèrent à Montréal un certain nombre d'hassidim de Viznitz, marqués par la digne ascendance de nos aïeux de l'Ancien Monde [פונדערהיים], qui avaient contribué un charme particulier au judaïsme montréalais dans son ensemble, mais plus particulièrement à la communauté Viznitzer naissante. [...] Si ces années furent difficiles pour tous les hassidim à Montréal, elles furent 'très difficiles' pour les Vishnitzer. On ressentait un vide dans l'air, puisqu'on n'avait toujours pas pu ériger une *besmedresh* qui nous était propre, un espace nous pourrions prier selon la coutume de Viznitz, avec cette ferveur particulière qui la caractérise. »¹⁵⁹

La première moitié de la décennie des années 1950 est donc marquée par le partage de certaines institutions entre les groupes hassidiques. Par exemple, une demande de soutien financier envoyée au Vaad Ha'ir vers 1954 nous apprend que la congrégation de Belz tient des classes de *Talmud Torah* dans la *shul* du rebbe Tasher sur la rue Jeanne-Mance.¹⁶⁰ Inversement, tout indique que le rebbe Tasher utilisait fréquemment le *mikveh* (bain rituel) de la communauté Belz, qui était moins rudimentaire que celui qui avait été

¹⁵⁸ Gutwirth, Jacques. "Hassidim et Judaïcité à Montréal" *Recherches Sociographiques* 14 (3), (1973) : 296-297.

¹⁵⁹ Feuillet publié par la communauté Viznitz, traduction libre du yiddish par l'auteur. 8.

¹⁶⁰ Lettre adressée à l'endroit du Vaad Ha'ir, rédigée par la congrégation Belzer. Déposée aux Archives du Congrès juif canadien, Fonds du Vaad Ha'ir. Merci à Steven Lapidus de m'avoir partagé cette source.

installé au sous-sol de sa résidence sur la rue Jeanne-Mance.¹⁶¹ Cependant, les perceptions tenues par les hassidim à l'égard de certains particularismes liés au style de dévotion les mènent à poursuivre le développement d'institutions séparées.

D'une part, ce processus est le résultat de la croissance démographique de la communauté hassidique montréalaise. Suite à un haut taux de natalité et aux gains obtenus par l'immigration, il allait de soi que la structure communautaire des hassidim se diversifierait. Ceci explique, par exemple, la construction d'un nouveau *mikveh* vers 1957 par les Satmar à leur édifice de la rue St-Urbain, eux qui connaissent une forte croissance après l'immigration des réfugiés hongrois.¹⁶² Mais plus encore, le phénomène s'explique par un mécanisme d'isolation et de mise en valeur de coutumes particulières. De ce phénomène, le projet des Tasher de vouloir s'établir à l'extérieur de Montréal constitue l'exemple le plus marqué, en particulier parce qu'il s'agit du seul groupe hassidique montréalais à s'éloigner du reste de la collectivité, concentrée dans un quartier urbain. Il était ambitieux de la part du rebbe Tasher d'entrevoir l'avenir de sa communauté hors de cet environnement.

Hassidim et urbanité

Sur le plan historique, les communautés hassidiques étaient surtout établies en Europe centrale et orientale dans des milieux urbains de petite et de moyenne taille. Selon le sociologue Max Weber, la société juive ashkénaze a évolué depuis le Moyen Âge dans ces milieux consistant surtout en des centres de commerce et d'artisanat.¹⁶³ En périphérie

¹⁶¹ Samuel Grossberger, « Der Tasher Rebbe, » *Der Moment*, 29 janvier 2016, 18.

¹⁶² Lettre rédigée par la congrégation Satmarer à l'endroit du Vaad Ha'ir, fonds du Vaad Ha'ir, Archives du Congrès juif canadien, Montréal. Merci à Steven Lapidus de m'avoir partagé cette source.

¹⁶³ Max Weber, *General Economic History* (Glencoe, Ill., 1950), 317.

du *shtetl* — la bourgade juive où résidait une majorité de populations juive — , se trouvaient habituellement les résidents non-juifs qui occupaient et cultivaient des terres. Les grandes villes des régions où se trouvaient les hassidim, pour leur part, étaient des environnements plus diversifiés dans lesquels le mode de vie hassidique n'avait pas pris pied. C'est que l'hassidisme avait d'abord connu son essor dans des régions défavorisées d'Ukraine et de Pologne où Juifs étaient généralement interdits de résidence dans les grands centres.

Cependant, quand les communautés hassidiques se sont reconstruites en Amérique du Nord, elles ont surtout convergé vers les grands centres urbains. En passant par les canaux habituels des mouvements migratoires, les hassidim s'établirent de surcroît dans les quartiers les moins nantis de certaines métropoles d'Amérique du Nord, d'Amérique du Sud, d'Australie, d'Europe, ainsi qu'à Jérusalem. L'exemple new-yorkais est le plus notoire, où les Pieux se sont d'abord agglomérés à Williamsburg, dans l'arrondissement de Brooklyn, un ancien quartier Juif qui était au tournant des années 1950 en phase de déclin économique. En Israël, la majorité des hassidim se trouvent à Jérusalem et à B'nei Berak, alors qu'à Montréal et à Anvers, en Belgique, ils se trouvent en plein cœur de la ville.¹⁶⁴ Si les premiers observateurs scientifiques du mouvement hassidique avaient prédit dans ces paramètres le déclin de ces communautés¹⁶⁵, tout indique qu'elles ont bien réussi au contraire à se perpétuer dans le milieu urbain. Le fait de demeurer en plein cœur de la ville, dans un climat social marqué par la diversité, peut en effet susciter différents mécanismes de survivance culturelle chez les hassidim.

¹⁶⁴ Jacques Gutwirth, « Hassidim and Urban Life, » *The Jewish Journal of Sociology* 38, No. 2 (1996) : 105-106.

¹⁶⁵ En particulier George Kranzler, *Williamsburg – a Jewish Community in transition* (New York : Philip Feldheim, 1961)

D'abord, l'environnement urbain offre aux hassidim un contexte leur permettant de refléter leur perception de la société extérieure comme antithétique à la leur, renforçant du fait même leur impression de rectitude morale. Autrement dit, le contact constant avec un climat urbain permet aux hassidim de concevoir leur mode de vie comme une « antidote aux maux de la ville. »¹⁶⁶ Selon Menachem Friedman, « *haredi*¹⁶⁷ Judaism can present itself as an alternative that has succeeded in maintaining social institutions which preserve values and norms of modesty, spiritual riches, social togetherness, and an attitude of respect for tradition and the older generation, in the absence of crime and drugs. »¹⁶⁸

Cependant, le fait de vivre côte à côte avec les signes de la modernité, comme des appareils technologiques visibles à même les vitrines dans les commerces de la cité, risque d'exposer les hassidim à des tentations néfastes. Aussi, les maux sociaux tels le crime, l'abus d'alcool et les drogues, sont aux yeux des hassidim des manifestations surtout urbaines. Selon William Shaffir, c'est précisément cet environnement qui pousse le rebbe Tasher à établir sa communauté en périphérie de Montréal : « Owing to his perception of the deteriorating climate of the city, and seeking to secure an environment conducive to Torah study, the Tasher Rebbe chose to establish his community in a rural setting [...]. »¹⁶⁹

¹⁶⁶ Menachem Friedman, « Haredim Confront the Modern City, » dans *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. II, ed. Peter Y. Medding (Bloomington : Indiana University Press, 1986), 92.

¹⁶⁷ En hébreu, *haredi* (*haredim* au pluriel) désigne « celui qui tremble ». Dans la littérature contemporaine, le terme sous-entend « celui qui tremble devant Dieu » et fait référence aux Juifs de tenant ultraorthodoxe, dont au premier chef les hassidim.

¹⁶⁸ Friedman (1986), op. cit., 92.

¹⁶⁹ William Shaffir, « Hasidim in Canada, » dans *Canada's Jews : In Time, Space and Spirit*, ed. Ira Robinson (Brighton, MA : Academic Studies, 2013), 283.

En envisageant d'établir sa communauté en banlieue montréalaise, le rebbe de Tash suit une tendance qui s'observe ailleurs dans l'univers hassidique. Cette même année, le rebbe de Satmar basé à New York avait entrepris une première tentative d'installer sa communauté dans une région agricole du New Jersey.¹⁷⁰ Tous deux s'inspiraient sans doute du village fondé vers 1954 par les Skverer dans la région de Spring Valley, à environ soixante-dix kilomètres au nord de New York. Pour Jerome R. Mintz, l'importance de recréer un certain environnement social associé à l'Ancien Monde est un élément central dans l'établissement des hassidim hors de la ville : « the plan stirred nostalgia for the Old World shtetl. The old rhythm of religious life would be restored : adults would work and pray; children would study and then marry and settle near their parents. As their families increased the yeshivah would grow and become the center of their lives. »¹⁷¹

Un premier observateur scientifique, faisant usage de la méthode anthropologique, nous a laissé une description de ce hameau vers 1962.¹⁷² L'objectif explicite de l'étude du chercheur était de comparer les attributs de ce village à la communauté typique du shtetl est-européen. Selon lui, la culture hassidique y a été conservée en tout point, mis à part certaines différences liées au type d'occupation professionnelle que les hassidim de

¹⁷⁰ Saul Carson, « Satmar Hassidim Build their own Town in U.S.A. » *Canadian Jewish Chronicle*, 28 septembre 1962, 35-36-37. Cette tentative se bute à l'opposition de résidents locaux. Ce n'est qu'en 1970 que le rebbe Satmar réussit à mettre son projet en branle, lorsqu'il acquiert pour sa communauté un lopin de terre environnant la municipalité de Monroe, située à 100 kilomètres au nord de New York dans le même état.

¹⁷¹ Jerome R. Mintz, *Hasidic People : A Place in the New World* (Cambridge : Harvard University Press, 1992), 198.

¹⁷² Morris Freilich, « The Modern Shtetl : A Study of Cultural Persistence » *Anthropos* 57, 1 (1962) : 45-54.

*Rabbiville*¹⁷³ sont contraints d'adopter.¹⁷⁴ Mais la réussite de cette entreprise de résistance culturelle, selon le chercheur, dépend de certains atouts, notamment une bonne compréhension des mécanismes de la société hôte par certains émissaires au sein la communauté. Des acteurs clés durent, pour mettre Rabbiville au jour, transiger avec des organismes gouvernementaux pour obtenir des hypothèques assurées par l'état, ou bien pour développer des infrastructures en général. Ainsi la communauté qui a pour objectif premier d'isoler ses membres de la société environnante doit avoir une bonne connaissance de ses mécanismes pour assurer son maintien.

Ainsi le mode de vie préconisé par ces groupes hassidiques est bien issu de la modernité nord-américaine, et dépend de certaines avancées en matière de sécurité sociale. Développant cette notion, Menachem Friedman avance qu'aux États-Unis, l'amélioration des conditions de l'emploi permet à des familles de classe moyenne de ne pas devoir compter sur le salaire de leurs enfants pour subvenir aux besoins de la famille.¹⁷⁵ Ceci permettrait aux jeunes de se concentrer à l'étude des textes sacrés jusqu'à l'âge adulte. Plus encore, des programmes d'accès à la propriété privée ou communautaire permettent l'érection de bâtiments nécessaires au mode de vie hassidique, notamment les yeshivot qui sollicitent la mobilisation de fonds considérables. Cette observation est certainement valide à propos de la démarche du rebbe de Tash en vue d'installer sa communauté à Boisbriand.

¹⁷³ Il s'agit ici d'un nom fictif retenu par l'auteur puisque la communauté n'avait vraisemblablement adopté le nom que possède leur quartier de nos jours: New Square.

¹⁷⁴ Freilich (1962), op. cit., 49.

¹⁷⁵ Friedman (1986), op. cit., 87.

Financement de la yeshiva des Tasher

En cette même année de 1962, le rebbe de Tash entreprend la construction d'une grande yeshiva à Boisbriand, qui constitue la pierre angulaire de toute la communauté envisagée. Ce projet d'envergure ne peut cependant être complété par les Tasher seuls, qui sont encore à ce moment peu nombreux et se trouvent sans grandes ressources financières.¹⁷⁶ D'abord ils ont recours à la Société canadienne d'hypothèque et de logement, une initiative du gouvernement canadien mise en place au lendemain de la guerre. Cet organisme avait comme mandat d'administrer la Loi nationale sur l'habitation, qui avait été adoptée en vue d'engager le gouvernement dans des programmes d'habitation. C'est surtout des logements locatifs et sociaux, destinés aux familles à faible revenu, qui étaient préconisés.¹⁷⁷ Sans doute le fait de contracter un prêt hypothécaire auprès de cette institution nécessitait pour les Tash un certain appoint technique, notamment pour manœuvrer à travers le processus bureaucratique.

Vraisemblablement, des représentants de la communauté Lubavitch ont prêté main-forte au rebbe de Tash dans la réalisation de ce dossier. Ce groupe hassidique prosélyte, ouvert sur la communauté juive non hassidique, s'est d'abord portée garant de l'hypothèque contractée pour la nouvelle Yeshiva de Tash.¹⁷⁸ Mais il fallut bien plus pour assurer la survie financière de l'institution vouée à l'éducation religieuse : c'est dans

¹⁷⁶ Il est difficile de faire une estimation du nombre d'Hassidim qui s'associent au rebbe de Tash au tournant des années soixante, puisqu'aucune documentation issue de la communauté est disponible pour consultation. Cependant, si on se fie aux entêtes du papier utilisé à fins de correspondances, on sait qu'à ce moment la congrégation Tasher comprenait un conseil exécutif d'une quinzaine de membres, dont les familles étaient sans doute partie de la communauté.

¹⁷⁷ Informations tirées du site web officiel de la Société canadienne d'hypothèque et de logement, accédé le 13 février 2016. : <https://www.cmhc-schl.gc.ca/fr/inso/info/hi/index.cfm>

¹⁷⁸ Le registre foncier de la municipalité de Boisbriand, pour le cadastre du « Grand séminaire rabbinique de Montréal », renvoie à une adresse montréalaise appartenant à la congrégation Lubavitch, située sur la rue Bourret près de l'autoroute Décarie dans le quartier Notre-Dame-de-Grâce.

l'ensemble de la collectivité juive montréalaise que sont sollicités les appuis nécessaires à cette rentabilité. Deux mois après l'acquisition du lot sur lequel sera érigée la yeshiva, le directeur général du Conseil communautaire juif de Montréal, Isaac L. Hechtman, fait circuler une notice à ses correspondants :

The 'OR HACHAIM –TASHER YESHIVA' is under the spiritual guidance of the renowned Grand Rabbi of Tash, who has undertaken the very important task of erecting a building for the Yeshiva, including a dormitory to accommodate 200 students in a suburb of Montreal, enabling them to continue their Torah studies in a quiet environment, undisturbed by the tumultuous life of the big city.

We would like to emphasize that the students enrolled in this institution are outstanding in many ways, and their only desire is to concentrate in Torah research which will eventually lead to the rabbinate, providing our communities with rabbis, teachers, scholars and orthodox leaders.

The leadership of such a personality as the Grand Rabbi of Tash, the untired fighter and traditional education, is the best guarantee for the fulfillment of our good expectations from this torah institution, and deserves the co-operation and financial assistance of everyone who is concerned with the future of our people.¹⁷⁹

Cet endossement de la part d'Hechtman est évocateur, puisqu'il soutient clairement que le dessein de la Yeshiva est de contribuer non pas au seul maintien d'une communauté enclavée, mais bien à l'ensemble de la collectivité juive montréalaise en formant des clercs selon la tradition est européenne. Cette déclaration n'est pas surprenante puisque Hechtman s'était montré méfiant à l'endroit des rabbins venus de New York, qu'il considérait comme relevant d'un mouvement moderniste menaçant l'orthodoxie montréalaise.¹⁸⁰ Le journaliste Israël Medresh, qui publie un ouvrage en yiddish sur la communauté juive montréalaise vers 1964, abonde aussi en ce sens : « Les rabbins d'aujourd'hui parlent anglais, la langue usuelle de la génération montante, laquelle n'a pas été formée dans

¹⁷⁹ Notice de Isaac L. Hechtman, feuille déposée aux archives du Congrès juif canadien, Fonds du Vaad Ha'ir. Merci à Steven Lapidus de m'avoir partagé cette source.

¹⁸⁰ Steven Lapidus (2011), op. cit., 257.

l'esprit yiddishisant qui caractérisait la génération de leurs parents et de leurs grands-parents, et que ceux-ci avaient amené avec eux d'Europe de l'Est. »¹⁸¹ En outre, les contributions attendues de la yeshiva des Tasher répondent précisément aux défaillances que l'on associe à la société juive moderne sur le plan du maintien de l'éducation juive traditionnelle.

La fonction d'isoler la communauté, de la placer à l'abri des manifestations de l'époque moderne, est mise à l'avant plan dans un article visant à promouvoir une collecte de fonds qui paraît dans les pages du *Chronicle* vers 1966, deux ans après le début des opérations de la yeshiva :

[...] One cannot think of the Tasher Yeshiva as a contemporary institution. The coming of the nuclear age has not made any inroads on this secluded community of scholars. Because of its divorce from the general community, the Yeshiva is conducive to learning of the highest order. [...] The methods used are the same as those developed over the centuries in the Central European Yeshivot. [...] Orthodoxy here, is not something that makes life difficult. This is a way of life. To them, there is no other way. [...] With the growing problem of assimilation and lack of Jewish identity among our youth, we can be proud to say that there are devoted people within our community that continue day and night to uphold our tradition [...].¹⁸²

Cette campagne de financement – qui sera répétée à plusieurs reprises durant les années 1960 et 1970 – en appelle à une représentation de la communauté de Tash comme une enclave ayant reproduit en tous points un mode de vie juif immémorial. S'il est difficile d'établir le niveau de succès que connaissent ces collectes de fonds, la pérennité de la communauté de Tash nous laisse croire qu'elle a réussi à attirer suffisamment d'appuis pour se garder à flot. D'ailleurs une liste impressionnante de commanditaires, comptant plus de deux-cent-cinquante individus, est jointe aux lettres de correspondance utilisée par

¹⁸¹ Israël Medresh (1964), op. cit., 234.

¹⁸² Norman Abrahams, « The Tasher Yeshiva – Light in A Wilderness » *Canadian Jewish Chronicle*, 17 juin 1966, 5.

les Tasher.¹⁸³ En mettant en évidence le lien intrinsèque entre la Yeshiva de Tash et la pérennité du judaïsme, cette campagne puise dans une tradition philanthropique bien établie à Montréal.

On retrouve parmi les commanditaires de la Yeshiva de Tash des personnalités politiques et des hommes d'affaires bien en vue au sein de la communauté juive québécoise. Notamment, le député à l'Assemblée nationale Harry Blank, élu dans la circonscription provinciale de Montréal-Saint-Louis en 1960 avec le parti libéral de Jean Lesage et en poste jusqu'à 1985. À l'échelle politique fédérale, la yeshiva des Tasher obtient aussi le soutien de Milton Klein, député au parlement pour la circonscription montréalaise de Cartier entre 1963 et 1968. Autrement, le nom de Maurice Pollack, propriétaire de la chaîne de magasins à rayons Pollack de la région dans la capitale nationale, figure aussi à ce registre. Ces personnalités de renom ont sans doute contribué à générer des appuis extérieurs destinés à la Yeshiva des Tasher.

S'il est difficile d'établir le niveau de succès que connurent ces collectes de fonds, la pérennité de la communauté de Tash nous laisse croire qu'elle a réussi à attirer suffisamment d'appuis pour maintenir ses positions. Malgré cela, les appels répétés de la Yeshiva auprès du Congrès juif canadien, du Vaad Ha'ir et du JIAS nous indiquent que la santé financière de l'établissement demeure précaire durant la période qui nous intéresse. Un appel à l'aide envoyé au CJC vers 1967 est accompagné d'un état de compte. On y apprend que les comptes de la Yeshiva sont en souffrance, montrant un coût d'opération annuel de plus de 310 000 \$ et des revenus totalisant moins de 200 000 \$. De ce montant, seulement le quart proviendrait des frais de scolarité payés par les étudiants les mieux

¹⁸³ Lettre des Tasher à Joseph Kage du JIAS, Fonds du Vaad Ha'ir, archives du Congrès juif canadien, Montréal. Merci à Steven Lapidus de m'avoir partagé cette source.

nantis alors que la balance serait recueillie dans le cadre des collectes de fonds entreprises par le rebbe.¹⁸⁴

En somme, nous avons démontré qu'un contexte externe aux communautés hassidiques, relevant du judaïsme montréalais dans son ensemble, joue en faveur du développement d'institutions hassidiques. Il y a évidemment le soutien direct, prenant la forme de donations lors des collectes de fonds orchestrées par les leaders des Tasher. Mais de manière plus subtile, notre analyse du discours émanant des journaux et des principaux organismes communautaires nous permettent d'affirmer que des inquiétudes liées à la transmission de la culture juive ont généré des appuis envers le projet des Tasher. Le prochain chapitre vise à explorer un cheminement sans précédent, soit l'établissement d'une communauté juive ultraorthodoxe en plein cœur du Canada français.

¹⁸⁴ Lettre des Tasher au Congrès juif canadien, Fonds des Tasher, archives du Congrès juif canadien, Montréal.

Chapitre 3 : l'Installation des Tasher dans une municipalité canadienne-française

L'arrivée des adeptes de Tash dans la campagne québécoise crée un précédent au Canada français. Jamais une minorité non chrétienne n'avait cherché auparavant à installer une communauté permanente à l'extérieur de Montréal dans le but explicite de vivre selon un mode de vie traditionnel. Il y avait bien sûr des résidents juifs qui s'étaient installés à Sainte-Sophie, dans les Laurentides, et qui y exploitaient des élevages de volaille et quelques fermes.¹⁸⁵ Qui plus est, il y avait un bon nombre de villégiateurs qui empruntaient chaque été le chemin du petit train du nord vers Sainte-Agathe, où des hôtels y accueillait une clientèle juive montréalaise aisée.¹⁸⁶ Mais la présence juive dans la campagne en périphérie de Montréal se résumait à une poignée d'individus occupés à des activités d'agriculture ou d'élevage, soit une minorité au sein de la communauté juive québécoise. Rappelons que l'agriculture occupait seulement 1.5 % de la population juive canadienne selon les données rapportées par Louis Rosenberg et basées sur le recensement de 1931.¹⁸⁷

Ainsi les quelques colons juifs qui avaient contribué à la croissance de Ste-Sophie font figure d'exceptions face à la majorité de leurs coreligionnaires qui habitaient surtout Montréal. Pour cette raison, le parcours des fermiers juifs au Canada a fait l'objet d'une certaine attention au sein de l'historiographie, puisqu'elle défie certains des préjugés les

¹⁸⁵ L'histoire de la communauté juive de Ste-Sophie a été abordée par Howard Gontovnick : « From Colony to Community: Ste-Sophie, Quebec » *Canadian Jewish Studies / Études juives canadiennes* Vol. 9 (2001) : 190-209.

¹⁸⁶ Pierre Anctil dédie quelques pages de son étude *Le rendez-vous manqué: les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres* au phénomène de villégiature juive qui se développe durant l'entre-deux-guerres dans la municipalité de Sainte-Agathe dans les Laurentides. (Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988), 248.

¹⁸⁷ Louis Rosenberg, *Canada's Jews : A Social and Economic Study of Jews in Canada in the 1930s* (Montréal: McGill-Queen's University Press, 1993), 227.

plus tenaces tenus à l'endroit des Juifs durant la période entre les deux guerres.¹⁸⁸ La présence des Juifs dans les campagnes canadiennes a d'abord été interprétée par les observateurs contemporains comme faisant partie d'un mouvement de retour à la terre, incarné notamment dans les colonies agricoles en Palestine dès le tournant du siècle.¹⁸⁹ Au tournant du XXe siècle, on avait formé au Canada, grâce au soutien de la *Jewish Colonization Association* et avec des fonds de l'Institut Baron de Hirsch, des colonies agricoles juives dans l'Ouest canadien, en Ontario et au Québec. Mais loin de chercher à reproduire leur mode de vie traditionnel, comme dans le cas des mennonites ou doukhobors qui s'installèrent au Canada durant la même période, les fermiers juifs étaient en rupture complète avec le passé. Souvent dépourvus de toute expérience en agriculture, les colons juifs qui avaient émigré d'Europe centrale et orientale étaient pour la plupart des fermiers de première génération qui cherchaient à s'intégrer à la société canadienne en prenant part à un secteur d'activité favorisé par les lois d'immigration. Pour ces individus, la ferme était avant tout une porte d'entrée et un mécanisme d'adaptation à la société canadienne.

¹⁸⁸ Dans les mots de Gerald Tulchinsky, « What the colonization of Jews in western Canada accomplished was both actual and mythical. Though small in number and tiny in size, the colonies existed for some seven decades as tangible evidence of Jewish ability to cope successfully with an agricultural life in which, though many failed or gave up, some survived. The soil did indeed beckon to and nurture a small number who would never trade the broad sky for the narrow horizons of a Canadian city, of the feel of their own wheat between their fingers for the dubious touch of a clothing contractors' garment pieces. » dans Gerald Tulchinsky, *Taking Root : The Origins of the Canadian Jewish Community* (Toronto, Lester Publishing Co. 1992), 171.

¹⁸⁹ Selon Simon Belkin, militant et historien d'origine juive établi au Canada vers 1910, « The Labor Zionists were thus inspired by their theoreticians to become chalutzim, to give up their occupations and do all kinds of hard labor in the colonies and cities in Palestine, to become a productive element in the Jewish state about to come. Immigrants to Canada and the United States were also encouraged by socialist-territorialists leaders, or by the proponents of galut nationalism of various shades, such as Dr. H. Zhitlovsky and others, to indulge in 'productive work;' some of these idealistic young men made a contribution to the Jewish farm movement in Canada. Simon Belkin, *Through Narrow Gates : A Review of Jewish Immigration, Colonization and Immigrant Aid Work in Canada (1840-1940)*, (Montréal, Eagle Publishing Co., 1968), 79.

À l'inverse, les Tasher visent à investir dans la campagne un projet communautaire fort différent, ayant comme objectif de reconstruire un mode de vie traditionnel dans un espace qui leur était auparavant inaccessible. En effet, il faut rappeler qu'il était généralement impossible aux communautés juives d'accéder à la propriété foncière en Europe centrale. Soumises à des mesures vexatoires dans les empires austro-hongrois et russe, les communautés juives vivaient le plus souvent au centre de communautés urbaines multiethniques de petite et de moyenne taille. Ceci nous offre un paradoxe unique : la société moderne québécoise contient à la fois le repoussoir des Tasher vers la campagne – une ville libérale perçue comme moralement dégradée – et les mécanismes permettant à un groupe religieux de s'établir à l'abri de ces influences néfastes, dans ce cas au cœur d'une campagne montréalaise en plein processus d'urbanisation. C'est grâce à ces moyens que les Tashers vont mettre au jour une communauté ayant comme but explicite le retrait de ses membres face à la société extérieure, droits qui sont revendiqués en tant que communauté religieuse.

Les études portant sur la présence de communautés juives en périphérie de Montréal lors de périodes antérieures n'ont pas tenté d'observer les rapports avec les Canadiens français. Outre l'épisode durant lequel un membre du clergé catholique s'était prononcé contre la concurrence économique que causaient les villégiateurs juifs durant la saison estivale à Ste-Agathe¹⁹⁰, on sait peu de chose sur la cohabitation entre les deux

¹⁹⁰ Ce triste épisode a vu certains individus de Sainte-Agathe, suite à une visite d'Adrien Arcand et de ses sbires vers 1939, afficher un écriteau bilingue indiquant que « Les Juifs ne sont pas désirés ici. Sainte-Agathe est un village canadien-français et nous le garderons ainsi. Jews are not wanted here in Ste-Agathe so scam while the going is good. » En réponse à cet acte, le vicaire local aurait prévenu les paroissiens de ne pas commettre d'actes violents contre leurs concitoyens de confession juive. Cependant le village était aux prises avec un afflux de 2000-3000 Juifs durant la saison estivale, venant doubler la population. Pierre Ancil, *Le rendez-vous manqué: les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres* (Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988), 248.

groupes en milieu rural québécois. Les Tasher cependant nous offrent une plateforme idéale pour mesurer la teneur du discours des Canadiens français à l'endroit d'une communauté juive. Il est d'autant plus important de se soumettre à cet exercice puisqu'à cette période, le Québec francophone est lui-même en pleine rupture avec le passé et aux prises avec de rapides courants de modernisation à l'occasion de la Révolution tranquille. Pour évaluer les effets de ces mutations sur les réactions que pourraient avoir les Canadiens français à l'endroit de la minorité juive, nous nous penchons sur trois types de sources. En premier lieu, les archives de la municipalité de Boisbriand, qui accueille les Tasher, recèlent des données probantes qui jettent une lumière sur le processus légal ainsi que les réactions du conseil municipal face au projet des hassidim. Ensuite, la consultation de l'hebdomadaire de cette région, la *Voix des Mille-Îles*, nous permet de mesurer l'attention qui est portée à ce phénomène nouveau dans la campagne québécoise entre 1962 et 1970. Finalement, les archives paroissiales nous permettent d'évaluer le ton qui est tenu face aux changements qui ont lieu dans cette communauté catholique.

La région de Ste-Thérèse

La région de Ste-Thérèse, comme l'ensemble des campagnes qui entourent l'île de Montréal, a d'abord connu un développement agricole sous le régime français. Elle connut sa première phase de développement industriel au 19^e siècle grâce à l'arrivée de quelques manufactures, qui avaient d'ailleurs valu à la municipalité le titre de « ville des pianos ». En effet, on y retrouvait aux abords du chemin de fer connu sous le nom de « petit train du nord » les usines des Pianos Lesage, Quido, et même des orgues

Casavant avant qu'ils ne s'établissent à Saint-Hyacinthe.¹⁹¹ Cependant la région se développe au compte-goutte comparé à Saint-Jérôme, centre industriel, administratif et ecclésiastique des Laurentides situé à une vingtaine de kilomètres plus au nord. C'est seulement durant la période d'après-guerre que la population s'accroît considérablement à Ste-Thérèse, surtout quand le transport vers Montréal est facilité grâce au développement du réseau des autoroutes. Entre 1951 et 1964, la population a presque doublé, passant de 7038 à 13 643 habitants.¹⁹²

Jusqu'au tournant des années 1960, la population y était francophone et catholique dans une proportion de 97 à 98 %.¹⁹³ Cependant, l'afflux soudain de nouveaux résidents venus de Montréal amène une diversité nouvelle dans la région. Selon une étude sociologique publiée vers 1965 dans la *Voix des Mille-Îles*, l'hebdomadaire principal de la région, « avec les nouveaux développements domiciliaires, on peut affirmer que l'élément anglais s'infiltré dans ce bastion français. »¹⁹⁴ Comme le remarque le jeune chercheur qui signe cet article scientifique à propos des transformations socioéconomiques qui ont cours dans la région, « l'industrialisation rapide de ces dernières années semble être un élément favorisant cette hétérogénéité par la venue d'industries à raison sociale anglaise. »¹⁹⁵

En effet, la population locale qui avait auparavant compté pour sa subsistance sur l'agriculture et les petites industries réagit à l'arrivée de l'industrie durant la première moitié des années 1960. L'autoroute des Laurentides, initiée par le gouvernement

¹⁹¹ La Société historique de Sainte-Thérèse-de-Blainville, *Sainte-Thérèse de Blainville, 1789-1939* (Saint-Jérôme, L'étoile du Nord, 1940), 229-240.

¹⁹² Jacques Grégoire, « Monographie sociologique sur Sainte-Thérèse de Blainville » *La Voix des Mille-Îles*, jeudi le 28 Avril 1965, 7.

¹⁹³ Ibid. p. 7.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid.

unioniste de Maurice Duplessis et qui est ouverte à la circulation dès 1959, favorise cette croissance. Ceci ouvre la voie au développement économique dans la région des Basses-Laurentides, qui en raison de sa proximité avec la métropole québécoise finit par attirer des industries lourdes. Vers 1963, la société Sicard s'installe dans le nouveau parc industriel de la ville, produisant des véhicules utilitaires de tous genres et employant plus de quatre-cents personnes.¹⁹⁶ L'année suivante, le premier ministre Jean Lesage annonce en grande pompe que la General Motors installera une usine sur le territoire bordant la nouvelle voie rapide. Le géant de l'automobile commence ses opérations en octobre 1965 et emploie de suite environ mille ouvriers.¹⁹⁷ La croissance nouvelle du marché de l'emploi favorise la croissance mobilière, en particulier la construction de maisons unifamiliales dans des quartiers nouvellement développés à même les terrains agricoles qui couvraient le territoire de la municipalité. L'exode des cultivateurs au profit des zones urbaines dans cette région et le basculement de la main d'œuvre vers les usines est d'ailleurs souligné vers 1967 dans un rapport présenté par les paroisses limitrophes à la Commission d'études sur l'économie.¹⁹⁸ En effet, celui-ci nous apprend que les travailleurs agricoles des paroisses avoisinantes ont peine à trouver de l'emploi dans ce domaine plus traditionnel et doivent être embauchés par les nouvelles industries qui longent l'autoroute des Laurentides.¹⁹⁹

Au développement économique s'ajoutent des changements importants relatifs aux institutions, notamment le processus de déconfessionnalisation de la société québécoise entamé vers 1960. Tout le système traditionnel des écoles de rang, qui avait

¹⁹⁶ « Présentation de l'ensemble Sicard, samedi le 12 Octobre » *La Voix des Mille-Îles*, 17 Octobre 1963, 1.

¹⁹⁷ « Raison d'être fiers » *La Voix des Mille-Îles*, 7 Octobre 1965, 1.

¹⁹⁸ « 152 ruraux à Ste-Thérèse » *La Voix des Mille-Îles*, 2 mars 1967, 8.

¹⁹⁹ Ibid.

cours jusque-là dans les campagnes du Canada français, est remplacé par des écoles modernes préconisant l'emploi de laïcs. Vers 1965, le journal local souligne l'ouverture en cinq années d'autant d'écoles modernes. Cela porte à huit le nombre de maisons d'enseignement au sein de la Commission scolaire de Sainte-Thérèse, fondée vers 1960.²⁰⁰ Le même hebdomadaire, mettant en relief cette transition importante, annonce la vente aux enchères de quatre anciennes écoles rurales, situées dans les chemins reculés de la municipalité et entretenues par le clergé local.²⁰¹ Parmi elles on retrouve d'ailleurs l'école de la Rivière-Cachée, voisine du site prisé par les Tasher, et vendue aux enchères par la nouvelle commission scolaire l'année même de l'établissement des hassidim.

Ces facteurs de changement sont cruciaux pour notre compréhension du phénomène historique que représente l'établissement d'une communauté hassidique dans cette municipalité. Les fractures dans un tissu social qui était auparavant homogène offrent un espace d'affirmation nouveau pour la diversité. D'ailleurs Lionel Bertrand, directeur du journal local, député au gouvernement libéral provincial pour le comté de Terrebonne et ministre du Tourisme, ne manque pas en 1965 d'émettre une profession de foi en faveur de cette diversité nouvelle. Dans un éditorial paru une semaine avant l'inauguration de l'usine General Motors, il soutient que les qualités de la population locale, soit « notre sens de la véritable hospitalité et notre générosité proverbiale; le bel esprit civique de notre population, son respect de l'autorité, son profond désir de paix et de coopération »²⁰² seront un gage de succès face à la croissance qui s'annonce. Mais surtout, « il y a la bonne entente entre les diverses nationalités. [...] Jamais nous n'avons

²⁰⁰ « En cinq ans... quatre écoles nouvelles » *La Voix des Mille-Îles*, 3 juin 1965, 9.

²⁰¹ « Quatre écoles en vente » *La Voix des Mille-Îles*, 7 mai 1964, 3.

²⁰² « Raison d'être fiers » *La Voix des Mille-Îles*, 7 Octobre 1965, 1.

eu à déplorer de conflits, quelle qu'en soit la nature, susceptibles de détruire ou d'amoindrir le prestige de la communauté. »²⁰³ Ainsi malgré le fait inusité que constitue la construction d'une yeshiva et l'établissement de hassidim dans ce secteur, il est possible d'interpréter le phénomène comme faisant partie d'un plus grand mouvement, soit le développement des banlieues montréalaises, l'industrialisation rapide des années 1960. La construction de bungalows sur des terres qui étaient auparavant des exploitations agricoles n'a en soi rien d'anormal pour cette période historique, ce qui permet de minimiser l'impact que pourraient avoir les Tasher dans la sphère publique de cette municipalité.

Le processus de demande des Tasher

Au début de 1962, le rebbe commença à parler de construire un *shtetl* à l'extérieur de la ville. Puisque mon père possédait une voiture, il conduisit le rebbe et J. Sussman [l'un des fondateurs à Tash] à l'extérieur pour chercher un site. À un moment sur la route, le rebbe s'exclama : « Juste ici! Suivons cette route. » Nous suivîmes un chemin qui nous mena à l'emplacement où se trouve aujourd'hui le *shtetl* de Tash. Le rebbe descendit de la voiture et s'approcha d'un grand arbre. « Là! C'est là que nous construirons le *shtetl*! Voyons vers qui nous devrions nous tourner pour acquérir ce lopin de terre! » Ainsi nous avons frappé à la porte de la ferme voisine où Mr Dion, le propriétaire des lieux, nous ouvrit l'air hébété. Mr Dion raconta que son père lui était venu en rêve la nuit précédente et avait prédit que le lendemain il rencontrerait un saint homme [געטליכע מענטש] à qui il devrait vendre une parcelle de terre. Il offrit de suite de vendre cinquante acres de terrain et il conserva un petit lot aux abords du chemin pour sa maison, qu'il accepta de céder après son décès. Alors que le village grandissait, je me souviens comment Mr Dion passait souvent se promener dans le *shtetl*, observant avec plaisir [מיט נחת] les bâtisses qui se dressaient

²⁰³ Ibid.

devant lui, et qui abritaient jeunes adultes, étudiants et familles. Nous étions l'une des premières familles à arriver au *shtetl*, juste après la fête de Pessah en 1964.²⁰⁴

Le passage précédent est tiré d'une entrevue menée par un journaliste de l'hebdomadaire *Der Moment*²⁰⁵ et publié en yiddish à Montréal après la mort du rebbe de Tash vers 2015. C'est le fils d'un des proches du rebbe qui se remémore la scène du premier contact avec la campagne de Ste-Thérèse, laissant entendre la bonne entente et le respect mutuel avec le voisinage. On y décrit certes l'étonnement du fermier local, Mr Dion, face à l'apparition des hassidim à sa porte, mais surtout une négociation sans embuches marquée par la compréhension et la bonne volonté. On retient de ce récit, si partial soit-il, que les perceptions et la mémoire véhiculées à propos de ce premier contact crucial dans la tradition orale sont largement positives parmi les membres de cette communauté.

Or si on écarte ce récit hagiographique, dans lequel les actions du rebbe sont comprises comme relevant du miracle, on peut tout de même reconstituer le processus complexe qui mène les Tasher à s'établir dans la région de Ste-Thérèse. Si en effet le rebbe ou des représentants des intérêts des Tasher ont d'abord approché personnellement les fermiers locaux pour trouver un terrain propice, c'est auprès de la municipalité qu'une demande formelle a dû être déposée. Puisque les Tasher établissent une congrégation religieuse, plusieurs détails relatifs au zonage, à la taxation et au développement des infrastructures sont à aborder. La première missive de la part des hassidim reçue par le

²⁰⁴ Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe » *Der Moment*, 22 mars 2016, 17. Traduction libre du yiddish par l'auteur.

²⁰⁵ L'hebdomadaire *Der Moment* est une publication bilingue, comportant une section en yiddish et l'autre en anglais, produite par des membres de la communauté ultraorthodoxe - comprenant des hassidiques et des misnagdiques se rattachant à la tradition lituanienne - et dirigé à l'endroit de ce groupe. La ligne éditoriale assure un contenu propice à ces communautés religieuses. La section rédigée en yiddish assure une certaine opacité face aux lecteurs issus de l'extérieur de ces communautés religieuses, et traitent de sujets liés à la culture juive ultraorthodoxe canadienne et internationale.

conseil municipal est datée du 6 janvier 1962. Rédigée dans un français approximatif, que nous reproduisons ici intégralement, ce premier contact formel contient des informations importantes sur la nature du projet des Tasher :

« Monsieur le Secrétaire Trésorier,

Nous soumettons humblement notre demande pour une décision en général afin de permettre certains changements dans le plan de zonage pour le Cadastre No.147 de la Paroisse de Ste. Thérèse ouest :

Les changements que nous souhaitons, sont :

1. La permission de construire un Séminaire novicia collège pour rabbins juives, avec une église et presbytère.
2. Un développement résidentiel en accord avec les spécifications de la municipalité.
3. Toujours en accord avec la Municipalité, un petit centre d'achat pour premièrement servir les membres de la communauté.
4. Faire les changements dans le plan de zonage pour assurer un isolement de morceau de terre de (comme dans le plan attaché) arpent par dedans le lot No.147 qui ne devrait pas être transverse par aucun chemin public.

Agree, Cher Monsieur, nos sentiments humbles et dévoués. »²⁰⁶

Nous retenons de cette missive deux éléments importants. D'abord, le fait que cette demande ait été rédigée en français est en soi tout à fait surprenant. Après tout, l'usage du français dans le cadre d'un échange entre deux instances, dont une partie non francophone, avant la venue des lois linguistiques québécoises et canadiennes, aurait sans doute été écarté au profit de l'anglais. On peut y percevoir un effort de politesse de la part des Tasher, mais aussi d'une sensibilité face au fait français chez les élus de Ste-Thérèse-Ouest. Or pour des immigrants hassidiques qui s'étaient installés dans la métropole québécoise, au milieu d'un quartier largement anglophone, cet impératif linguistique est nouveau. D'ailleurs, pour faciliter les contacts avec la municipalité dans le futur, la

²⁰⁶ Lettre de la congrégation Tasher au conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, datée du 6 janvier 1962, déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

congrégation embauche dès 1964 un administrateur francophone venu du Maroc.²⁰⁷ Lui et sa famille, issus de la culture juive sépharade et francophone de l’Afrique du Nord, s’assimilent à l’univers ashkénaze et yiddishophone du hameau de Boisbriand pour faciliter les échanges avec la municipalité.

Qui plus est, l’usage d’un vocabulaire français pour décrire une réalité juive est aussi surprenant. Les Tasher, cherchant à présenter les différents éléments qui formeraient le noyau de la communauté, ne proposent pas de faire construire une yeshiva, une synagogue et des résidences pour les rabbins, mais bien un séminaire, une église et un presbytère. Ces appropriations linguistiques démontrent bien leur considération face à l’environnement qu’ils cherchent à intégrer. Sans doute soucieux de faire la bonne impression auprès du conseil municipal, ils adoptent une terminologie française.

Cette première correspondance entre les Tasher et la municipalité laisse aussi transparaître certains des critères fondamentaux qu’ils envisagent d’instaurer pour leur communauté. D’abord, il y est clairement indiqué que la communauté vise à s’accroître, comme en témoignent les mentions faites à l’ensemble résidentiel et à la construction d’un centre commercial. Ensuite, cette communauté souhaite, dès le départ et pour l’avenir, n’être traversée par aucun chemin public. Cette clause est centrale aux yeux du rebbe, puisqu’elle assure le retrait de sa communauté vis-à-vis de la population environnante, ce qui permet d’assurer le maintien de normes sociales exclusives à l’intérieur de la communauté.

Pourtant, au sein du judaïsme hassidique, le modèle de la communauté cloîtrée était peu préconisé avant la guerre. Plutôt, on retrouvait en Europe de l’Est certaines

²⁰⁷ Documents des services sociaux, Fonds de la *Jewish Immigrant Aid Society*, Archives du Congrès juif canadien, Montréal.

yeshivas enclavées, où des étudiants venus de l'extérieur se rassemblaient au milieu d'une population surtout composée d'orthodoxes misnagdiques²⁰⁸ de Lituanie. La plus notoire était à Volozhin²⁰⁹, une institution qui a dispensé une éducation talmudique jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Selon l'historien Menachem Friedman, la yeshiva est-européenne de « type Volozhin » a émergé en réaction aux courants de sécularisation et de modernisation qui traversent le judaïsme au XIXe siècle.²¹⁰ Vu l'isolement qu'elle préconise, la yeshiva ne fait pas en principe partie d'un environnement ouvert sur l'extérieur, mais se conçoit comme une île dans une mer hostile.²¹¹ Or ce type d'institution avait attiré en Europe surtout les membres plus aisés de l'élite orthodoxe misnagdiqne lituanienne, plus favorables à l'influence des courants modernistes que les hassidim moins nantis. Ces derniers vivaient surtout dans des *shtetls* multiethniques à dominance hassidique. En somme, si les Tasher envisagent le shtetl québécois enclavé comme se plaçant en continuité avec la tradition hassidique est-européenne, il s'agit en fait d'un phénomène sans précédent qui émerge dans le contexte Nord-Américain d'après-guerre.

Pour placer la demande faite par les Tasher auprès de la municipalité de Ste-Thérèse dans un cadre plus large, il est possible de la comparer à une autre initiative hassidique mise en branle au même moment aux États-Unis. En effet, vers 1962 les Satmar de New York sont en processus de négociation pour l'achat d'un terrain dans le New Jersey en vue d'y établir leur communauté. C'est surtout sur le plan des relations

²⁰⁸ Rappelons que *mishnagdiqne* signifie opposants. Le terme fait référence au mouvement d'opposition qui s'élève contre l'hassidisme dès sa genèse au 18e siècle. Il comprend les Juifs de pratique orthodoxe qui s'allient à la tradition rabbinique lituanienne.

²⁰⁹ La yeshiva de Volozhin, près de la ville de Minsk, se situe désormais en Biélorussie.

²¹⁰ Menachem Friedman, « Haredim Confront the Modern City, » dans *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. II, ed. Peter Y. Medding (Bloomington : Indiana University Press, 1986), 76.

²¹¹ Ibid., 79.

publiques que cette comparaison s'avère utile, puisque les Satmar avaient fait campagne pour promouvoir le bien-fondé de leur projet résidentiel. Des échos s'étaient même rendus jusqu'à Montréal dans l'hebdomadaire *Canadian Jewish Chronicle*. L'élément le plus surprenant dans les propos énoncés par le porte-parole des Satmar est sans doute la proposition selon laquelle la nouvelle communauté ne serait pas réservée aux hassidim. En effet, on suggère que les adeptes de Satmar ne cherchent pas à établir un *ghetto enclavé*, mais bien une société nouvelle et ouverte : « Their project will not be a religious community - it will be a non-sectarian community. »²¹²

Cette prise de position est pour le moins surprenante, considérant l'homogénéité de la population hassidique au sein du village des Satmar qui fut finalement érigé au tournant des années 1970 près de Monroe, une municipalité située à une centaine de kilomètres au nord de New York.²¹³ On en déduit que le porte-parole avait cherché à faire transparaître l'ouverture de la communauté, dans le cadre des négociations qui avaient lieu avec l'éventuelle municipalité qui accueillerait les Satmar. De toute manière, il est vrai que les lois américaines ne permettent pas à des groupes de limiter l'établissement dans un secteur donné à des membres d'une certaine religion, et qu'il aurait été très malhabile de promouvoir auprès des médias l'établissement d'une communauté religieuse enclavée. Toutefois ce cas nous permet de constater le caractère radical de la

²¹² Saul Carson, « Satmar Hassidim Build their own Town in U.S.A. » *Canadian Jewish Chronicle*, 28 septembre 1962, 35-37.

²¹³ Lorsqu'un village Satmar fut finalement fondé, au début des années 1970, plus de vingt-cinq bungalows et quatre-vingt logements furent érigés. La communauté était entièrement formée d'adeptes de Satmar. Vers 1976, suite à un litige avec la municipalité avoisinante de Monroe, dans l'état de New York, la communauté Satmar réussit à obtenir un statut de municipalité indépendante. Par la suite des règlements municipaux régissant le mode de vie hassidique furent introduits. Jerome R. Mintz, *Hasidic People : A Place in the New World* (Cambridge : Harvard University Press, 1992), 206-215.

demande des Tasher, qui énoncent clairement le désir de fonder une communauté cloîtrée, centrée autour de la yeshiva.

Étonnamment, les conseillers municipaux expriment peu d'opposition face à la requête des Tasher, comme en témoigne leur réponse adressée à Lowy le mois suivant :

We understand that you are buying lot number 147 in the Parish of St. Therese West and that you plan to use this lot as a Rabbinical Seminary, with a small commercial area for the use of the members of the institution as well as the students, together with a residential development to be used by those persons who will be attending the Seminary and the members of your Congregation.

If you buy this land, we undertake to re-zone it in order that the land will be used for the above purposes and for light industry as well. Moreover, after you acquire the land, we undertake that it will be isolated from the general public in the sense that no public roads will cross your property without your consent, and we will change our proposed plans in order to meet these requirements.²¹⁴

Quelques semaines plus tard, le conseil municipal adopte une résolution en ce sens, stipulant que l'arpenteur soit autorisé « à apporter au plan de zonage les corrections ou modifications nécessaires aux frais de la congrégation Tasher en vue de rendre plus conformes les chemins projetés sur le lot 147. »²¹⁵ À ce stade, une firme d'arpenteurs géomètres a soumis un plan d'urbanisme détaillé de la communauté envisagée : celle-ci va bien au-delà des quelques premiers bungalows qui sont construits, mais prévoit le morçèlement de près d'une centaine de lots à même le terrain.²¹⁶ Les élus du conseil, cependant, entretiennent toujours des réserves face au projet communautaire des hassidim. Malgré l'officialisation du changement de zonage, ils précisent que « le tout

²¹⁴ Lettre du conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest à la Congrégation Tasher déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²¹⁵ Résolution du 6 mars 1962, tirée des procès-verbaux du conseil municipal de Sainte-Thérèse Ouest, déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²¹⁶ Plan d'aménagement, déposé aux archives de la municipalité de Boisbriand.

toutefois ne devant en aucune façon être considéré comme une acceptation de la part de la Municipalité du futur projet. »²¹⁷

C'est lors d'une rencontre ultérieure que les deux parties vont éclaircir certains points de tension potentiels. L'une des premières préoccupations de la municipalité est de préciser le mode de taxation des édifices qui seront érigés par les Tasher, puisqu'ils constituent une communauté religieuse dont certains bâtiments sont admissibles à une exemption d'impôts. Une lettre rédigée par le secrétaire des Tasher, parvenue au conseil municipal le 28 mars 1962, nous offre une idée du ton de cette rencontre :

Pour faire suite a [sic] notre entrevue avec votre Conseil Municipal, la présente est pour vous remercier de votre cordiale réception et de votre compréhension dans l'étude de nos problèmes.

Nous avons l'intention d'établir dans votre municipalité un séminaire pour dispenser à nos élèves leur éducation religieuse. Ce séminaire comme tel et les bâtisses servant exclusivement à l'enseignement religieux seront d'après la Loi exempts de taxe.

Par contre, nous avons la certitude que notre établissement dans vos limites contribuera au développement domiciliaire de notre municipalité puisqu'autour de ce séminaire viendront s'établir des professeurs résidants et propriétaires. De plus, nous prévoyons dans un avenir prochain, un centre d'achats dans cette section de la municipalité.

Nous voulons contribuer au développement de la municipalité et soyez assurés, Monsieur le Maire et Messieurs les Conseillers, que nous nous ferons un devoir de nous conformer en tous points aux exigences de vos règlements municipaux et que nous nous montrerons toujours dignes de la confiance que vous nous faites aujourd'hui.²¹⁸

En vue d'appuyer ces propos avec une documentation formelle, on fait parvenir à la municipalité une copie certifiée des procès-verbaux d'une assemblée des directeurs de la congrégation Tasher tenue en mai 1962. Celle-ci reconnaît que la principale source de

²¹⁷ Résolution du 6 mars 1962, tirée des procès-verbaux du conseil municipal de Sainte-Thérèse Ouest, déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²¹⁸ Lettre de la congrégation Tasher au conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, datée du 23 mars 1963, déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

revenus de la municipalité est tirée de la taxation des propriétés et que la ville devra engager des dépenses pour étendre son réseau d'aqueduc et d'égouts. En vue de sceller leur engagement à payer les taxes sur les édifices n'ayant pas comme fonction première la pratique religieuse, ils adoptent la résolution suivante :

SUR MOTION dûment proposée et secondée il est résolu unanimement que la Congrégation assure le Conseil de cette Municipalité que pas plus que ce qui est ou sera indispensable pour pourvoir aux besoins du culte et de la religion et cinq maisons pour l'accommodation du personnel enseignant à être construit sur le lot 147.²¹⁹

Au niveau de l'administration municipale, rien n'indique que le projet des Tasher a fait l'objet d'une forte opposition. Les procès-verbaux du conseil municipal ne contiennent ni de propos s'opposant à la construction de la yeshiva des Tasher ni au développement à plus long terme d'une communauté hassidique. Si l'on se fie à la documentation disponible, il semble que le seul point de discussion avait trait à la juste taxation des bâtiments pour une communauté à vocation religieuse. La municipalité, sur ce point, cherche à s'assurer que seul un nombre justifiable de propriétés sont admissibles à une exemption des taxes foncières.

La réaction des citoyens de Ste-Thérèse

Suite à l'étude des sources municipales, journalistiques et paroissiales, nous constatons que les Tasher génèrent peu de discours durant les années 1960 auprès de la population locale. Dans la presse écrite, il n'existe à notre connaissance aucun article de fond exprimant une opinion à propos de cette communauté, mais seulement des courtes notices mettant les citoyens au fait du processus municipal menant au rezonage et à la

²¹⁹ Extrait des procès-verbaux de la congrégation Tasher, en date du 1er mai 1962, déposé aux archives de la municipalité de Boisbriand.

construction des principaux bâtiments. Au sein de la paroisse locale, on ne se prononce pas non plus directement sur le sujet. Comment interpréter ce silence? En bref, nous y percevons une part d'indifférence et une part d'ouverture. D'abord, l'arrivée d'un petit nombre d'hassidim dans la municipalité pouvait certainement passer inaperçue ou générer peu de réactions dans la communauté. De fait, jusqu'aux années 1970, lors de la première phase d'expansion du projet immobilier, il n'y aurait pas eu plus de deux-cents Tasher dans la région. Ensuite, nous avançons que l'évolution du contexte socioreligieux, marqué d'une part par la déconfessionnalisation de la société québécoise et d'une autre part par les réformes de l'Église dans la cadre du concile Vatican II, crée un contexte favorable à l'arrivée d'une minorité juive dans la région — un contexte sur lequel nous reviendrons.

Malgré le fait que peu de discours soit généré dans les médias à propos du projet des Tasher, le processus de dézoning enclenché par le conseil municipal connaît une certaine opposition chez les citoyens. Au mois de mai 1962, une assemblée municipale est tenue sur la question de l'adoption de ce règlement. Un avis public annonçant l'évènement fut d'ailleurs préalablement affiché aux portes de l'église Notre-Dame-de-Fatima, au centre de la paroisse, ainsi qu'aux portes de l'école de la Côte-Nord, principale maison d'enseignement dans le secteur visé par les Tasher.²²⁰ Au terme de l'assemblée, le journal local nous apprend que six contribuables se seraient formellement opposés au dézoning, ce qui provoque la tenue d'un référendum.²²¹ Le déroulement de

²²⁰ Avis public affiché par la municipalité de Ste-Thérèse-Ouest en date du 7 mai 1962, déposé aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²²¹ « Règlement de zonage refusé » *La Voix des Mille-Îles*, 17 mai 1962, 1.

cet exercice démocratique nous offre une bonne occasion de mesurer l'intérêt de la population pour ce qui est de l'établissement des Tasher dans la région.

La semaine avant la tenue du référendum, un deuxième avis public est affiché par le secrétaire-trésorier de la municipalité aux portes de l'église et de l'école de la ville. Celui-ci stipule que « tous les électeurs propriétaires intéressés sont invités à venir voter [...] pour approuver ou désapprouver le règlement No. 75 [...] pour permettre sur le lot 147 en plus du résidentiel l'établissement de secteurs communautaires, en vue de la construction d'un Séminaire Juif, d'une Synagogue, etc. »²²² La même information est relayée en première page de la *Voix des Mille-Îles* quelques jours plus tard.²²³ Les mentions faites relativement à la nature du projet sont sans équivoque : il s'agit clairement d'un projet communautaire favorisant l'arrivée d'un certain nombre de Juifs dans la région.²²⁴

Pour les Tasher, la tenue de cet exercice démocratique à une importance stratégique et nécessite une certaine planification. Puisque le référendum est réservé aux électeurs propriétaires de la municipalité, les hassidim ne peuvent pas y participer en grand nombre. Ils peuvent seulement faire voter l'un de leurs représentants en tant que propriétaires du terrain agricole sur lequel ils souhaitent ériger leur communauté. Cependant, ils peuvent faire appel au soutien de certains de leurs coreligionnaires qui possèdent des terrains dans la municipalité et qui peuvent se prévaloir de leur droit de vote dans ce dossier. C'est surtout des propriétaires d'entreprises installées récemment sur le territoire de Ste-Thérèse qui offrent ce soutien crucial aux Tasher.

²²² Avis public affiché par la municipalité de Ste-Thérèse-Ouest en date du 22 mai 1962, déposé aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²²³ « Référendum mardi et mercredi » *La Voix des Mille-Îles*, 7 juin 1962, 1.

²²⁴ Ibid.

La compilation des électeurs préparée par le président du référendum nous confirme d'ailleurs le rôle décisif qu'ont joué ces contribuables propriétaires juifs dans le résultat du scrutin. Sur le nombre total de quarante-cinq électeurs, vingt-trois résident à Montréal, et parmi eux plusieurs affichent des noms à consonance traditionnellement juive.²²⁵ C'est la participation de ces individus qui a permis aux Tasher de s'assurer la victoire au terme du référendum, dont le dépouillage révèle trente-deux votes en faveur de l'adoption du règlement contre douze votes en défaveur. Parmi eux, on recense des habitants des nouvelles banlieues montréalaises à majorité juive, comme Côte-Saint-Luc et Saint-Laurent. Cette observation renforce la notion selon laquelle le développement de ce projet hassidique dépend du soutien de la communauté juive canadienne non hassidique.

Les résultats de ce référendum nous permettent aussi de faire une observation relative à la population locale de Ste-Thérèse à cette période. On comprend que parmi les vingt-deux résidents de Ste-Thérèse, dont dix-huit possèdent une adresse dans le secteur de la rivière Cachée directement visé par le règlement, seulement douze ont voté en défaveur de l'adoption du règlement. Les Tasher ont donc réussi à obtenir certains appuis au sein même de la population locale, notamment auprès de leurs voisins éventuels. C'est d'ailleurs pas moins de sept membres de la famille Dion, qui exploitent à ce moment les fermes mitoyennes au terrain des Tasher, qui se sont déplacées pour voter lors du référendum.²²⁶

Mais en général, suite à la faible participation des citoyens au référendum, nous retenons qu'il y avait dans la municipalité peu d'intérêt pour la question de

²²⁵ Registre des votants, document déposé aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²²⁶ Ibid.

l'établissement des hassidim. En dépit de l'affichage en bonne et due forme au parvis de l'église et aux portes de l'école locale, les Catholiques francophones de Ste-Thérèse ne se sont pas manifestés au sujet de cette question, laissant en quelque sorte le champ libre aux Tasher. D'ailleurs la consultation des prônes du curé de la paroisse locale ne révèle aucune mention relative à la construction de la yeshiva. Au mois de mai 1962, alors qu'aux portes de l'église un avis public invite les citoyens à se prononcer sur la question de dézouage, le curé présente plutôt à ses fidèles les derniers développements du IIe concile œcuménique du Vatican.²²⁷ Cette conjoncture nous mène à entreprendre une réflexion plus poussée sur l'influence que pourrait avoir, sur les perceptions véhiculées à l'endroit d'une nouvelle minorité non chrétienne, les effets combinés des réformes mises en œuvre à Rome et de la place qu'occupe le religieux dans la société québécoise.

La paroisse et les Juifs

En effet, c'est toute la communauté catholique qui rive à ce moment les yeux sur Rome, alors que le haut clergé débat des grandes réformes de l'Église, en vue de l'adapter aux impératifs de l'époque. D'ailleurs l'Église ne s'était pas livrée à cet exercice depuis 1870, lorsque le premier concile œcuménique du Vatican avait plutôt défendu une approche ultramontaine conservatrice. Au Québec, ce courant s'était manifesté par une réaffirmation de la primauté du clergé et par une féroce opposition au libéralisme canadien-français, notamment sous l'influence de l'archevêque de Montréal, Ignace Bourget. Or au tournant des années 1960, les forces de la sécularisation et le nouveau contexte international postcolonial obligent l'Église à adopter une nouvelle posture,

²²⁷ Entrée au registre des prônes de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima en date du 13 mai 1962, déposé à l'Église Notre-Dame-de-Fatima.

changement qui est favorisé par l'approche d'ouverture du nouveau Pape Jean XXIII. Comme l'explique l'historien du catholicisme québécois Jean Hamelin : « Pie XII avait enseigné, cherchant sans cesse à préciser les règles qui devaient guider le monde nouveau. [Jean XXIII] veut rendre témoignage à la vérité et en faire porter tous les fruits : la concorde entre les individus et les peuples et l'unité entre les chrétiens. »²²⁸

Au Québec, le concile a un retentissement particulier, en phase avec les profondes mutations politiques et administratives mises en œuvre par le gouvernement de Jean Lesage. La sécularisation des institutions publiques québécoises, en particulier dans le domaine de l'éducation, des loisirs et des services sociaux affaiblissent le rôle de l'Église au sein de la société. Cette sécularisation amène le développement de projets collectifs nouveaux, libres de toute référence ou croyance religieuse. Selon Hamelin, la société québécoise atteint dans les années 1960 son niveau de sécularisation le plus profond, marqué par la déchristianisation des individus et des cultures.²²⁹ Selon cette interprétation, la naissance d'un projet national axé sur l'usage de la langue et de la culture française rend obsolète un modèle de société basé sur une structure ecclésiastique et la doctrine catholique.

L'effondrement de la pratique religieuse dans la société franco-catholique du Québec est d'ailleurs un phénomène historique sans précédent qui s'accompagne de tendances irréversibles profondes. Si on se base sur la pratique dominicale pour mesurer l'engagement à la vie religieuse, la chute est drastique : à Montréal, entre 1961 et 1971, ce taux passe de 67 % à 30 %.²³⁰ On retrouve dans le registre des prônes du curé de la

²²⁸ Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois : le XXe siècle*, tome 2 (Montréal, Boréal Express, 1984), 200.

²²⁹ Ibid., 213.

²³⁰ Ibid., 277.

paroisse Notre-Dame-de-Fatima, à Ste-Thérèse, les échos de cet effondrement. Le curé souligne régulièrement sa déception devant la faible participation des paroissiens à la messe et aux activités paroissiales :

J'ignore si vous aurez à vous réjouir de ce que vous aurez fait durant le carême au point de vue prière et mortifications chrétiennes. Sans vouloir vous faire de reproches, je suis obligé de vous dire que les apparences ne vous sont pas favorables, car j'ai vu bien peu de gens aux messes sur semaine et aux messes des deux premiers vendredis des mois de mars et avril. La paroisse compte 250 familles et vendredi soir dernier il n'y avait que 40 personnes à célébrer le sacerdoce.²³¹

En ce qui concerne l'analyse du discours tenu à l'endroit des Juifs au sein du clergé, il est utile de s'appuyer sur les travaux de Thérèse-Martine Andrevon, qui s'est penchée sur le contexte de la préparation, au début des années soixante, du texte conciliaire *Nostra Aetate*, la déclaration du Vatican sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Ce texte avait visé à modifier la position de Rome sur la responsabilité collective des Juifs dans la mort du Christ, une doctrine qui avait profondément marqué leurs rapports avec les chrétiens. Dans son étude, Andrevon explique la complexité de la perception tenue à l'endroit des Juifs, en particulier dans la société nord-américaine qui a vu l'intégration d'une communauté juive nombreuse dès le tournant du siècle : « On souligne volontiers leur contribution positive à la culture américaine — le ton est alors bienveillant et fraternel —, mais dès qu'on entre dans le domaine de la doctrine et de l'interprétation des Écritures, le discours devient hostile. »²³² Ce paradigme est aussi mis en relief par la distinction faite, dans la terminologie du discours catholique, entre les « Hébreux » ou les « Israélites » de l'Ancien Testament et les « Juifs » du Nouveau

²³¹ Entrée au registre des prônes de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima en date du 7 mai 1963, déposé à l'Église Notre-Dame-de-Fatima.

²³² Thérèse-Martine Andrevon, « Les Juifs et la préparation du texte conciliaire *Nostra Aetate* » *Nouvelle revue théologique* 137, 2 (2015) : 21.

Testament, ce dernier vocable ayant une forte connotation négative. En d'autres mots, on oppose un déni à l'existence du judaïsme après le Christ, sous prétexte que la chrétienté est l'accomplissement du judaïsme. Au Canada français, cette doctrine avait été l'un des principaux moteurs de l'antisémitisme.²³³

Il est intéressant d'observer quel usage est fait de cette terminologie dans le cadre des activités de la Paroisse Notre-Dame-de-Fatima, durant la période qui nous intéresse. En fait, on remarque que le terme « Juif » est utilisé fréquemment dans l'interprétation des écritures de l'Ancien Testament. Le curé Roland Chartrand, en poste à la paroisse de 1963 à 1972, prêchait en fait les vertus des *Juifs* de l'époque biblique auprès de ses paroissiens :

C'est dans la Bible que vous trouverez les plus ardentes prières du Peuple juif envers le Dieu qui l'avait choisi pour être son peuple de croyants. En feuilletant ce beau livre, vous y verrez comment les Juifs, avec leurs Patriarches, leurs Prophètes, leurs Juges et leurs Rois ont prié leur Dieu pour l'adorer, le remercier et lui demander pardon de leurs fautes en vue que s'accomplissent sur eux les promesses qui leur assureraient que le Messie naitrait de leur race.²³⁴

Outre le discours tenu depuis l'autel auprès des croyants à la messe du dimanche, on trouve aussi dans les feuillets paroissiaux des propos répondant clairement à la déclaration œcuménique *Nostra Aetate*. Un clerc local, écrivant quelque temps après la déclaration du Pape Jean XXIII en octobre 1965, soutenait à propos des relations judéo-chrétiennes les idées suivantes :

²³³ Selon Pierre Anctil, faisant référence au contenu éditorial du journal *Le Devoir*, « les racines historiques et notionnelles de l'antisémitisme propagé par *Le Devoir* au cours des années 1930 se trouvaient dans l'enseignement doctrinal de l'Église catholique. Cela se vérifie par le fait que *Le Devoir* évoqua le plus souvent le caractère foncièrement chrétien des sociétés canadienne et québécoise pour déclarer inassimilables et irrecevables les personnes d'origine juive. » Pierre Anctil, *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour mieux comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs - 1910-1947* (Sillery: Septentrion, 2014), 163.

²³⁴ Entrée au registre des prêches de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima en date du 1er novembre 1963, déposé à l'Église Notre-Dame-de-Fatima, Boisbriand.

L'Ancienne Alliance reste valable et fait de nous, Juifs et Chrétiens, des frères en Moïse. Pourtant, nous avons une manière de considérer les Juifs qui reste offensante pour eux. Nos restons imbus d'une fausse conception de l'histoire, dans notre façon de parler de la crucifixion, des pharisiens, de la loi ancienne de la désobéissance des juifs.

De plus, s'il existe un événement majeur, un signe des temps qui parle de la présence de Dieu dans l'histoire, c'est bien celui du peuple juif. Ce peuple continue de vivre, en dépit de toutes les tentatives pour le détruire, et demeure le signe vivant et visible de la fidélité de Dieu à l'égard des hommes.

Il montre que Dieu préserve également ceux qui sont dans l'incapacité de le reconnaître entre son Fils.²³⁵

La déclaration de l'Église à l'endroit des Juifs, comme les développements du mouvement œcuménique en général, bénéficie dans les médias francophones de la région métropolitaine d'une grande couverture médiatique. À l'échelle locale, *la Voix des Mille-Îles* publie régulièrement des chroniques sur le sujet. Dans la métropole, *Le Devoir* fait paraître un article au lendemain de la déclaration *Nostra Aetate*, relayant le texte intégral aux lecteurs montréalais.²³⁶

La même semaine, le populaire journal hebdomadaire *La Patrie* offre même à ses lecteurs, dans son édition dominicale, un reportage spécial sur la communauté juive montréalaise.²³⁷ Cette enquête, signée Conrad Langlois, vise à faire une synthèse de l'histoire juive montréalaise, proposant une définition du judaïsme et des explications relatives aux rituels qui ont cours dans la communauté locale. On y fait même le recensement des principaux auteurs juifs et des institutions et œuvres de charité présentes dans la ville. Afin d'obtenir des points de vue internes à la communauté, Langlois s'est adressé à Joseph Kage du JIAS (Jewish Immigrant Aid Services) et à David Rome de la

²³⁵ Feuillet paroissial de Notre-Dame-de-Fatima en date du 9 février 1969, déposé à l'Église Notre-Dame-de-Fatima, Boisbriand.

²³⁶ «Le texte de la déclaration du Concile sur les Juifs » *Le Devoir*, 29 Octobre 1965, 5.

²³⁷ Conrad Langlois, « Sans se convertir... Les Juifs du Québec peuvent-ils s'assimiler. » *La Patrie*, 31 octobre 1965, 5-6.

Bibliothèque publique juive. Il s'appuie même sur les travaux d'historiens canadiens anglophones, notamment Everett C. Hugues, pour mettre en contexte les sursauts d'antisémitisme ayant cours à Montréal durant les années 1930.²³⁸ La caractéristique exhaustive de la recherche démontre bien la volonté du reporter de produire une information objective.

En outre, les propos du journaliste mettent en valeur l'ambivalence du Canada français face aux Juifs. En effet, on perçoit en filigrane dans son texte les effets de l'éveil national du Canada français. Cette sensibilité est particulièrement visible lorsque l'auteur se questionne sur la capacité des Juifs à s'assimiler au Canada anglais. À ce sujet il fait ressortir la lutte commune aux deux groupes pour la survivance culturelle face au groupe dominant, mettant en cause le rapport d'altérité entre les Canadiens français et les Juifs montréalais :

Les Juifs de Montréal restent même plus juifs que ceux du Canada anglais, parce qu'ils vivent dans la province de Québec, parce qu'ils sont davantage, à cause de cela attachés à leur culture et convaincus de pouvoir survivre, et aussi parce que beaucoup de Juifs de Montréal se tournent vers les Canadiens français dans l'espoir de rester plus facilement eux-mêmes.²³⁹

Ce raisonnement mène l'auteur à s'interroger sur le meilleur moyen de faire participer les Juifs montréalais à une société québécoise marquée par un vent de francisation. Si en effet, malgré l'intégration à la communauté anglo-canadienne, les Juifs ne s'assimilent pas entièrement à ce groupe, « il n'y a pas de raison pour que dans une province à majorité française, ils doivent envoyer leurs enfants aux écoles anglaises. »²⁴⁰ Interprétant

²³⁸ Everett C. Hugues (1897-1983) était professeur de sociologie à l'université Sir George Williams, qui devint un campus de l'université Concordia dès sa création vers 1974. Il s'intéressa à la question du Canada français en publiant notamment *French Canada in transition* (Chicago: University of Chicago, 1943).

²³⁹ Langlois, op. cit.

²⁴⁰ Ibid.

l'arrivée d'un grand nombre de Juifs francophones du Maroc durant cette même année comme un bon présage, le journaliste ajoute que « dans le climat plus compréhensif résultant de l'œcuménisme et du Concile Vatican II [...], les Juifs se réjouissent d'un changement d'attitude qui leur facilite les relations avec les Canadiens français. »²⁴¹

C'est donc sur des critères linguistiques que sont définies les frontières entre les groupes, et la lutte oppose clairement les anglophones de la province à la majorité francophone. Dans cette perspective, l'impact des Juifs hassidiques parlant le yiddish est minimisé, et leur attachement à cette langue compris comme un acte de survivance culturelle. L'importance de la primauté du français dans l'espace public, dans la région de Ste-Thérèse Ouest, se mesure également par une controverse qui eut lieu vers 1965. En effet, un groupe de citoyens anglophones, récemment intégré dans un ensemble résidentiel, avait tenté de faire changer le nom de leur rue pour un toponyme anglophone. La Société-Saint-Jean Baptiste s'était vigoureusement opposée à ce geste par voie de communiqué au conseil municipal.²⁴² L'affaire avait créé un certain remous dans la localité, et le maire avait dû expliquer l'importance de reconnaître aux anglophones de la région ce droit d'affichage.

Un mois plus tard, les Tasher déposaient une demande au conseil municipal en vue de faire changer la « Rue de la Liberté », le nom qui avait été attribué à la rue construite au cœur du futur hameau pour « Beth Halevi ».²⁴³ Cette requête fut acceptée par l'administration, et l'usage de l'hébreu dans l'espace public ne généra aucune

²⁴¹ Ibid.

²⁴² « Le nom Hemlock Road demeure », la *Voix des Mille-Îles*, 21 novembre 1963, 9

²⁴³ Lettre de la congrégation Tasher au conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, datée du 31 décembre 1963, déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

opposition.²⁴⁴ L'information est même relayée dans l'hebdomadaire local, sous la forme d'une courte nouvelle placée en première page, mais ne crée aucune controverse observable à travers la presse écrite.²⁴⁵ Ceci exprime bien que l'enjeu de société qui prime à ce moment à trait à la dualité linguistique du Québec, alors que les revendications d'une minorité ethnoreligieuse non anglophone génèrent peu d'opposition.

Le rythme d'établissement des Tasher

L'analyse du discours relatif aux Tasher dans la presse écrite et au sein de la paroisse locale doit cependant prendre en compte le fait que l'établissement du groupe hassidique s'est fait graduellement. Durant la période couverte par cette étude, c'est seulement un petit nombre d'adeptes hassidiques qui sont présents à Ste-Thérèse, permettant à la population locale de s'acclimater à ce nouveau groupe. Ainsi, lorsque les citoyens de la municipalité sont invités à voter dans le cadre d'un référendum, c'est avant même que les hassidim se soient établis dans la région.

La première phase de construction, qui débute vers 1963, comprend l'édification de la yeshiva ainsi que dix-sept maisons unifamiliales de type bungalow.²⁴⁶ La yeshiva, épice de la communauté, est un bâtiment imposant de soixante pièces sur trois étages, qui fait place aux exigences de la pratique religieuse hassidique. On y trouve non seulement des classes dédiées à l'enseignement, mais aussi des dortoirs pour les étudiants ainsi que des bains rituels. C'est ce bâtiment — qui nécessitait un rezonage pour autoriser

²⁴⁴ Résolution du 7 janvier 1964, tirée des procès-verbaux du conseil municipal de Sainte-Thérèse Ouest, déposée aux archives de la municipalité de Boisbriand.

²⁴⁵ « Rue Beth Halevi » *la voix des Mille-Îles*, jeudi 9 janvier 1964, 1.

²⁴⁶ Registre foncier de la municipalité de Sainte-Thérèse Ouest, archives de la municipalité de Boisbriand.

des bâtiments à vocation communautaire — qui permet aux hassidim de se retirer de l'espace hassidique montréalais en leur offrant une certaine complétude institutionnelle.

Selon les registres fonciers de la municipalité, on trouve dès 1965 quarante-trois résidents dans le hameau des Tasher, répartis dans les dix-sept bungalows construits l'année précédente.²⁴⁷ Il s'agit de la première et de la seule phase de construction significative durant les années soixante. D'abord, l'objectif des Tasher durant cette période est de veiller au développement des activités de la Yeshiva. C'est sans surprise qu'il se trouve au sein de la population résidente une majorité d'instituteurs et de fonctionnaires religieux : parmi les treize hommes d'âge adulte présents sur les lieux, douze sont employés par la yeshiva. En fait, le seul homme déclarant être employé à d'autres fonctions était fourreur, confectionnant des *shtreimels*, ces chapeaux de fourrure cylindriques portés lors du sabbat et des fêtes juives.²⁴⁸ Autrement, les onze femmes d'âge adulte déclarent être occupées comme ménagères.

Indéniablement, la population du hameau dépend à ce moment du bon financement de la yeshiva pour subsister. Une lettre envoyée par un administrateur et adressée au comité d'éducation du Vaad Ha'ir, le Conseil communautaire juif de Montréal, nous fournit plus de détails sur les activités de l'institution. Vers le mois de mai 1965, la yeshiva entreprenait son troisième semestre et accueillait cent quarante élèves dans ses dortoirs.²⁴⁹ Ce nombre s'ajoute aux résidents occupant les bungalows avoisinants, et nous mène à conclure que durant les années soixante, avant qu'une deuxième phase d'expansion immobilière n'accroisse vers 1971 la capacité du village, on

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe », *Der Moment*, 22 mars 2016, 17.

²⁴⁹ Lettre des Tasher au Vaad Ha'ir, Fonds du Vaad Ha'ir, archives du Congrès juif canadien. Merci à Steven Lapidus de m'avoir partagé cette source.

trouvait entre deux-cents et deux-cent cinquante hassidim dans le hameau des Tasher. Cependant, étant donné la nature des activités au sein de la yeshiva, centrées sur un régime assidu d'études religieuses, on comprend que la majorité des occupants demeuraient le plus souvent dans l'enceinte de la communauté. Cette isolation aurait contribué à rendre invisible aux yeux de la communauté francophone de la région l'existence du hameau hassidique.

Conclusion

Lorsque le rebbe Meshulem Feisch Lowy arrive à Montréal en mars 1951, c'est armé de sa piété et suivi d'une poignée d'adeptes qu'il intègre la métropole en vue de reconstruire une communauté hassidique. Loin d'entraîner dans son sillage des centaines de fidèles ou de pouvoir compter sur un capital important, il réussit à générer des appuis diversifiés pour voir se réaliser son dessein au Québec. Cette perspective renforce la notion que la montée de l'hassidisme dans la province ne peut être comprise comme le déplacement d'un groupe vers une terre d'accueil, mais bien comme un processus de reconstruction dépendant d'un nouveau contexte au sein de la communauté juive locale et de la population francophone dominante. Les Tasher, sous cet angle, apparaissent comme un groupe hassidique « produit au Québec », qui s'ancre dans la réalité socioéconomique de la province et qui est sujet à ses effets.

D'abord le fait d'intégrer une communauté juive bien enracinée constitue un fort témoignage de cette réalité que nous cherchons à décrire. Arrivant dans le Bas-Canada à partir des îles britanniques suite à la conquête de la Nouvelle-France, une petite communauté juive s'était intégrée à la sphère anglo-saxonne hégémonique à Montréal.²⁵⁰ Ensuite, vers le tournant du siècle, un grand nombre d'immigrants juifs, surtout des ressortissants de l'Empire russe, s'installent dans la ville. Ceux-ci sont de culture ashkénaze et yiddishophone, contrastant fortement avec le paysage bilingue qui prévalait dans la ville. En 1911, suite à la grande vague migratoire provoquée par la politique du ministre Clifford Sifton à partir de 1896, on trouve à Montréal plus de 30 700 juifs dont

²⁵⁰ Jacques Langlais et David Rome, *Juifs et Québécois français : 200 ans d'histoire commune* (Montréal: Fides, 1986)

une grande proportion est concentrée dans l'axe du boulevard Saint-Laurent.²⁵¹ Cette communauté était porteuse d'idéologies propres au contexte révolutionnaire de l'Empire russe et fut fortement active dans le cadre des luttes sociales qui concernaient les travailleurs montréalais de toutes les origines ethniques.

Cette communauté fut aussi l'objet de sentiments réfractaires émanant des communautés franco-catholiques et anglo-saxonnes de la province. L'antisémitisme atteint un paroxysme durant la grande dépression, moment qui coïncide avec la montée du régime nazi et des idéologies fascistes dans les pays occidentaux. Ce contexte fut exploré par plusieurs historiens, engageant à plusieurs reprises des débats historiques houleux.²⁵² Comme le rappelle Ira Robinson, « [l'étude de l'antisémitisme au Québec] est une démarche semée d'embûches, dont l'une des plus difficiles à surmonter est de reconnaître et de dépasser les nombreuses constructions imaginaires qui sont apparues autour de ce thème. »²⁵³ En effet, l'historiographie sur le sujet a été produite en grande partie par des chercheurs anglophones ayant peu de connaissances pratiques dans la langue française ou de la société francophone du Québec en général. Selon Pierre Anctil,

²⁵¹ Louis Rosenberg, *Canada's Jews : A social and economic study of Jews in Canada in the 1930's*, (Montréal: McGill-Queen's, 1993) première publication en 1939, 20.

²⁵² Le débat le plus profond eu lieu suite à la publication des recherches doctorales d'Esther Delisle sous le titre *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939* (Montréal: Étincelle éditeur, 1992) qui proposait que le célèbre « historien en soutane » cachait un antisémitisme profond inspiré des mouvements fascistes européens. Vertement critiqué par plusieurs acteurs du milieu universitaire, on a attribué à cet ouvrage de profondes lacunes par rapport à la méthodologie, qui laisserait entendre des conclusions qu'une étude profonde et contextuelle des sources démentirait. Selon Jean-François Nadeau, qui rédige une critique de l'ouvrage vers 1994, « sur le plan historique, Delisle ne semble pas posséder de connaissance suffisante. [...] L'absence d'une mise en contexte historique constitue d'ailleurs une lacune de toute première importance dans cet ouvrage. Le lecteur est plongé au cœur d'une recherche menée sous cloche de verre. » Jean-François Nadeau « compte rendu de *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939* (Montréal: Étincelle éditeur, 1992) » *Recherches sociographiques* 35 No.1 (1994) : 122.

²⁵³ Ira Robinson, « Préface » dans *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs - 1910-1947*, par Pierre Anctil (Sillery: Septentrion, 2014), 9.

le résultat de ces lacunes est que « quand vint le temps, pour les historiens du judaïsme canadien, d'examiner la problématique complexe et parfois déroutante des rapports entre Juifs et Canadiens de langue française, plusieurs n'ont pas su remettre en question les opinions biaisées qui avaient cours dans certains milieux ni reprendre sur des bases nouvelles une matière difficile à traiter. »²⁵⁴ En quelque sorte, mon approche s'inscrit dans ce champ et vise à faire un usage varié des sources pour intégrer des points de vue exprimés en langue française, anglaise et yiddish afin de mieux comprendre les rapports interculturels complexes qui animent ces communautés.

Il en ressort que le contexte propre aux années 1960 amène des opportunités nouvelles pour un rapprochement entre les deux groupes, un projet qui avait été tenté avec peu de succès par des membres des deux communautés dès les années 1930, lorsque les tensions étaient à leur paroxysme.²⁵⁵ Le cas de l'installation des Tasher à Ste-Thérèse semble bien soutenir l'hypothèse que la fin de l'antisémitisme classique au Québec s'annonce au moment de la sécularisation de cette société. Cependant la réalité des Tasher se limite à un petit groupe, qui durant les années 1960 était peu nombreux. Pour mieux comprendre les implications de ces changements dans un cadre plus large, il faut élargir la problématique à l'ensemble du judaïsme québécois.

²⁵⁴ Pierre Anctil, *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs - 1910-1947* (Sillery: Septentrion, 2014), 18.

²⁵⁵ Durant les années 1930, le secrétaire du Congrès juif canadien et de la *Jewish Immigrant Aid Society* H. M. Caiserman, activiste communautaire de premier plan, échangeait des correspondances avec certains acteurs du milieu politique et journalistique québécois en vue d'arriver à une meilleure compréhension entre les groupes. Selon Pierre Anctil, « la communauté juive ne devait recueillir les fruits de ces années de travail inlassable de la part de H. M. Caiserman, que beaucoup plus tard, au cours des années soixante, quand s'amorcerait pour le Québec francophone une ère de nouveaux départs sur le plan de ses projets collectifs et de son identité culturelle. » Pierre Anctil, *Le rendez-vous manqué : Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres* (Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1988), 251.

Le contexte d'après-guerre avait présenté pour la communauté juive des opportunités nouvelles, alors que la majorité des Juifs était à ce point intégrée à la communauté anglophone de Montréal et capable de contribuer pleinement à la croissance économique qui avait cours. Après tout, cette période était caractérisée par une vague d'investissement dans l'industrie manufacturière, dans la construction résidentielle et par la forte poussée des investissements publics,²⁵⁶ des effets dont la communauté juive profita au même titre que leurs concitoyens et qui leur permirent de grimper rapidement dans l'échelle socioéconomique de la province.

Un des corollaires de l'acculturation de cette communauté à la classe moyenne anglophone était la diminution de la pratique religieuse orthodoxe et le déclin de l'usage du yiddish. C'est précisément face à cette problématique que la communauté hassidique récemment arrivée en sol montréalais vient offrir une piste de solution. Lorsque qu'ils affichent un respect intégral de la loi juive et conservent les vecteurs de l'identité juive traditionnelle est-européenne que l'Holocauste a réduite à néant, ils invoquent une nostalgie au sein des Juifs que l'expérience nord-américaine a éloignés des valeurs et symboles ashkénazes typiques. La représentation du *shtetl*, le port de la barbe, l'expression publique de la foi et l'accoutrement typique des Juifs est-européens sont autant de marqueurs culturels qui inspirent une certaine révérence chez les Montréalais de tradition mosaïque.

En suivant le parcours du groupe hassidique des Tasher de 1951 à 1967, cette thèse a démontré que le développement de communautés hassidiques, malgré leur caractère ultrareligieux et isolationniste, ne peut être observé en vase clos. Il a fallu

²⁵⁶ Paul-André Linteau et autres, *Histoire du Québec contemporain : le Québec depuis 1930* (Montréal: Boréal, 1986), 395.

comprendre davantage les contextes propres à la communauté juive hôte et à la plus grande communauté québécoise pour bien exposer les tenants et aboutissants du mouvement hassidique québécois comme il se présente à ses débuts au tournant des années 1950.

De cette manière, j'ai évoqué que la mise sur pied des communautés hassidiques au Québec dépend de mécanismes engendrés notamment par la consolidation de l'État providence, c'est-à-dire lorsque les Tasher ont recours à des modes de financement étatiques pour pallier aux dépenses encourues lors de l'érection d'une yeshiva imposante en campagne montréalaise. Elle s'appuie aussi sur un climat qui semble favoriser l'apparition d'institutions juives visibles. Cela se mesure lorsque le maire Jean Drapeau en personne fait acte de présence lors de la consécration de la première yeshiva hassidique à Montréal vers 1962.

Cependant, la recherche effectuée dans le cadre de cette thèse demeure parcellaire, et ne prétend pas avoir épuisé le thème complexe de l'éclosion des mouvements hassidiques dans la région métropolitaine québécoise. Plutôt, nous sommes concentrés à observer l'un de ces groupes et à le placer en contrepoint de l'hassidisme et du judaïsme plus larges. Sur le plan de la méthode, l'une des lacunes demeure la difficulté d'obtenir davantage de sources émanant des groupes hassidiques eux-mêmes. Pour des raisons évidentes, il n'est pas facile pour un membre de l'extérieur d'accéder à l'univers hassidique, et il faut souvent compter plusieurs années pour développer des liens de recherche avec ces communautés. J'aurai l'opportunité de mettre à profit le fruit de ces rapports dans des recherches subséquentes.

Néanmoins, le regard posé dans cette thèse sur un groupe hassidique en particulier offre une interprétation nouvelle, qui je l'espère permettra à d'autres chercheurs de s'engager dans ce champ d'études. En vue des récents développements liés aux « accommodements raisonnables » et aux écoles juives, il est d'autant plus important de camper notre connaissance de ces groupes dans une perspective plus large et de l'explorer dans une dimension historique. Cela nous permet de relativiser dans le temps certaines notions préconçues face à ces groupes, notamment leur prétendu isolement institutionnel et social ainsi que leur supposée incapacité à transiger avec la société québécoise en des termes mutuellement acceptables. Il en ressort que les liens tissés dans la société québécoise entre Québécois hassidiques, francophones d'origine catholique et juifs sont beaucoup plus nombreux et complexes que les apparences pourraient laisser croire. En définitive, l'histoire de ce groupe s'intègre aisément au récit narratif plus vaste de l'histoire du Québec.

Bibliographie

Sources secondaires / articles et monographies:

- Anctil, Pierre. *Le rendez-vous manqué: les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1988.
- Anctil, Pierre. *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour mieux comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs - 1910-1947*. Sillery : Septentrion, 2014.
- Andrevon, Thérèse-Martine. « Les Juifs et la préparation du texte conciliaire *Nostra Aetate* » *Nouvelle revue théologique* 137, 2 (2015) : 218-238.
- Bauer, Julien. *Les Juifs Hassidiques*. Paris : Presses universitaires de France, 1994.
- Berdugo-Cohen, Marie, Yolande Cohen et Joseph Lévy, *Juifs marocains à Montréal : témoignages d'une immigration moderne*. Montréal : VLB éditeur, 1987.
- Bialystok, Franklin. *Delayed Impact: The Holocaust and the Canadian Jewish Community*. Montréal : McGill-Queen's University Press, 2000.
- Deslile, Esther. *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939*. Montréal : Étincelle éditeur, 1992.
- Friedman, Menachem. « Haredim Confront the Modern City, » dans *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. II, ed. Peter Y. Medding. Bloomington : Indiana University Press, 1986 : 74-96
- Goldberg, Adara. *Holocaust Survivors in Canada : Exclusion, Inclusion, Transformation*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2015.
- Gontovnick, Howard. « From Colony to Community: Ste-Sophie, Quebec » *Canadian Jewish Studies / Études juives canadiennes* Vol. 9 (2001) : 190-209.
- Gutwirth, Jacques. *La renaissance du hassidisme : 1945 à nos jours*. Paris : Odile Jacob, 2004.
- Gutwirth, Jacques. « Hassidim and Urban Life, » *The Jewish Journal of Sociology* 38, No. 2 (1996) : 105-113.
- Gutwirth, Jacques. « Hassidim et judaïcité à Montréal » *Recherches sociographiques* 14, no. 3 (1973) : 291-325.
- Gutwirth, Jacques. « The Structure of a Hassidic Community in Montreal » *Jewish Journal of Sociology* 14. No. 12, (1972) : 43-62.
- Hamelin, Jean, *Histoire du catholicisme québécois : le XXe siècle, tome 2*. Montréal : Boréal Express, 1984.
- Hugues, Everett C., *French Canada in transition*. Chicago : University of Chicago, 1943.
- Robinson, Ira. « The Kosher Meat War and the Jewish Community Council of Montreal, 1922-1925, » *Canadian Ethnic Studies* 22 (1990) : 41-52.
- Jack Thiessen, *Yiddish in Canada, The Death of a Language*. Leer : Schuster, 1973.
- Joselit, Jenna Weissman. *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community in the Interwar Years*. Bloomington : Indiana University Press, 1990.

- Katz, Jacob. *A House Divided : Orthodoxy and Schism in Nineteen-Century Central European Jewry*. London and Hanover : Brandeis University Press, 1998.
- Langlais, Jacques et David Rome, *Juifs et Québécois français : 200 ans d'histoire commune*. Montréal : Fides, 1986.
- Lapidus, Steven. « 'The Problem of the Modern Orthodox Rabbinate' : Montreal's *Vaad Harabbonim* at Mid-Century » *Studies in Religion / Sciences religieuses* 40, Vol. 3 (2011) : 351-364.
- Lapidus, Steven. « Forgotten Hasidim : Rabbis and Rebbes in Prewar Canada » *Canadian Jewish Studies* 12 (2004) : 1-30.
- Lapidus, Steven. *Orthodoxy in Transition : The Vaad Ha'ir of Montreal in the Twentieth Century*. Thèse de Doctorat, Université Concordia, 2011.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard. *Histoire du Québec contemporain : le Québec depuis 1930*. Montréal : Boréal, 1986.
- Maoz, Daniel et Andrea Gondos (eds), *From Antiquity to the Postmodern World : Contemporary Jewish Studies in Canada*. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Margolis, Rebecca. *Jewish Roots, Canadian Soil : Yiddish Culture in Montreal 1905-1945*. Montréal : McGill-Queen's, 2011.
- Medding, Peter Y. (ed) *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. II. Bloomington : Indiana University Press, 1986.
- Mintz, Jerome R. *Hasidic People : A Place in the New World*. Cambridge : Harvard University Press, 1992.
- Mintz, Jerome. *Legends of the Hasidim*. Chicago : Chicago University Press, 1968.
- Mor, Menachem (ed) *Crisis & Reaction : The Hero in Jewish History*. Omaha, Nebraska : Creighton University Press, 1995.
- Nadeau, Jean-François. compte rendu de « Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939 (Montréal: Étincelle éditeur, 1992) » *Recherches sociographiques* 35, No.1 (1994) : 121-124.
- Poll, Solomon. *The Hasidic Community of Williamsburg : A Study in the Sociology of Religion*. New York : Schocken Books, 1962.
- Robinson, Ira. « Anshe Sfard : The Creation of the First Hasidic Congregations in North America » *American Jewish Archives Journal* 57 (2005) : 53-66.
- Robinson, Ira. « The First Hasidic Rabbis in North America » *American Jewish Archives* 44 (1992) : 501-515.
- Robinson, Ira. (ed) *Canada's Jews : In Time, Space and Spirit*. Boston : Academic Studies Press, 2013.
- Robinson, Ira. Naftali S. Cohn et Lorenzo DiTommaso (eds.), *History, Memory and Jewish Identity*. Brighton : Academic Studies Press, 2015.

- Roskies, David G. *The Jewish Search for a Usable Jewish Past*. Bloomington : Indiana University Press, 1999.
- Soloveitchik, Haym. "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy" *Tradition* 28, 2 (1994) : 64-130.
- Shaffir, William. *Life in a Religious community : the Lubavitcher chassidim in Montreal*. Toronto : Holt, Rinehart and Winston, 1974.
- Shaffir, William. « Still Separated from the Mainstream: a Hassidic Community Revisited » *The Jewish Journal of Sociology* 39, no. 1 et 2 (1997) : 46-118.
- Shaffir, William. « Separated from the Mainstream : the Hassidic Community of Tash » *The Jewish Journal of Sociology* 29, No. 1 (1987) : 19-35.
- Tulchinsky, Gerald. *Taking Root : The Origins of the Canadian Jewish Community*. Toronto : Lester Publishing Co. 1992.
- Weber, Max. *General Economic History*. Glencoe : Illinois University Press, 1950.
- Wein, Berel. *Triumph of Survival: the Story of the Jews in the Modern Era 1650-1996*. Brooklyn, NY: Shaar Press, 1997.

Sources primaires / fonds d'archives

- Fonds Chevra Shaas, archives du Congrès juif canadien, Montréal, Québec.
- Fonds des services sociaux de la Jewish Immigrant Aid Society, archives du Congrès juif canadien, Montréal, Québec.
- Fonds du Vaad Ha'ir, le conseil communautaire juif de Montréal, archives du Congrès juif canadien, Montréal, Québec.
- Fonds des Jewish Vocational Services, Archives de la Bibliothèque publique juive de Montréal, Montréal, Québec.
- Archives de la municipalité de Boisbriand, Boisbriand, Québec.
- Archives de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima, Boisbriand, Québec.

Sources primaires / journaux et publications

- *Der Moment*, consulté pour la période de août 2015 à mars 2016, publié à Montréal en 2015, disponible en ligne.
- *Hamodia*, consulté pour la période de août 2015, publié à New York (É.-U. A.) disponible en ligne.
- *Der Blatt*, consulté pour la période de août 2015, publié à New York (É.-U. A.), disponible en version papier.
- *The Canadian Jewish Chronicle*, consulté pour la période de 1960 à 1967, publié à Montréal, disponible en version numérique sur le site *Google News*.

- *Le Devoir*, consulté pour la période de 1960-1967, publié à Montréal disponible en ligne sur le site de la Bibliothèque et archives nationales du Québec.
- *La Patrie*, consulté pour la période de 1960 à 1967, publié à Montréal, disponible en ligne sur le site de la Bibliothèque et archives nationales du Québec.
- *La voix des Mille-Îles*, consulté pour la période de 1962-1967, disponible à la bibliothèque de Sainte-Thérèse.
- *Le Nord Info*, consulter pour la période de 1979, disponible à la Bibliothèque de Sainte-Thérèse.
- *Annuaire Lovell 1940-1950-1951*, publié à Montréal, disponible en ligne sur le site de la Bibliothèque et archives nationales du Québec.
- *La Presse*, consulté pour la période de 1979, publié à Montréal, disponible en ligne sur le site de la Bibliothèque et archives nationales du Québec.
- *Bulletin paroissial*, Paroisse Notre-Dame-de-Fatima, publié à Ste-Thérèse, disponible en consultation au presbytère de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima, Boisbriand, Québec.

Sources primaires / études

- Belkin, Simon. *Through Narrow Gates : A Review of Jewish Immigration, Colonization and Immigrant Aid Work in Canada (1840-1940)*. Montréal : Eagle Publishing Co., 1968.
- Freilich, Morris. « The Modern Shtetl : A Study of Cultural Persistence » *Anthropos* 57, 1 (1962) : 45-54.
- Kage, Joseph. « The Challenge of Peace and the Displaced Persons (1947-1952) » *Studies on Jewish Immigration to Canada Vol 6* (1959).
- Kage, Joseph. *With Faith and Thanksgiving : the Story of Two Hundred Years of Jewish Immigration and Immigrant Aid Effort in Canada (1760-1960)*. Montréal : Eagle Publishing Co., 1962.
- Kranzler, George. *Williamsburg – a Jewish Community in transition*. New York : Philip Feldheim, 1961.
- La Société Historique de Sainte-Thérèse-de-Blainville, *Sainte-Thérèse de Blainville, 1789-1939*. Saint-Jérôme : L'étoile du Nord, 1940.
- Légaré, Jacques. « La population juive de Montréal est-elle victime d'une ségrégation qu'elle se serait elle-même imposée ? » *Recherches sociographiques* 6, no.3 (1965) : 311-326.
- Rand, Oscar Z. *Toldoth Anshe Shem*, Vol. I, New York: Toldoth Anshe Shem, Inc., 1950.
- Rosenberg, Louis. "Two Centuries of Jewish Life in Canada 1760-1960," *Canadian Jewish Population Studies, Population Characteristics Series*, Number 3. Republié à partir du *American Jewish Yearbook*, 1961, Vol. 62.

- Rosenberg, Louis. « A Study of Growth and Changes in the Distribution of the Jewish Population of Montreal » *Canadian Jewish Population Series 4* (1955).
- Rosenberg, Louis. *Canada's Jews : A Social and Economic Study of Jews in Canada in the 1930s*. Première publication vers 1939. Montréal : McGill-Queen's University Press, 1993.

Sources primaires / mémoires

- Wolofsky, Hirsch. 1946, מאָנטרעאל : קענעדער אדלער, מיין לעבענס-רייזע, traduit du yiddish par Pierre Anctil, *Un demi-siècle de vie yiddish à Montréal*. Sillery : Septentrion, 2000.
- Medresh, Israël. 1964, מאָנטרעאל : קענעדער אדלער, צווישן צוויי וועלט מלחמות, traduit du yiddish par Pierre Anctil. *Le Montréal juif entre les deux guerres*, Sillery: Septentrion, 2001.