

À la croisée de la Révolution tranquille et du judaïsme orthodoxe : l'implantation de la communauté hassidique des Tasher au cœur du Québec francophone et catholique (1962-1967)

SIMON-PIERRE LACASSE*

L'auteur se penche ici sur les premiers contacts entre une communauté juive hassidique et la population d'ascendance catholique et francophone de Sainte-Thérèse-Ouest, une municipalité rurale en pleine expansion industrielle. Selon lui, le contexte de la Révolution tranquille, caractérisé par une importante diminution de la pratique du catholicisme 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 contemporaine pour mieux se prémunir contre ses périls.

This article focusses on the first contacts between a Hasidic Jewish community and the Catholic and Francophone population of Sainte-Thérèse-Ouest, a rural municipality in the midst of industrial expansion. The context of the Quiet Revolution, which was marked by a significant lessening of Catholicism and a movement of national affirmation mainly driven by the French language, promoted a new openness toward Judaism. The article explores how the Tasher community dealt with the contemporary era's mechanisms to better protect themselves against its perils.

* Simon-Pierre Lacasse est doctorant en histoire à l'Université d'Ottawa. L'auteur voudrait exprimer sa gratitude envers Pierre Anctil, qui dirigea la thèse de maîtrise à partir de laquelle fut tiré l'essentiel de la matière présentée dans cet article. Ses conseils judicieux et son appui indéfectible ont su stimuler la réflexion de l'auteur tout au long de cette recherche. Il remercie aussi M. Aimé et Mme Denise Dion de l'avoir accueilli à leur domicile et d'avoir partagé leur expérience d'avoir vécu depuis 1964 auprès des Tasher. Également, les commentaires et les travaux de Samuel Grossberger, journaliste à l'hebdomadaire *Der Moment*, furent essentiels à intégrer un point de vue hassidique à ce récit. Finalement, merci à Steven Lapidus d'avoir initié l'intérêt de l'auteur pour l'étude de la communauté juive orthodoxe et de s'être montré toujours disponible à partager ses vastes connaissances sur le sujet.

EN 1963, UNE communauté juive hassidique, les Tasher¹, quitte Montréal pour s'établir en périphérie. C'était moins de dix ans 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 le 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, 13 familles se tournent vers la municipalité de Sainte-Thérèse-Ouest², à 25 kilomètres au nord de la métropole québécoise. C'est surtout pour s'éloigner d'un climat moral jugé dégradant qu'ils choisissent de quitter la grande ville. Grâce à des ressources financières obtenues auprès de la grande communauté juive montréalaise non hassidique 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 en raison d'une forte natalité. De nos jours, selon les estimations du sociologue William Shaffir, la population de cette communauté s'élèverait à plus de 3 500 individus³.

L'objectif du présent article, dont la matière est tirée d'une thèse de maîtrise⁴, consiste à observer les rapports entre la congrégation tasher et la population francophone et catholique dont elle se rapproche en s'établissant dans la région de Sainte-Thérèse entre 1962 et 1967. Cette période correspond à la phase initiale de leur développement, celle de l'érection d'une quinzaine de maisons unifamiliales et d'une imposante yeshiva⁵. Il en ressort un processus sans précédent par lequel une communauté immigrante ultra-orthodoxe, non chrétienne et à vocation isolationniste s'installe dans la campagne québécoise.

Notre analyse du phénomène se situe dans un cadre d'interprétation rendant compte des transformations sociales, économiques et religieuses qui ont cours durant cette période à l'échelle de la province. Il s'agit donc de comprendre comment la reconstruction de l'orthodoxie juive trouve un espace d'affirmation dans la modernité émergente du Québec. Bien qu'il représente l'expérience d'une petite communauté – moins de 200 membres jusqu'au tournant des années 1970 –, le cas des Tasher permet d'explorer un aspect de l'histoire du Québec dont les contours demeurent à tracer, soit l'expérience des minorités ethnoreligieuses dans la province pendant les années 1960.

1 Le nom de la communauté hassidique s'épelle « Tash » ou « Tosh » puisque dans sa forme yiddish (טאָש) la deuxième lettre, *aleph* (א), se prononce « a » ou « o » en fonction du dialecte. Nous préconisons la première forme, utilisée par la plupart des scientifiques qui se sont intéressés à cette communauté.

2 La portion ouest de Sainte-Thérèse-de-Blainville a été érigée en municipalité sous le nom de Sainte-Thérèse-Ouest en 1946. Elle prendra le nom de Boisbriand, celui du premier seigneur de l'endroit, en 1974. Puisque ce travail de recherche se penche sur la période antérieure à l'apparition du toponyme Boisbriand, nous parlerons donc de Sainte-Thérèse-Ouest pour désigner la municipalité d'accueil des Tasher. Or sur le plan régional, il convient de faire référence à la municipalité de Sainte-Thérèse, puisqu'elle était le centre le plus important sur les plans institutionnel et industriel.

3 William Shaffir, « Hasidim in Canada » dans Ira Robinson (dir.), *Canada's Jews in Time, Space and Spirit*, Brighton (Mass.), Academic Studies Press, 2013, p. 283.

4 Simon-Pierre Lacasse, « L'orthodoxie juive à la rencontre de la modernité : le groupe hassidique des Tasher face au Québec de la Révolution tranquille (1951-1967) », thèse de maîtrise, Université d'Ottawa, 2016, <http://hdl.handle.net/10393/35159>.

5 En hébreu, *yeshiva* désigne une institution supérieure d'études talmudiques.

Cette approche permet aussi d'observer le parcours des hassidim – voire des Juifs québécois en général – sous une lumière nouvelle, c'est-à-dire comme des acteurs évoluant non pas en marge de la société dominante, mais en son sein. Dans le champ des études juives canadiennes, cette approche est névralgique puisqu'elle permet de faire avancer la connaissance sur les rapports entre les deux groupes au-delà de la période difficile des années 1930, dont l'étude engagea à plusieurs reprises des débats acrimonieux⁶. 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 thème⁷ ». En effet, la littérature sur le sujet a été produite en grande partie par des chercheurs anglophones ayant peu de connaissances pratiques de la langue française ou de la société francophone du Québec en général. Selon Pierre Anctil, 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 traiter⁸ ». Notre approche répond à cette problématique en faisant un usage varié des sources pour intégrer des points de vue exprimés en français, en anglais et en yiddish afin de mieux comprendre les rapports interculturels complexes qui animent ces communautés.

Les auteurs d'études portant sur la présence de communautés juives en périphérie de Montréal au cours des périodes antérieures n'ont pas tenté d'observer les rapports avec les Canadiens français. Les Tasher nous offrent cependant une plateforme idéale pour saisir 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 qu'à l'époque, le Québec francophone est lui-même en pleine rupture avec le passé et aux prises avec de rapides courants de modernisation; il connaît alors sa Révolution tranquille.

Pour évaluer les effets de ces mutations sur les réactions que pourraient avoir les Canadiens français à l'égard de la minorité juive, nous prenons en compte trois dimensions de la société québécoise, la démonstration se penchant alternativement sur le cadre provincial et le cadre municipal. D'abord, le contexte

6 Le débat le plus intense eut lieu par suite de la publication des recherches doctorales d'Esther Delisle sous le titre *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939* (Outremont, L'Étincelle, 1992). L'auteure y soutenait que l'illustre « historien en soutane » cachait un antisémitisme profond calqué sur les mouvements fascistes européens. Vertement critiqué par plusieurs acteurs du milieu universitaire pour ses graves lacunes par rapport à la méthodologie, cet ouvrage tire des conclusions que démentirait une étude approfondie et contextuelle des sources. Selon Jean-François Nadeau, qui publie une critique de l'ouvrage en 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 du livre d'Esther Delisle, *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939*, *Recherches sociographiques*, vol. 35, n° 1, 1994, p. 122.

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

8 Anctil, *À chacun ses Juifs*, p. 18.

socioéconomique d'après-guerre, marqué par l'industrialisation et la venue d'infrastructures modernes, altère le tissu social auparavant homogène dans la région de Sainte-Thérèse. Ensuite, sur le plan religieux, le rapport des paroissiens avec la doctrine catholique – dans le contexte entourant le concile œcuménique Vatican II – recèle des pistes d'analyse probantes pour comprendre l'évolution des Québécois face aux religions non chrétiennes, en particulier le judaïsme. Finalement, le développement d'un néonationalisme centré autour d'un vecteur linguistique signale le rejet du clérico-nationalisme comme valeur commune. Lorsque le cheminement des Tasher est observé dans ce cadre, une hypothèse émerge plus clairement : une conjoncture historique propre au Québec crée une brèche offrant à une communauté juive ultra-orthodoxe un espace d'affirmation qu'il lui aurait auparavant été difficile de revendiquer.

Pour mener à bien cette analyse, la démonstration se base sur trois corpus de sources. En premier lieu, les archives de la municipalité de Boisbriand, où s'installent les Tasher, contiennent des données probantes qui jettent une lumière sur les aspects juridico-administratifs de leur établissement et sur les positions du conseil municipal. La consultation de l'hebdomadaire local, *La Voix des Mille-Îles*, permet par ailleurs de mesurer l'attention qui est portée à ce phénomène nouveau dans la campagne thérésienne entre 1962 et 1967. Finalement, grâce aux archives paroissiales, il est possible d'évaluer le ton adopté face aux changements qui ont lieu dans cette communauté catholique.

La Révolution tranquille, l'Église catholique et les Juifs

Dans l'historiographie québécoise, la venue d'une ère moderne affirmée dans toutes les sphères de la société est normalement attribuée aux changements incarnés dans la Révolution tranquille, dont la mise en chantier est lancée par l'élection de Jean Lesage en 1960. L'interprétation dominante tend à dépeindre la période précédant la Révolution tranquille comme une phase où le Québec est retenu dans un clérico-nationalisme réactionnaire et conservateur; c'était l'époque où le premier ministre Maurice Duplessis assurait le maintien d'un ordre qualifié de « Grande noirceur » dans les milieux politiques québécois⁹. Cette interprétation a entre autres pour effet 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. Pour cette raison, les principaux travaux historiques publiés 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, au tournant du XXI^e siècle, cette orientation a fait l'objet de critiques émanant de jeunes chercheurs issus du champ de l'histoire intellectuelle. Au lieu de percevoir le clergé comme une force opposée à la marche du progrès, E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren ont soutenu que l'Église catholique abritait en son sein un mouvement de réforme qui constitua un prélude aux grandes mutations

9 Mentionnons seulement l'influente synthèse de l'histoire du Québec de Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard. Paul-André Linteau et autres, *Histoire du Québec contemporain : le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986.

de la Révolution tranquille¹⁰. 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 catholicisme¹¹ ». Le sujet a été repris plus en profondeur en 2005 par l'historien Michael Gauvreau dans *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, ouvrage dans lequel il déplore qu'en quelques courtes années, l'État expansionniste ait marginalisé à jamais le rôle social et culturel du catholicisme au sein de la société québécoise¹².

C'est pour aborder cette problématique que nous nous penchons ici notamment sur le rôle des institutions religieuses dans notre analyse des rapports entre Juifs et Canadiens français. Des mutations profondes de la doctrine catholique, annoncées lors du concile œcuménique Vatican II, semblent avoir exercé une influence dans la perception de la minorité juive par les Québécois francophones. Cette thèse est d'autant plus pertinente que la doctrine catholique avait été responsable, au Québec comme ailleurs, du maintien de l'accusation de déicide portée contre les Juifs. Cette accusation avait effectivement alimenté une méfiance à l'égard de ce groupe, en particulier durant l'entre-deux-guerres.

Tout indique que se manifestent au cours des années 1960 les effets combinés d'une rapide diminution de la pratique dominicale et des réformes entreprises par le Vatican entre 1960 et 1965. Le concile s'achève sur la déclaration *Nostra Aetate*, qui lève notamment l'accusation faite aux Juifs contemporains d'avoir mis à mort le Christ, déclaration qui joue en faveur de l'ouverture aux minorités non chrétiennes. Qui plus est, 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. À ce contexte favorable s'ajoute l'arrivée à Montréal de plus de 5 000 Juifs francophones en provenance du Maroc vers 1965, une population en mesure de contribuer véritablement au projet national québécois dans la langue de la majorité de la population de la province¹³.

Le stéréotype du Juif influencé par les craintes propres à la société québécoise de l'entre-deux-guerres n'avait plus cours : la communauté juive de la métropole devenait une autre composante de la vaste communauté anglophone québécoise. On ne craignait plus les Juifs comme des immigrants originaires de l'étranger, de pratique non chrétienne et risquant de rompre l'équilibre ethnique du pays¹⁴. Ce

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

11 Meunier et Warren, *Sortir de la « Grande noirceur »*, p. 33.

12 Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931–1970*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 8.

13 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, 1987.

14 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 crainte de se voir submergé par une population étrangère, puisque les Canadiens français se trouvaient dans une position précaire sur le plan politique et démographique au Canada. Anctil, *À chacune ses Juifs*.

contexte contribue à faire apparaître au Québec un espace dans lequel un groupe ultrareligieux non chrétien peut exister. Malgré le contraste manifeste entre la société québécoise en voie de sécularisation et l'isolement des hassidim par rapport à ce courant, le projet des Tasher demeure en ce sens un produit de la société québécoise.

Les rapports entre cette communauté et la collectivité québécoise sont d'ailleurs marqués par des prises de position parfois surprenantes. Des événements postérieurs à la période couverte dans cet article en témoignent et montrent que les Tasher entretiennent des rapports ambigus avec la politique québécoise, qui mettent en relief leur originalité parmi les minorités religieuses de la province. Ainsi, juste avant la tenue du référendum de 1980, les Tasher tentèrent de fonder une municipalité indépendante¹⁵. Cette proposition suscita des commentaires dans la presse écrite, dont un éditorial par un journaliste local qui reconnaissait le droit à la souveraineté du village hassidique comme analogue aux aspirations politiques des Québécois séparatistes¹⁶. La proposition des Tasher fit aussi réagir une journaliste au quotidien montréalais *La Presse*, qui s'opposait vertement à la création d'une municipalité hassidique¹⁷. Elle soutenait que le phénomène créerait un dangereux précédent dans la province, au moment où sa population s'apprêtait à se prononcer lors du premier référendum de 1980. Par ailleurs, les Tasher appuyèrent le camp du « OUI » lors du référendum de 1995 portant sur la souveraineté du Québec, au grand dam de la majorité juive anglophone de la métropole qui appuyait normalement le « NON »¹⁸. 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.

Les Juifs et la campagne québécoise

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 établir une communauté permanente à l'extérieur de Montréal dans le but explicite de vivre isolément, selon un mode de vie traditionnel. Il y avait bien sûr des Juifs qui s'étaient installés à Sainte-Sophie, dans les Laurentides, et qui y exploitaient des élevages de volaille et quelques fermes¹⁹. En outre, bon nombre de villégiateurs de confession mosaïque empruntaient chaque été le chemin du petit train du Nord vers Sainte-Agathe, où des hôtels accueillaient une clientèle montréalaise aisée²⁰.

15 William Shaffir, « Separated from the Mainstream: the Hassidic Community of Tash », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 29, n° 1 (1987), p. 22.

16 Jean Bertrand, « Des séparatistes peuvent-ils s'objecter au séparatisme? », *Le Nord Info* (Sainte-Thérèse), 17 octobre 1979, p. 4.

17 Lysiane Gagnon, « Québec veut-il légaliser la création d'une ville ghetto? », *La Presse* (Montréal), 29 septembre 1979, p. A6.

18 William Shaffir, « Still Separated from the Mainstream: a Hassidic Community Revisited », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 39, n° 1 et 2 (1997), p. 51.

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

20 Pierre Ancil consacre quelques pages au phénomène de villégiature juive qui se développe durant l'entre-

Mais la présence juive dans la campagne périphérique 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 du recensement de 1931 rapportées par Louis Rosenberg²¹.

Ainsi, les quelques colons juifs qui ont contribué à la croissance de Sainte-Sophie font figure d'exception face à la majorité de leurs coreligionnaires qui habitaient surtout Montréal. Pourtant, le parcours des agriculteurs juifs au Canada a fait l'objet d'une attention particulière dans l'historiographie, puisqu'il défie certains des préjugés les plus tenaces à l'endroit des Juifs durant l'entre-deux-guerres²². Ce phénomène a d'abord été interprété 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 XX^e siècle²³. Au même moment, 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 les mennonites ou les doukhobors qui s'installèrent au Canada durant la même période, les agriculteurs juifs étaient en rupture complète avec le passé. Souvent dépourvus de toute expérience en agriculture, ces ressortissants d'Europe centrale et orientale étaient pour la plupart des cultivateurs de première génération qui tentaient de s'intégrer à la société canadienne en s'insérant dans un secteur d'activité favorisé par les lois d'immigration. Pour ces individus, l'exploitation agricole était avant tout une porte d'entrée et un mécanisme d'adaptation à la société canadienne.

À l'inverse, les Tasher visaient à investir à la campagne un projet communautaire fort différent, ayant comme objectif de construire un mode de vie traditionnel dans un espace qui leur était auparavant inaccessible. Rappelons en effet 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, ils vivaient le plus souvent au centre de communautés

deux-guerres dans la municipalité de Sainte-Agathe, dans les Laurentides. 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, p. 248.

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

22 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* ». Gerald Tulchinsky, *Taking Root: The Origins of the Canadian Jewish Community*, Toronto, Lester Publishing Co., 1992, p. 171.

23 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, p. 79.

urbaines multiethniques de petite ou de moyenne taille. Paradoxe sans précédent, la société québécoise contemporaine présente 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, au cœur d'une campagne montréalaise en pleine urbanisation. C'est grâce à ces moyens que les Tasher vont donner naissance à une communauté ayant pour but explicite le retrait de ses membres de la société extérieure, droit qu'ils revendiquent en tant que communauté religieuse.

La région de Sainte-Thérèse à l'heure de la Révolution tranquille

La région de Sainte-Thérèse, qui connut un premier développement agricole sous le régime seigneurial français, ne commença à croître que lorsqu'une paroisse y fut fondée en 1789²⁴. Le hameau connaît par la suite une lente industrialisation, suite à l'ouverture d'une distillerie, d'une brasserie et de quelques manufactures de potasse durant la première moitié du XIX^e siècle²⁵. Par la suite, à l'inauguration du chemin de fer du « petit train du nord » vers 1876, l'ouverture d'usines de pianos, notamment Lesage (1891) et Sénécal & Quidoz (1901), valurent à la municipalité le surnom de « ville des pianos »²⁶. La région se développe toutefois au compte-gouttes comparativement à Saint-Jérôme, centre industriel, administratif et ecclésiastique des Laurentides, situé à une vingtaine de kilomètres au nord. C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale que la population s'accroît considérablement à Sainte-Thérèse, surtout en raison du développement du réseau d'autoroutes qui facilite le transport vers Montréal. Entre 1951 et 1964, la population a presque doublé, passant de 7 038 à 13 643 habitants²⁷.

Jusqu'au tournant des années 1960, la population y était francophone et catholique dans une proportion de 97 à 98 %²⁸. Cependant, l'afflux de nouveaux résidents en provenance de Montréal amène une diversité nouvelle dans la région. Selon une étude sociologique publiée vers 1965 dans la *Voix des Mille-Îles*, le principal hebdomadaire de la région, « avec les nouveaux développements domiciliaires, on peut affirmer que l'élément anglais s'infiltré dans ce bastion français²⁹ ». 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 anglaise³⁰ ».

En effet, la population locale qui avait auparavant compté pour sa subsistance sur l'agriculture et les petites manufactures témoigne d'une forte croissance

24 Serge Laurin, *Les Laurentides*, Québec, les Presses de l'Université Laval, 2000, p. 35.

25 Laurin, *Les Laurentides*, p. 42.

26 Société historique de Sainte-Thérèse-de-Blainville, *Histoire de Sainte-Thérèse*, Joliette, L'Étoile du Nord, 1940, p. 229-240.

27 Jacques Grégoire, « Monographie sociologique sur Sainte-Thérèse de Blainville », *La Voix des Mille-Îles* (Sainte-Thérèse), 28 avril 1965, p. 7.

28 Grégoire, « Monographie sociologique », p. 7.

29 Grégoire, « Monographie sociologique », p. 7.

30 Grégoire, « Monographie sociologique », p. 7.

industrielle durant la première moitié des années 1960. L'autoroute des Laurentides, construite par le gouvernement unioniste de Maurice Duplessis et ouverte à la circulation dès 1959, rend possible le développement économique dans la région des Basses-Laurentides vu sa proximité avec la métropole. Vers 1963, la société Sicard s'établit dans le nouveau parc industriel de la ville, où elle produit des véhicules utilitaires de tous genres et emploie plus de 400 personnes³¹. L'année suivante, le premier ministre Jean Lesage annonce en grande pompe que la General Motors installera une usine dans le secteur bordant la nouvelle voie rapide. Le géant de l'automobile y commence ses activités en octobre 1965 et emploie immédiatement environ 1 000 ouvriers³².

Le développement du marché du travail favorise la croissance immobilière. Celle-ci se manifeste surtout par la mise en chantier de maisons unifamiliales dans des quartiers nouvellement développés sur d'anciennes terres agricoles qui couvraient le territoire de la municipalité. L'exode des cultivateurs au profit de l'urbanisation dans cette région et le mouvement de la main-d'œuvre vers les usines est d'ailleurs souligné vers 1967 dans un rapport présenté par les paroisses limitrophes à une enquête provinciale, la Commission d'études sur l'économie³³. Celui-ci soutient que les travailleurs agricoles des paroisses avoisinantes ont peine à trouver de l'emploi dans ce secteur traditionnel et qu'ils doivent se tourner vers les nouvelles industries qui longent l'autoroute des Laurentides³⁴.

Au développement économique s'ajoutent des changements importants relatifs aux institutions, notamment la disparition progressive des écoles de rang au profit de grandes écoles neuves, construites dans les villes et les villages, et qui engagent de plus en plus de personnel laïque. Vers 1965, le journal local souligne l'ouverture en cinq années d'autant d'écoles modernes, portant à huit le nombre de maisons d'enseignement au sein de la Commission scolaire de la ville de Sainte-Thérèse³⁵. 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 desservies par des religieuses enseignantes³⁶. Parmi elles on retrouve d'ailleurs l'école de la Rivière-Cachée, voisine du site convoité par les Tasher, et vendue aux enchères par la nouvelle commission scolaire l'année même de l'établissement des hassidim.

Ces facteurs de changement contribuent à 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 régional, député libéral provincial du comté de Terrebonne et ministre du Tourisme, ne manque pas d'émettre en 1965 une profession de foi en faveur de cette diversité nouvelle. Dans un éditorial paru une semaine avant l'inauguration de l'usine de General Motors, il soutient que les

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

32 « Raison d'être fiers », *La Voix des Mille-Îles*, 7 octobre 1965, p. 1.

33 « 152 ruraux à Ste-Thérèse », *La Voix des Mille-Îles*, 2 mars 1967, p. 8.

34 « 152 ruraux à Ste-Thérèse », p. 8.

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

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

qualités de la population locale, notamment « 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 coopération³⁷ » 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 eu à déplorer de conflits, quelle qu'en soit la nature, susceptibles de détruire ou d'amoinrir le prestige de la communauté³⁸. » Malgré le fait inusité que constitue la construction d'une yeshiva et l'établissement de hassidim dans ce secteur, on peut interpréter le phénomène comme une manifestation d'un plus grand mouvement, soit le développement des banlieues montréalaises et l'industrialisation rapide des années 1960. L'érection de bungalows sur d'anciennes terres agricoles n'a en soi rien d'anormal pour cette période historique, et ce fait a sans doute amoindri l'impact que pourraient avoir les Tasher dans la sphère publique de cette municipalité.

Au début de 1962, le rebbe commença à évoquer la construction d'un *shtetl*³⁹ 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] jusqu'à l'extérieur de la ville pour chercher un site. À un moment, sur la route, le rebbe s'exclama : « Juste ici! Suivons ce chemin. » Nous suivîmes une voie qui nous mena tout droit 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! » C'est ainsi que nous avons frappé à la porte de la ferme voisine où M. Dion, le propriétaire des lieux, nous ouvrit, l'air hébété. M. Dion raconta que son père lui était venu en rêve la nuit précédente et avait prédit que le lendemain il rencontrerait un saint homme [געטיליכעמענטש] à qui il devrait vendre une parcelle de terre. Il offrit immédiatement 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 M. Dion passait souvent se promener dans le *shtetl*, observant avec plaisir [מיט נחת] les bâtisses qui se dressaient 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 1964⁴⁰.

La citation ci-dessus est tirée d'une entrevue menée par un journaliste de l'hebdomadaire *Der Moment*⁴¹ et publiée en yiddish à Montréal après la mort du rebbe de Tash en août 2015. C'est le fils d'un des proches du rebbe qui se remémore la scène du premier contact avec la campagne de Sainte-Thérèse. S'il fait état de

37 « Raison d'être fiers », *La Voix des Mille-Îles*, 7 octobre 1965, p. 1.

38 « Raison d'être fiers », p. 1.

39 En yiddish, *shtetl* fait référence à un village ou une petite ville. L'utilisation du terme évoque la bourgade juive d'Europe centrale et orientale, lieu de sociabilité traditionnel des Juifs ashkénazes.

40 Sam Grossberger, « Der Tasher Rebbe », *Der Moment* (Montréal), 22 mars 2016, p. 17. Traduction libre du yiddish par l'auteur.

41 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 ultra-orthodoxe comprenant des hassidim et des misnagdim (voir note 42) se rattachant à la tradition lituanienne, elle s'adresse à ces groupes. La ligne éditoriale présente un contenu favorable à ces communautés religieuses. Quant à la section rédigée en yiddish, elle assure une certaine opacité face aux lecteurs issus de l'extérieur de ces confessions et traite de sujets liés à la culture juive ultra-orthodoxe canadienne et internationale.

l'étonnement du cultivateur local, M. Dion, à l'apparition des hassidim à sa porte, il décrit néanmoins des rapports courtois. Faisant appel au style hagiographique de la littérature hassidique, il attribue même au propriétaire des lieux des visions mystiques qui pousseraient l'agriculteur à participer à l'érection du village hassidique. On comprend par ce récit, si partial soit-il, que les perceptions de ce premier contact crucial et la mémoire véhiculée à son sujet dans la tradition orale sont positives parmi les membres de cette communauté.

Par-delà ce témoignage dans lequel les actions du rebbe sont comprises comme relevant du miracle, on peut reconstituer le processus complexe qui mène les Tasher à s'établir dans la région de Sainte-Thérèse à partir de sources probantes. Le rebbe ou des représentants des intérêts des Tasher approchèrent d'abord personnellement les cultivateurs locaux pour trouver un terrain propice, mais c'est auprès de la municipalité qu'ils durent déposer une demande formelle. Puisque les Tasher voulaient établir une congrégation religieuse, il leur fallait discuter des questions relatives au zonage, à l'imposition foncière et au développement des infrastructures. La première missive des hassidim reçue par le conseil municipal date du 6 janvier 1962. Rédigée dans un français approximatif, cette première demande officielle – que nous reproduisons intégralement – contient des informations importantes sur les paramètres envisagés par les Tasher pour leur communauté :

Monsieur le Secrétaire Trésorier,

Nous soumettons humblement notre demande pour un décision **en general** afin de permettre certain changement dans le plan de zonage pour le Cadastre No.147 de la Paroisse de Ste. Therese ouest :

Les changement que nous souhaitons, son :

1. Le permission de construire un Seminaire novicia college pour rabbins juives, avec un eglise et presbytere.
2. Un development residentiel en accord avec les specification de la municipalite.
3. Toujours en accord avec la Municipalite, un petit centre d'achat pour premierement servir les membres de la communote.
4. Fair les changement dans le plan do zonage pour assurer un isolement de morceau de terre de (comme dans le plan attaché) arpent par dedans le lot No.147 qui ne devrais pas etre transverse pa aucun chemin public.

Agre, Cher Monsieur, nos sentiment humbre et devoue⁴².

Nous retenons de cette lettre deux éléments importants. D'abord, que cette demande ait été rédigée en français est en soi tout à fait surprenant. Normalement, avant l'adoption des lois linguistiques québécoises et canadiennes, l'usage du français dans le cadre d'un échange entre deux parties dont l'une n'était pas francophone aurait sans doute été écarté au profit de l'anglais. On perçoit donc un effort de politesse de la part des Tasher, une certaine sensibilité au fait que les élus de Sainte-Thérèse-Ouest sont francophones. Soulignons la nouveauté de cet impératif linguistique pour des immigrants hassidiques qui s'étaient installés

42 Archives de la municipalité de Boisbriand, Lettre de la congrégation tasher au conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, 6 janvier 1962.

dans la métropole québécoise au milieu d'un quartier largement allophone et anglophone. Pour faciliter les contacts avec la municipalité dans le futur, la congrégation engage d'ailleurs dès 1964 un administrateur francophone venu du Maroc⁴³. Issus de la culture juive sépharade et francophone de l'Afrique du Nord, sa famille et lui s'assimilent à l'univers ashkénaze et yiddishophone de la communauté pour faciliter les échanges avec la municipalité et les instances provinciales.

L'usage du français par les Tasher suscite une deuxième observation, celle-ci concernant son emploi pour représenter une réalité juive qui s'exprime normalement en yiddish et en hébreu. Décrivant les institutions qui formeraient le noyau de la communauté, les Tasher ne parlent pas d'une *yeshiva*, d'une *shul* (synagogue) ni de résidences pour les rabbins, mais bien d'un séminaire, d'une église et d'un presbytère. Ces appropriations linguistiques démontrent bien leur considération pour le milieu dans lequel ils souhaitent s'établir. Sans doute soucieux de faire bonne impression auprès du conseil municipal, ils adoptent une terminologie française, bien que le français ne dispose pas de termes propres pour désigner les objets évoqués.

Cette première lettre des Tasher aux autorités municipales énonce aussi explicitement certains des critères fondamentaux qu'ils envisagent d'instaurer pour leur communauté. D'abord, les Tasher indiquent clairement que la communauté vise à s'accroître, puisqu'ils font état du développement à long terme d'un ensemble résidentiel et de la construction d'un centre commercial. Ils précisent ensuite que la communauté souhaite, dès le départ et pour l'avenir, n'être traversée par aucun chemin public. Cette clause revêt une importance capitale aux yeux du rebbe, parce qu'elle assure le retrait de sa communauté par rapport à la population environnante. La mesure facilite en revanche le maintien de normes sociales exclusives à l'intérieur du groupe. Nous insistons sur ce point, car il met bien en relief le principe selon lequel les sociétés nord-américaines libérales permettent aux hassidim de créer des communautés qui n'avaient pas d'équivalent au sein des régimes politiques discriminatoires d'Europe de l'Est.

De fait, avant la guerre, le modèle de la communauté cloîtrée était peu préconisé chez les hassidim. On retrouvait plutôt des yeshivas enclavées chez les *misnagdim*⁴⁴ de Lituanie. La plus notoire se trouvait à Volozhin⁴⁵; elle dispensa un enseignement 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 traversaient le

43 Archives du Congrès juif canadien (Montréal), Fonds de la Jewish Immigrant Aid Society, Documents des services sociaux, 7 janvier 1968.

44 *Misnagdim*, de l'hébreu, signifie opposants. Le terme fait référence au mouvement d'opposition qui s'élève contre le hassidisme dès sa genèse au XVIII^e siècle. Il comprend les Juifs de pratique orthodoxe qui respectent la tradition rabbinique lituanienne établie depuis plusieurs siècles, tradition faisant figure d'autorité sur le plan religieux. La différence fondamentale est que les *misnagdim* s'opposaient vertement à l'influence qu'exerçaient les rebbes dans les communautés hassidiques ainsi qu'à certaines pratiques jugées superstitieuses et rétrogrades. Ils constituaient aussi, de manière générale, une élite économique par rapport aux hassidim qui habitaient les régions les plus pauvres des empires russe et austro-hongrois.

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

judaïsme ashkénaze au XIX^e siècle⁴⁶. Pour assurer l'isolement propice à l'étude, la yeshiva ne se situe pas en principe en milieu ouvert sur l'extérieur; elle se conçoit plutôt comme une île dans une mer hostile⁴⁷.

Or, en Europe, ce type d'institution avait attiré principalement les membres les plus aisés de l'élite orthodoxe *misnagdique* lituanienne. Pour leur part, les hassidim moins nantis vivaient surtout dans des *shtetls* multiethniques hétérogènes à dominance hassidique. Ils y côtoyaient le plus souvent des chrétiens et des Juifs non hassidiques. En somme, si les Tasher de Montréal envisageaient le *shtetl* québécois comme une enclave en continuité avec la tradition hassidique est-européenne, ils proposaient en fait un mode d'établissement sans précédent dans le contexte nord-américain de l'après-guerre.

Il est surprenant que les Tasher aient énoncé le désir de créer une communauté enclavée sans provoquer une levée de boucliers, surtout si l'on compare le projet à d'autres initiatives hassidiques ayant cours au même moment aux États-Unis. En effet, vers 1962, les Satmarer⁴⁸ de New York étaient eux aussi en négociation pour l'achat d'un terrain dans le New Jersey en vue d'y établir leur communauté. Ils se présentèrent donc devant les médias pour expliquer leur dessein et des échos de leur conférence de presse se rendirent même jusqu'à Montréal, comme en témoigne l'hebdomadaire *Canadian Jewish Chronicle*. Or ce qui étonne dans les propos énoncés par le porte-parole des Satmar est sans doute l'assurance que la nouvelle communauté ne serait pas réservée aux hassidim. Ce porte-parole soutenait en effet que ces derniers ne cherchaient pas à établir un *ghetto enclavé*, mais bien une communauté nouvelle et ouverte : « *Their project will not be a religious community—it will be a non-sectarian community*⁴⁹. »

Cette proposition est pour le moins surprenante, considérant l'homogénéité de la population hassidique au sein du village des Satmarer qui fut finalement érigé au tournant des années 1970 près de Monroe, municipalité située à une centaine de kilomètres au nord de New York⁵⁰. On comprend que le porte-parole avait cherché à mettre en relief l'ouverture de la communauté, pressentant les négociations avec un conseil municipal qu'il faudrait rallier à leur cause. De toute manière, il est vrai que les lois américaines interdisaient à une municipalité de limiter l'établissement dans un secteur donné aux adeptes d'une certaine religion. Les Satmarer auraient donc été très malhabiles d'annoncer auprès des médias l'établissement d'une communauté religieuse enclavée et exclusive. Cet épisode

46 Menachem Friedman, « Haredim Confront the Modern City » dans Peter Y. Medding (dir.), *Studies in Contemporary Jewry*, vol. II, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 76.

47 Friedman, « Haredim Confront the Modern City », p. 79.

48 Le groupe hassidique de Satmar est l'une des communautés les plus importantes sur le plan numérique. La plupart de ses membres se trouvent à New York, ou réside le rebbe, quoiqu'on retrouve des communautés satellites importantes, à Jérusalem, à Montréal, à Melbourne ainsi qu'à Buenos Aires.

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

50 Un village satmarer fut finalement fondé au début des années 1970. Sa fondation entraîna la construction de plus de 25 bungalows et de 80 logements. Or la communauté était entièrement formée d'adeptes de Satmar. Vers 1976, après un litige avec la municipalité avoisinante de Monroe, dans l'État de New York, la communauté satmarer réussit à obtenir le 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, p. 206-215.

permet néanmoins de constater le caractère somme toute radical de la demande des Tasher, qui formulent clairement le souhait d'isoler leur communauté.

Pour poursuivre la comparaison avec les hassidim de la région de New York, évoquons un deuxième exemple. Vers 1947, une yeshiva est mise sur pied pour accueillir 300 élèves à Mount Kisco, à une soixantaine de kilomètres au nord de New York. Le rabbin Chaim Michael Dov Weissmandel (1903-1957), un rescapé de l'Holocauste de pratique ultra-orthodoxe non hassidique, se porte acquéreur d'un terrain boisé sur lequel se trouve un bâtiment de 40 pièces. Il souhaite y établir une yeshiva orthodoxe qui accueillerait des étudiants talmudistes ainsi qu'une communauté d'inspiration traditionnelle⁵¹. Celle-ci obtient entre autres l'aide financière de membres de la communauté juive new-yorkaise non hassidique, notamment d'un représentant de la New School for Social Research et du Jewish Center Synagogue⁵². Or, aussitôt les activités talmudiques lancées, une opposition s'organise parmi la population locale. On se mobilise entre autres contre l'établissement permanent de l'institution, invoquant que sa présence causerait une dévaluation des biens fonciers dans la région. C'est près de 30 citoyens locaux non juifs qui soutiennent une résolution allant en ce sens. Ils tentent d'influencer la municipalité qui est appelée à trancher sur le règlement de zonage destiné à autoriser ou non l'institution à poursuivre ses activités en tant qu'institution religieuse.

Après avoir fait l'objet d'une controverse dans les médias, ce droit sera finalement accordé à la communauté. Il s'accompagne toutefois de mesures restrictives importantes : la langue d'instruction des matières séculières doit passer du yiddish à l'anglais, le programme d'études est appelé à se conformer à « la pédagogie juive américaine standard » et le nom de la yeshiva de Nitra devra être changé pour « Orthodox Talmudic Seminary for Men »⁵³. Le terrain de quelque 200 acres acquis par Weissmandel est aussi scindé, la yeshiva n'en conservant que 40, le reste devant demeurer disponible pour l'aménagement de chemins publics. Les conditions qui encadrent l'ouverture de la yeshiva de Mount Kisco mettent donc en relief l'aisance avec laquelle les Tasher ont pu négocier les questions liées au zonage à Sainte-Thérèse.

Les conseillers municipaux de Sainte-Thérèse-Ouest expriment peu d'opposition face à la requête des Tasher, comme en témoigne le mois suivant leur réponse adressée à Lowy, cette fois en anglais :

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

51 Julian Levinson, « Roth in the Archives: 'Eli the Fanatic' and the Nitra Yeshiva Controversy of 1948 », *American Jewish History*, vol. 101, n° 1 (2017), p. 63.

52 Levinson, « Roth in the Archives », p. 63.

53 Levinson, « Roth in the Archives », p. 67.

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 requirements⁵⁴.

Quelques semaines plus tard, le conseil municipal adopte une résolution en ce sens, autorisant l'arpenteur « 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 147⁵⁵ ». En même temps, la firme d'arpenteurs géomètres engagée par les Tasher soumet un plan d'urbanisme détaillé de la communauté envisagée : celle-ci va bien au-delà des quelques premiers bungalows qui sont construits, car elle prévoit le lotissement du terrain en une centaine de lots⁵⁶.

Malgré l'efficacité des négociations, on perçoit une hésitation chez les élus face au projet communautaire des hassidim. S'ils acquiescent au changement de zonage, ils indiquent que « le tout toutefois ne [doit] en aucune façon être considéré comme une acceptation de la part de la Municipalité du futur projet⁵⁷ ». C'est seulement lors d'une rencontre ultérieure que les deux parties vont mettre au clair certains points susceptibles d'occasionner des litiges. L'une des premières préoccupations de la municipalité est de préciser le mode de taxation des édifices qui seront érigés par les Tasher, puisque ces derniers se constituent en tant que communauté religieuse; conséquemment, certains bâtiments sont admissibles à une exemption de taxe foncière. Une lettre rédigée par le secrétaire des Tasher, parvenue au conseil municipal le 28 mars 1962, précise les plans de la communauté :

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 résidents 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

54 Archives de la municipalité de Boisbriand, Fonds Tasher, Lettre du conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest à la congrégation tasher, 9 février 1962.

55 Archives de la municipalité de Boisbriand, Fonds Tasher, Résolution tirée des procès-verbaux du conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, 6 mars 1962.

56 Archives de la municipalité de Boisbriand, Fonds Tasher, Plan d'aménagement, 19 avril 1962.

57 Archives de la municipalité de Boisbriand, Fonds Tasher, Procès-verbaux du conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, 6 mars 1962.

et que nous nous montrerons toujours dignes de la confiance que vous nous faites aujourd'hui⁵⁸.

Appuyant ces propos avec une documentation en bonne et due forme, les Tasher font parvenir à la municipalité une copie certifiée des procès-verbaux du conseil d'administration de leur congrégation. Ils y reconnaissent que la principale source de revenus de la municipalité provient de la taxation des propriétés et qu'en plus, celle-ci devra consentir des dépenses pour étendre son réseau d'aqueduc et d'égouts pour arriver à répondre aux besoins des Tasher. Pour sceller leur engagement à payer les taxes sur les immeubles n'ayant pas comme fonction première la pratique religieuse, ils communiquent à l'hôtel de ville une résolution limitant les bâtisses exemptes d'impôts à la yeshiva et à cinq bungalows⁵⁹.

Rien n'indique dans les archives de la municipalité que le projet des Tasher ait fait l'objet d'une forte opposition au conseil municipal. Les procès-verbaux du conseil ne contiennent pas de propos faisant obstacle à la construction de la yeshiva des Tasher ou à l'expansion d'une communauté hassidique à cet endroit. Si l'on se fie à la documentation disponible, il semble que le seul point de discussion avait trait à l'imposition équitable des bâtiments utilisés à des fins religieuses. L'insistance des deux parties sur cet aspect présage sans doute la nature des litiges à venir. Ceux-ci ne débiteront qu'une décennie plus tard, et les Tasher se débattront en justice à plusieurs reprises à partir des années 1970, faisant justement face à des accusations de taxes impayées.

La réaction des citoyens de Sainte-Thérèse-Ouest

L'étude des sources municipales, journalistiques et paroissiales révèle que les Tasher suscitent peu de commentaires de la part de la population locale durant les années 1960. Dans la presse écrite, il n'existe à notre connaissance aucun article de fond exprimant une opinion à propos de cette communauté; on n'y trouve que de courtes notices mettant les citoyens au fait du processus administratif menant au changement de zonage et à la 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? Rappelons d'abord que l'arrivée d'un petit nombre de hassidim dans la municipalité pouvait sans doute passer inaperçue ou générer peu de réactions. De fait, jusqu'à la première phase d'expansion du projet immobilier dans les années 1970, il n'y aurait pas eu plus de 200 Tasher à Sainte-Thérèse-Ouest.

Un événement permet toutefois d'entrevoir une certaine mobilisation de la population locale contre les hassidim. Au mois de mai 1962 eut lieu une assemblée municipale sur la question de l'adoption du règlement de zonage, pierre angulaire du projet des Tasher. Un avis public annonçant la rencontre fut d'ailleurs préalablement affiché aux portes de l'église Notre-Dame-de-Fatima

58 Archives de la municipalité de Boisbriand, fonds Tasher, Lettre de la congrégation tasher au conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, 23 mars 1963.

59 Archives de la municipalité de Boisbriand, fonds Tasher, procès-verbaux de la congrégation tasher, 1^{er} mai 1962.

et de l'école de la Côte-Nord, principale maison d'enseignement dans le secteur visé par les Tasher⁶⁰. Par suite de l'assemblée, le journal local révéla que six contribuables se seraient formellement opposés au dézonage, ce qui provoqua la tenue d'un référendum⁶¹. La documentation laissée dans le sillage de cet exercice démocratique permet de mesurer l'intérêt de la population en ce qui a trait à l'établissement d'une communauté hassidique.

Nous savons que la tenue du référendum a été dûment annoncée dans la municipalité : un deuxième avis public est placardé par le secrétaire-trésorier aux portes de l'église et de l'école locales. Celui-ci invite les électeurs à approuver un règlement de zonage « en vue de la construction d'un Séminaire Juif, d'une Synagogue, etc⁶² ». La même information est relayée en première page de la *Voix des Mille-Îles* quelques jours plus tard⁶³. Les mentions relatives à la nature du projet sont sans équivoque : il s'agit explicitement d'un projet communautaire favorisant l'arrivée d'un certain nombre de Juifs pratiquants dans la région⁶⁴.

Pour les Tasher, la tenue de cet exercice démocratique a une importance stratégique et nécessite une certaine planification. Puisque le référendum est réservé aux propriétaires de la municipalité, les hassidim eux-mêmes ne peuvent pas y participer, mis à part l'un de leurs représentants en tant que propriétaire du terrain visé par le règlement. Ils invitent cependant certains de leurs coreligionnaires possédant des terrains ou des entreprises dans la localité à se prévaloir de leur droit de vote sur cet enjeu. La liste des votants préparée par le président du référendum confirme d'ailleurs le rôle décisif qu'ont joué ces contribuables propriétaires juifs dans le résultat du scrutin. Sur le nombre total de 45 votants, 23 résident à Montréal, et parmi eux, plusieurs affichent des noms à consonance traditionnellement juive⁶⁵.

C'est grâce à la participation de ces individus que les Tasher ont remporté la victoire à ce référendum, 32 voix s'étant exprimées en faveur de l'adoption du règlement et 12 contre. Parmi les votants, on recense effectivement des habitants des banlieues montréalaises à majorité juive, comme Côte-Saint-Luc et Saint-Laurent. Cette observation renforce l'hypothèse selon laquelle le développement de ce projet hassidique dépend de l'appui de la communauté juive canadienne non hassidique.

Une observation supplémentaire concernant la population locale de Sainte-Thérèse à cette période se dégage des résultats de ce référendum. Des 22 votants de Sainte-Thérèse, dont 18 possédaient une adresse dans le secteur de la rivière Cachée directement visé par le règlement, seulement 12 ont voté contre l'adoption du règlement. Les Tasher ont donc réussi à obtenir certains appuis au sein même de la population locale, notamment auprès de leurs éventuels voisins. D'ailleurs,

60 Archives de la municipalité de Boisbriand, fonds Tasher, Avis public affiché par la municipalité de Sainte-Thérèse-Ouest, 7 mai 1962.

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

62 Archives de la municipalité de Boisbriand, fonds Tasher, Avis public affiché par la municipalité de Sainte-Thérèse-Ouest, 22 mai 1962.

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

64 « Référendum mardi et mercredi », p. 1.

65 Archives de la municipalité de Boisbriand, fonds Tasher, registre des votants, 12 et 13 juin 1962.

pas moins de sept membres de la famille Dion, qui exploitaient à ce moment les fermes mitoyennes au terrain des Tasher, se sont déplacés pour voter⁶⁶.

La faible participation des citoyens au référendum témoigne toutefois d'un manque d'intérêt de la population pour la question de l'établissement des hassidim. En dépit de l'affichage en bonne et due forme aux portes de l'église et de l'école locales, les catholiques francophones de Sainte-Thérèse se sont peu mobilisés sur cette question, laissant en quelque sorte le champ libre aux Tasher. Les prênes du curé de la paroisse locale ne contiennent pour leur part aucune mention relative à la construction de la yeshiva ou à l'arrivée des hassidim.

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 dézonage, le curé présente plutôt à ses fidèles les derniers développements du concile œcuménique Vatican II⁶⁷. 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 locale et les Juifs

Au début des années 1960, tout le monde catholique rive les yeux sur Rome, alors que le haut clergé débat des grandes réformes à apporter dans l'Église en vue de l'adapter aux impératifs de l'époque. Durant l'après-guerre, les courants de sécularisation et le nouveau contexte postcolonial obligent l'Église à se prononcer sur les questions œcuméniques, changement favorisé par l'attitude d'ouverture du nouveau pape Jean XXIII. Dans les mots de 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 chrétiens⁶⁸. »

Au Québec, le concile a un retentissement particulier, en phase avec les mutations politiques et administratives mises en œuvre par le gouvernement de Jean Lesage. La création d'institutions publiques non confessionnelles, en particulier dans le domaine de l'éducation, des loisirs et des services sociaux, affaiblit le rôle structurant de l'Église dans la société. Ce processus mène au développement de projets collectifs nouveaux, libres de toute référence ou croyance religieuse. Ainsi la société québécoise atteint-elle dans les années 1960 son niveau de sécularisation le plus profond, marqué selon Hamelin par la déchristianisation des individus et des cultures⁶⁹. Suivant cette interprétation, la naissance d'un projet national axé sur l'usage de la langue et de la culture françaises rend obsolète un modèle de société basé sur une structure ecclésiastique et sur la doctrine catholique.

L'effondrement de la pratique religieuse dans la société franco-catholique du Québec est un phénomène historique sans précédent qui s'accompagne de

66 Archives de la municipalité de Boisbriand, fonds Tasher, registre des votants, 12 et 13 juin 1962.

67 Archives de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima (Boisbriand), entrée au cahier des prênes, 13 mai 1962.

68 Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle*, tome 2, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 200.

69 Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, p. 213.

tendances irréversibles profondes. Si l'on se base sur la pratique dominicale pour mesurer l'engagement dans la vie religieuse, on constate une chute spectaculaire : à Montréal, entre 1961 et 1971, ce taux passe de 67 à 30 %⁷⁰. On trouve dans le registre des prônes du curé de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima, à Sainte-Thérèse-Ouest, 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 avril⁷¹.

En ce qui concerne l'analyse du discours tenu à l'endroit des Juifs au sein de l'épiscopat, tournons-nous vers les travaux de Thérèse-Martine Andrevon. Celle-ci s'est penchée sur le contexte de la préparation, au début des années 1960, du texte conciliaire *Nostra Aetate*, la déclaration des pères du concile Vatican II sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Ce texte renverse la position de Rome sur la responsabilité collective des Juifs dans la mort du Christ, doctrine qui avait profondément marqué leurs rapports avec les chrétiens. Dans son étude, Andrevon explique la complexité de la manière dont sont perçus les Juifs au XX^e siècle, en particulier dans la société nord-américaine, qui a vu l'intégration d'une communauté juive nombreuse : « 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 hostile⁷². » Ce paradigme est aussi perceptible dans la distinction faite, par la terminologie du discours catholique, entre les « Hébreux » ou les « Israélites » de l'Ancien Testament et les « Juifs » du Nouveau Testament, ce second vocable ayant une forte connotation négative. En d'autres mots, on nie la légitimité du judaïsme après le Christ, sous prétexte que la chrétienté l'aurait supplanté et devrait voir s'y soumettre les Juifs. Au Canada français, on peut affirmer que cette doctrine avait été l'un des principaux moteurs de l'antisémitisme⁷³.

Observons l'usage qui est fait de cette terminologie dans le cadre des activités de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima lors de la période qui nous concerne. De 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

70 Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, p. 277.

71 Archives de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima (Boisbriand), entrée au cahier des prônes, 7 mai 1963.

72 Thérèse-Martine Andrevon, « Les Juifs et la préparation du texte conciliaire *Nostra Aetate* », *Nouvelle revue théologique*, vol. 137, n° 2, 2015, p. 21.

73 Selon Pierre Anctil, qui fait 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. » Anctil, *À chacun ses Juifs*, p. 163.

de 1963 à 1972, prêchait même 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 naîtrait de leur race⁷⁴.

Outre le discours tenu par le curé à ses ouailles, on trouve aussi dans les feuillets paroissiaux des propos répondant clairement à la déclaration œcuménique *Nostra Ætate* d'octobre 1965. Un clerc local, écrivant en 1969, tenait sur les relations judéo-chrétiennes les propos suivants :

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. Nous 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 en son Fils⁷⁵.

La déclaration de l'Église à l'endroit des Juifs, tout comme les développements du concile en général, bénéficie d'une grande couverture médiatique dans les médias francophones de la région métropolitaine. 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 Ætate*, relayant le texte intégral à ses lecteurs⁷⁶.

La même semaine, le populaire journal hebdomadaire *La Patrie* offre à ses lecteurs dominicaux un reportage spécial sur la communauté juive montréalaise⁷⁷. Cette enquête, signée Conrad Langlois, tente 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. L'auteur fait le recensement des principaux auteurs juifs, des institutions communautaires et caritatives présentes dans la ville. Afin d'obtenir des points de vue internes à la communauté,

⁷⁴ Archives de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima (Boisbriand), entrée au cahier des prônes, 1^{er} novembre 1963.

⁷⁵ Archives de la paroisse Notre-Dame-de-Fatima (Boisbriand), feuillet paroissial de Notre-Dame-de-Fatima, 9 février 1969.

⁷⁶ « Le texte de la déclaration du Concile sur les Juifs », *Le Devoir* (Montréal), 29 octobre 1965, p. 5.

⁷⁷ Conrad Langlois, « Sans se convertir... Les Juifs du Québec peuvent-ils s'assimiler? », *La Patrie* (Montréal), 31 octobre 1965, p. 5-6.

Langlois s'est adressé à Joseph Kage, des Jewish Immigrant Aid Services (JIAS), et à David Rome, de la Bibliothèque publique juive. Il s'appuie même sur les travaux du sociologue américain Everett C. Hughes, chercheur éminent de l'École de Chicago qui publia plusieurs études sur le Québec, pour contextualiser les sursauts d'antisémitisme survenus à Montréal durant les années 1930⁷⁸. Le sérieux de sa recherche démontre bien la volonté du reporter de produire une information objective.

En outre, si les propos du journaliste mettent en valeur l'ambivalence du Canada français face aux Juifs, ils s'efforcent aussi de présenter la parenté des parcours canadien-français et juif en tant que groupes minoritaires. Cette sensibilité est particulièrement visible lorsque l'auteur met en doute la volonté des Juifs de s'assimiler au Canada anglais. Se risquant à une hypothèse, il soutient que la lutte pour la survivance culturelle face au groupe dominant est partagée à la fois par les Juifs et les Canadiens français. Le contexte social et politique de Montréal et de la province aurait ainsi dire une influence sur l'horizon identitaire des Juifs de la ville :

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-mêmes⁷⁹.

Cette réflexion amène 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. En effet, malgré leur intégration à la communauté anglo-canadienne, les Juifs ne s'acculturent pas et donc « il n'y a pas de raison pour que dans une province en grande majorité française, ils doivent envoyer leurs enfants aux écoles anglaises⁸⁰ ». Interprétant 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 français⁸¹ ».

Aux yeux des tenants de la francisation au Québec, l'attachement à la langue et à la culture yiddish peut s'interpréter comme un acte de survivance culturelle. Il prête moins flanc à la critique que l'usage public de l'anglais. Une question d'ordre linguistique créa d'ailleurs une controverse dans la région de Sainte-Thérèse vers 1965. En effet, un groupe de citoyens anglophones, récemment arrivés dans un nouvel ensemble résidentiel, avait tenté de modifier le nom de la rue où il habitait au profit d'un ononyme anglais. La Société-Saint-Jean-Baptiste

78 Everett C. Hughes (1897-1983) a été professeur de sociologie à l'université McGill de 1927 à 1938. Il s'intéressa à la question du Canada français en publiant notamment *French Canada in Transition*, Chicago, University of Chicago Press, 1943.

79 Langlois, « Sans se convertir... », p. 5.

80 Langlois, « Sans se convertir... », p. 6.

81 Langlois, « Sans se convertir... », p. 6.

s'était vigoureusement opposée à ce geste par voie de communiqué au conseil municipal⁸². L'affaire créa un certain remous dans la localité, et le maire dut fournir des explications sur l'importance de reconnaître aux anglophones de la région le droit de s'afficher ainsi.

Un mois plus tard, les Tasher déposaient une demande au conseil municipal en vue de faire changer pour « Beth Halevi » le nom « rue de la Liberté » qui avait été attribué à la rue construite au cœur de leur futur hameau⁸³. Cette requête fut acceptée par l'administration, et l'usage de l'hébreu dans l'espace public n'engendra aucune opposition⁸⁴. L'information fut même relayée à la une de l'hebdomadaire local, sous la forme d'une courte nouvelle; elle ne créa toutefois aucune controverse observable dans la presse écrite⁸⁵. L'absence d'opposition aux revendications d'une minorité ethnoreligieuse non anglophone tend à démontrer que l'enjeu de société qui prime à ce moment a trait à la dualité linguistique du Québec.

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 tenir compte du fait que l'établissement du groupe hassidique s'est fait graduellement. Durant la période couverte par cette étude, les adeptes du hassidisme vivant à Sainte-Thérèse sont encore peu nombreux, ce qui permit à la population locale de s'acclimater à ce nouveau groupe. Ainsi, lorsque les citoyens de la municipalité furent invités à se prononcer par voie de référendum, c'était avant même l'arrivée des hassidim parmi eux.

La première phase de construction, qui débute vers 1963, comprend l'érection de la yeshiva et de 17 maisons unifamiliales de type bungalow⁸⁶. La yeshiva, épice de la communauté, est un immeuble imposant de 60 pièces sur trois étages, conforme aux exigences de la pratique religieuse hassidique. On y trouve non seulement des salles de classe, mais aussi des dortoirs pour les étudiants ainsi que des bains rituels. C'est cet immeuble – nécessitant une modification des règles de zonage applicables aux bâtiments à vocation communautaire – qui permet aux hassidim de se retirer de l'espace montréalais en leur assurant une certaine complétude institutionnelle.

Selon les registres fonciers de la municipalité, on trouve dès 1965 43 résidents dans le hameau des Tasher, répartis dans les 17 bungalows érigés l'année précédente⁸⁷. Il s'agit de la première et de la seule phase de construction importante dans les années 1960. 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

82 « Le nom Hemlock Road demeure », *La Voix des Mille-Îles*, 21 novembre 1963, p. 9.

83 Archives de la municipalité de Boisbriand, Fonds Tasher, Lettre de la congrégation Tasher au conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, 31 décembre 1963.

84 Archives de la municipalité de Boisbriand, Fonds Tasher, procès-verbaux du conseil municipal de Sainte-Thérèse-Ouest, 7 janvier 1964.

85 « Rue Beth Halevi », *La Voix des Mille-Îles*, 9 janvier 1964, p. 1. Ce nom subsiste toujours en 2017 dans la toponymie locale, comme en témoigne *Google Maps*.

86 Archives de la municipalité de Boisbriand, Registre foncier de la municipalité de Sainte-Thérèse-Ouest.

87 Archives de la municipalité de Boisbriand, registre foncier de la municipalité de Sainte-Thérèse-Ouest.

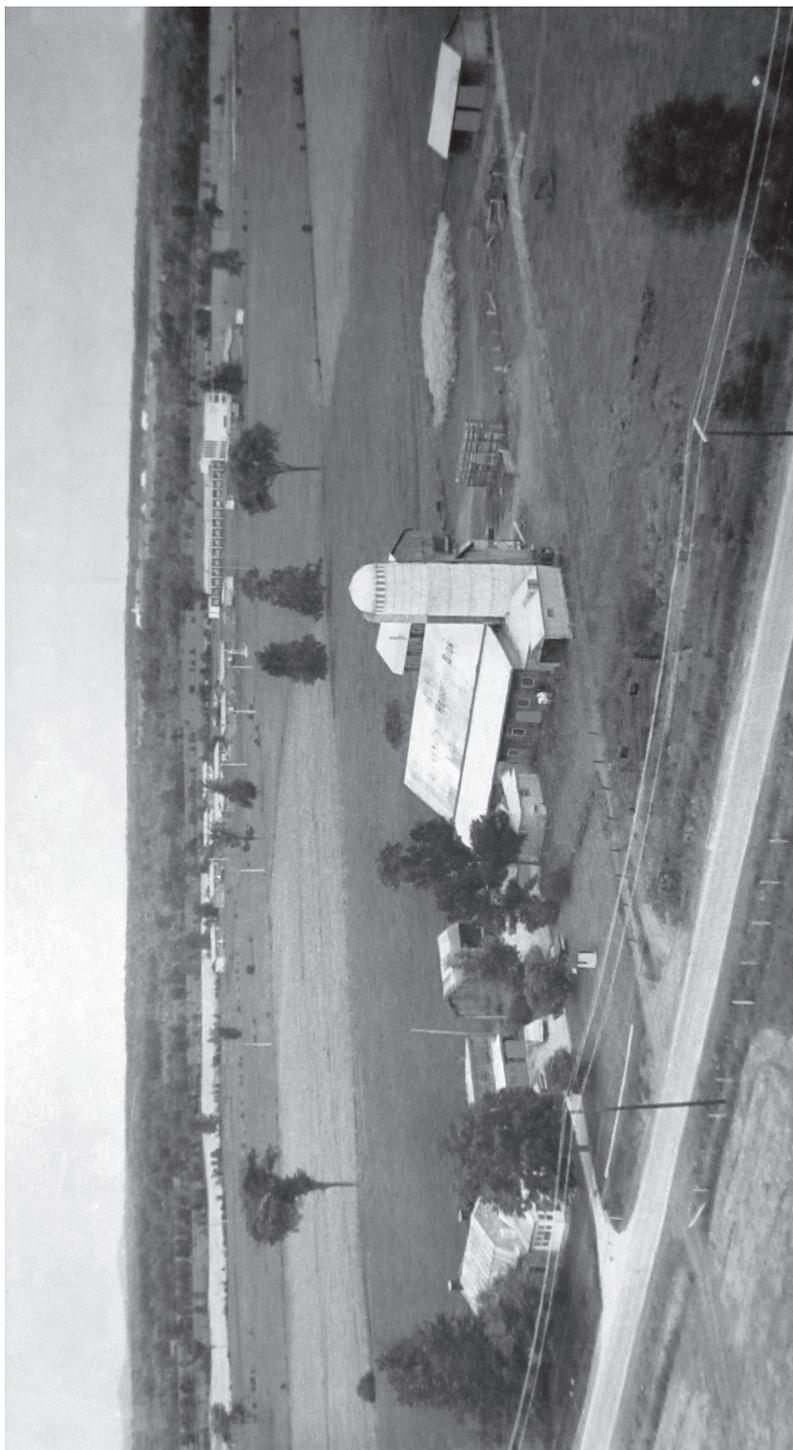


Figure 1 : Vue aérienne de la ferme d' Aimé Dion et de la communauté Tasher vers 1971, chemin de la Rivière-Cachée, Sainte-Thérèse-Ouest. Au premier plan, nous apercevons la ferme d' Aimé Dion, neveu de l'ancien propriétaire du terrain acquis par les Tasher en 1962. Au deuxième plan apparaissent les bâtiments qui constituèrent le noyau original de la communauté Tasher dès 1964. *Source :* Aimé Dion

se trouve au sein de la population résidente une majorité d'instituteurs et de fonctionnaires religieux : parmi les 13 hommes d'âge adulte présents sur les lieux, 12 sont employés par la yeshiva. En fait, le seul homme déclarant être employé à d'autres fonctions était fourreur; il confectionnait des *shtraimels*, ces chapeaux de fourrure cylindriques portés lors du sabbat et des fêtes juives⁸⁸. Autrement, les 11 femmes d'âge adulte recensées déclarent être ménagères.

Vers le mois de mai 1965, la yeshiva entreprenait son troisième semestre et accueillait 140 élèves dans ses dortoirs⁸⁹. Ceux-ci s'ajoutaient aux résidents des bungalows avoisinants. C'est dire que dans les années 1960, on comptait entre 200 et 250 hassidim dans le hameau des Tasher, avant qu'une deuxième phase d'expansion immobilière n'accroisse la capacité du village vers 1971. Étant donné la nature des activités au sein de la yeshiva, centrées sur un régime assidu d'études religieuses, on comprend toutefois que la majorité des occupants demeuraient le plus souvent dans l'enceinte de la communauté. Cette isolation aurait contribué davantage à rendre l'existence du hameau hassidique invisible aux yeux de la communauté francophone de la région.

Conclusion

Le parcours des Tasher face à la municipalité de Sainte-Thérèse nous a servi d'amorce pour analyser les dimensions sociales, économiques et religieuses qui définissent le rapport du Canada français avec sa minorité juive. Il en ressort que le contexte propre aux années 1960 offre des avenues nouvelles pour un rapprochement entre les deux groupes, 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 paroxysme⁹⁰. Le cas de l'installation des Tasher à Sainte-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. Concédons toutefois que la démonstration se montre parfois parcellaire et que la taille de la communauté tasher durant les années 1960 permettait à celle-ci de passer relativement inaperçue. Dans ces conditions, la nature et la rareté du discours dirigé à l'endroit des Tasher semblent en atténuer la valeur analytique. Malgré tout, la documentation disponible est sans équivoque : les rapports entre la municipalité et la communauté hassidique furent au départ cordiaux, et les Tasher ne rencontrèrent aucune embûche sérieuse dans la mise sur pied de leur enclave hassidique. Dans cette mesure, nous soutenons que les Tasher ont réussi à naviguer habilement dans le contexte nouveau amené par la Révolution tranquille en vue de construire une communauté juive ultra-orthodoxe en plein cœur du Québec francophone catholique.

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

89 Archives du Congrès juif canadien, Fonds du Vaad Ha'ir, Lettre des Tasher au Vaad Ha'ir, 11 mai 1965. Merci à Steven Lapidus de m'avoir communiqué cette source.

90 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. Anctil, *Le rendez-vous manqué*, p. 251.