

**L'écrivain du passage: hommage à Naïm Kattan /  
Writer at the Crossing: A Tribute to Naïm Kattan**

Simone Grossman

## **Introduction**

La revue *Canadian Jewish Studies / Études juives canadiennes* présente un dossier en hommage à Naïm Kattan (1928–2021), écrivain et personnalité publique de la culture canadienne francophone qui joua un rôle de premier plan dans l'intégration de la communauté juive à la majorité francophone du Québec.

Kattan, écrivain juif canadien d'origine irakienne, est décédé à Paris le 2 juillet 2021. Né le 26 août 1928 à Bagdad dans une famille juive traditionnelle, il effectua sa scolarité à l'Alliance israélite universelle. Il rédigea des articles sur la littérature française, principalement sur les œuvres de Sartre, Gide et Malraux, pour la revue d'art et de culture *al-Fikr al-ḥadīth* fondée en 1945, ainsi que pour *Ṣawt al-ahāli*. Après deux ans d'études à la faculté de droit de Bagdad, de 1945 à 1947, il obtint une bourse du gouvernement français pour étudier la littérature française. En 1954, il émigra à Montréal où il intégra le Cercle juif de langue française. Au cours des années suivantes, Kattan romancier, essayiste, nouvelliste, dramaturge, journaliste, fut l'auteur de près de quarante ouvrages. Il publia une série d'essais, dont *Le Réel et le Théâtral* (1970), des recueils de nouvelles dont *Le Désert* (1974), et des romans comme *La Fortune du passager* (1989). Nommé en 1967 premier directeur du Service des lettres et de l'édition du Conseil des Arts du Canada, il exerça cette fonction pendant une trentaine d'années. Il reçut de nombreux prix en France et au Canada, tels le Prix Québec-Paris (Prix France-Canada), pour *Le Réel et le Théâtral* en 1971, le Prix Athanase-David en 2004, le Prix Henri Cornélus 2006 et le Prix Hervé Deluen de l'Académie française en 2007. Il fut le récipiendaire de nombreux honneurs. En 1974, il fut nommé Membre de la Société royale du Canada, en 1983 promu Officier de l'Ordre du Canada et Membre de l'Académie des lettres du Québec, en 1990, Chevalier de l'Ordre national du Québec. En 2002, il reçut le titre de Chevalier de la Légion d'honneur de France et, en 2004, de Docteur *honoris causa* de l'Université de Novi Sad en Serbie.

En guise de célébration de Kattan, les rubriques suivantes rendront compte des multiples facettes de son action littéraire et publique. Finalement, des spécialistes ont été convoqués à une table ronde pour aborder la vie et l'œuvre de Kattan.

*Études juives canadiennes* prend ainsi la liberté de publier des textes plus personnels, de l'ordre du témoignage, qui donnent une dimension humaine au personnage public qu'était Kattan. Chantal Ringuet rend d'abord hommage à l'écrivain nomade et au lecteur de la Bible que fut Kattan dans « Du miel nourricier aux étoiles de Bagdad, quelques flocons : Poème documentaire pour Naïm Kattan ». Son fils Emmanuel Kattan expose ensuite, dans son texte « Naïm Kattan : Du judaïsme de naissance à la spiritualité fraternelle », l'importance fondamentale, pour son père, du judaïsme, « chemin vers la connaissance » et « source d'idées à partir desquelles il lui était loisible de construire de nouvelles représentations du monde ». Enfin, Simon Harel, dans « Relire Naïm Kattan ou l'expérience d'une dissociation », écrit à Naïm, l'ami de toujours, une « bien étrange lettre » au sujet du traitement de la transmission dans

l'écriture migrante dans ses écrits.

Des articles sont aussi offerts à l'attention du lecteur, témoignant des traces qu'il a laissées dans les domaines littéraires et son influence marquante dans la société québécoise. Dans « Naïm Kattan's Multiple Realities », Elizabeth Dahab étudie l'expression littéraire kattanienne du contexte sociohistorique et des thématiques de l'exil et de l'expatriation qui traversent l'œuvre de Kattan. Ensuite, l'article en anglais de Reuven Snir, « Naïm Kattan and the Demise of Arab-Jewish Identity and Culture », est consacré à l'identité plurielle de Kattan, Juif arabo-irakien de Bagdad devenu à Montréal un citoyen canadien à l'identité québécoise, française, arabe, irakienne et juive. Eric Hocquette examine, dans « L'influence mahfuzienne dans l'œuvre de Naïm Kattan », le rapport au fait religieux et la description d'une société en perte de repères. Enfin, Pierre Anctil, dans « À l'aube de temps meilleurs : Naïm Kattan et le Cercle juif de langue française (1954-1967) », décrit l'activité de Kattan dans le Québec de l'avant-Révolution tranquille, un prélude menant à la reconnaissance du fait culturel juif.

En guise de segment voué à la traduction, Thomas Kerr nous offre (Thomas Kerr nous offre) « Rendre l'équivalence dans la langue cible : traduction communicative de *Portraits d'un pays* vers l'anglais », tout en situant les réflexions de Kattan face aux grandes figures de l'histoire littéraire et politique du Québec et du Canada.

Enfin, faisant suite aux articles consacrés aux multiples aspects de l'œuvre de Kattan, une table ronde comprenant les interventions de sept spécialistes fera mieux connaître Kattan et son œuvre. Dans une perspective dialogique, les divers aspects de son action littéraire et culturelle seront mis en rapport avec ses multiples écrits.

« Nous avons connu les vagues et les orages [...] et nous avons atteint un autre rivage », dit Kattan, « car nous avons appris que le sens du départ est dans le retour » (*Écrire le réel*, 2008), ce que montre la multiplicité des approches auxquelles *Études juives canadiennes* fait une large place.

Chantal Ringuet

***Du miel nourricier aux étoiles de Bagdad, quelques flocons*** Poème documentaire pour Naïm Kattan

quand le manteau de la nuit habille  
les plaines fertiles de Bagdad  
le scintillement des étoiles épouse  
l'arabe de ton enfance

aujourd'hui, le soleil resplendit  
sur les champs de miel pur  
il s'agenouille devant ta fenêtre  
dans sa forme féminine, brûlante

tu marches depuis l'Orient  
en transportant l'or de tes mots  
dans tes valises et l'ombre des oliviers  
dans ton sommeil repu de songes

quand tu traverses la frontière  
les écailles du temps se resserrent  
contre tes mains nourries  
du sel de ton passé

tu avances vêtu de la puissance  
et du savoir de l'Islam  
dans ta moustache traîne un parfum  
d'épices et de terre brûlée

sans papiers tu fais commerce  
avec la parole des marchands  
dans ta voix se dissimule  
le bruissement des dattiers

tu échappes aux confins des empires  
au refrain éternel des apatrides  
qui se blesse contre les barbelés  
coupants de l'époque

tu trouves refuge sous l'aile du vent,  
dans le gazouillement  
des oiseaux, dans la splendeur  
et l'opulence du verbe

tu marches sur des branches mortes  
un miroir cassé dans ta poche  
une tige de roseau à ta boutonnière :  
tu as enfin un passeport

la brise emporte l'odeur de la solitude  
qui hante les pièces sombres  
ces chambres que l'on quitte  
sans désir au gré des saisons

tu as connu plusieurs départs  
avant que n'éclate la ligne d'horizon  
sur laquelle tes pas s'alignaient  
dans l'ordre des légendes et des mystères

quand tu as croisé ma route  
j'ai découvert un autre sens du mot  
plénitude : une floraison vive de l'âme  
qui se pare de coquelicots et de flocons

tu es le nomade des beaux jours  
le messenger des Merveilles;  
tu te sens vivre plus loin,  
glorieux d'amitiés nouvelles

des montagnes de douceur caressent  
le sol où se promène ton regard  
tu déposes tes mots dans la lumière  
aveuglante de ce désert ouateux

ton ombre te précède et tu avances,  
muscles tendus, vers un chaînon de collines;  
un silence épargne ta silhouette  
forte de ses racines multipliées

tu poses tes coudes sur la rivière  
au long cours sans en changer le rythme  
soufflant des syllabes sans césure  
dont s'emparent les orages

les semences prolifèrent dans le fleuve;  
portées par le vent, elles se répandent  
sur les continents. Sauras-tu encore naviguer  
en eaux troubles ? Nager dans trois alphabets ?

dans le ciel nu se reflète un tapis d'anémones  
où tu ranges tes récits foisonnants,  
ces fictions du quotidien aux accents  
de cuivre, à la beauté fragile

entre le réel et le théâtral  
tu choisis le présent romanesque  
ton foyer sera pluriel  
parmi les herbes hautes

## II

délie tes langues depuis ton royaume :

que l'arabe danse avec l'hébreu  
dans une fête perpétuelle  
que le français s'unisse à l'anglais  
dans une croisade amicale

que les portes de la Bible et du Coran  
s'ouvrent toutes grandes sur ton chemin  
qu'elles assouvissent ton amour  
des langues et des peuples:

ceux que tu as longtemps fréquentés  
ceux que tu découvres à peine  
malgré les intempéries et les guerres,  
les exils et les disparitions  
les supplices, les pertes et les deuils,  
les épreuves, les conquêtes,  
les inimitiés, les trahisons  
et les autres douleurs du monde



que ta parole s'unisse à la musique des psaumes  
que ton regard se prolonge vers la terre promise  
que ta main touche celle de l'enfant  
pour qui tu as rompu le pain avant la bénédiction

dans la vallée des larmes j'inventerai  
une Babel joyeuse où tu seras Roi  
le Livre où ton nom sera honoré et  
dans lequel tu raconteras

des histoires fabuleuses qui illumineront  
la vie des passants dans les ruelles de Jérusalem  
et dans les rues de Montréal,  
dans les Grands Boulevards de Paris

jusqu'au pourtour de la Méditerranée  
ce territoire sinueux où s'entrelacent  
les branches des eucalyptus et des mimosas,  
les fleurs des châtaigniers et des lauriers

cette terre aux lèvres ouvertes  
où se mélangent l'arabe et l'hébreu  
le yiddish et le ladino  
l'espagnol et le turc

l'italien et le grec,  
et toutes les langues du monde  
qui font resplendir ton Ciel,  
le visage de ton Verbe.

III

*J'ai choisi une langue  
et j'ai reçu en cadeau toutes les langues.*

*J'ai choisi un pays  
et j'ai trouvé un lieu dans chaque pays.*

*J'ai choisi mes amours et mes amitiés  
et j'ai connu l'amour et l'amitié.*

Quelques mots à propos de ce « poème documentaire » pour Naïm Kattan. Genre hybride, encore peu défini par la critique, il s'est imposé comme le type d'écrit le plus approprié pour rendre hommage à l'écrivain juif de Bagdad qui a laissé sa marque au Québec, au Canada et dans l'espace francophone. Auteur prolifique, Kattan a laissé une œuvre foisonnante et riche; de plus, il n'a cessé de contribuer au rayonnement de la littérature, de la traduction et du dialogue entre les cultures à travers les époques. Avec sa parole chaleureuse et réconciliatrice, Kattan a tout autant nourri mon imaginaire qu'il a encouragé ma démarche d'écriture et de traduction. Ainsi, ce texte se veut un hommage à la fois à l'écrivain nomade et au lecteur de la Bible qu'il a été.

Si le poème documentaire se définit une « scène commune<sup>1</sup> », comme le souligne Marielle Macé, c'est qu'il interpelle notre regard collectif, tout en exigeant ce que Lucie Ledesz appelle « une éthique de l'attention<sup>2</sup> ». Dans le cas qui nous intéresse, tout en demeurant « centré sur le partage et l'engagement au présent<sup>3</sup> », il s'appuie d'abord sur des situations concrètes qui ont ponctué la trajectoire de parole et de migration chez Kattan, après quoi il convoque la singularité de son parcours dans ses dimensions spirituelle et universelle. Enfin, comme il s'agit d'un écrivain que j'ai connu et rencontré à plusieurs reprises, au point où nous avons développé une amitié, s'y ajoute une dimension personnelle.

Ce poème s'inspire également des archives documentaires et bibliographiques dont je dispose. Ayant reçu une portion de la bibliothèque de Naïm Kattan et Annie Goldmann à Montréal, il m'a paru important d'en assurer la transmission à ma manière propre, c'est-à-dire en privilégiant l'écriture poétique. À mes yeux, seule celle-ci pouvait évoquer l'homme et le vertige qu'il a rencontré à plusieurs reprises, tout en puisant la force de se reconstruire après chaque désordre, chaque tournant qui a ponctué sa route. Dans les mots d'Yves Bonnefoy, ami de longue date de Kattan, « le dieu de la poésie est le dieu inconnaissable, le dieu lointain. Le dieu dont la pensée contribue non pas à créer, ou à continuer la création, mais à remettre en cause l'ordre du monde<sup>4</sup>. »

Mon texte *Du miel nourricier aux étoiles de Bagdad, quelques flocons* se divise en trois volets. La première partie se définit par le poème littéraire. La deuxième partie, où domine l'injonction, poursuit l'envolée poétique, tout en adoptant le ton du commentaire et, par moments, celui de la prière. On reconnaîtra ici, bien sûr, l'influence de la tradition judaïque. La troisième partie, le socle du texte, est l'épigraphe de la stèle de Naïm Kattan au cimetière de la Congrégation Spanish and Portuguese de Montréal.

Écrivaine primée, poète et traductrice littéraire, **Chantal Ringuet** a publié trois recueils de poésie et plusieurs ouvrages sur la littérature yiddish et la culture juive. Docteure en études littéraires, elle est spécialiste de Leonard Cohen, à qui elle a consacré plusieurs ouvrages (dont *Les révolutions de Leonard Cohen* (PUQ,

2016), qui a remporté un Canadian Jewish Literary Award en 2017). Avec Pierre Anctil, elle a traduit du yiddish l'autobiographie de jeunesse de Marc Chagall (*Mon univers*, Fides, 2017). Elle a été Fellow au YIVO (l'Institute for Jewish Research) à New York, chercheuse en résidence au Hadassah-Brandeis Institute et chercheuse invitée à l'Institut européen Emmanuel Lévinas de Paris. En 2019, elle a inauguré la résidence de création littéraire de l'UNESCO à Reykjavik. En 2024, elle est écrivaine en résidence Mordecai Richler au Département des littératures de langue française, de traduction et de création de l'Université McGill.

**1**

Marielle Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, Paris, Gallimard, 2016, p. 31.

**2**

Lucie Leszez, « Un poème documentaire. À propos de *Brûle la mer* de Nathalie Lambot et Maki Berchache », *La revue documentaires*, 2018/1, n° 29, p. 197-210. <https://doi.org/10.3917/docu.029.0197>

**3**

*Ibid.*

**4**

Yves Bonnefoy, Interview à *l'Express*, 17 décembre 1959. Cité par Pierre Trottier, « Yves Bonnefoy ou la poésie n'est pas un art », *Liberté*, vol. 2, n° 2, mars-avril 1960, p. 118. <https://id.erudit.org/iderudit/59712ac>

Emmanuel Kattan

**Naïm Kattan:  
Du judaïsme de naissance à la spiritualité  
fraternelle**

Né à Bagdad dans les années vingt, mon père a grandi imprégné par la religion. Mais il n'y a découvert une source d'inspiration créatrice que plus tard dans sa vie. Pour l'enfant, pour le jeune homme qu'il était, le judaïsme représentait un monde ritualisé, source d'une identité qui le distinguait des intellectuels musulmans qu'il fréquentait. Mais cette part d'existence juive n'occupait qu'une place réduite dans la conscience qui lui faisait rechercher, transformée par la reconnaissance de l'autre, une solidarité humaine plus vaste, plus conséquente, pour lui, que celle offerte par la foi.

Ses lectures de jeunesse, à Bagdad — André Gide, André Malraux, Louis Aragon — orientaient son regard vers un monde humain à reconstruire. Sa confiance, déjà, était pour la culture, le débat, la rencontre des idées, et non pour le confort de vérités révélées qui éteignent les questions. S'il croyait aux idées, ce n'était pas par désir de les incarner dans un projet — qu'il fût politique, religieux ou social — mais parce que, promesses de configurations sans cesse renouvelées, elles lui faisaient espérer la sincérité d'une rencontre, le trésor d'un esprit autre, capable d'offrir de nouvelles prises sur le monde.

Cette ouverture vers les idées, ce rejet des idéologies et des destinées qu'elles nous imposent, l'accompagnaient déjà lorsque, en 1941, il s'était réfugié avec sa famille dans un sous-sol, fuyant le massacre du *farhoud*, ce pogrom perpétré contre les Juifs de Bagdad, alors que l'armée britannique attendait aux portes de la ville. Il m'a raconté plusieurs fois cet épisode. Son père, un homme pieux, priait. Toute la nuit, il récitait des psaumes. Mon père avait 13 ans. Il ne voulait pas mourir. Il avait tant, encore, à accomplir. Et face à la mort qui les menaçait, son père, lui, priait. Cette expérience l'a transformé. Il en a retenu, tout d'abord, que rien, ni son père, ni la religion, ne pouvait lui offrir de véritable protection. Et puis, de manière plus déterminante encore, il a résolu qu'il s'efforcerait d'empêcher toute puissance extérieure, arbitraire, de façonner sa vie.

À son arrivée à Paris, en 1947, puis à Montréal, en 1954, mon père n'a jamais dissimulé son identité juive, malgré les pressions qu'il a rencontrées. Bien plutôt, il l'a affirmée comme une différence, une histoire et un avenir dont il n'envisageait alors que les contours. Descendant des Juifs de Babylone, ceux-là mêmes qui ont écrit le Talmud il y a 1500 ans, aimait-il à me dire, mon père portait le judaïsme en lui tout d'abord comme un héritage. Un héritage qu'il se sentait le devoir de transmettre, par la réflexion et par l'écriture, et qu'il devait pour cela s'approprier et découvrir.

Car du judaïsme il connaissait avant tout les rituels et les traditions. Dans ses années formatrices, en France et au Canada, dans ses premiers écrits autobiographiques, ni la rigueur de la pratique religieuse, ni l'ampleur des histoires bibliques n'avaient encore façonné son imaginaire. Comme il le raconte lui-même, ce n'est qu'après ma Bar Mitzvah que les questions qui l'avaient préoccupé jusque là — la question de la

paternité, celle du pouvoir des mots, celle du rapport entre cultures — ont trouvé dans la langue biblique et les images qu'elle produit de nouvelles formes dans lesquelles s'incarner. Cette « grammaire du judaïsme », on la retrouve dans ses essais : *Le désir et le pouvoir* et surtout *Le repos et l'oubli*. Elle est également présente dans plusieurs romans : *La fortune du passager* et *Farida*, entre autres.

Le judaïsme, dès lors, ne constituait plus pour mon père un simple lieu d'existence, associé, aux yeux des autres, à une identité, mais un chemin vers la connaissance, une source d'idées à partir desquelles il lui était loisible de construire de nouvelles représentations du monde. La religion juive lui a fourni les éléments de pensée qui lui ont permis, peu à peu, d'inaugurer de nouvelles voies vers des mondes étrangers. Il a trouvé dans la Bible, dans les écrits de Maïmonide, des notions qui, tout en énonçant une réalité particulière, ancrée dans les besoins et l'imaginaire d'une communauté, faisaient l'hypothèse d'espaces de rencontres inexplorés, liant ensemble cultures, confessions et mémoires collectives. « *Le judaïsme, écrit-il, m'indique non seulement la nécessité, mais également le chemin de l'accueil. Je ne suis pas là uniquement pour moi ou pour les juifs, mais pour l'homme, afin que le monde parvienne au repos et connaisse la paix.* »<sup>1</sup>

Cheminaut ainsi depuis la spiritualité identitaire de son enfance vers une spiritualité fraternelle, mon père s'est laissé pénétrer par les personnages bibliques, par leurs conflits et leurs destinées. Cette démarche a connu un nouvel élan lorsque, au moment de prendre sa retraite du Conseil des Arts du Canada, au début des années 90, on lui a offert de donner un cours sur les figures bibliques à l'UQAM<sup>2</sup>. Les réflexions qu'il a menées à cette occasion ont beaucoup nourri nos discussions.

Je me rappelle, en particulier, les débats que nous avons sur l'histoire d'Abraham et d'Isaac. Ce récit de la paternité et de la foi éprouvée provoquait chez mon père une émotion que je savais très vive, mais dont je n'entrevois que partiellement les ramifications. Lui qui, comme Abraham, avait un fils unique, né sur le tard, il ressentait le commandement de Dieu comme une violence presque personnelle. Ce mystère, longtemps, l'a tourmenté : comment un père peut-il accepter de sacrifier son fils, fût-ce à une autorité divine ?

Nous nous confondions tous les deux en interprétations. La mienne, hérétique, éloignée du texte biblique, supposait qu'Abraham avait perdu la foi. La présence de Dieu s'était éloignée de lui. Un silence absolu l'avait enveloppé. Alors, par défiance, pour provoquer Dieu et le forcer à se révéler à lui, Abraham avait décidé de lui sacrifier son fils. Ainsi, si Dieu existait vraiment, il n'aurait d'autre choix que de se manifester à Abraham en arrêtant sa main. C'était Abraham qui éprouvait Dieu, et non l'inverse.

Pour mon père, ce récit ne prenait son sens qu'à condition de le lire à travers le prisme de la transmission. Le dilemme, m'expliquait-il, était le suivant : si Abraham

n'obéit pas à Dieu, cela signifie qu'il ne lui fait pas confiance. Si tel est le cas, sa foi est sans contenu. Que lui reste-t-il à transmettre ? Mais si Abraham obéit à Dieu, s'il fait mourir son fils, alors, à qui pourra-t-il transmettre la parole divine ? Une fois Isaac mort, qui portera la mémoire ? Qui transmettra l'Alliance ?

Mon père voyait la solution du dilemme dans la transformation d'Abraham. Ce dernier devait être prêt à sacrifier son fils pour que se révèlent à lui l'importance et le sens de la transmission. Avant de commettre cet acte, Abraham aimait son fils de manière égoïste. Ce que l'épreuve lui apprend, c'est qu'il doit aimer son fils non comme sa possession, mais comme l'homme qui se détachera de lui et qui, depuis sa propre pensée, transmettra la parole de Dieu. Et cette transmission, pour mon père, ne se faisait pas simplement à l'intérieur de la communauté juive. Pour lui, le judaïsme était, dans sa fidélité méticuleuse aux rituels et aux aspirations d'une communauté, animé par l'effort, toujours recommencé, de s'inscrire, sans terre ni empire, dans la communauté des hommes. « *Le judaïsme, disait-il, logé dans son espace particulier, s'ouvrait au monde pour se faire entendre de toute l'humanité.* »<sup>3</sup>

Cette ouverture, cette spiritualité fraternelle, il l'a vécue avec de nombreux amis dont les convictions religieuses, qu'elles aient été catholiques, protestantes ou musulmanes, ont nourri sa propre pensée. Il l'a aussi vécue dans son enseignement. Son cours sur les figures bibliques, par exemple, faisait vivre Abraham, Isaac, Sarah, Hagar et Ismaël en invoquant à la fois la Bible et le Coran. De cette confrontation des textes est née la réalisation qu'Abraham, symbole de l'Alliance et de l'unité originaires des trois religions monothéistes, représente aussi — et peut-être avant tout — la figure de la séparation.

En effet, Abraham, découvrant la nature unique de Dieu, a d'abord tourné le dos à son père, fabricant d'idoles. Écoutant la voix divine, il a quitté son pays. De manière douloureuse, il s'est séparé de Hagar, sa servante, mère de son fils Ismaël. Il a cédé aux injonctions de Sarah et les a tous les deux chassés dans le désert. Cette séparation cruelle, illustrée de manière si déchirante par le sculpteur américain George Segal<sup>4</sup>, comment l'expliquer ? Enfin, ultime rupture, Dieu exige qu'Abraham lui abandonne son fils. En hébreu, ce sacrifice est désigné par le terme de « *Akedà* », qui veut dire « *ligature* ». Mais, me faisait remarquer mon père, cet acte est aussi une cassure, un ébranlement, le début d'un éloignement de Dieu.

Car si mon père voyait dans la figure d'Abraham l'être de la séparation, c'est parce que ce détachement était condition de liberté. Lui-même avait quitté les siens, son pays, la terre de ses ancêtres, pour façonner son propre destin. Plus que tout autre, il était à même de reconnaître qu'avec chaque séparation, Abraham apportait à l'autre un nouveau chemin, un espace pour se construire. Quant au sacrifice d'Isaac, peut-être cette rupture ouvrait-elle la voie vers un autre rapport au divin, une relation

fondée, non sur la soumission aveugle à un Dieu jaloux, mais sur une confrontation à l'issue de laquelle Dieu et l'être humain se révèlent partenaires dans l'invention de l'humanité?

Et pour mieux me convaincre, il attirait mon attention sur le tableau de Rembrandt, son peintre préféré : « De toutes les représentations du “sacrifice d'Isaac”, celle de Rembrandt est la seule à ne pas montrer son visage. Abraham, en effet, pour ne pas voir l'effroi de son fils, lui voile la face de sa main. Mais Rembrandt veut peut-être nous faire comprendre autre chose. S'il nous cache le visage d'Isaac, c'est justement pour mieux nous le révéler. La partie supérieure du tableau est occupée par Abraham et l'ange, qui semble lui reprocher son geste. Mais c'est vers Isaac que notre regard est attiré. Et, occulté par la main puissante de son père, c'est son visage que nous imaginons. » Autrement dit, le sacrifice d'Isaac, tel que le comprenait mon père, avait valeur de conversion. Il nous engage à détourner nos yeux du ciel pour reconnaître en l'autre la source de l'infini, à substituer à la théologie de la soumission une religion du visage et de la liberté.

**Emmanuel Kattan** est le directeur du Programme Alliance à l'Université Columbia, Il a été le directeur du British Council à New York et directeur des communications à l'Alliance des Civilisations (Nations Unies) et auprès du secrétaire général du Commonwealth à Londres. Né à Montréal, Emmanuel a étudié à l'Université de Montréal, à Oxford, et à l'EHESS (Paris). Il est l'auteur de cinq livres : un essai sur le devoir de mémoire et quatre romans.

#### 1

Kattan, Naïm: *Carrefours d'une vie*, Hurtubise, 2016, p. 47

#### 2

Ce cours a donné lieu à un livre, *Figures bibliques. Des patriarches aux prophètes*, Guérin, 1997

#### 3

Kattan, Naïm: *Carrefours d'une vie*, Hurtubise, 2016, p. 38

#### 4

George Segal, *Abraham's Farewell to Ishmael*, Pérez Art Museum, Miami, 1987



Simon Harel

## **Relire Naïm Kattan ou l'expérience d'une dissociation**

« Le soi, Ezra se rendit à Covent Garden. En achetant son billet, il n'avait même pas demandé quel spectacle on y donnait. (...) Ce serait peut-être l'unique fois qu'il viendrait ici. Il l'avait payée assez cher, sa place. Accompagnée du violon, la voix de la chanteuse se faisait douce, toute en volutes, en montées et en descentes. Ezra décida que le chant était d'origine arabe : il retrouvait une mélodie antique et s'acharnait, du fond d'une mémoire ancienne, à en dégager le souvenir, à reprendre un fil perdu dans l'ombre. (...) Il était là et ailleurs, à Londres et nulle part. »<sup>1</sup>

### Comme s'il me fallait

C'est ainsi, je n'y couperai pas, je ne peux m'empêcher de le faire. Je dois écrire un article à ton propos, cher Naïm, mais je n'y arrive pas. Ce n'est pas faute d'essayer, ce n'est pas faute d'être habitué à cette prose qui célèbre le legs des écrivains décédés. Pourtant, quelque chose en moi résiste aujourd'hui, s'impose derechef à la manière d'un Non intraitable comme s'il me fallait, et je trouve cette dernière expression décidément étrange, « comme s'il me fallait »... alors que je souhaite tout autre chose. J'aimerais dans la mesure du possible faire abstraction du « comme », de la comparaison, de la mise en relation de deux segments de phrases que j'arc-boute néanmoins, dans la violence qu'impose l'usage de l'adjonction forcée de séquences de mots.

Je sais bien que j'essaie de repérer dans l'usage du « comme » la possibilité de créer un lien par l'entremise du langage, de faire qu'une chose et une autre puissent être raccordées, alors que tout ce que j'ai en tête, en ce moment précis, me dissocie et me déplace de mon lieu présent de parole. Ce n'est pas faute d'essayer, je suis sincère ; ce n'est pas chez moi une manie, de la vanité, une volonté de m'exprimer de façon personnelle, pour éviter le sujet qui m'a été offert, parler-écrire à ton sujet.

Simone Grossman m'a demandé avec un savoir-vivre que je lui connais bien d'écrire sur toi, Naïm. Je dois poursuivre dans la voie de la sincérité. Elle ne m'a pas prononcé ce « sur toi » que je lui attribue. Je n'ai rencontré Simone Grossman qu'une fois à Montréal au sujet d'un colloque qui traitait de ton œuvre. Elle m'a écrit à plusieurs reprises, je dois le reconnaître. J'ai été à son égard d'une grande impolitesse et je profite de l'occasion qui m'est offerte aujourd'hui de parler de toi, pour m'excuser envers elle. Il faut être en mesure de rendre des comptes à chaque fois sur ce qu'on écrit, tenter d'être le plus honnête possible malgré les dissimulations et les faux-semblants qui accompagnent l'identité que nous portons comme une seconde peau.

Tout à l'heure, j'ai dit que je tenterais de ne pas déroger à la règle de la sincérité. Et je sais bien qu'il s'agit d'une imposture dont les écrivains sont friands. Dire le vrai, dire le faux, qu'importe. Nous ne cessons de vaciller sur le chemin de la vérité. Tu vois,

cher Naïm, je m'adresse à toi. Je n'espère pas de réponse. Du moins, je garde à l'esprit ta voix, c'est l'important. Ainsi, tu me parles à ta façon. Je suis même prêt à me livrer à l'enchantement de ta voix pour m'imaginer de nouveau à tes côtés à la Pâtisserie belge de l'Avenue du Parc.

Oublions néanmoins l'exigence de sincérité que personne ne respecte à vrai dire. Si je me contentais d'être ici, mes deux pieds bien plantés sur ce sol, ce serait un net progrès. Je tenterais de faire preuve de droiture. Si vous me lisez, recevez ces mots, sous la forme d'une communication instaurée par le biais de la lecture, il vous faut savoir que je vous ai d'abord parlé pour que vous m'entendiez, que vous avez eu d'abord en tête la résonance, peut-être même la percussion sonore de ce que je vous dis en ce moment même. Je vous écris certes, j'écris pour vous. Je n'invente rien, je n'abuse pas du « comme » pour mieux créer une illusion qui décevra en fin de compte les lecteurs et moi-même, sans t'oublier, cher Naïm, qui ne me réponds pas.

Je suis désolé, chères lectrices, chers lecteurs, de vous importuner au sujet de quelques explications qui s'avèrent nécessaires pour que vous compreniez mieux mon propos actuel. Je vous ai indiqué que vous entendiez les mots que vous lisez, les mots que j'ai pourtant rédigés, écrits, placés les uns à la suite des autres, les mots que je souhaite vous voir entendre sous la forme d'une sonorité qui accompagne votre lecture, qui ne se réduit pas à une liste de signes tracés et imprimés. Je ne désire pas que mon propos se résume à la contemplation de l'image de toutes ces conventions graphiques imprimées sur une page de livre, pixelisées à l'écran d'un ordinateur.

J'espère, chères lectrices, chers lecteurs, que vous percevez la résonance, et pourquoi ne pas dire, oui, pourquoi ne pas dire la vibration des mots que j'ai d'abord parlés, puis écrits au sujet de Naïm Kattan. Je vous dois encore quelques explications. Depuis nombre d'années, je dicte sans relâche essais, fictions, poèmes, documents divers, rapports administratifs dans le cadre de mon métier. Je dicte aussi des évaluations de mémoires et de de thèses. Je (me) parle dans la solitude d'une voix (la mienne) qui implique l'exigence de dire avec exactitude un propos qui s'effectue dans le temps présent de l'énonciation. Par la suite, des étudiant.e.s ont pour tâche de démêler l'écheveau de ma parole, de transcrire tout cela en matériaux d'écriture. Ce n'est pas tout. Je prends ensuite possession de ma parole pour la réécrire substantiellement, ce qui fait dire à certains de mes collègues que je me complique la vie et que je m'affole.

Vous constatez mes difficultés, je vous ai dit que je n'allais pas écrire avec des mots qui sonnent mal, qui imposent la comparaison, ce qui avouons-le est une façon de parler, un mésusage du langage. Je ne peux pas parler de Naïm Kattan « comme si... ». Ça ne se fait pas. Ça ne passe pas. Je ne peux parler de Naïm comme s'il était un autre... Encore que sur ce dernier point, il convient de faire preuve de prudence, on le verra plus loin. L'usage du « comme » est une façon d'esquiver la violence que

le langage nous impose, c'est ainsi que je l'ai proposé plus tôt, une solution de facilité. Si je dicte mon propos, ce n'est pas pour proposer une forme d'improvisation qui concorderait avec l'esprit d'un usage plus aisé du langage. C'est bien au contraire pour m'imposer une complication qui, sans dire qu'elle relève de l'ascèse, justifie de traiter le langage par le biais de diverses plates-formes d'expression.

L'oralité possède sa valeur propre. Elle est faite de vélocité et d'exactitude dans l'acte de dire. La parole cependant ne suffit pas quand il est question de s'adresser à un lecteur. Alors, le langage s'impose qui implique de sur-écrire, d'améliorer en apparence le ton de la parole de manière à ce qu'il abandonne sa forme sonore pour se transformer en registre de mots consignés. Parler et écrire ne vont pas de soi. Cependant, le fait d'écrire demande d'accepter une violence qui consiste à trouver le mot juste. Par exemple, je ne peux pas passer tout ce temps à vous dire que j'aurais mieux fait d'écrire sans ce « comme », alors que le « comme » reviendra un jour ou l'autre, sans que je ne m'en aperçoive. Il me faudra alors corriger, reprendre, sans relâche, c'est à devenir fou !

Une autre expression me vient à l'esprit quant à ce mésusage du langage, qui est un tournoiement du signifiant. Pensons à l'expression « au sujet » qui est une manière de parler, une façon de se rehausser dans le domaine de la parole pour qu'il y ait une position d'autorité, celle que je représente pour la circonstance. Que faire de ce « au sujet » ? Le remplacer par un « à propos » ? Est-ce mieux ? Plus simple, juste ? C'est la plus grande simplicité qui engage toujours une bien pénible complication. Il suffit de surfer sur Internet pour trouver ces listes de synonymes qui vous rendent (en apparence) la vie un peu plus simple. Substituer un mot pour un autre, rien de plus évident ! Pourtant, « comme » on le verra, rien n'est simple. C'est que je veux parler de toi, cher Naïm, et non pas « à [ton] propos », « à [ton] sujet », « comme » un écrivain migrant.

Je vous ai annoncé que ce ne serait pas facile, que ma réflexion prendrait plus souvent qu'autrement des chemins de traverse. Je vous ai dit que j'essaierais, c'est le mieux que je puisse faire et encore !, d'être honnête, de réfléchir à ce que Naïm Kattan m'a transmis. Je ne t'ai pas vu, Naïm, ces dernières années et je me sens coupable. Je dois rester seul avec ma culpabilité, la bêtise que représente une culpabilité qui prend l'aspect d'un remords qui n'engage que ma moralité élastique « Voilà, je ne l'ai pas vu, j'aurais dû le revoir, je n'ai pas fait les premiers pas, je n'ai pas donné de nouvelles, je n'en ai pas reçu d'ailleurs », ce sont des phrases peu près vides de sens qui me viennent à l'esprit.

Naïm et moi, nous nous sommes éloignés du fait d'une constellation d'amitiés qui nous étaient plus proches, accessibles, d'obligations et d'exigences associées à nos vies respectives. Naïm s'en allait vers ce que j'ose appeler le grand âge des hommes de

lettres, ce qui façonnera, pour ma réflexion d'aujourd'hui, un propos qui portera en partie sur la transmission. On dit souvent des écrivains qu'ils peuvent compter sur la postérité à défaut d'être riches, que la postérité n'est pas monnayable. En somme, le crédit de réputation des écrivains serait immense. Les personnes qui affirment de telles choses sont la plupart du temps des hommes d'affaires richissimes, des hommes politiques qui ont le pouvoir et qui ne veulent pas le lâcher, des hommes, la plupart du temps, qui consolident leurs bastions, qui ne cèdent sur rien, et qui, à propos des écrivains, les considèrent comme des personnages certes excentriques, mais aussi, je reviens sur ce comme, je n'y peux rien, comme des êtres impénétrables.

## Le fil de l'histoire

Je me demande, au sujet de Naïm, et je me permets, cher Naïm, de t'appeler par ton prénom, comme je le fis dès nos premières rencontres, ce qui te motiva à venir me rencontrer à l'UQAM, alors que j'étais un jeune professeur, sans que je comprenne pleinement la nature de notre entretien. Je me rappelle avoir déjeuné en ta compagnie à la Pâtisserie belge. Je me rappelle plusieurs rencontres. Je me rappelle la manière dont tu voulais sans doute trouver dans ma jeune personne une réponse à ce que tu étais devenu et ce que tu avais transmis, sans que tu te sois dit les choses ainsi, sans que tu l'aies pensé de cette manière. J'en suis sûr. Tu tentais de faire lien. C'était une nécessité existentielle. Tu étais un homme liant. Au cours de ces discussions, nous avons beaucoup parlé de paternité. Je n'étais pas père à ce moment. Tu m'avais dit, tu verras, tu avais ajouté quelque chose que je ne saurais résumer sous la forme d'un « comme », mais qui s'entendait à la façon d'une promesse, la révélation d'un lien indiscutable, inentamable, un lien que rien ne pourrait effiloche.

Je t'écoutais, je répondais avec vivacité, c'est mon souvenir, puisque tu acceptais d'entrée de jeu le principe de la communication honnête, de l'échange des idées. Tu me parlais de toi, de ceux qui t'avaient marqué, Jean Grosjean, Yves Bonnefoy, Claude Hurtubise. Ça revenait sans cesse tous ces noms et je me disais, quand même, a-t-il été marqué à ce point que soient inscrites dans sa mémoire vive les traces d'un accueil prodigieux qui lui a été fait par ces gens, dont il ne cesse de raconter l'histoire ?

Ce qui me venait à l'esprit tenait lieu de « comme si », tu m'excuseras, cher Naïm, d'employer ces comparaisons qui peuvent, de là où tu es, de là où tu n'es pas, te sembler futiles. Il demeure que ce « comme » insistait, c'est-à-dire ta façon de comparer, de répéter le début d'une histoire, comme Yves Bonnefoy l'avait écrit, comme Jean Grosjean l'avait recommandé, comme Claude Hurtubise l'avait fait, tout cela, à chaque fois, dans la répétition du comme, cette fois, encore. Je me disais pourtant que ce « comme » n'était pas le signe d'un bavardage mondain, mais au contraire l'insistance marquée dans le langage d'un lien qui te rattachait à ceux qui t'avaient permis de devenir ce que tu étais devenu.

De même, pour toi, ce que tu as transmis est réel, je te l'assure, envers celles et ceux, écrivains migrants ou écrivains stables, fixes ou mobiles dans la cité des lettres, qui t'ont lu, qui t'ont lu sans le savoir, qui ne t'ont pas lu, qui devront le faire, un jour, ou pas. J'insiste, c'est un lien qui ne peut s'effiloche et qui constitue l'objet même de la transmission. Ah ! que tu as légué, cher Naïm, et j'insiste encore sur cette expression du legs, qui, dans le domaine des lettres, t'a permis de faire crédit à d'autres écrivains de devenir ce qu'ils sont devenus. Tu as ouvert, je ne dirai même pas un chemin, je ne veux pas parler de cette manière, je ne dis pas que tu as ouvert un chemin aux gens de lettres qui, par la suite, te lisant, se sont sentis autorisés d'être ce qu'ils sont. Tu aurais réfuté cette manière de voir les choses, tu aurais rejeté cette manière d'être, tu l'aurais trouvée déplacée, prétentieuse, car, Naïm, tu ne pouvais qu'être honnête en tout, dans ta façon de vivre.

Dans mon propos, alors que je t'écris une bien étrange lettre, cher Naïm, une lettre qui veut reprendre le fil de notre histoire passée, la retisser et non pas la recoudre, j'espère aussi te faire rire. Je ne tente pas de faire des points de suture sur une amitié qui s'est affaiblie avec le temps. Au contraire, je crois qu'une lettre honnête de ma part, sous forme d'article, me permet d'aller à ta rencontre. Dans cette lettre que je t'écris, mon cher Naïm, je me demande ce qui de toi fut légué ; ce qui, dans l'orchestration de l'écriture migrante, dont tu as été, sans le vouloir, l'auteur et le préfacer, le préfigurateur et l'acteur, ce que tu as rendu possible du désir d'écrire de chacun.e.

Tout cela, je l'avoue, est compliqué, j'aimerais mieux t'en parler de vive-voix, j'aimerais mieux te parler en personne, j'aimerais bien ne pas m'adresser à un destinataire dont je ne sais où il se trouve. La situation dans laquelle nous nous trouvons est embêtante, tu le sais comme moi. Déjà que l'écriture n'est pas un acte simple, qu'il est difficile d'identifier, dans le cours de ce que nous écrivons, un lecteur potentiel, un lecteur imaginaire si l'on veut, qui existe pourtant, quoi qu'on en dise, qui se trouve, à l'autre bout de ce que l'on écrit, patient, parfois irrité, souvent impatient à l'égard de ce que nous lui livrons.

Pourquoi faut-il imaginer que ce lecteur nous attend avec une vénération qui semble aller de soi ? Il est déjà difficile d'écrire et d'imaginer ce lecteur potentiel. À vrai dire, ce lecteur nous ressemble. Des critiques littéraires affirment qu'il est notre double imaginaire, la source de notre vitalité projective qui nous fait écrire de soi à soi. Pour ces critiques, pas d'altérité qui tienne dans l'acte d'écrire. C'est le narcissisme, la suffisance du soi. Je ne doute pas un instant qu'ils aient en partie raison. Mais quand même, il ne faut pas exagérer. N'y a-t-il pas en nous une dimension d'inconnu qui nous outrepassent ?

Qu'en est-il de plus de l'auteur dans les contrées de la mort et de l'après-mort ? Je suis sérieux, tu le sais, Naïm, je m'adresse à toi, je t'écris, je ne sais pas où tu es

mais dans cette écriture que je te propose, que je ne veux surtout pas qualifier de posthume, car si je te sais mort, je te sais aussi vivant, toujours aussi actif et énergique comme ta démarche et ta vie en témoignent ; mon cher Naïm, si je m'adresse à toi, c'est que j'ai la certitude que ce que tu as transmis, et j'évite ici les fadaïses, a laissé des traces, a permis de penser la transmission de réflexions qui concernent le statut de l'écriture migrante.

Cet objet de la transmission, à propos de l'écriture migrante, consiste à examiner le rôle de la littérature dans un domaine qui n'est pas strictement celui de la filiation, à savoir la soumission à l'ordre parental et familial. Il convient en somme de faire de la littérature, un objet qui traverse le temps, ce qui fait que les livres, mon cher Naïm, sont présents pour nous, aujourd'hui, c'est une évidence, allais-je dire te dire, mais ce n'est pas si clair et net que je le laisse paraître. Il existe des écrivains qui disparaissent, dont les écrits se dispersent peu à peu. Il existe des écrivains par milliers, et je suis réservé dans mon calcul certes approximatif, qui disparaissent sans laisser de traces. Ce sont autant d'espèces en voie de disparition.

On ne parle pas assez de ces personnes qui, pour diverses raisons, s'estompent de la mémoire collective, s'effacent de la mémoire de la communauté des lecteurs. À cette nuance près qu'il arrive qu'un seul lecteur préexiste, au titre de destinataire de l'objet de la transmission, afin que se perpétue, j'emploie cette expression à dessein, le legs, le crédit disponible à demeure. Ainsi, l'écrivain n'a pas démérité d'écrire. Quelque chose en lui est déposé ailleurs, dans la psyché d'un lecteur, au cœur de son imaginaire, avec une voix que le lecteur entend tandis qu'il fait sien le monde de l'auteur en voie de disparition. Se pose alors un enjeu qui m'apparaît traduire ce que l'écriture migrante peut devenir, ce qu'elle ne doit pas être, de quelle manière il est permis de réfléchir à ce qu'elle signifie aujourd'hui.

Se pose en effet au sujet de l'écriture migrante, telle que tu l'as envisagée, mon cher Naïm, la question de la transmission. Cette dernière relève d'une problématique plus vaste qui ne traite pas uniquement, puisqu'il est question de la chose littéraire, des aspects matériels, sans contredit importants, que le migrant mobilise lors de son arrivée dans ce qu'il est de coutume d'appeler la communauté ou la société d'accueil. Il faut bien sûr gagner sa vie, trouver un travail, un logement, il faut, il faut, il faut sans cesse... La migration, dans ce contexte, n'a rien en commun avec un voyage, une forme de déambulation touristique. Au contraire, il est question d'une confrontation de tous les instants avec cette dite société d'accueil qui est moins bienveillante que répulsive puisqu'elle provoque sans cesse un mouvement alterné de bienveillance et de rejet.

On n'a qu'à entendre les propos du premier ministre actuel du Québec, ce que des commentateurs trop permissifs nomment des erreurs, des gaffes. J'ai à l'esprit ses

réflexions sur la migration qui seraient envisagées comme une marche vers un suicide collectif, la migration qui est envisagée continuellement comme un bien quantifiable, la migration qui requiert une assimilation forcée, la migration qui est entendue comme une menace envers les Québécois francophones et, pourquoi ne pas le dire crûment, les Canadiens français.

Tous ces propos rendent compte d'un mouvement de repli qui se manifeste ici et ailleurs (le Québec n'est pas une exception) puisque la migration, si on choisit de l'envisager comme un objet de transmission, est définie, dans son impulsion première, par une nécessaire fixité, en somme la nécessité de s'installer et de s'intégrer alors que je préfère parler d'acclimatation. Ce n'est pas par hasard que je fais intervenir ce propos. L'acclimatation relève de ce que je choisis aujourd'hui de nommer la migration planétaire. L'expression peut sembler grandiloquente, excessive, elle peut sembler démesurée. Pourtant, la migration intervient dans un contexte global qui ne se réduit pas à l'existence des univers frontaliers et des États-nations.

À cet égard, la notion de planéarité<sup>2</sup>, telle que mise en valeur dans le domaine littéraire, implique de prendre en considération une écotopie qui circonscrit notre aire d'action à titre de sujets animés d'une intention (quant au fait de se déclarer apte à réaliser une action) et de volition (à l'égard d'une action réalisée). Plus que jamais, cette agentivité du sujet maître de ses actions est mise en cause. Il n'est pas question pour autant de la subjectivité qui est associée à une introspection qui relève de la prise en considération de l'intériorité individuelle. Dans ce cas, la psychanalyse a joué un grand rôle dans l'histoire de la modernité puisque la poursuite d'une investigation au sujet de l'infiniment petit des névroses et des pathologies du refoulement a accredité l'existence d'une part d'inconnu qui nous préexiste.

Sans qu'il soit utile, dans le cours de ma réflexion, de proposer un commentaire détaillé sur les formes conjuguées de l'intention et de la volition, il reste que le monde de la subjectivité refoulée a pour contrepartie l'exigence de déterminismes dont l'extériorité tient lieu de marqueurs qui tracent l'itinéraire social du sujet. Qu'il s'agisse des déterminants de classes sociales, de pauvreté et d'exclusion du circuit économique de production/consommation, des déterminants de genre et d'identité de genre, ce sont dans tous les cas des habitus<sup>3</sup> qui prédéterminent en grande partie l'aire d'action du sujet.

Sur ces questions, j'ai souligné dans divers travaux<sup>4</sup> l'intérêt que je portais au concept de l'habitabilité psychique dans la réalisation du parcours migratoire. Or, l'état actuel du monde requiert d'étudier ces migrations dans l'optique d'un devenir-planétaire du monde. Cher Naïm, je me suis permis ce détour théorique qui me semble important afin de mieux actualiser la lecture de ton œuvre. En effet, tes écrits ont été analysés sous l'angle des écritures migrantes du Québec et du Canada.



## Les états du soi

L'attention que tu as portée aux faits et gestes du migrant dans ce qu'il est convenu d'appeler la société d'accueil est un trait décisif des discours critique sur ton œuvre. À ce propos, ta réflexion me semble reprise et ajustée par de « jeunes écrivains » tels Caroline Dawson, autrice de *Là où je me terre*<sup>5</sup>, et Eli Tareq El Bechelany-Lynch<sup>6</sup> qui a obtenu récemment le Grand Prix de la ville de Montréal pour le recueil *The Good Arabs*.

Il a beaucoup été question de *Là où je me terre* de Caroline Dawson dans les médias jusqu'au point où le premier ministre du Québec lui-même a vanté ce roman sur sa page Facebook lors de ses comptes-rendus de lectures. C'est dire que la question migratoire n'est pas sans difficultés ! Le recueil de Eli Tareq El Bechelany-Lynch aborde ces enjeux du devenir-planétaire de la migration à l'aune de la réalité queer qui fait intervenir la synchronicité troublante de divers états du soi. Caroline Dawson propose quant à elle un regard doux-amer sur les déterminants sociaux de l'immigration dans un vocabulaire cru sinon direct qui rappelle toutes proportions gardées les premières pièces de théâtre de Marco Micone.

J'ai proposé la notion d'états du soi dans un ouvrage récent consacré à l'œuvre d'Antonin Artaud<sup>7</sup>. Je faisais valoir que la nécessité narrative de la cohésion du soi, au nom d'un récit consacré à la défense de la cohérence de la personne dûment identifiée au titre de « Je », pouvait faire place à une dispersion de toute identité arrimée à un état civil, à une place assignée dans l'ordre d'une filiation. Chez Artaud, cette alternance de la subjectivation/désobjectivation du soi est une constante. En fait, la dispersion du soi est un mot d'ordre. Ne peut-on pas envisager pour autant cette singularité à propos de la transmission de l'écriture migrante, de son avenir certes compliqué ?

Chez El Bechelany-Lynch, le rappel du Liban offre une synchronicité troublante avec l'installation dans le Québec contemporain. Dans la foulée de la pensée de Fanon, les damnés de la terre d'hier sont de nouveau contraints aujourd'hui par des territoires qu'ils ne peuvent quitter ou qui leur offrent une liberté d'action illusoire. Entre Beyrouth et Montréal se joue cette dispersion du soi qui entraîne le vertige de la dépersonnalisation. Cette indétermination des points de repère dans une spatialité soudainement désorganisée n'est pas nouvelle. Port-au-Prince et Montréal chez Ollivier et Étienne, Bagdad et Montréal chez Kattan, Paris et Montréal dans l'œuvre de Régine Robin, les exemples sont nombreux de cette porosité des lieux de vie et de mémoire.

Qu'en est-il à cet égard de l'avenir de l'écriture migrante ? J'avoue mon malaise quant à la formulation de cette question qui se fait insidieuse. Je suis loin d'être convaincu que El Eli Tareq Bechelany-Lynch et Caroline Dawson se posent la question en ces termes qui re-produisent le souci de faire place à la cohésion narrative

et historiographique du soi. Certes, celles et ceux qui peuvent migrer sont soumis à des impératifs qui obéissent à une exigence de transmission immédiate : assurer l'avenir des enfants, permettre à la famille de rejoindre le père le plus souvent qui a fait le premier pas fragile et incertain dans le pays d'accueil. Il faut parer au plus pressé ! Cependant, mon propos implique, je m'en rends bien compte, que l'objet de transmission est en définitive lacunaire.

Ce que je veux dire ainsi, c'est simplement que la migration ne s'interrompt pas, du moins dans le domaine de l'écriture littéraire. En effet, l'écriture tend à rouvrir la blessure de la migration, le sentiment parfois diffus à d'autres moments obsédant de ne pas être là, d'être déplacé de (chez) soi, de devenir, parfois, comme tu le montres dans tes romans, cher Naïm, le sujet déplacé de sa propre existence, un être dépersonnalisé. La plupart du temps, les romans de la migration ne cessent de parler de la réalité de l'arrimage et de l'ancrage du sujet migrant, de la nécessité de s'installer, de s'acclimater, et du même coup, de se sentir dépaycé.

Je n'aime plus cette expression du dépaysement que j'ai utilisée comme d'autres autrefois. Je préfère aujourd'hui tenter une autre expression, le fait d'être planétarisé. Sur les enjeux de la migration, il est devenu commun de faire usage de mots savants, la déterritorialisation, le déphasage, la différence, le décalage et j'en passe. Nous avons parlé ainsi pour expliquer, dans le domaine des études littéraires et culturelles, le principe du décentrement du sujet, l'excentrement du sujet, le manque à être du sujet, comme si s'imposait, dès qu'il était question de sujet, de faire mention d'une absence au-dedans de soi, d'une rupture de l'intégrité psychique, de la complétude existentielle du sujet, dans une logique qui recourait encore une fois au manque à être.

Dans ce que tu as écrit cher Naïm, il me semble voir une tension entre l'exigence qui est celle de la transmission avérée, par exemple ton propos sur la paternité, et ce qu'elle engage de reconnaissance du descendant ; et, par ailleurs, une autre exigence, à mon sens peu remarquée, l'être-planétarisé qui correspond à ces moments dans ton œuvre, où la dépersonnalisation est de mise. Dans tes écrits, je découvre une réflexion qui m'apparaît fascinante sur ce qui échappe à la migration elle-même quand elle est entrevue comme un projet strictement territorial. À ce propos, je ferai appel aux travaux d'un psychanalyste et écrivain ambitieux et courageux dans ses propositions théoriques, Michel de M'Uzan a longuement réfléchi à cette dimension de la dépersonnalisation, un concept hérité de la psychiatrie dont il a tenté, avec succès d'ailleurs, d'entreprendre la refonte par l'entremise d'un propos stimulant sur ce qu'il nomme le jumeau paraphrénique<sup>8</sup>.

La réflexion de Michel de M'Uzan que j'aurai l'occasion de développer me semble traiter une forme de projection psychique et libidinale interne en regard de ce devenir-planétarisé que j'appelle de mes vœux sur les aspects déterminants de la déper-

sonnalisation. En attendant d'explorer avec toi ces vertiges de la dépersonnalisation, je reviens, cher Naïm, à tes écrits. Dans ton œuvre, le lien interhumain, sexuel et amoureux, entre l'homme et la femme, est primordial, de même que le lien entre le père et l'enfant, sans négliger la reconnaissance de la puissance des femmes, leur rôle primordial dans l'écologie du vivant et de la culture.

En ce sens, tu n'as cessé, dans ton œuvre, de créer des liens, de façonner des itinéraires et de fixer des points de repère. Tu as en quelque sorte comblé le Québec où tu as vécu pour l'essentiel toute ta vie de figures imaginaires qui sont celles de la rencontre, du dévoilement du sujet dans la rencontre avec l'autre et tous les autres. Une lecture sommaire de ton œuvre pourrait laisser entendre, et pourquoi y voir une réserve mal placée à l'égard de ce que tu as écrit, un propos qui met l'accent sur la dimension instauratrice du lien familial, une dimension par ailleurs indiscutable.

Les lecteurs contemporains, informés de ce qui s'écrit et se pense aujourd'hui au sujet de l'identité de genre, des théories queer, entre autres réflexions, pourraient percevoir dans ton œuvre un discours somme toute traditionnel sur les vertus de la vie familiale, dont on pourrait extraire par la suite l'exigence de la vie communautaire. À la suite de quoi, cette communauté se ferait vie sociale et pourquoi pas éloge des pays et des territoires de la migration. Dans ce jeu de poupées gigognes se trouverait instaurée de nouveau l'exigence du lien qui correspondrait au principe d'une hiérarchie dont la figure ascendante, verticale inaugurerait les formes de la transmission.

Pour résumer, ton œuvre pourrait être lue à l'image d'une ode au lien instaurateur et régénérateur d'imaginaires définissant une culture qui se constitue selon le principe d'une cohésion assimilatrice, entrevue comme la finalité de tout projet migratoire. Une fois acclimaté, le migrant s'installerait définitivement en un lieu propre, il deviendrait soi c'est-à-dire sujet de plein droit, ce qui, dans mon esprit, ne veut strictement rien dire dès qu'on renouvelle la réflexion sur l'objet de la transmission. Pour tout dire, je ne crois pas à cette lecture schématique de ton œuvre. Cher Naïm, permets-moi une démonstration dont la valeur est didactique. Je te fais lecteur, tu es mort, je te sais mort. Je ne délire pas, je ne m'imagine pas, emporté par mon amour des mots, que je peux te réinventer au point de penser que tu es toujours vivant alors que tu es bel et bien mort.

Néanmoins, je te parle, cher Naïm, comme si tu étais ici tandis que tu n'y es pas. Je me rends compte qu'il y a dans mon propos non pas seulement le fait de me souvenir de toi, parce que j'écris un article sur toi, mais de te savoir présent comme objet de transmission de pensées dans ce que j'écris. Il demeure, cher Naïm, que tu es mort, ce qui, dans les faits, me place dans une situation embarrassante. Je comprends le lecteur qui pourrait me dire : « Décidez-vous, est-il vivant ? Est-il mort ? À qui parlez-vous ? Qu'on en finisse ! ».

## L'insensé

J'avoue ne pas savoir où j'en suis. Je te parle comme je t'écris, cher Naïm, dans la mesure où j'ai pris la décision de t'écrire une longue lettre qui accompagne mon propos théorique. En ce moment, pour des raisons que je ne veux pas approfondir outre mesure, tous les articles que j'écris sont des lettres que j'adresse à des interlocuteurs morts ou vivants. Tout se passe comme si je voulais renouer de la manière la plus franche avec l'exigence d'être avec l'autre voire de l'habiter. Je sais bien pourtant qu'une lettre ne rejoint pas dans tous les cas son destinataire. Si tu es mort, on ne peut pas dire que ta lettre (c'est-à-dire la mienne, tu vois la teneur de mon lapsus!), je me reprends, je te fais m'écrire, quelle histoire! Cher Naïm, si je t'écris, il est entendu que ta lettre n'arrivera pas à destination. Tu le vois encore, cher Naïm, je commets lapsus sur lapsus. Je reprends le tout. Je te veux vivant, j'ai dit « ta » lettre, ça m'apparaît clair, c'est d'une évidence... Alors je reprends une dernière fois, cher Naïm. Si je t'écris, tu vois bien que ma lettre ne t'incarne pas, qu'elle ne te fait pas vivre nouveau. Elle permet au mieux de susciter un émoi, une résurgence quant au fait d'avoir vécu à tes côtés.

Du même coup, cher Naïm, je ne peux quand même pas t'écrire sans cesse. Je tourne en rond. Je sais bien que je discute avec moi tout en voulant donner l'impression d'échanger avec toi comme nous le faisons à la Pâtisserie belge. C'est insensé. Je dois redevenir sérieux, me résoudre au fait de l'inexpliqué, que le monde de l'imagination laisse place à un univers dont les formes présentes sont aussi complexes que ce que nous rêvons. Malgré mes professions de rationalisme, j'habite en toi tandis qu'à d'autres moments tu traverses mon enveloppe corporelle pour me signifier ta présence. Et si j'acceptais de lâcher prise?

Au sujet de l'objet de transmission de pensées, quelque chose circule de loin en loin sans jamais que nous nous rencontrions réellement. De toute façon, qu'est-ce que ça veut dire une rencontre réelle? Combien de fois ai-je l'occasion de parler à des êtres en chair et en os qui existent à peine à mes yeux. Malgré que tu sois absent et que je doive le reconnaître, quelque chose en toi permet néanmoins de créer une illusion de ta présence qui me calme, qui me permet de rêver à toi.

Dans tes écrits, il est question sans relâche de cette acclimatation dont je te parlais un peu plus tôt. En fait, si on se donne la peine de lire ton œuvre avec une distance critique que j'ai bien de difficulté à faire mienne, on se rend compte que le drame de l'homme et de la femme qui s'acclimatent, les difficultés de la vie conjugale, l'univers des liens rompus et des liens noués avec les autres, tiennent lieu de pivot. Tout cela concourt à attester la dimension de la transmission, ce que certains psychanalystes ont appelé pompeusement la fonction paternelle.

Cependant, l'objet de transmission ne se réduit pas à la traçabilité de la fonction

paternelle, à l'acclimatation dans un univers où il importe de s'adapter. Voilà que je veux traiter plus en détail de l'être-planétarisé. Je voudrais revenir sur un travail que j'ai produit au sujet de l'une de tes œuvres. Cela m'est revenu en mémoire sans que je ne fasse nul effort. Je ne me suis pas relu, ça me serait insupportable. Je n'ai pas essayé de parcourir toute ton œuvre, elle est prolixe, je n'y arriverais pas. J'aime bien, au sujet de ton œuvre, laisser quelque chose en suspens, ne pas avoir tout lu, me dire qu'il y a à lire encore et que c'est bien comme ça.

Je pense à *La fortune du passager* et à ce que j'avais écrit dans *Les passages obligés de l'écriture migrante*, j'ai à l'esprit ce moment où Ezra entend une voix de femme alors même qu'il semble quitter le monde de la dépression qui est son fardeau d'une ville à l'autre. Ce ravissement ressenti à Covent Garden a l'apparence d'un songe dont il convient d'épouser patiemment la trame, l'histoire non dite. Ezra entend une voix de femme, une mélodie, ce pourrait être un lied de Schubert. Sans avertissement, Ezra décolle de son être, il se planétarise, il explose hors des limites d'un soi contraint. Il ne se retrouve pas ailleurs, dans le contexte d'une projection psychique qui le placerait désormais dans une relation de contiguïté avec l'altérité. Une autre réalité prévaut, cette fois inquiétante puisque le sujet se disloque voire se fracasse dans un monde qui culbute sur lui-même.

De ce fracas, il faut retenir que quelque chose se casse qui est à concevoir dans une relation avec le sol natal. Ce dernier perd tout contour territorial ou géographique. L'habitabilité psychique dont je me suis fait l'avocat n'est plus liée à une exigence d'acclimatation en regard d'un œkoumène qui offre le secours d'un enveloppement sécurisant. Le processus psychique que je décris provient de la planétarisation du soi. Afin d'expliquer mon propos, il est requis que j'examine de nouveau *La fortune du passager*, ce qui est une façon de te rendre hommage, cher Naïm, puisque les œuvres qui tiennent le coup sont celles qu'on relit, les œuvres qu'on relit parfois un peu par hasard du fait d'une disposition sensorielle du lecteur qui se dit un jour, tiens, si j'allais faire un tour vers ce que j'ai lu il y a 20 ou 30 ans.

En apparence, mon propos paraît un peu désinvolte. Dans les faits, rien n'est dû au hasard. La relecture des œuvres peut vous fracasser. Elle peut aussi vous transpercer comme une flèche de feu qui vous consume. En fait, il y a des œuvres auxquelles on retourne sans se dire que le temps a passé. C'est dire qu'il y a des œuvres qui échappent à cette temporalité de la mélancolie ou de la nostalgie qui s'est souvent associée à l'expérience de la migration. Dans ce contexte, la migration appartiendrait à l'univers de la dépression et du deuil. Toujours de ce point de vue, le fait de migrer accentuerait une détresse reliée à l'Idéal du Moi et aux vestiges identitaires de la filiation parentale. Ce point de vue n'est pas faux dans la mesure où la migration impose le fait de se défaire de soi et de se réinventer dans une équipée qui peut avoir la folie comme compagne de voyage.

Certes, on voyage bien souvent seul lors des grandes migrations. Parfois, la famille forme une petite société compacte résistante et résiliente. Il arrive enfin que le migrant porte métaphoriquement sa famille sur ses épaules, qu'il ressente durement le poids de la tradition. Les grands-parents et les ancêtres sont du voyage, le nouveau-né, l'épouse, les enfants au seuil de l'adolescence, une famille nombreuse dès lors qui implique non pas tant d'absorber un fardeau que d'accréditer l'exigence de poursuivre le voyage dans le chemin sinueux de la tradition.

## Se planétariser

Il importe dans cette perspective de respecter l'histoire ancienne qui vous a été léguée, de faire siennes les histoires de tous ces autres qui vous ont précédé, à savoir leurs échecs, leurs trahisons, leurs bonheurs, leurs joies aussi. À celui qui part, il est dit : « Ne quitte pas sans valise, emporte les nôtres dans ce pays où tu iras ; de cette façon, tu nous attendras, tu nous accueilleras ». C'est en effet le sort du migrant de porter sans cesse les valises des autres, de s'assurer que celles-ci seront gardées en l'état, comme la chambre d'un enfant décédé depuis longtemps et que les parents conservent telle quelle, les rideaux fermés, les meubles à cet endroit précis sans même avoir l'intention de nettoyer la poussière qui s'accumule.

En somme, le poids de la tradition peut correspondre à l'acte de s'entomber. Dans ces circonstances, il n'est pas excessif de parler d'une maladie la dépression. Je fais valoir sur cette question que le sujet de la migration a le droit de s'affranchir, homme, femme ou enfant. Se planétariser, cela veut dire se projeter dans qui n'est pas l'en dehors du soi, ce qui n'est pas de surcroît la demeure intime de l'intériorité. À la faveur de la sidération que ressent Ezra dans *La fortune du passager*, je propose que la migration recoupe des fragments d'expérience dissociés, des objets de pensée qui recourent la possibilité d'échapper à la fatalité de la transmission, si elle est entrevue comme un poids, un fardeau, une exigence intenable.

C'est ce que la planéarité veut dire, le fait d'échapper à une définition contraignante du soi, à la spatialisation de l'expérience humaine qui est fondée sur le principe de l'acclimatation à un paysage ou à un territoire. Ainsi, dans mes travaux antérieurs, j'ai mis l'accent sur la notion d'habitabilité psychique, c'est-à-dire la fonction de contenance qui est offerte au sujet par la culture, la relation à l'espace, qu'il s'agisse de l'auto-perception du corps propre ou de de l'amplification externe de ce dernier qui correspond à nos représentations de l'habitat.

Qui dit habitat dit lieux et paysages, en somme la nécessité de s'installer voire de s'acclimater. Dans les écrits de Naïm Kattan, cette acclimatation est de mise. Il existe cependant dans l'œuvre des états de fragmentation du soi encore que cette dernière expression me semble encore insatisfaisante. Si nous voulions faire preuve d'audace,

il faudrait à ce propos explorer le domaine de la physique quantique, la singularité des métaphores et figures de style qui sont propres à la description de cette discipline, pour tenter de définir un au-delà de la représentation et de la perception anthropomorphisées du cosmos. Il faudrait en somme contempler des espaces dont la nomination et la description échappent, du moins en apparence, aux limitations imposées par l'expérience humaine de la perception.

Pour le commun des mortels, il est impossible d'échapper à l'acte d'imaginer ce que veut dire voyager à la vitesse de la lumière. De même, que veut dire l'explosion d'une étoile, sa mort lente, toutes expressions anthropomorphisées d'une nature dont nous tentons de lisser l'inexplicable par les mots usés de notre compréhension favorisée par le ressort de notre imagination? Or, ce que j'avance, en regard du moment de sidération exprimé par Ezra dans *La fortune du passager*, c'est que la planéarité, telle que je la définis, n'est pas tant un concept, une définition dotée d'une valeur explicative, qu'une expérience qui, face à l'inexpliqué, ne relève pas de l'emportement mystique, de la croyance religieuse, d'un abandon aux puissances oniriques de l'imaginaire, d'un crédo quel qu'en soit le principe.

Demeurent ces questions qui prennent l'aspect d'un paradoxe. Comment dire l'inexpliqué? Comment tenter de le penser, à défaut de le représenter, si la planéarité échappe, ainsi que je viens de le proposer, au domaine de l'expérience humaine? Notre acclimatation à l'œkoumène possède ses propres règles dont l'une d'entre elles introduit une limite à ce que nous pouvons percevoir. À défaut de cette limitation qu'est le fruit d'une liaison entre nature et culture, c'est la déliaison de l'appareil psychique qui prévaut, en somme l'entrée dans la folie qui tient lieu d'insensé. Dans le registre de l'expérience humaine, cet insensé se nomme horreur ou terreur, de même que la tragédie qui a inspiré tant de femmes et d'hommes de théâtre rend compte d'un excès qui conduit à l'effacement de toute perception puisque le corps-psyché est détruit par une surcharge émotionnelle qui l'électrocute, le consume.

Encore une fois, comment dire l'inexpliqué? Ce que je tente de formuler n'appartient pas au domaine de l'inconnaissable, mais de l'électrocution interne du sujet. J'emploie une image fautive de mieux afin d'essayer de faire comprendre le fait d'être planétarisé. Cela veut dire qu'on est foudroyé, comme on peut être vitrifié à la suite d'une explosion thermonucléaire. Dans le choix de mes comparaisons, il faut tenir compte du fait que ces manifestations de destruction massive, d'annihilation de la planète où nous vivons, de laquelle nous vivons, des humains qui y vivent; que cette tentative d'annihilation fait surgir, par contraste, une réflexion sur la planéarité.

En pratique, nous sommes tranquilles, nous ne nous posons pas trop de questions, nous ne voulons rien savoir de la physique quantique, nous ne voulons pas regarder en profondeur de l'inexpliqué dans les télescopes spatiaux de dernière génération

dont les médias nous offrent des images triées sur le volet. Nous nous contentons la plupart du temps de regarder la lune, le plus souvent la terre dont la rotondité nous rassure, dont la douceur prétendue est celle du *home*.

Voyons un instant les choses de façon différente et reprenons, à cet effet, la réflexion de Naïm Kattan dans *La fortune du passager*, à propos d'Ezra et de ce moment d'absence qui est justifié par une captation qui doit tout à la musique et à une voix de femme. Si je me permets de revenir à ma réflexion dans *Les passages obligés de l'écriture migrante*, je dois convenir que mon propos s'est transformé dans la mesure où l'oubli de soi, tel qu'Ezra en démontre la puissance, consiste à traiter ce que Michel de M'Uzan a nommé la dépersonnalisation tranquille, ce qu'il a théorisé dans plusieurs livres au sujet de la spectralisation de l'identité<sup>9</sup>. Je n'aurai pas le temps, dans ce contexte, de développer une réflexion d'ensemble sur les découvertes de ce grand psychanalyste sinon pour dire que ce qu'il écrit à propos du jumeau paraphrénique et de la dépersonnalisation tranquille me semble relié à ce que je tente de dire de l'être planétarisé, comme j'ai pu parler précédemment de l'être foudroyé ou vitrifié.

Au sujet du jumeau paraphrénique<sup>10</sup>, au cœur de ma réflexion, Michel M'Uzan fait valoir qu'il existe à l'origine un mouvement de planétarisation de l'identité, une reprise en soi, dans une dynamique psychique, d'un incompréhensible qui révèle, enfin de compte, une manière d'être qui nous fait vivre au plus proche de ce qu'il faut bien appeler la folie. Le terme désuet de folie, sans doute littéraire par son affirmation qui déroge à toutes les entreprises de normalisation de l'identité et de tentatives de compartimentalisation de cette dernière, est néanmoins nécessaire. Le propos de Michel de M'Uzan, ainsi que je l'indiquais, fait jouer dans cette dynamique d'expulsion du jumeau paraphrénique ou du jumeau fou, une violence primordiale, un *bing bang*, en quelque sorte un trou noir de la psyché, comme le formulait en son temps Frances Tustin<sup>11</sup> à propos des états du soi autistes.

Il s'agit donc, dans la réflexion de Michel de M'Uzan, d'une mise en cause du soi, de sa complétude. Selon ce psychanalyste, nous serions porteurs de ce jumeau fou, vestige archaïque d'une formation du Soi, que nous avons expulsé dès les premiers moments de la vie pour établir les rudiments d'une organisation vitale et durable d'un sujet en devenir. Lorsque la dépersonnalisation tranquille fait son apparition dans la vie de tous les jours, le sentiment de ne plus s'appartenir, de se dissoudre dans un monde dont les repères ne tiennent plus, signale le retour de ce jumeau paraphrénique qui nous visite un instant.

Le propos de Michel de M'Uzan ne s'intéresse pas le moins du monde à la migration. Tout au plus, le psychanalyste réhabilite-t-il en quelque sorte l'identité au cœur de la démarche psychanalytique, ce qui est courageux de sa part dans la mesure où la mise en relief du complexe identitaire n'est pas l'aspect le plus novateur de la démarche



psychanalytique qui se veut fidèle au goût du jour. En effet, l'identité est la plupart du temps perçue, au cœur de la réflexion psychanalytique, comme l'expression d'une stabilité de l'être dans sa cohérence présumée tandis que la prise en considération de la dynamique psychique, telle que la psychanalyse l'envisage, requerrait d'enquêter cette soi-disant stabilité.

Il convient de préciser, sur ces enjeux et débats, que la notion d'identité, telle que la conçoit Michel de M'Uzan, n'a rien en commun avec une théorie du développement de la libido qui prônerait la mise en relation du social et du psychique. Encore une fois, cette démarche n'intéresse pas Michel de M'Uzan. Son propos demeure théorique et métapsychologique. Il n'est pas opportun dans le contexte de la réflexion actuelle de vouloir expliciter avec un esprit systématique la réflexion de Michel de M'Uzan en regard de son apport strictement psychanalytique. Néanmoins, je risque quelques avancées de mon cru au sujet d'un possible point de convergence entre la réflexion du psychanalyste et ce que j'ai proposé au sujet de la planétarisation de l'identité, à savoir une forme de projection psychique, hors toute spatialisation, qui inaugure selon moi quelques considérations sur ce que je me permets d'appeler la migration planétaire.

Prenons d'abord comme élément de réflexion le statut de la temporalité eu égard à la migration et à l'identité dont sont posées qu'elles ne sauraient être pérennes. Dans une compréhension usuelle des relations entre la migration et l'identité, il est convenu que le migrant origine du monde d'hier, du passé, d'un univers natif qu'il doit abandonner au profit d'un présent, par définition mobile, qui l'inscrit comme sujet en devenir. Celui-ci n'est pas associé aux formes de l'État et de la Nation puisque le migrant peut être assimilé, pensons par exemple aux écrits d'Édouard Glissant, à un devenir diasporique qui se jouerait cette fois à l'échelle d'un univers mondialisé.

Ainsi, ma réflexion n'est pas sans danger. Elle implique que le migrant n'existerait que dans une relation à un devenir qui tient lieu d'universalisme sans totalité. Cela veut dire en somme que le migrant ne trouverait de répit que dans le flux d'une mobilité qui refuserait toute expression d'un arrimage, d'un ancrage. Ce refus de l'identité n'est-il pas un paravent bien commode qui masque le fait que l'éloge du flux et du désarrimage devient à son tour un principe définitoire attribué par défaut à l'identité? La dynamique du flux n'est-elle pas semblable à la revendication d'une stabilité du soi? Seules les polarités du débat sont renommées dans un argumentaire où la pseudo-logique d'une rhétorique prétend faire office de démonstration incontestable.

À cet égard, m'intéresse dans l'écriture romanesque de Naim Kattan, eu égard à cette réévaluation de mon propos antérieur tenu sur *La fortune du passager* dans *Les passages obliques de l'écriture migrante*, un changement de perspective significatif. L'écriture

migrante dont Kattan a pu être le précurseur m'oblige à poursuivre ma réflexion, à la projeter, un peu comme je l'ai fait valoir à propos du statut d'Ezra dans *La fortune du passager*. À relire Kattan, je ne fais pas que le répéter, de même que j'espère ne pas reprendre à l'identique mes propos précédents. À relire Kattan, je me planétarise, je me projette dans un avenir dont la forme peut ressembler à une utopie, une réflexion sur le monde de demain à l'heure de la migration. À relire Naïm Kattan, je me trouve à insister sur cette spectralisation de l'identité que revendique Michel de M'Uzan.

Je reviens en effet sur mon propos de tout à l'heure qui engageait la temporalité, la durée, le rapport du passé au présent et au devenir, pour affirmer de nouveau à quel point le propos de Naïm Kattan revendique (pensons à son premier livre, *Adieu Babylone*<sup>12</sup>) une désaffection du sujet à l'égard de toute définition pérenne de l'identité. Dans *Adieu Babylone*, le narrateur ne regarde pas derrière soi, ne revient pas sur ce qui a été. Il part, il quitte un lieu, on ne veut plus de lui, il se planétarise et accepte en somme de se dissocier, fût-ce provisoirement, pour se situer en vacances de l'identité pérenne.

À ta manière, cher Naïm, tu prends place à mes côtés dans tous ces débats actuels sur la non-binarité, la mouvance trans, les luttes politiques des flux LGBTQ+. La dépersonnalisation d'Ezra n'est pas autre chose qu'une manière toute personnelle de se situer en vacances de l'Identité prescrite qui vous taille une place nette pour la vie. Certes, ton œuvre est lue en regard des enjeux de la filiation, de la transmission père-fils, des bonheurs et difficultés de la vie conjugale, d'une célébration heureuse du corps féminin. Pourquoi le nier ? Pourquoi faudrait-il tenter de le cacher ?

Par ailleurs, la fissure soudaine de la conscience d'Ezra n'est-elle pas le signe d'une disponibilité psychique qui fait place à un envahissement du Moi par une source pulsionnelle d'origine inconnue ? Cette dernière n'est-elle pas l'un des affects ressentis lors de tout périple migratoire ? Ne plus savoir qui l'on est. Ne plus savoir où l'on se trouve. Ces interrogations traduisent l'étonnement, jusqu'à la déréalisation, qui sont rendues possibles du fait de la disponibilité du sujet dont les points de repère deviennent évanescents. En ce sens, l'épisode de suspension perceptive de l'être-là, au titre de sujet du monde, que ressent Ezra est riche en significations. La déréalisation que vit le personnage d'Ezra est une façon de se désorbiter<sup>13</sup> d'un ordre ancien du monde. Elle traduit l'acte de se planétariser, de devenir sujet d'un monde ouvert à la promesse de l'avenir.

Cher Naïm, je ne sais où te trouver. Ma lettre-essai te parviendra-t-elle ? Je me réjouis tout au moins de m'avoir permis de penser une autre facette de ton œuvre. Je rêve à un Naïm Kattan planétaire, étoile ou nébuleuse ; je rêve à un Naïm qui me permet d'éprouver de nouveau la dépersonnalisation d'Ezra et d'en ressortir plus conscient de nos migrations grandes et petites dans ce monde-univers qui n'en finit plus.

**Simon Harel** est professeur titulaire au Département de littératures et de langues du monde de l'Université de Montréal. Il est le directeur du Laboratoire sur les récits du soi mobile, codirecteur du Centre de recherche des études littéraires et culturelles sur la planéarité, de même que membre fondateur de *L'organon* (lorganon.ca) un espace de recherche-crédation sur le soin et l'accompagnement. Directeur d'ouvrages collectifs, auteur de nombreux essais, écrivain, responsable de numéros de revues, il a plus de cinquante publications à son actif. Il prépare une série de publications sur la voix cruelle et l'enchantement dans l'œuvre de Bob Dylan. Il publiera en 2024 aux Presses de l'Université Laval un essai intitulé *La voix de Patricia Hale, la plume de V.S. Naipaul Penser la ventriloquie littéraire*, plusieurs volumes collectifs : *La réinvention des corps. Une incursion organique dans les domaines de la culture et de la médecine* (avec Karine Gendron, Catherine Mavrikakis et Pascale Millot); *Femmes passe-murailles. Écrits et voix de prison* (avec Mira Missirian et Valentina Pancaldi). Aux Éditions Hélio-trope, une fiction sur le quatrième anniversaire de l'annonce de la COVID-19, *Ça ne tourne plus rond* (avec Karine Gendron, Catherine Mavrikakis et le Docteur Jean-Pierre Routy).

1

Naim Kattan, *La fortune du passager*, Montréal, Hurtubise HMH, 1989, p.56.

2

On pourra consulter à ce sujet : Achille Mbembe, "Thoughts on the Planetary: An Interview with Achille Mbembe", *New Frame*, September 2019, <https://www.newframe.com/thoughts-on-the-planetary-an-interview-with-achille-mbembe/> consulté le 6 mars 2023. Necropolitics, Duke UP, 2019. Kindle Edition; Gayatri Spivak, "Imperative to Re-imagine the Planet", *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, MA, Harvard UP, 2012, pp. 335-350. "Planetary." *Death of a Discipline*. New York, Columbia UP, 2003, pp. 71-102.

3

Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

4

Simon Harel, *Les passages obligés de l'écriture migrante*, XYZ Éditeur, Montréal, 2005, ainsi que mes deux volumes : *Espaces en perdition*, tome 1 : *Les lieux précaires de la vie quoti-*

*enne*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, collection « InterCultures », 2008. *Espaces en perdition*, tome 2 : *Humanités jetables*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval collection « InterCultures », 2009.

5

Caroline Dawson, *Là où je me terre*, Montréal, les éditions du remue-ménage, 2021.

6

Eli Tareq El Bechelany-Lynch, *The Good Arabs*, Montréal, Metonymy Press, 2021.

7

Simon Harel, *Artaud astre errant*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, collection InterCultures, 2022.

8

Michel de M'Uzan, *Aux confins de l'identité*, Paris Gallimard, 2005; *La Bouche de l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1994; *L'Inquiétude permanente*. Suivi de *Glossaire des principales notions élaborées par l'auteur*, Paris, Gallimard, 2015.

**9**

Michel de M'Uzan, *De l'art à la mort. Itinéraire psychanalytique*, Paris, Gallimard; *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard, 2005.

**10**

*La chimère des inconscients*. Débat avec Michel de M'Uzan, sous la direction de Michel de M'Uzan, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Petite bibliothèque de psychanalyse », 2008, avec Jacques André, Maurizio Balsamo, Françoise Coblence, Laurence Kahn, Jacques Press, Dominique Scarfone.

**11**

Frances Tustin, "The black hole - a significant element in autism", *Free Associations*, 1L(11), pp.35-50.

**12**

Naïm Kattan, *Adieu Babylone*, Montréal, Éditions La Presse, 1975.

**13**

Une expression de Samuele Ellena – communication personnelle.

Elizabeth Dahab

## **Naïm Kattan's Multiple Reality**

## Abstract

*The aim of the present study is as follows: The first part consists of a study of Kattan's transcontinental trilogy, highlighting its leitmotifs, narrative style, and especially the socio-historical conditions it reflects, with Adieu, Babylone (1975) receiving particular attention. I will then study one of Kattan's latest novels Le gardien de mon frère (2003), followed by two collections of short stories, an earlier one, La Reprise (1985), then a recent title, Je regarde les femmes (2005), none of which have been translated to date. Having done so, this article will move on to tie the themes of exile and expatriation as reflected in Naïm Kattan's fiction, notably in the trilogy, to the writer's own professed views pertaining to the passage of his multiple being across various nations.*

## Résumé

*Les objectifs de la présente étude sont les suivants : La première partie consiste en une étude de la trilogie transcontinentale de Kattan, mettant en exergue ses leitmotifs, son style narratif et surtout les conditions socio-historiques qu'elle reflète, avec une attention particulière pour Adieu, Babylone (1975). J'étudierai ensuite l'un des derniers romans de Kattan, Le gardien de mon frère (2003), suivi de deux recueils de nouvelles, l'un plus ancien, La reprise (1985), et l'autre plus récent, Je regarde les femmes (2005), dont aucun n'a été traduit à ce jour. Ceci fait, cet article s'attachera à relier les thèmes de l'exil et de l'expatriation tels qu'ils se reflètent dans la fiction de Naïm Kattan, notamment dans la trilogie, aux opinions professées par l'écrivain lui-même quant au passage de son être multiple à travers diverses nations.*

## Kattan and his Oeuvre

Naïm Kattan (1928–2021) grew up in Baghdad, where he was born to a middle-class Jewish household. In 1947, he went to Paris on a scholarship to study literature, and a few years later, in 1954, he moved to Canada. There, he became active in publishing and editing, founding the first Montreal Jewish newsletter in French, and contributing literary criticism in such newspapers as *La Quinzaine Littéraire*, *Critique*, and especially the daily *Le Devoir* (beginning in 1962).<sup>1</sup> He held a key position in the Canada Council for twenty-four years (1967–1991), promoting the development of Canadian literature and being dubbed “la fée des bourses à Ottawa (the grant fairy of Ottawa).”<sup>2</sup> In the thirty-six preceding his death, Kattan produced a total of thirty-four novels, essays (reflective rather than formal), and collections of short stories, a vast body of work for which he was awarded the Prix Athanase David (2004), considered one of the highest honors of the prestigious *Prix du Québec* series. Kattan was the first Arabic Canadian writer to receive an honour previously granted

to such famous Quebecois figures as Anne Hébert (1978), Jacques Godbout (1985), Michel Tremblay (1988), Nicole Brossard (1991), and the celebrated Quebecois critic, Pierre Nepveu (2005). Kattan was also the recipient of the Order of Canada (1983) and the French Legion of Honor (2002). Furthermore, in 2005, he received the annual prize of *francophonie* from the Centre international d'études francophones (CIEF). In 1990, he was made knight of the National Order of Quebec. He was associate professor in the Department of Literary Studies (Département d'études littéraires) at the University of Quebec in Montreal (UQAM), and he was awarded three honorary doctorates, in Canada (Concordia University, Montreal, 2006), Serbia (University of Novi Sad University, Vojvodina, 2004), and in the United States (Middlebury College, Vermont, 2003), where a week-long conference was held on the writer's work. Moreover, in 2007, Kattan was the first writer to receive the newly founded *grand prix* Hervé Deluen Grand Prize awarded by the French Academy "to reward every year an individual or an institution efficiently contributing to the defense and the promotion of French as an international language."<sup>3</sup>

Naïm Kattan's very first book, an essay entitled *Le Réel et le théâtral*, was published in Montreal in 1970, then in Paris in 1971, and soon after in Toronto in a 1972 English translation. This work has the double merit of having been awarded the Prix France-Canada (1971). As a landmark of Arabic Canadian literature, it helped define the field in its own right. The was soon followed by the first two volumes of his transcontinental trilogy, namely *Adieu, Babylone* in 1975 and two years later, *Les Fruits arrachés* (with the third volume, *La Fiancée promise*, appearing in 1983); four collections of short stories, *Dans le désert* (1974), *La Traversée* (1976), *Le Rivage* (1979), and *Le Sable de l'île* (1979), and an essay, *La Mémoire et la promesse* (1978), making of Kattan one of the most prolific writers of Arabic origin in Quebec at the time. Kattan's output steadily continued in all three genres—essay, short-story, novel—throughout the 1980s and 1990s, with titles such as *La Réconciliation* (1993) and *La Célébration* (1997), and up to the twenty-first century, with his latest novel, *Le Gardien de mon frère*, appearing in Montreal in 2003 and in France shortly after (2005). Both this novel and its predecessor, *L'Anniversaire* (2000), which was hailed in 2007 as one of the finest novels in *francophonie*, employ a new structural form, one that is unique to Kattan's work, as will be shown below.<sup>4</sup> Kattan's latest collection of short stories, *Je regarde les femmes*, was published in 2005 in Montreal. It was followed in 2006 by another collection entitled *Châteaux en Espagne*. Kattan's style is typically very transparent, simple, with little imagery, and in general, it obeys what Barthes has called the zero degree of writing, *le degré zéro de l'écriture*, i.e., the neutral, blank, style that came to be associated with the writings of Camus.<sup>5</sup> It is a style that betrays and conveys a sense of absence, as will be discussed in this article.

In 1977, a Canadian book reviewer described Kattan's first novel, *Adieu, Babylone*, as "a portrait of the Artist as a Young Iraqi Jew Trying to be French."<sup>6</sup> The year before, another critic titled his review, "Why an Arabic-speaking, Baghdad born

Jew is a Perfect Guide to the Modern Canadian Experience.”<sup>7</sup> Notwithstanding the potentially ironic tone inherent in such characterizations, they convey the multiplicity of Kattan’s cultural, linguistic, and ethnic make-up, a multiplicity that affixes its indelible stamp on the vast body of works he produced after 1971.

In an article on Kattan partially entitled “Iraquébec,” Michael Greenstein has aptly advanced that “in order to accommodate boundaries, borders, and the homelessness of Diaspora” it would be useful to borrow the notion of “trans-mimesis” or “the representation of more than one reality in transcultural societies” when studying Quebecois migrant literature in general and Kattan’s world of fiction in particular.<sup>8</sup> A recent study on “the obligatory passages of migrant literatures” (*Les Passages obligés de l’écriture migrante*) by a Quebecois critic, qualified Kattan’s abundant literary production as one of the most representative of “migrant literature” in contemporary Quebec.<sup>9</sup> Kattan’s lifelong production was celebrated in 2002 in a collection of essays and interviews edited by influential Quebecois critic Jacques Allard, under the title *L’Ecrivain du passage* (The Writer of the Crossing). In 2005, a further celebration of Kattan’s work was published recounting his intellectual trajectory in a collection of interviews by Sophie Jama, entitled, *Les Temps du nomade; Itinéraire d’un écrivain* (The Times of the Nomad; Itinerary of a Writer).

In light of the aforementioned comments, the aim of the present study is as follows: The first part consists of a study of Kattan’s transcontinental trilogy, highlighting its leitmotifs, narrative style, and especially the socio-historical conditions it reflects, with *La fiancée promise* (1983), *Les fruits arrachés* (1977), and *Adieu, Babylone* (1975), undoubtedly the richest of the trilogy, receiving particular attention. I will then study Kattan’s *Le Gardien de mon frère* (2003) followed by two collections of short stories, an earlier one, *La Reprise* (1985), then a recent title, *Je regarde les femmes* (2005), none of which have been translated to date. Having done so, this chapter will move on to tie the themes of exile and expatriation as reflected in Naïm Kattan’s fiction, notably in the trilogy, to the writer’s own professed views pertaining to the passage of his multiple being across various nations, as transpired in interviews he gave, as well as in his very first essay, *Le Réel et le théâtral*, (recipient of Prix France-Canada in 1971), itself a landmark in Arabic Canadian literature.<sup>10</sup>

### **Trilogy: *Adieu, Babylone* (1975), *Les Fruits arrachés* (1977), *La Fiancée promise* (1983)**

Given the vast scope of Kattan’s work, it is noteworthy that of the handful of works that have been translated, two belong to this semi-autobiographical, transcultural, transnational trilogy. *Adieu, Babylone*, first published in French in 1975, appeared in 1976 in an English translation that went out of print soon after, whereas its French counterpart remained available.<sup>11</sup> In 2005, a new English edition was published in the Canadian West, this time with the added subtitle, *Coming of Age in Jewish Baghdad*



(translated by Sheila Fischman). In November 2007, a small publisher in Boston reissued the book, with a new preface by the author.<sup>12</sup> The second volume of the trilogy, *Les Fruits arrachés*, was translated in 1979 under the title *Paris Interlude*, while the third volume, *La Fiancée promise* (The Promised Bride), has yet to be translated into English.<sup>13</sup>

The trilogy as a whole mirrors the author's personal trajectory: The first volume is an account of a 12-year-old boy growing up in Baghdad between 1940 and 1947 as part of the Jewish community that constituted roughly 30 percent of the total population (approximately 700,000 in 1947). The second volume of the trilogy sees the protagonist-narrator, Meir—who is never named in the first volume—in Paris, studying at the Sorbonne and undergoing his sentimental education, while the third volume is about Meir's 1954 immigration to Canada, where he settles and works in Ottawa and in Montreal.

Since *Adieu, Babylone* is not only the first volume of the trilogy but also the author's very first novel written after a fifteen-year hiatus, it constitutes a landmark that inscribes the beginnings, intentions, method, and life-long project of Kattan as a novelist. An eminent Quebecois critic has qualified it as "one of the most beautiful autobiographical works of contemporary Quebecois literature."<sup>14</sup> A 2005 Montreal reviewer, alluding to current events at the time, wrote that "if anything, the book is more important now than it was then."<sup>15</sup> A Canadian critic, echoing the new subtitle added to the 2005 edition (*Coming of Age in Jewish Baghdad*), asserted in *Quill & Quire*, that in this novel "Baghdad is realized as a whole world, not the simplistic, military theater it has become."<sup>16</sup>

### ***Adieu, Babylone* (1975): *Farewell, Babylon* (2005)**

Throughout this first volume of the trilogy, narration abounds and dialogue is relatively scarce, a fact the author himself recognizes.<sup>17</sup> The reader encounters an array of scenes that make up the fabric of the narrator's adolescence: domestic life, friendships, discussions on art and the future of the nation, menial bureaucratic jobs, school excursions to Babylon, swimming in the Tigris, night picnics of grilled fish on an island, and other "fleeting, isolated pleasures that did not make up for our painful need for woman."<sup>18</sup> In fact, the torturous pangs of desire and the dictates of a conservative society where women are either veiled or altogether invisible constitute a major theme in this first volume of the trilogy. There are descriptions of the protagonist's first sexual experiences in the brothels of the redlight district of Baghdad where dwelled the antithetical, bold woman: "Nous passions de la femme voilée à la femme nue, sans transition" (we went from the veiled woman to the naked woman without transition), says the narrator.<sup>19</sup>

The reader also witnesses the protagonist's pride in his Judeo-Islamic heritage, his conviction of his predestination as a writer, and his literary debut. There are statements revealing his ardent love of Arabic literature and language, which he mastered better than most of his Muslim peers, a love that did not abate despite his impending departure for France: "My passion for our own literature, rather than being weakened at the prospect of leaving, was rekindled."<sup>20</sup> There are pages disclosing his strong *francophilie* and his discovery of French literature through his French teachers at the Alliance Israélite school; his enthusiasm for Péguy, Rolland, Aragon, and Gide—with Gide's epiphanic injunction, 'Pars! Quitte ta famille. Va ailleurs. Sois libre. Ta vie t'appartient' (Travel! Leave your family. Go elsewhere. Be free. Your life belongs to you)—and his strong desire to go to France—"My chosen country, which would satisfy all my desires, quench my insatiable thirst," where everything good seemed to be happening. "We lived in the unformed, in the pain of gestation and the delight promised by life," the narrator asserts about himself and his close friends.<sup>21</sup>

Why not *Farewell, Baghdad* instead of *Farewell, Babylon* as a title for the first volume of the trilogy? When asked about this in a 1985 interview with Allard, Kattan was very clear: "Ce n'était pas *Adieu, Bagdad* parce que Bagdad continue, l'Irak continue. Mais Babylone [...] est terminé" (It was not *Farewell, Baghdad* because Baghdad continues, Irak continues. But Babylon has ended.)<sup>22</sup>

The novel also tells the story of the end of a Jewish community in Baghdad, a community that began some 2,500 years ago when Nebuchadnezzar brought Jewish prisoners from Jerusalem. When given the choice of return a few generations later, their descendants opted instead to stay in Babylon. They came to be known as the Babylonian Jews, contributing to world Judaism by writing the Talmud and enduring the test of time all the way up to post-war Iraq, where they were active and well-integrated citizens living alongside other ethnic and religious communities, such as Kurds, Armenians, Assyrians, Chaldeans, as well as Shia and Sunni Muslims.

The opening scene of *Farewell, Babylon* takes place during the Second World War, in a Baghdad café, where the protagonist and his Jewish friend Nessim are discussing the future of Iraqi literature with a group of mostly Muslim friends:

Dans notre groupe, nous n'étions ni Juifs, ni Musulmans. Nous étions Irakiens, soucieux de l'avenir de notre pays, par conséquent de notre avenir à chacun de nous. Sauf que les Musulmans se sentaient plus Irakiens que les autres.<sup>23</sup>

In our group we were neither Jew nor Muslim. We were Iraqis, concerned about the future of our country and consequently the future of each one of us. Except that the Muslims felt more Iraqis than the others.<sup>24</sup>

Everybody spoke Arabic with varying accents and vocabulary. Nessim made a statement that night by insisting on using the Jewish dialect (full of Hebraic and Persian words), commonly a source of mirth and mockery in the ambient Muslim community. The narrator challenged his friend's audacity by speaking literary (Koranic) Arabic (used in books, in formal occasions, and in news reports). The Muslim friends who spoke the Iraqi Arabic dialect ended up paying attention to Nessim and even emulating his language, with not a trace of derision, and the narrator triumphantly comments:

A la fin de la soirée, la partie était gagnée. Pour la première fois, des Musulmans nous écoutaient avec respect [...]. Nous sommes là dans notre lumineuse et fragile différence. Et ce n'était ni signe d'humiliation ni symbole de ridicule.<sup>25</sup>

By the end of the evening, we had won the game. For the first time the Muslims were listening to us with respect [...]. We stood there in our luminous and fragile difference. And it was neither a sign of humiliation nor a symbol of ridicule.<sup>26</sup>

The “luminous and fragile difference” speaks of the internal exile the narrator and his Jewish friends were born to, under the mark of which the book unfolds. Schooled mainly in Hebrew and Arabic at the *Alliance Israélite Universelle* School in Baghdad (tied to France), the adolescent protagonist who, unlike his Jewish peers who went to the Shamach school (tied to Britain), later on opted for a Muslim highschool. He insisted on using Arabic as the language of study and literary expression, one he had a passion for and in which he excelled, but one he had to speak differently in order to be accepted, an endeavor he did not always achieve. In the words of Rahimieh, “For the protagonist as for the young Kattan, the most conventional form of speech becomes a mark of internal exile,” a fact further emphasized, as the critic points out, by mastering *Suki*, Arabic written with the Hebrew alphabet, a transposition in which the protagonist excelled.<sup>27</sup> The protagonist's skill was applied in the job he held while still under age, one that consisted of deciphering *Suki* documents for Muslim officials granting commercial permits to Jewish merchants. Thus *Suki* becomes the emptied-shell-language and the symbol of absence par excellence.

Despite occasional inter-ethnic conflicts, unlike Western Jews (inhabitants of *shtetels*) Baghdad Jews had always been well integrated and constituted “the backbone and sinews of the Iraqi state.”<sup>28</sup> In a country where illiteracy rates were very high, the Jewish community was literate, versed in foreign languages, especially English (best taught in Jewish schools). They were respected by Muslims who, considering Jews “people of the book,” never tried to convert them.<sup>29</sup> When the British marched on Baghdad in 1917 to break down the Ottoman stronghold, Jews were called upon as interpreters, and following the establishment of the Iraqi state, they held jobs in public (railways, post office, etc.) as well as private sectors, though they were not permitted to become army officers or diplomats.

The narrator describes how throughout Baghdad, districts were reserved to various ethnic groups. People usually respected these “invisible boundaries” that “isolated each group within its neighborhood.”<sup>30</sup> In a vivid passage of *Farewell, Babylon*, we are told how, having sprained his elbow as a young boy of eight, the narrator’s parents decided to take their child to a well-known Muslim healer who owned a coffee shop after the rabbi had nursed it and prayed over it in vain. After taking “every precaution to disguise [his] Jewish origin” when dressing him for the occasion, the father and his very nervous son prepared “to cross the frontiers of [their] own country.”<sup>31</sup> They walked through the Muslim neighborhoods uneventfully:

Quelle ne fut ma surprise en faisant mon entrée dans ces ruelles étrangères, d’apercevoir des portes semblables aux nôtres, des fenêtres identiques à celles de nos maisons.<sup>32</sup>

How surprised I was when I entered these foreign alleys to see doors that looked like ours, windows that were identical to those of our own houses.<sup>33</sup>

The kindly *Haj* who exercised his art *pro bono*, fixed the damaged elbow; father and son went their way unnoticed, much to the increased astonishment of the young child, “so we were not so different from the others after all,” the narrator exclaims.<sup>34</sup>

Despite this experience, the harmony failed to last. There had been a rising anti-Jewish sentiment in the thirties fueled by the pro-Nazi propaganda of Radio Berlin which reached Baghdad through Bari, Italy. This sentiment culminated in early May of 1941 in an unfortunate incident, the *Farhoud*, when “thirteen centuries of shared life and neighborliness” with Muslims “crumbled like a structure of mud and sand,” leaving the Jews of Baghdad traumatized thereafter.<sup>35</sup> At the time, a pro-Nazi nationalist government headed by Rachid Ali El Gaylani had taken over the country. That Iraqi government was allied with the Germans against the British who still held Iraq under mandate (Iraq had gained its independence in 1922). The struggle lasted over a month with the British army finally prevailing against Rachid Ali and his pro-Nazi insurgents; the ousted young king who had taken refuge in Iran was on his way back home to form a new government. Between the departure of one government and the return of another, however, there was a gap of two or three days during which the country was on its own. During this lapse of time, Bedouins marched on the city, armed with picks and daggers, to attack, kill, and steal. Their target was only Jews and the Jewish districts of town. The young protagonist describes in vivid terms his anguish and his fear of death: “I had barely glimpsed the richness of life and now it was going to be snatched away from me, forever.”<sup>36</sup> As the noise of shotguns was getting closer to his house throughout the night, suddenly stopping at dawn. His family made a narrow escape. Eventually the Iraqi army returned, repelling the attackers and protecting the Jewish population. Kattan writes that during the *Farhoud*, Muslim neighbors

defended, hid and protected their Jewish countrymen against the attacks, often at great risk to themselves.

Even though order was restored and many belongings recovered, fear left an indelible mark on the hearts and minds of Jewish families, who began applying for passports amidst thoughts of leaving the country. The situation steadily escalated in the following years, culminating in crisis. Jews were often detained under charges of communism or Zionism. Import permits became very difficult for them to obtain, and leaving the country grew harder. Hundreds fled illegally to Tehran then to Israel. Some remained in Iran. Dreams of life in post-war Iraq crumbled, as did the hopes for a world where, in the words of the young narrator: “Juifs, Musulmans, et Chrétiens vivront dans une éternelle euphorie, découvrant les joies d’une entente sans tache et d’une harmonie retrouvée” (“Jews, Muslims, Christians would live in an eternal euphoria, discovering the joys of a spotless rapport and of a new found harmony”).<sup>37</sup>

In 1947, the narrator of *Farewell, Babylon* received a long-awaited scholarship to study at the Sorbonne, weeks before exit visas for Jews became hard to obtain. The last scene of the novel is a farewell scene, with his family (whom he would not meet again till 1952, in Israel) at a bus station, heading to Beirut by bus, then to Marseille by boat, never to return to Babylon:

Ces visages qui me regardent, qui s'éloignent, que je regarde à travers la fenêtre de l'autobus, ce sera l'Irak. Tout ce qui me restera. Pourvu que je puisse en emporter à jamais, en moi le dernier reflet. Il le fallait. Ainsi mon enfance sera préservée, je ferai mon entrée dans le monde nouveau sans m'amputer d'une part privilégiée, sans disperser en pure perte ce monceau de rêves et de souvenirs.<sup>38</sup>

These faces looking at me, moving away from me, which I saw through the window of the bus—they were Iraq. All that remained of it for me. And I hoped I would be able to take away forever, within myself, its last reflection. It had to be so. In that way my childhood would be preserved. I would enter the new world without cutting off a privileged part of it, dispersing my dreams and memories.<sup>39</sup>

### ***Les Fruits arrachés (1977): Paris Interlude (1979)***

The opening scene of *Paris Interlude* is a telephone conversation where the priest who shared the protagonist's cabin on the trip to France tells him of the United Nations' creation of the state of Israel. The news does not cause the narrator any joy, for that meant the imminent compulsory departure of his family. In contradistinction to the first volume of the trilogy, this second volume has a great deal of dialogue and few

narrative descriptions, a fact recognized by Kattan himself. He explains that feature by pointing out that when he wrote this Parisian interlude, it was not Paris he wanted to describe, for that can be found in many books, but his first social encounters in the Western world, hence the importance of dialogical exchange in the structure of this novel.<sup>40</sup>

Throughout this second volume, we witness Meir, the now-named protagonist of *Farewell, Babylon*, in his daily Parisian life, frequenting French literary circles, which include Gide, Breton and the surrealists. Meir has a string of girlfriends from various European countries through whom he undergoes his apprenticeship as a newcomer to the idealized West, and he writes for Arabic Iraqi newspapers under a French pseudonym. He also travels to Germany to purge the memory of the genocide, an attempt to *understand* he is unable to achieve.

The main interest of this transitional volume—which has not fared as well as its predecessor—lies in its reflections and commentary on the situation of post-war Iraqi Jews. Those Jews are indeed “the uprooted fruits,” or *les fruits arrachés* the French title strongly evokes and the English one fails to transmit. The reader is informed that the news from home is bad. Meir’s best friend Nessim has escaped from Iraq via Iran to Israel. His brother was arrested, and upon release from prison, he too went to Israel where he shared the fate of Sephardic Jews, who were looked down upon by the Ashkenazi Jews. The Ashkenazi Jews referred to their less fortunate counterparts, somewhat derisively, as “Babylonian Jews,” as witnessed in the following letter addressed to Meir by his friend:

En Irak, on ne voulait pas de nous. Nous étions juifs. Ici, on nous reproche d’être irakiens, arabes. Partout, on nous rejette. Personne ne veut de nous. Il ne nous reste que le fonds de l’océan. Même l’Hébreu [...] il faut le prononcer comme les Juifs de Pologne. Ils méprisent nos traditions, notre nourriture. Ils veulent nous civiliser, nous placer sur la voie du progrès.<sup>41</sup>

In Iraq we were not wanted. We were Jews. Here, we are blamed for being Iraqis. We are rejected everywhere. Nobody wants us. The bottom of the oceans is our last refuge. Even Hebrew [...] we have to pronounce like the Jews of Poland. They despise our traditions, our food. They want to civilize us and to put us on the road to progress.<sup>42</sup>

As for Meir himself, he realizes that he cannot remain in Paris and that he has no future there. The Promised Land, once more, fails to prove to be the last landing place. He consequently decides to leave to the United States. His friend Nessim has sent him a ticket and some money from Iran. The last scene of the novel, as in *Farewell, Babylon*, is a departure scene. This time, however, no family or friends are bidding

Meir farewell. He is alone at the harbor and no one, except Anne, his last Parisian girlfriend, knew about his sailing from Rotterdam to New York. Meir arrives on a hot summer evening in 1949, with a stateless identity card, the renewal of his Iraqi passport having been denied.

This second volume of the trilogy, nested between life in Iraq in the 1930s and 1940s and life in Canada in the 1950s and thereafter, functions as a bridge, and the axis upon which the protagonist-narrator's transcontinental trip towards the construction of a new national, literary, and personal identity will be played.

### ***La Fiancée promise* (The Promised Bride) (1983)**

The third volume of the trilogy, *La Fiancée promise*, opens on a scene where Meir is on a train from Halifax to Montreal in the winter of 1954, with the total sum of one hundred dollars to begin his new life.<sup>43</sup> His obnoxious compartment companion is a Jew from Poland who promises to find him a fiancée, a relative of his in Toronto, hence the title of the book, *The Promised Bride*.<sup>44</sup> As plotless as *Paris Interlude*, this last volume of the trilogy portrays the protagonist's efforts to secure proper lodging and to find his place in a new society. More importantly, the narrative illustrates Meir's difficulties in finding employment. From wades from interview to interview, facing numerous disappointments, for his is a most unusual profile. He does not fit into any of the ambient ethnic and cultural molds, and he finds himself once more out of place, an oddity even within the local Iraqi community. For a time, he works for an Iraqi businessman (who does not sympathize with his intellectual and literary ambitions), selling wholesale, imported cloth. Adding to Meir's alienation, Montreal Jews at the time were Anglophone Ashkenazi who spoke Yiddish, while he was a Sephardic Francophone Jew, who spoke Hebrew. His background, which he is called upon to explain and justify time and again, disconcerts and intrigues prospective employers, including officers at the Jewish Employment Office, some of whom insist he should belong to a Christian parish since he spoke French!<sup>45</sup>

In a first move towards the construction of an ethnic-religious identity, like Kattan himself, Meir ends up founding the first Jewish newsletter in French, *Le Bulletin du cercle juif*, a successful endeavor and a door opener. As in his Paris interlude, he has a number of amorous relationships that ease his initiation to the new country, with the last woman, Claudia, herself an immigrant, becoming the "fiancée promise," the promised bride. Like a musical leitmotif, a major theme resurfaces in this last volume of the trilogy where, as in the previous volume, dialogue abounds, and the recurring theme of the multiple identities the protagonist must renegotiate and repackage in order to succeed and assimilate emerges in yet another context. Thus at the end of *Paris Interlude*, before leaving Europe for America to immigrate and to become uprooted once more, Meir exclaims: "J'avais déjà une double peau. Elle sera triple,

infranchissable carapace."<sup>46</sup> [I already had a double skin. It will soon become triple, impervious shell].<sup>47</sup>

Meir's existential multiplicity is unfortunately accompanied by the perpetual need to justify his difference and explain his trajectory (the plight of every literate immigrant in search of a career). He is constantly plagued by the necessity to account for his multiple personae in order to avoid suspicion and mistrust. This is what he writes after a brief encounter with a priest, the brother of a girlfriend, who questions him about his background:

Encore des explications. Il fallait toujours que je me justifie. Pourquoi le Canada? Pourquoi pas la France? Pourquoi pas l'Irak? Je tramai une biographie comme un vieux disque, j'étais un marchand ambulante et j'offrais à la criée mon passé.

[More explanations. I always had to justify myself. Why Canada? Why not France? Why not Iraq? I constructed and played my biography like an old record; I was like a street vendor crying out his past on the marketplace].<sup>48</sup>

In a touching passage at the closing of the novel, Meir tells Claudia of his intention to seek another job altogether, where his ethnic and religious affiliations would not be involved: "Je suis malheureux de faire de mes origines et de mes convictions une profession, une carrière" (I am tired of making of my origins and my convictions a profession and a career).<sup>49</sup> Significant reflection on the part of the perpetual wanderer! The closing of this last volume of the trilogy epitomizes the figure of the promised bride—Claudia—and sets it as the symbol for the new, last landing place both Meir and Kattan found in Canada where they were able to negotiate an identity that positively absorbs migrancy and nomadism.

### ***Le Gardien de mon frère* (My Brother's Keeper) (2003)**

*Le Gardien de mon frère* (My Brother's Keeper) consists of a series of thirteen diary entries, each forming a chapter featuring, alternately, the voice of two brothers whose names provide the titles of the respective chapter-entries.

The title of the book is obviously of biblical inspiration. It evokes Cain's statement, when in his rebellion and his jealousy of Abel, he exclaims rhetorically: "Am I my brother's keeper," and, indeed *Le Gardien de mon frère* is a tale of sibling rivalry transcended and conquered at the very end, at the father's deathbed.

Seven of the letters are from Gabriel, whose entries begin and end this chronicle, which features reflections on the brother's mutual rivalry in relation to parental love and attention, careers, girlfriends, and, as the first entry tells us, a fight over



inheritance. From the standpoints of each of the two siblings who respond to each other through the reader, we learn that “[their] parents did everything in their can to separate [them], to distance [them] from each other,” that Gabriel was his mother’s favorite and Raphaël his father’s, and that each of the two brothers incarnated a side of their parents’ character that was never fully developed: the father loved music but was a failed businessman instead; the mother loved social action and was only a cold, frustrated housewife.<sup>50</sup> The brothers themselves are of divergent dispositions: Gabriel is practical, strong, assertive and loud; Raphaël contemplative, soft, timid, and weak. Gabriel is a gifted businessman and womanizer, and Raphaël is an ardent musician and composer.

Throughout the novel, the leitmotif is apparent: “you are my brother,” “we are brothers,” “take care of your brother.”<sup>51</sup> These are statements that come back with slight variations on the theme, and the very first sentence of the novel, “A brother remains a brother,” points in this direction.<sup>52</sup> Interestingly enough, the title of the book, *My Brother’s Keeper*, is itself an elliptic affirmation of Cain’s rhetorical question. Raphaël does prove to be his brother’s keeper at the end and Kattan himself stated in a 2005 interview that, despite the brothers’ fights and disagreements, “there is the affirmation, according to which, despite the difficulties and the contradictions, there is a path one can follow.”<sup>53</sup> Does this affirmation reflect the notion of the totality and unity of Being that Kattan asserts to have acquired from his Judeo–Islamic heritage?<sup>54</sup>

In reference to Kattan’s novel, *L’Anniversaire*, Jacques Allard pointed out shortly after its publication in the year 2000, that the theme of exchange is best accommodated in that novel through the epistolary form. This mode, also displayed in *Le Gardien de mon frère*, celebrates this time too, albeit in relation to a different rapport—the indissoluble tie of fraternity rather than social interaction—the theme of exchange, intercommunication, a theme the Quebecois critic rightly considers a cornerstone in the work of Kattan.<sup>55</sup> But is this theme always portrayed in a successful light when it comes to family relations? A study of some of Kattan’s collections of short stories is enlightening in this regard.

### ***La Reprise* (1985), *Je regarde les femmes* (*The Rebound, I Look at Women*) (2005)<sup>56</sup>**

In 1984, Michael Greenstein wrote the following regarding Kattan’s first four collections of short stories (1974–1979): “The stories encompass a variety of cultural situations—Arabic, Jewish, European, North and South American—each characterized by a sense of absence—whether spatial, temporal, or existential.”<sup>57</sup> This is still roughly the case with the two collections produced decades later (1985 and 2005), *La Reprise* and *Je regarde les femmes*. Kattan’s world of short stories is one of wasted lives. Couples, mostly living in Montreal are often breaking up, children are moving out

and living in distant countries with little contact with their estranged parents, lonely widows endure the misery of solitude, and old couples reflect on their empty, loveless, and pathetic lives. Kattan points out in an interview that readers have mentioned to him his pessimism and the fact that “there isn’t a single love story that ends well, nothing works, and everything is bad.”<sup>58</sup> To this the author replies that the world around him compels him to write the way he does, but that after all, the title *La Reprise* (The Rebound) has a positive note to it, since it suggests the triumph of “[...] life, fragile and weak, but persistent and real.”<sup>59</sup>

In “La Reprise,” the story that gives its title to the entire collection, an old widow, Julie, who worked as a secretary for twenty years, is given a retirement party. She tells her co-workers during the speech she is asked to make: “Désormais je vais me consacrer entièrement à mes plantes, à mes perruches et à mes poissons”<sup>60</sup> (“I will from now on devote myself to my plants, my birds, and my fish”). She looks forward to her new status, but her life which had so far been dictated by work falls apart when she finds herself in charge of her own time. Her pets die, wither, or escape. When one of her two children (Marie and Thérèse) phones her at the end of the story and questions her about her ailing voice, she replies: “Je trouve mon appartement un peu exigü. Peut-être faudrait-il que je déménage” (“I find the apartment a bit small. Maybe I should move out”).<sup>61</sup> The ending thus marks a glimmer of hope towards a new beginning, or is this yet another illusion?

In a similar vein, “La Conquête” (“The Conquest”) features Habiba, a Montreal widow and Jewish immigrant from Baghdad. Her daughter, Linda, is married in Israel. Her recently deceased husband, Mourad, was in the real estate business. Following his death Habiba takes over the business and prospers. She discovers herself, her body, her skills, and her freedom: “à peine se souvenait-elle de son veuvage sinon pour soupirer d’aise” (“barely did she have any time to remember her widowhood and then, what a feeling of relief”).<sup>62</sup> She begins going out, traveling, and undergoes cosmetic surgery that leaves her looking younger. At the end of the story, however, she suddenly realizes that her time is coming to an end, and she resigns herself to visiting her grandchildren in Israel.

“Les Mémoires” (“The Memoirs”) features a kindred protagonist, Esther, whose daughter Caroline lives in Greece and whose husband, Jacob, an important public figure, has just died, leaving her to face her long-awaited freedom: “Et maintenant elle était libre. Libre et seule” [And now she was free, free and alone].<sup>63</sup> But again she finds an empty, aimless freedom. In “Se retrouver” (To find oneself), Sarah, an older woman, faces old age and sadness. She has spent her life sacrificing all notions of pleasure and self-fulfillment for the sake of the education and well-being of her two adult children, Bruno and Tina, who live far away. When finally she and her husband begin going on leisure trips, she is unable to enjoy their travels—“elle passait d’une

diarrhée à une constipation et n'arrivait pas à dormir" ("she would go from diarrhea to constipation and could not sleep")—and she exclaims to her ailing husband in a moment of epiphany: "Nous avons trop attendu, Raphaël. Il est trop tard" ("we have waited too long, Raphaël. It is too late").<sup>64</sup>

Even when they have no one to blame and when there are no longer any hindrances to their freedom the protagonists still cannot find happiness. Kattan seems to suggest that perhaps nobody is to blame but the emptiness of life itself.

With titles such as "Deux amis dans le métro," "Une femme riche," "L'enterrement," "La Mort du voisin," "Derniers jeux de patience," "Tous des obsédés" ("A Rich Woman," "The Burial," "The Neighbor's Death," "Last Games of Patience," "All Obsessed"), *Je regarde les femmes* (2005) (*I Look at Women*) harbors largely the same themes of departure, broken love affairs, and divorce, as did *La Reprise* twenty years earlier, with an emphasis on the vagaries of old age, chance meetings between ex-lovers or friends after a great number of years, sudden deaths, funerals, encounters accompanied with lies and hypocrisy. The volume is divided into three sections (with roughly the same number of stories in each) titled, respectively, "Je regarde les femmes," "Théâtre des veuves," and "Il n'y a pas d'âge" ("I Look at Women," "Theatre of Widows," "There is No Age"), and features stories—often set in Montreal—populated by characters who have failed to live up to their emotional or intellectual potential.

"Le Trio" features an elderly man, Aurèle, a widower who finds himself under the harsh authority of Irène, his married, middle-aged, and domineering daughter. In a reversal of roles, whenever he introduces his potential girlfriends to her, she unfailingly applies severe judgments on them. "Jamais il ne l'avait entendue faire l'éloge d'une femme de moins de soixante-dix ans" (He had never heard her praise a woman under seventy years of age).<sup>65</sup> At the end of the story, there is a psychological break-up between daughter and father. Aurèle shuns his daughter, and declares his love to Diane, his latest encounter, despite his daughter's usual animosity. "David était mon ami" is a story of a businessman and an engineer, two friends from the "native country" (we are not told which) whose relationship had long consisted of measuring up to one other for validation. "Je n'étais que le témoin de ses victoires, j'en étais la mesure" (I had been merely the witness of his victories, and the measure of them)—<sup>66</sup> When David dies, his friend does not go to his funeral and hence feels liberated from the "last witness" of his childhood.<sup>67</sup>

Sometimes the protagonists are losers who extract some personal glory from the city they live in. In "Deux amis dans le métro" ("Two Friends in the Subway") for instance, Xavier, a cook stationed in Austin, Texas, goes to Montreal to meet his childhood friend Sebastien, a supermarket employee. The two had grown up together as *pièdes noirs* in Tunisia and, meeting after twenty years of separation, they try to

impress each other despite their miserable jobs, failed marriages, and disappointing offspring. They resort to lies and half-truths to conceal their respective failures. When Sebastien takes his friend around Montreal, he is very proud of his city: "elle lui appartenait. Il en faisait l'éloge comme pour substituer sa renommée à son propre échec" ("It belonged to him. He praised it as if to substitute his own failure with the fame of the city").<sup>68</sup>

As we have seen above, Montreal is the setting for much of Kattan's fiction and the site of his characters' familiar world. Shems, the protagonist of *L'Anniversaire*, speaks of Montreal as his beloved city, one he invented and loves, and where "the familiarity of the streets, stores, even the faces, spares [him] any effort of discovery or recognition" (see above).<sup>69</sup> Likewise, Gabriel, the protagonist of *Le Gardien de mon frère*, is comforted upon his return to Montreal "where everything seemed familiar," and Daniel, the protagonist of "Une ville à vendre" ("A City for Sale," endows Montreal with everything meaningful in his life: "For him, the streets of Montreal overflowed with life."<sup>70</sup> In a chapter entitled "Le Roman de la métropole" published in the vast study entitled *Le Roman du Québec* (2000), Jacques Allard mentions Naïm Kattan as part of a wave of writers who continue to partake in the modernity of the Quebecois urban novel where the protagonist emerges as an anti-clerical counterpart to a formerly rural society. In this context, along with names such as Yves Beauchemin, "the novelist par excellence of Montreal," Allard refers to Kattan as one of the neo-Quebecois writers who "give Montreal a new humanity."<sup>71</sup> Kattan himself spoke of his exposure to this city upon his arrival in 1954:

Quand je suis arrivé à Montreal, je me suis dit que cette ville ressemblait beaucoup à Bagdad parce qu'il y avait des quartiers. A Bagdad il y avait le quartier des Juifs, le quartier des Musulmans, des Arméniens, des Chrétiens, etc., et quand je suis arrivé à Montreal j'ai constaté qu'il y avait un quartier canadien-français, un quartier canadien-anglais, un quartier juif, un quartier italien, un quartier grec.<sup>72</sup>

When I arrived in Montreal, I told myself that this city resembles a lot Baghdad because there were districts. In Baghdad there were the Jewish, Muslim, Armenian, Christian neighborhoods, and when I arrived in Montreal, I noticed that there were French-Canadian, English-Canadian, Jewish, Italian, and Greek neighborhoods.

Montreal is thus for Kattan the physical and mental dwelling, the habitat, the *oikos*, to borrow the critic Simon Harel's apt word.<sup>73</sup> It is similar and yet so different from his native town, Baghdad, where cultures can peacefully cohabit in their plurality. French for Kattan-the-writer becomes the necessary yet chosen vehicle for this co-habitation, much like Arabic had once been, before his definitive departure

from Babylon for the West in 1947. As Greenstein writes in “IraQuebec: Naïm Kattan’s Trans-Mimetic Disapora”: “Kattan sees Montreal as an American city that is at once francophone, European, and international, and the centripetal and centrifugal forces acting upon Kattan’s imagination thus lead to his adoption of a trans-mimetic mode of writing.”<sup>74</sup> That mode of writing is, in my view, closely linked to Kattan’s resolution of the problem of identity for the transcultural writer, as will be further demonstrated below.

### From Fiction to Essay and Back to Kattan-the-Traveler

A 1977 reviewer of *Farewell, Babylon* uses terms such as “a world of shadows,” “disembodied,” and “unreal” in reference to this first volume of the trilogy.<sup>75</sup> The critic, Spettigue, attributes that impression partly to the Canadian readers’ unfamiliarity with a world “two or three times removed from [them].”<sup>76</sup> In an incisive 1989 study by Nasrin Rahimieh, the author refers to Spettigue’s comments, and asserts that the disembodiment effect produced by Kattan’s novel has to do with Kattan replicating the same linguistic alienation and conflict in Canada (by choosing to write in French) that he had experienced and knew so well growing up in Baghdad (writing in Arabic). This further corroborates Kattan’s desire to live on the margins. “[...] He is a man who has forever lost his orientation,” Rahimieh concludes, and she supports her assertion with statements made by Kattan himself, including the epigraph to this study taken from *The Real and the Theatrical*: “je n’accepte pas la fixité des lieux sûrs et le confort des certitudes.”<sup>77</sup>

Rahimieh and Spettigue’s comments may be partly due to the deterritorialization effect pointed out by Deleuze and Guattari on literature written by minority writers in a dominant language. Absence is itself a motif that, though latent, permeates the first volume of the trilogy. It leaves its mark in *Les Fruits arrachés* where Meir becomes stateless by virtue of the creation of the State of Israel in 1948 and the ensuing exodus of Iraqi Jews: “comment expliquer que je n’appartiens plus à mon pays” (How to explain that I no longer belong to my country), he writes when reminded that his French scholarship is about to expire.<sup>78</sup> In *La Fiancée promise*—about an attractive girl (Rose) who courts him but whom he considers sexually off-limits because she is Iraqi—he evokes a day when he was unable to respond to her advances, writing: “Elle était là, toute l’Amérique, et son visage n’était qu’absence” (She was right here, America in its entirety, and her face was mere absence).<sup>79</sup>

While those insights are relevant, we should also turn to Kattan himself for guidance in this reading. In the preface to the 2005 English edition of *Farewell, Babylon*, Kattan writes the following in retrospect, three decades later: “*Farewell, Babylon* is not a work of nostalgia, nor is it one of resentment.”<sup>80</sup> Juxtaposed with an interview conducted by Jacques Allard some two decades earlier, this authorial statement is

enlightening, as Kattan himself explains that if his novels are autobiographical in nature, it is due to the fact that he strives to defy loss of memory (*l'oubli*, which he equates to absence and death) by salvaging memory, thus challenging death.<sup>81</sup> The author adds in this interview that what he fears most is absence: "J'ai beaucoup vécu dans l'absence" ("I have lived a lot in absence").<sup>82</sup> Quoting Chateaubriand, he adds: "Chacun de nous transporte en lui sa patrie" (We each carry in us our native land.)<sup>83</sup> The absence noted by aforementioned critics may be left by the underlying "réfèrent massif," the "massive referent," that of the lost homeland—should we recall Pierre Nepveu's well-documented studies on exilic literatures—and in the case of Kattan-the-writer, the thrice lost homeland: 2,500 years ago, in 1947 and again in 1954. Conquering that void is the mark of *Farewell, Babylon*, a novel written in the absence of the native country, Iraq, and in the new homeland, Canada.<sup>84</sup> The endeavor reflects, as Deleuze and Guattari suggest, the collective value of utterances as another feature exhibited in minor literatures.<sup>85</sup>

In an enlightening 2002 interview entitled "*D'où je viens, où je vais*" (where I come from, where I am going), Kattan links his personal trajectory to that of his ancestors, the Jews of Babylon who wrote the Talmud. Babylon was crucial because it was there that, in Kattan's words: "*we got freed from a feeling of exile while remaining ourselves.*"<sup>86</sup> He goes on to assert that this achievement, namely, "how to remain oneself" across the ages and to assert one's presence while "totally participating in another culture" stayed with him all his life, *even in Canada.*<sup>87</sup>

Here we come to a fundamental world view of Kattan's, one that dictates his premises as both an essayist and a fiction writer: He refuses the condition of exile on the basis that "the Exile who lives in the current country while thinking of another country" is neither here nor there, neither in the initial vanished country nor in the new one.<sup>88</sup> Kattan lost his entitlement to an Iraqi passport in 1948 and could not go back home. In order to avoid living in the "unreal" country of the exilic individual, he chose instead to call his departure to Canada *immigration* or "chosen exile," possibly an oxymoron.<sup>89</sup> In his own words: "*J'ai été plus ou moins renvoyé, on m'a enlevé mon passeport, mais finalement, cet exil-là j'en ai fait un choix*" (I was more or less kicked out; my passport was taken away from me, but in the final analysis, I have chosen that exile).<sup>90</sup>

Why? Because, according to Kattan, in the exile's relationship to the new land, there exists a profound refusal of the crossing, "*un refus du passage.*"<sup>91</sup> Here, Kattan again links the biblical text with both his own personal history and that of his community. He reminds the reader of how Abraham became an *ivrit* (a passerby, in Hebrew) when he obeyed God's injunction to move on and to leave his native Chaldea, fifty kilometers from Baghdad, to go to another chosen land. This is a land he makes his own by choosing it, by accepting to cross over to it. Kattan reiterates this idea in a

magnificent passage of *La Mémoire et la promesse*, an essay where he explicitly links the biblical exile to the genealogy of his own family:

Je suis parti de Bagdad, emportant le rêve d'un lieu fixe, héritier de vingt-cinq siècles d'histoire en un point donné. Nous étions entourés de nomades, les empires s'étaient édifiés puis effondrés, et nous, les fils de prisonniers de Nabuchodonosor étions toujours là et pourtant nous étions nous aussi des nomades, nous avons appris qu'il n'y a de lieu que de passage et que Dieu habite tous les lieux.

I left Baghdad and took with me the dream of a fixed place, heir of twenty-five centuries at a given point. We were surrounded by nomads, empires had risen and crumbled, and we, the sons of prisoners of Nebuchadnezzar were still there and yet we too were nomads. We have learned that all places are passageways and that God inhabits all places.<sup>92</sup>

“We have learned that all places are passageways and that God inhabits all places.” Is this to be taken as an exaltation of the nomadic state? It occurs in a chapter of *La Mémoire et la promesse* entitled “Les nomades et les errants” (“Nomads and Wanderers”) from which one of the epigraphs to the present study is borrowed.<sup>93</sup> In that chapter, Kattan makes the distinction between wanderers and nomads. The latter are at home in all places they cross because when they travel from oasis to oasis, they meet members of their tribe and they feel at home. “All of earth belongs to them.”<sup>94</sup> Their world is rich, richer than the world of Europeans who live under the illusion that they will appropriate and make ancestral property their own after three or four generations of fencing it off and living on it. “Les Nomades sont des pèlerins qui parcourent le désert, psalmodiant [...] la parole donnée et qui est leur seule demeure” (“Nomads are pilgrims who go through the desert chanting the given word that is their only home”).<sup>95</sup> Is that not the case also for the intellectual-writer, Kattan himself, or Shems, his counterpart in *L'Anniversaire*, who both inscribe their presence on their new country through their writing, much in the same fashion as the Jews of Babylon did in Iraq when they wrote the Talmud?

Refusing to succumb to the mentality of exile is a theme likewise present in Kattan's abovementioned essay, *Le Réel et le théâtral*. Since this is the writer's very first work it is worthwhile to note that it contains this theme, one of the most fundamental concepts to Kattan's entire body of work. As Douek has noted, this essay constitutes the “foundation of [Kattan's] thoughts,” which spill over onto his fictional work as well.<sup>96</sup> Hasn't Greenstein rightly asserted that “Kattan's cross-fertilization of genres forms an integral part of his migratory experience?”<sup>97</sup>

In *Le Réel et le théâtral*, Kattan puts forth the idea that three types of rapports dictate the march of civilizations: Man to Man, Man to God and Man to Nature. The latter forms the essence of one's concept of reality, exhibited in language itself. In Semitic languages there is an immediate coincidence between word and object, just as there is between man and nature, whereas in Hellenic civilization, the relationship between man and nature (and Man and God) is mediated by what he calls the theatrical, by meaning the carnivalesque, the figurative or the illusionary. In Arabic, a language whose genius is in the noun not in the adjective, he asserts, an object lives because it is named; a thing is not *qualified*, it is *said*.<sup>98</sup> On the contrary, Western thought is so heavily mediated that it cannot grasp the power of evocation Semitic languages enjoy, and Kattan concludes: "L'homme occidental est, par conséquent, un homme divisé, partagé" (Western man is consequently a divided, split man).<sup>99</sup>

In the very context of the notion of the totality of being—he also claims it comes to him from Judaism, and he elsewhere calls it desire—Kattan ascertains his refusal to live in-between two worlds, two cultures or two world views.<sup>100</sup> His answer to the existential dilemma of multiplicity, often the predicament of the migrant, and certainly his own, is *creation*, which he likens to "alternation within continuity."<sup>101</sup> Thus, he writes at the conclusion of *Le Réel et le théâtral*:

Mes deux univers ne se superposent pas. Ils se continuent, se prolongent dans le mouvement de la vie. J'ai opté pour une langue que j'invente à chaque moment. J'ai choisi un lieu que je dote de ma présence en y inscrivant mon invention.<sup>102</sup>

My two universes are not superimposed, they continue each other, prolong one another in the movement that is life [...]. I have opted for a language I invent at every moment. I chose a place I endow with my presence by inscribing my invention upon it.<sup>103</sup>

To learn how to "endow" a place with one's presence, thereby creating it anew and transforming it into a home and a refuge, means becoming a passerby who has *effected his crossing*, or translated into Canadian official parlance, to become a *landed immigrant*. This constitutes a notion present in some of Kattan's fiction as well, such as *L'Anniversaire*, where Shems, an exiled immigrant protagonist like Kattan himself, adopts his new country French-Canada so intimately and so well that he grafts his own history, and by extension, that of his Jewish community, upon the history of Quebec. Perhaps herein lies the quintessence of Kattan's writing:

Le grand mérite de l'oeuvre de Naïm Kattan est d'insister sur la plasticité de l'expérience culturelle. L'oeuvre de cet auteur n'oppose pas l'intégration à l'assimilation. Elle ne met pas en relief de façon rigide l'enracinement et la liberté de déplacement.



The great merit of Kattan's oeuvre is to insist on the plasticity of cultural experience. This writer's oeuvre does not oppose integration and assimilation. It does not contrast, in a rigid way, integration with freedom of movement.<sup>104</sup>

The above statement by the critic Harel sums up the achievement of Naïm Kattan and his transmimetic writing, for having been born, having lived, and having created his oeuvre under the sign of the multiple, Naïm Kattan evokes the very "plasticity of cultural experience" of which he is a proud specimen.

**F. Elizabeth Dahab** is a professor of comparative literature at California State University, Long Beach. She has published extensively on the topic of Arab Canadian literature. Along with a number of peer-reviewed articles, she published a monograph entitled *Voices of Exile in Contemporary Canadian Francophone Literature* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009/2011). Her edited anthology, *Voices in the Desert; An Anthology of Arabic-Canadian Women Writers*, appeared in 2002. She has also published a children's book (*Hurly and the Bone*) and a translation from French into English of a monograph titled *Comparative Literature Today: Methods and Perspectives*. She is presently working on a novel and a collection of poems. Her bachelor of arts from McGill University (Montréal) and her master's from the University of Alberta (Canada). She received her *doctorat de littérature comparée* in comparative literature from the Université de Paris IV – Sorbonne.

1

This is a reprint, with revisions, of chapter 3 in *Voices of Exile in Contemporary Canadian Francophone Literature* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009). The author thanks the publisher for permission to republish.

2

Nasrin Rahimieh, "Naïm Kattan, *le discours arabe*, and Empty Words," *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 16, no. 3-4 (1989): 737.

3

"Pour récompenser tous les ans une personne ou une institution qui contribuent efficacement à la défense et à la promotion du français comme langue internationale," Pierre Nora, "Discours sur les prix littéraires" (November 29, 2007), [http://www.academie-francaise.fr/immortels/discours\\_SPA/nora\\_2007.html](http://www.academie-francaise.fr/immortels/discours_SPA/nora_2007.html).

4

Nora, "Discours."

5

Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*. (Paris: Editions du seuil, 1953).

6

D.O. Spettigue, "Farewell Babylon," *Queen's Quarterly* 84, no. 3 (1977): 510.

7

I.M. Owen, "Bridge of Tongues: Why an Arabic-speaking, Baghdad-born Jew is a Perfect Guide to the Modern Canadian Experience," *Books in Canada* 12, no. 5 (1976): 5.

8

Michael Greenstein, "Iraquébec: Naïm Kattan's Trans-Mimetic Diaspora," in *Textualizing the Immigrant Experience in Contemporary Quebec*, eds. Susan Ireland and Patrice J. Proulx (Westport, CT: Praeger, 2004), 117-118.

**9**

Simon Harel, *Les Passages obligés de l'écriture migrante* (Montréal: XYZ éditeur, 2005), 128.

**10**

See F. Elizabeth Dahab, "Voices Of Exile: The Literary Odyssey of Canadian Writers of Arabic Origins," *Canadian Review of Comparative Literature/Revue canadienne de littérature comparée*, 28, no. 1 (March/Mars 2001): 48–69.

**11**

The first French edition was published by La Presse (Montreal, 1975) and the second one by Leméac (Montreal, 1986). Quotations in French are from the 1986 edition.

**12**

David Godine is the publisher of the 2007 edition of *Farewell, Babylon*. Kattan was later invited to a number of university campuses to speak about this book. The publication of *Adieu, Babylone* in an Italian translation is forthcoming.

**13**

By the same translator as the first volume, Sheila Fischman.

**14**

Sylvain Simard, "Lettre à qui refuse le tragique," in *L'écrivain du passage, D'où je viens, où je vais, Saluts. hommages et lectures*, ed., Jacques Allard (Montréal: Hurtubise HMH, 2002), 84.

**15**

Mary Soderstrom, "Farewell Babylon: Coming of Age in Jewish Baghdad," *Montreal Review of Books* 9, no. 1 (2005), <http://aelaq.org/mrb/article.php?issue=15452&cat=4> (accessed February 13, 2006).

**16**

Andrew Kett, "Farewell Babylon: Coming of Age in Jewish Baghdad," *Quill and Quire* (May 2005): 33-34.

**17**

Jacques Allard, "Entrevue avec Naïm Kattan," *Voix et Images* 11, no. 1 (1985): 20.

**18**

Naïm Kattan, *Farewell, Babylon; Coming of Age in Jewish Baghdad*, trans. Sheila Fischman (Vancouver: Raincoast Books, 2005):

139. Unless otherwise indicated, all English quotations of *Farewell, Babylon* are from the 2005 English edition. Throughout this chapter, whenever a text has not been translated into English, I give the French original followed by my own English translation.

**19**

Naïm Kattan, *Adieu, Babylone* (Montréal: Leméac, 1986): 169. This is my translation as the sentence is absent in the English edition.

**20**

*Farewell*, 176.

**21**

*L'Écrivain de passage*, 26; *Farewell*, 124. *Farewell*, 176.

**22**

Jacques Allard, "Entrevue avec Naïm Kattan," *Voix et Images* 11.1 (1985): 10-32, 16.

**23**

*Adieu, Babylone*, 12-13.

**24**

*Farewell*, 15.

**25**

*Adieu, Babylone*, 13.

**26**

*Farewell*, 15.

**27**

Rahimieh, "Naïm Kattan, *le discours arabe*, 741.

**28**

*Farewell*, 54.

**29**

Muslims consider Christians and Jews as "People of the Book" because of the Bible and the Gospels.

**30**

*Farewell*, 53.

**31**

*Ibid.*, 49.

**32**

*Adieu, Babylone*, 49-50.

**33**

*Farewell*, 49-50.

**34**

Ibid., 50.

**35**

Ibid., 20.

**36**

Ibid., 26.

**37**

Ibid., 170.

**38**Adieu, *Babylone*, 237.**39**

Farewell, 217.

**40**

Jacques Allard, "Entrevue avec Naïm Kattan," 20-21.

**41**Naïm Kattan, *Les fruits arrachés* (Montréal: Hurtubise HMH, 1977): 212.**42**

My own translation.

**43**A discrepancy of five years from the year of departure at the end of *Paris Interlude*.**44**

Kattan explains in an interview that the image of the promised bride symbolizes the promise Canada held in store for the immigrant. See Jacques Allard, "Entrevue avec Naïm Kattan," 27.

**45**Naïm Kattan, *La fiancée promise* (Montréal: Hurtubise HMH, 1983), 18-19.**46**

Ibid., 229.

**47**Translations of passages from *Paris Interlude* are mine.**48***La Fiancée*, 165.**49**

Ibid., 228

**50**Naïm Kattan, *Le gardien de mon frère* (Montréal: Hurtubise HMH, 2003), 68.**51**

Ibid., 68, 36, 31.

**52**

Ibid., 9.

**53**"Il y a donc l'affirmation selon laquelle, malgré les difficultés, les contradictions, etc., il y a un chemin qu'on peut suivre." Sophie Jama, ed., *Les Temps du nomade. Itinéraire d'un écrivain* (Montréal: Liber, 2005), 152.**54**Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse* (Montréal: Hurtubise HMH, 1978), 37.**55**Jacques Allard, *Le Roman du Québec: Histoire. perspectives. Lectures* (Montréal: Québec-Amérique, 2000), 19.**56**Kattan's latest novels, *Le Veilleur* (2009) and *Le Long retour* (2011) are not analyzed here.**57**Michael Greenstein, "The Desert, The River and the Island: Naïm Kattan's Short Stories," *Canadian Literature* 103 (1984): 42.**58**

Allard, "Entrevue avec Naïm Kattan," 30-31.

**59**

Ibid.

**60**Naïm Kattan, *La reprise* (Montréal: L'Arbre HMH, 1985): 61.**61**

Ibid., 67.

**62**

Ibid., 115.

**63**

Ibid., 5.

**64**

Ibid., 14.

**65**

Naïm Kattan, *Je regarde les femmes* (Montréal: Hurtubise HMH, 2005), 195.

**66**

Ibid., 61.

**67**

Ibid., 64.

**68**

Ibid., 143.

**69**

*L'Anniversaire*, 111, 131.

**70**

*Le gardien de mon frère*, 33; *Je regarde les femmes*, 268.

**71**

Allard, *Le roman du Québec*, 131.

**72**

Kattan, *L'Ecrivain du passage*, 44.

**73**

Simon Harel, *Les Passages obligés de l'écriture migrante* (Montréal: XYZ éditeur, 2005): 125.

**74**

Greenstein, "IraQuebec, 117-126, 119.

**75**

D.O. Spettigue, "Farewell, Babylon," *Queen's Quarterly* 84, no. 3 (1977): 510.

**76**

Ibid., 511.

**77**

Nasrin Rahimieh, "Naïm Kattan, *le discours arabe*, 737-744, 743.

**78**

Kattan, *Les Fruits arrachés*, 61.

**79**

Naïm Kattan, *La Fiancée promise* (Montréal: Hurtubise HMH, 1983): 175.

**80**

*Farewell*, 8.

**81**

Jacques Allard, "Entrevue avec Naïm Kattan," 27.

**82**

Ibid.

**83**

Ibid., " 14.

**84**

Robert Berrouët-Oriol and Robert Fournier, "L'Emergence des écritures migrantes et métisses au Québec". *Litte Réalité: Une revue d'écrits originaux: A Journal of Creative and original Writing* 3, no. 2 (Fall 1991): 17; Pierre Nepveu, *L'Ecologie du réel: Mort et naissance de la littérature Québécoise contemporaine* (Montréal: Boréal, 1988).

**85**

Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure* (Paris: Les Editions de minuit, 1975).

**86**

Naïm Kattan, *L'Ecrivain du passage*, 22. Emphasis mine.

**87**

Naïm Kattan, *L'Ecrivain du passage*, 22

**88**

Ibid., 41.

**89**

Ibid.

**90**

Ibid.

**91**

Ibid.

**92**

Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse* (Montréal: Hurtubise HMH, 1978), 14.

**93**

"Nomade, toute la terre m'appartient" ("Nomad, the whole earth belongs to me"), Ibid., 15.

**94**

Ibid.

**95**

Ibid.

**96**

Simone Douek, "Naïm Kattan. *D'où je viens, où je vais*," in *L'Écrivain du passage. D'où je viens, où je vais. Saluts, hommages et lectures*, ed., Jacques. Allard (Montréal: Hurtubise HMH, 2002), 66.

**97**

Greenstein. "Naim Kattan's Trans-Mimetic Diaspora," 118.

**98**

Naïm Kattan, *Le réel et le théâtral*, 16.

**99**

Naïm Kattan, *Le réel et le théâtral*, 17.  
Translation mine.

**100**

Sophie Jama, ed., *Les temps du nomade. Itinéraire d'un écrivain* (Montréal: Liber, 2005), 219; Naïm Kattan, *Le Désir et le pouvoir* (Montréal: HMH), 1983.

**101**

Naïm Kattan, *Reality and Theater*, trans. Alan Brown (Toronto: Anansi, 1972), 142.

**102**

Naïm Kattan, *Le réel et le théâtral* (Montréal: Éditions HMH, 1970), 188.

**103**

Naïm Kattan, *Reality and Theater*, 142.

**104**

Harel, *Les passages obligés*, 128.

Reuven Snir

**"My Iraq Was Lost Forever":  
Naïm Kattan and the Demise of Arab-Jewish  
Identity and Culture**

## Abstract

*Until the twentieth century, the great majority of Jews living under Islamic rule used Arabic as their first language, but since the establishment of the State of Israel, Arabic has been gradually disappearing as a language mastered by Jews. The present article focuses on the Iraqi-Jewish author Naïm Kattan, whose literary and intellectual experience has been a testimony to the demise of Arab-Jewish culture and identity. Unlike most of his Iraqi-Jewish colleagues, Kattan did not immigrate to Israel but preferred to go to study in Paris before eventually settling down in Montreal. He shifted to writing in French and won international recognition while going from being a secular Jew with a solid, fixed Arab-Iraqi identity in Baghdad to slowly becoming a Canadian citizen with a fluid Quebecois-French-Arab-Iraqi-Jewish identity in Montreal.*

## Résumé

*Jusqu'au vingtième siècle, la grande majorité des Juifs vivant sous le règne islamique utilisaient l'arabe comme première langue, mais depuis la création de l'État d'Israël, l'arabe disparaît progressivement en tant que langue maîtrisée par les Juifs. Le présent article se concentre sur l'auteur juif irakien Naïm Kattan, dont l'expérience littéraire et intellectuelle témoigne de la disparition de la culture et de l'identité judéo-arabe. Contrairement à la plupart de ses collègues juifs irakiens, Kattan n'a pas immigré en Israël mais a préféré aller étudier à Paris avant de s'installer à Montréal. Il s'est mis à écrire en français et a acquis une reconnaissance internationale en passant du statut de juif laïc à l'identité arabo-irakienne solide et fixe à Bagdad à celui de citoyen canadien à l'identité fluide québécoise-française-arabe-irakienne-juive à Montréal.*

“I started to write in French, and Arabic became the language of dream.”

— Naïm Kattan

In the sixth century AD, when Arabic reached its full development with the appearance of poetry of high standing, Jewish communities were flourishing throughout the Arabian Peninsula. Jews, as an integral part of Arab society, participated in the making of the local culture, and Jewish tribes had distinguished poets. The personal integrity of one such poet, al-Samaw'al ibn 'Ādiyā, became proverbial, and he has since been commemorated by the saying “*awfā min al-Samaw'al*” (“more loyal than al-Samaw'al”). The incident this saying refers to was his refusal to yield weapons entrusted to him, even when a Bedouin chieftain laid siege to his castle and murdered his son.<sup>1</sup> Describing the noble qualities of his own Arab-Jewish tribe, al-Samaw'al composed a poem, the opening verse of which was:

لَيْسَ مَجْهِي دَتْرِي إِادِرِ لُكُفٍ      مُضْرِعِ مَوْلَا نَمِ سَنَدِي مَلْ عَرْمَلَا إِذِ

When a man's honor is not defiled by baseness,

Then every cloak he cloaks himself in is comely.<sup>2</sup>

This poem, which even today is highly regarded in the Arabic literary tradition, testifies to the existence of a past in which no one would consider that being an Arab and a Jew at the same time was paradoxical. When, in the seventh century AD, Islam became the dominant faith and the defining legal and social framework, Jews were considered to be protégés (*Ahl al-Dhimma* [People of the Pact]) of the new religious community until the twentieth century. However, because of the escalation of the Arab-Israeli conflict over Palestine throughout the late 1940s, the Arab identity of the Jews, which had been firmly consolidated during the 1920s and 1930s, underwent a speedy fragmentation in a way that left Jews no alternative but to immigrate to Israel.

Since the 1950s, Arabized Jews have been gradually but deliberately excluded from Arabness to the point that we can now speak of an unspoken agreement between Zionism and Arab nationalism to carry out a total cleansing of Arab-Jewish culture. The national struggle over Palestine has by no means prevented the two movements from seeing eye to eye in this respect, despite the differences between them—the one inspired by European colonialism and the other being an anticolonial venture. Both movements have excluded the hybrid Arab-Jewish identity and highlighted instead a “pure” Jewish-Zionist identity against a “pure” Muslim-Arab one. We are in fact witnessing now the demise of Arab-Jewish culture—a tradition that started more than 1,500 years ago is vanishing before our eyes. Until the twentieth century, the great majority of the Jews under the rule of Islam used Arabic as their daily language; Arabic is currently gradually disappearing as a language mastered by Jews.<sup>3</sup>

Iraqi Jews who migrated to Israel during the 1950s continued their Arabic literary activities, despite the reluctance of the two clashing national movements to keep Arab-Jewish culture and identity alive. These attempts failed, and gradually most of them stopped writing in Arabic—only a few of them successfully shifted to writing in Hebrew, mainly in the field of fiction. The present article focuses on the Iraqi-Jewish author Naïm Kattan, who preferred in the late 1940s to go to study in Paris and then settle down in Montreal, where he shifted to writing in French and achieved an international literary reputation, despite retaining his Arab cultural preferences.



## Naïm Kattan and Arabic Literature

Unlike most of the Iraqi-Jewish intellectuals and writers who immigrated to Israel during the 1940s and 1950s, those who immigrated to other countries mostly ceased their creative literary and intellectual activities and became engaged in other occupations in order to start new lives in their new homelands. Apart from those Iraqi-Jewish intellectuals who turned to academic careers and used their expertise in the Arabic language and their various Arab-Muslim cultural experiences as a means to develop their academic scholarship, mainly in the field of Middle Eastern studies, almost all the Iraqi-Jewish immigrants to countries other than Israel stopped their direct literary and intellectual involvement not only in Arabic but also in the various languages they adopted in their new homelands. Naïm Kattan was the *only* Iraqi-Jewish author who achieved an international literary reputation, even more than the immigrant Iraqi-Jewish authors in Israel who continued to write in Arabic or who shifted later to writing in Hebrew. After traveling to Paris and then settling down in Montreal, he stopped writing in Arabic and shifted to writing in French. Integrating into Canadian and Quebecer society, he became one of the most prominent Jewish-Francophone writers in the world, and may be compared only to North African Jewish authors like the Egyptian-French writer and poet Edmond Jabès (1912–1991), the French-Tunisian writer Albert Memmi (1920–2020), and the Algerian-French writer and translator Albert Bensoussan (b. 1935).<sup>4</sup>

Naïm Kattan was born on August 26, 1928 in Baghdad to a bourgeois family; his father worked in the Iraqi state-owned post company and adopted European manners. The members of his family used to speak among themselves in the Baghdadi Jewish dialect—each religious community in Baghdad had its own communal dialect.<sup>5</sup> However, outside the home, they used to speak the Baghdadi Muslim dialect, while they used standard Arabic language in their correspondence. In his youth, Kattan joined the Baghdadi YMCA club, taking advantage of its excellent library where he could borrow and read English books. As for Arabic books, he was able to order them from the Bāb al-Mu‘azzam library, and he borrowed French books from the library in the school he was educated at, the Alliance Israélite Universelle (AIU). This school emphasized linguistic skills in Arabic and French together with English, and introduced the students to Hebrew, but only for religious purposes. As an Arab-Jewish intellectual, Kattan also studied the Qur’ān.<sup>6</sup> This was by no means rare among Jewish students in Baghdad at the time, nor was it unusual in the history of the Jews under Islam.

In June 1941, the *Farhūd* pogrom was carried out against Jews, mainly in Baghdad.<sup>7</sup> One hundred and fifty Jews were killed and Jewish property was looted leading to the obfuscation of the Jewish role in Iraqi society by implying doubts about the Jews’ loyalty. Torn by centrifugal and centripetal forces, these events pushed Jews into joining opposition groups, particularly the Communist Party and the Zionist move-

ment. But these bloody events did by no means change Kattan's own Iraqi patriotism and preferences for Iraqi nationalism and Arab culture: "As Iraqi Jews," Kattan indicated, "we had left [the *Farhūd*] events behind us—although cautious and anxious, we were only trying to think how we could continue to live in Iraq, as in the past. We tried to build a new Iraq together with the other Iraqi intellectuals."<sup>8</sup> As most of the Iraqi-Jewish intellectuals at the time, in the wake of the creation of the state of modern Iraq, Kattan was inspired by a cultural vision encapsulated by the eloquent secularist dictum "*al-dīnu li-llāhi wa-l-waṭānu li-l-jamī*" ("Religion is for God, the Fatherland is for everyone")—it was employed as part of the Arabization vision of secular Jewish intellectuals who sought to remind people of the close symbiotic contact that Jews had with the wider Arab-Muslim culture.

Kattan's quasi-autobiographical novel *Adieu, Babylone* (1975), which attempted to recapture and reinvent salient moments of the unnamed narrator's life, includes a dramatization of the *Farhūd* to which the author was a witness as a young boy:<sup>9</sup>

Memories of the *Farhoud* were growing distant. We were united to our Muslim and Christian brothers. At last we were going to forget our distinguishing marks, tear down fences. We would reject any grounds for discord, refuse to assign malicious intentions to our companions. We wanted at all costs to maintain confidence, for otherwise we would be the only losers [...] Our field was literature and our place had already been designated: among the Muslims.<sup>10</sup>

Referring to his activities at the time, Kattan saw himself as a faithful son of the new Iraqi state and nation: "I wrote in Arabic and considered myself as among the creators of the literature in my homeland."<sup>11</sup> Kattan's choice reflected his commitment not only to staying in Iraq, but to serving its culture.<sup>12</sup> He was not unique among his Iraqi-Jewish colleagues—the Balfour Declaration was considered by many Arabized Jews as encapsulating the vision and hopes of only European Ashkenazi Jews. For most of the Jews in the Arab world, the idea of establishing a Jewish nation-state in Palestine was at the time a far-off cloud, totally undesired. The real national vision of most of the Iraqi Jews, certainly of the intellectual secular elite, was Iraqi and Arab.

Kattan's interest in Arabic literature started very early. In his aforementioned novel, he tells us how his brother used to gladly show him the latest issue of the journal *al-Ḥāṣid* (The Reaper) (1929–1938), published by the Iraqi-Jewish poet and writer Anwar Shā'ul (1904–1984).<sup>13</sup> *Al-Ḥāṣid* was among several Arabic journals published in Baghdad during 1920s and 1930s, and it inspired Jewish youth to be involved in Arabic literature. These journals were published by the first generation of Iraqi-Jewish writers and intellectuals who were very active in the revival of Arabic press and literary periodicals in Baghdad since the early 1920s. Anwar Shā'ul was also the first editor of the journal *al-Miṣbāḥ* (The Candelabrum, 1924–1929), and the fact that he adopted the pseudonym Ibn al-Samaw'al in the journal, an allusion to the afore-

mentioned Jewish pre-Islamic poet, only strengthened Kattan's awareness that his Arab cultural preferences were extensions of those of previous Arab-Jewish poets and writers.

And indeed, when Kattan was only 14 years old he contributed his first short story to the journal *al-Majalla* [The Magazine], which was edited by the Iraqi writer Dhū al-Nūn Ayyūb (1908-1988), one of the pioneering writers of Iraqi fiction.<sup>14</sup> In the middle of the 1940s, Kattan joined a circle of ambitious young intellectuals: Muslims, Christians, and Jews alike who were committed to building a new Iraq that would demolish the walls put up by prejudice and misunderstanding. Kattan collaborated with his colleagues in establishing and editing Arabic periodicals, with a personal emphasis on striving to promote French literature. In the middle of the 1940s, he contributed to *Ṣawt al-Ahālī* (The Voice of the Citizens) and *al-Fikr al-Ḥadīth* (The New Thought), edited by the artist Jamīl Ḥammūdī (1924-2003), the latter was one of the pioneering cultural journals in the Arab world, mainly due to its comprehensive conception of culture, literature, art, and the interactions between them, and due to its openness to new modernist artistic trends. Kattan contributed a series of essays on Surrealism to the journal, which was considered to be the first serious discussion on the topic in Iraq.<sup>15</sup> The Iraqi scholar Sāmī Mahdī (b. 1940) dedicated a separate chapter to this journal in his study about Iraqi periodicals, wherein he emphasized the significant role that Kattan played in its development.<sup>16</sup>

The cultural association *al-Waqt al-Ḍā'i'* (The Lost Time) and its literary journal deserve special attention. There, Kattan collaborated with two of the prominent Iraqi intellectuals at the time, the poet Buland al-Ḥaydarī (1926-1996) and the journalist 'Adnān Ra'ūf (1926-1998). They adopted at the time existentialist positions inspired by French thinkers like Jean-Paul Sartre (1905-1980) and Albert Camus (1913-1960). Since Kattan was the only member in the group who read French, he was able to write about these thinkers and their philosophical and literary contributions.

### **Identity Enriching: The Shift to French**

The *Farhūd* had not changed Kattan's confidence that Iraq was his only homeland, but he could by no means ignore the bloody events and the victims killed among his very religious community. The fact that Jews, who then accounted for almost a quarter of Baghdad's population, were treated by some circles as foreigners, inspired him to think of a passible refuge. His involvement in writing about French cultural issues in Iraqi periodicals encouraged him to seek a fellowship to study in Paris.<sup>17</sup> Indeed, Kattan obtained a scholarship from the French government to study French literature at the Sorbonne from 1947 to 1952. This was mainly thanks to the help of the French Orientalist Jean Gaulmier (1905-1997), who had visited Baghdad in 1943 in order to organize the examinations at AIU, where he met Kattan and learned to appreciate his talents and his interest in French culture, and promised to help him to

enroll in a French institution of higher education. Kattan's initial hope was to study in Beirut, but the Sorbonne was not a bad consolation prize. Gaulmier's encouragement and help changed Kattan's life. As a result, Kattan would keep in touch with him throughout his life and would also pay him homage in his works.<sup>18</sup> In his years in Paris, Kattan never abandoned his interest in Arabic literature and culture, and continued to write on these topics for Iraqi newspapers such as *al-Sha 'b* (The People) and Lebanese journals such as *al-Adib* (The Author).

At a certain stage during his stay in Paris, Kattan started to sign his articles under a pseudonym. He did this not so much to protect himself, but so as to keep his family out of trouble and to reserve the possibility of freely writing on politics. Also, in Paris he began to reclaim his Jewish religion and culture, not only as an external formal marker but as an essential component of his personal identity. While in Baghdad, he kept referring to only Arab and Muslim issues, but now issues related to Judaism started to occupy him. After listening to stories from Holocaust survivors, Kattan became aware of his Jewish roots not as a mere means of religious affiliation but as something with serious historical and cultural implications.<sup>19</sup> Israel's proclamation as a Jewish state took place eight months after his arrival in Paris, and Kattan understood right there and then that he could not return to Iraq. Also, against the background of the increasing wave of harassment and systematic persecution of Jews in Iraq, in 1951 most members of his family joined the mass immigration of the Iraqi Jews to Israel. His elder brother had been arrested before their immigration after he had been accused of collaborating with Zionists and Communists, even though there had been no connection between the two movements. Their political agendas were contradictory, but both of them shared the desire to replace the Iraqi regime. After several bureaucratic wrangles, Kattan obtained a refugee certificate. This was also the time when he started to shift from writing in Arabic to writing in French.

In 1954, Kattan immigrated to Montreal and became a naturalized Canadian citizen five years later. But Montreal soon proved to be much more than only a new physical and spatial refuge for Kattan. This became all the more true after he became convinced that it was impossible for him to return to Baghdad in order to realize his early dream as an Iraqi national patriot, to be an Arabic author. Since "it is in part through the access to new spaces that we may enrich our identities," the settling down in a new place was also for Kattan a new birth.<sup>20</sup> In his own words: "Each city where you decide to stay announces a new birth." He repeatedly declared that he was born three times and each time in a different city: Baghdad, Paris, and Montreal: "Each of these cities consists of the other two—Baghdad exists in Paris, and Paris is integrated into Montreal."<sup>21</sup> His book *Les villes de naissance* (2001) illustrates this very idea.<sup>22</sup> And indeed, in Montreal Kattan was born again and emerged as a writer with international reputation but *not* in Arabic, as he had dreamed and planned to be when he had been young: "I started to write in French, and Arabic became the language of dream."<sup>23</sup> Although Kattan's native language was Arabic, and despite being

fluent in English, he started to write *only* in French. This was the reason why he was generally overlooked by English–Canadian critics, despite his receiving institutional awards and rising to prominence as an influential cultural bureaucrat and a recognized novelist, short-story writer, critic, and essayist. English–Canadian circles felt distanced from him because his novels and short stories were written in French, though some of them were translated into English.<sup>24</sup>

Kattan's first book in his new adopted language, *Le réel et le théâtral*, which won him the France–Canada Prize in 1971, was initially an essay published in *La Nouvelle Revue Française (NRF)*.<sup>25</sup> The essay had been enlarged to a collection of critical essays bearing the title of the original piece. In this collection, Kattan's very first work in French, we can find the foundations of his thoughts, "which tend to spill over onto his fiction as well."<sup>26</sup> The last essay in the book, "La parole et le lieu," relied on Kattan's personal experience, mainly on the shift in his creative language and the new layers with which he consciously would enrich his identity.<sup>27</sup> In my view, this very essay was the reason for the considerable international acclaim that the book won him. I assume that if Kattan had written the same book in Arabic, his mother tongue—and many of his Iraqi–Jewish colleagues continued to write in Arabic—the book would have never achieved such an international reputation. Moreover, that Arabic book would have never been translated into French: we can rarely see books by Arab–Jewish authors translated from Arabic into French. Unlike the French cultural milieu, which was very convenient for and responsive to Arabic authors from North Africa who adopted French as their second literary creative language, the new Canadian cultural and intellectual space was never accustomed to seeing among its members an Arab–Jewish author writing in Arabic.<sup>28</sup> In fact, to my knowledge, Kattan is the only Iraqi–Jewish author who has so far achieved an international reputation in French.

Kattan's gradual shift to writing only in French was accompanied by what, in retrospect, seems to be a personal process of consciously developing a more complicated and enriched identity. This was by no means a planned erosion in Kattan's Arab–Jewish identity, but instead added new components to his personal identity under the impact of the new temporal and spatial circumstances in his new area of exile. After his emigration from Baghdad, Kattan frequently emphasized the need of the human being to frequently change fixed spaces and to prefer the fluidity of identities. In this regard, Kattan said: "I do not accept the fixity of safe places or the comfort of certitudes."<sup>29</sup> Furthermore, unlike his tendency while in Baghdad to distant himself from Jewish religion and to stress his Iraqi patriotism and Arab cultural preferences, the French–Canadian cultural and spatial identity paradoxically strengthened the Jewish cultural layers of Kattan's own identity. It was illustrated, for example, in his decision to become active with the new *Cercle Juif de la langue française*, an initiative of the Canadian Jewish Congress to foster understanding between Jews and the Quebec majority. Kattan founded its first Canadian non–Catholic French–language publication *Le Bulletin du Cercle juif*, a

ground-breaking platform to further that cultural exchange, which he would edit between 1954 and 1967.

Kattan soon realized that his relationship with Judaism had become a fact of daily life, a concrete, vital reality. His new community referred to him as representing the Jews and as a speaker for Judaism, whereas in Baghdad, his Jewish faith had been little more than a formal religious affiliation within a multicultural and secular society. In fact, it was a minor, marginal component of his identity at the time, one which most contemporary Baghdadi secular Jewish intellectuals preferred to hide in order to be accepted by the Muslim majority.

Now, his Jewishness became a solid and prominent part of his identity. The strengthening of his Jewish religious awareness came mainly because of the attitude toward him and the expectations of the intellectual French-Canadian-Quebecer community that he had so gladly joined. This community is a story of immigrants from Europe, the Middle East, and the Far East, especially of people with multiple ethnic origins and multiple faiths. Kattan has been presented as a "ferryman" of the three cultures forming his multiple identity (Jewish, Arab, and Francophone) emphasizing mainly his situation as a "passer-by" evolving into a "passenger" and a nomad of writing and culture highlighting "his role of transcultural intermediary, both Quebecer and Canadian, between Jews and Catholics, Anglophones and Francophones, in spite of his condition as a member of the Jewish Iraqi minority in Europe as well as in Canada."<sup>30</sup>

Kattan had already started the "project" of enriching his own personal identity in the early 1960s, when he became a columnist for the *Nouveau Journal* and a commentator on international affairs, and then a lecturer at the Faculty of Social Sciences at Laval University in Quebec City. While in Iraq, the Jewish components of his identity were marginal and in any event they never diminished his solid Iraqi-Arab cultural inclinations. In the new cultural French-Canadian-Quebecer space, those same components became central, but the Iraqi-Arab identity markers enabled him to serve as an expert in Middle Eastern cultural and political issues.

Kattan, who had come up as a young Arabic author, shifted his intellectual and poetic preferences and became a French writer par excellence. The choice of French as the language of his daily use and of his writing encapsulated this shift: it goes without saying that heading the Literature and Publishing Department of the Canada Council for the Arts between 1967 and 1990 was fundamental in this process as well as his acceptance in the early 1990s of the position of writer-in-residence at the Department of Literary Studies of the Université du Québec à Montréal (UQAM), and then the position of associate professor, which he held from 1993 to 2014.

One can hardly think of Kattan as an exile in Montreal, certainly not from the point of view of his own feelings, as they were illustrated in his writings and sayings. The Jewish writer of Egyptian origin André Aciman (b. 1951) defines the exile not as someone who just has lost his home but as “someone who can’t find another, who can’t think of another. [...] Some people bring exile with them the way they bring it upon themselves wherever they go.”<sup>31</sup> Unlike Aciman, Kattan found another home, another language, and he tried *not* to bring his exile to his new physical, social, intellectual, cultural, and literary space. As a prolific writer in French, he became one of French Canada’s premier authors:

Changing one’s language means more than mastering a new one [...] The effects are profound, even though they are imperceptible at the beginning [...] The attraction of France was too great: I could not succumb to the enticements of exile.<sup>32</sup>

An autobiographical style characterized Kattan’s early short stories and novels and the events he had undergone in Baghdad inspired his literary writings, but in many works he reaches beyond incidents in his own life. More than sixty years after his 1947 departure from the city, he indicated:

I often dream of Baghdad, the streets of my childhood, the storms and agitations of adolescence. I departed from the city of my birth more than half a century ago. Have I ever left it? Its presence in my writings is a testament to a living, indeed vital, memory.<sup>33</sup>

We are currently witnessing the demise of Arab–Jewish culture. A tradition that started more than 1,500 years ago is vanishing before our very own eyes. The main factor in the Muslim–Christian–Jewish Arab symbiosis up to the twentieth century was that the great majority of the Jews under the rule of Islam had adopted Arabic as their language. Now, Arabic is gradually disappearing as a language spoken by Jews. The image of an hourglass is an apposite one for the magnitude of cultural loss: the grains of sand are quickly running out. Furthermore, in the field of literature, *there is not even one Jewish writer of record who was born after 1948 and is still writing in Arabic*. A Jew who is now fluent in Arabic must have either been born in an Arab country (and their numbers, of course, are rapidly decreasing) or have acquired the language as part of his or her training for service in the military or security services (and their numbers, needless to say, are always increasing). The Israeli–Jewish canonical elite does not see Arabic and Arab culture as intellectual assets, and there is no better illustration of this point than the structure of the comparative literature departments at Israeli universities, where one can hardly find tenured scholars with knowledge of Arabic or its literature. In short, we all know that the chapter of Arab–Jewish cultural symbiosis has reached its end, and that the hourglass will not be turned over anytime soon, if at all.<sup>34</sup>

*Adieu, Babylone*, in which Kattan recounts his own experiences as a Jew growing up in Baghdad in a Muslim-dominated society between the start of the Second World War and the birth of Israel, "functions as a loving homage to a time and community that has since virtually disappeared."<sup>35</sup> Brian Lynch writes that the novel reveals "history as it was experienced," and it is also a reminder "that cities and nations are living, past-ingrained entities, rooted not in some overarching political or military abstraction but in the teeming thoughts and closely guarded hopes of the individual mind."<sup>36</sup> But one must remember that the novel was written many years after Kattan left Baghdad and after his dream of being among the founders of a new Iraq had totally shattered. In retrospect, it seems that Kattan understood that his decision to travel to Paris to study and then his settling down in Montreal and, above all, the shift to writing in French were successful "decisions," if we may refer to them at all as conscious choices. After all, none of the Iraqi-Jewish authors, nor any Jewish writers in Arabic from his generation (or previous or subsequent generations) achieved a cultural and literary reputation of his magnitude, or a similar international cultural status, certainly not authors who had tried to continue writing in Arabic, and not even those who shifted to writing in Hebrew.

About 1,400 years before Kattan got on the bus taking him to Beirut, from where he would be sailing for Marseilles to start the new chapter in his life, the Jewish-Arab poet al-Samaw'al ibn 'Ādiyā' with whom we opened our article had become well known as one of the most famous poets of his time thanks to the aforementioned poem with which he bragged about the history of his clan and its members' noble qualities. Kattan and many other Jewish authors and intellectuals during the late 1940s were "more loyal than al-Samaw'al" to their beloved Iraqi homeland and its people, and, like al-Samaw'al, they used to brag about the history and the noble qualities of the Arabs. The great tragedy, however, would become clear to them only some years later they witnessed the failure of the Iraqi nation-state to achieve what they, as young Iraqi-Arab intellectuals, had hoped for. Three years before his death, Kattan sadly admitted that "today, I think that my Iraq was lost forever."<sup>37</sup> The Arab reader can hardly ignore how these words have been inspired by a verse written more than one thousand years ago by the great Muslim poet Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī (915-965), one of the Arab-Jewish authors' favorite poets from the golden age of Arabic poetry:

كُلُّرِدِّيْ عَزْمَلَا يَنْمَتِيْ اَمْ لُكْ اَمْ

نُفْسَلَا يَهْتَشِتْ اَلْ اَهْبْ حُايِرَلَا يَرْجِتْ

A man can never gain everything he hopes for,

The winds blow contrary to what ships wish.<sup>38</sup>



**Reuven Snir** is professor of Arabic language and literature at the University of Haifa. He teaches courses on Arabic poetry, Palestinian theatre, Sufism, and Arab–Jewish culture. Snir has published in Arabic, Hebrew, and English and translated poetry between the three languages. His last books in English: *Baghdad: The City in Verse* (Harvard University Press, 2013); *Who Needs Arab–Jewish Identity? Interpellation, Exclusion, and Inessential Solidarities* (Brill, 2015); *Modern Arabic Literature: A Theoretical Framework* (Edinburgh University Press, 2017); and *Arab–Jewish Literature: The Birth & Demise of the Arab–Jewish Short Story* (Brill, 2019), *Contemporary Arabic Literature: Heritage and Innovation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023); and *Palestinian and Arab–Jewish Cultures: Language, Literature and Identity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023).

1

See Aḥmad ibn Muḥammad al-Maydānī, *Majma' al-Arthāl* [The Assembly of Proverbs], ed. Na'im Ḥusayn Zarzūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988), II, 441–42.

2

For the poem, see Abū Tammām. *al-Ḥamāsa* [The Valor] (Cairo: Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, n.d.), I, 36.

3

On the demise of Arab–Jewish culture, see Reuven Snir, *Arab–Jewish Literature: The Birth and Demise of the Arabic Short Story* (Leiden: Brill, 2019).

4

On the status of Kattan among the Jewish–Francophone writers testifies Memmi's essay "Na'im Kattan, mon semblable, mon frère," in Jacques Allard, ed., *Na'im Kattan: l'écrivain du passage* (Montreal: Hurtubise, 2002), 91–4.

5

See Haim Blanc, *Communal Dialects in Baghdad* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963); M. J. Jabbari, "Arabic in Iraq a Diglossic Situation," *International Journal of Applied Linguistics and English Literature* 2, no. 1 (2013): 139–50; Assaf Bār-Moshe, *The Arabic Dialect of the Jews of Baghdad: Phonology, Morphology, and Texts*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019); M. A. Al-Bazzaz, and S. A. Ali, "A Sociolinguistic Study of Selected Iraqi–Arabic Dialects with Reference to TV Series," *Journal of Language Studies* 3, no. 3 (2020): 68–85.

6

See Samāḥ 'Ādil, "Na'im Kattan: International Author Loaded his Novels with his Desire for Baghdad" (Arabic), *Kitābāt*, March 12, 2018, <https://kitabab.com>, accessed on November 25, 2021.

7

On the *Farhūd*, see Zvi Yehuda, *The New Babylonian Diaspora: The Rise and Fall of the Jewish Community in Iraq, 16th–20th Centuries C.E.* (Leiden: Brill, 2017), 249–81 (providing the names of the 141 Jews killed in Baghdad and the eight Jews killed in other cities).

8

'Ādil, "Na'im Kattan."

9

The novel was first published in French: Na'im Kattan, *Adieu, Babylone* (Montreal: Julliard, 1975) and appeared in 1976 in an English translation (Na'im Kattan, *Farewell, Babylon*, trans. Sheila Fischman (New York: Taplinger Publishing Company, [1976] 1980). An Arabic translation appeared only 24 years after the original book: Na'im Qaṭṭān, *Wadā'an Bābil* [Farewell, Babylon], trans. Ādam Faṭḥī (Cologne: Manshūrāt al-Jamal, 1999).

10

Kattan, *Adieu*, 184; Kattan, *Farewell*, 149; and Qaṭṭān, *Wadā'an Bābil*, 163–64.

11

Na'im Kattan, *Le réel et le théâtral* (Montreal: Editions Denoël, [1970] 1971), 166–7; English translation: Na'im Kattan, *Reality and Theatre*

(trans. Alan Brown) (Toronto: Anansi, 1972), 129-30; Arabic translation: Na'im Qaṭṭān, *al-Wāqī'ī Wa-l-Masrahī* [Reality and Theatre] (trans. Šabāḥ al-Kharrāṭ-Zuwayn) (Cologne: Manshūrāt al-Jamal, 1997), 150.

**12**

Cf. Nadia Malinovich, "Growing up in Interwar Iraq: The Memoirs of Naim Kattan and Heskell Haddad," *Journal of Jewish Identities* 12, no. 1 (2019): 30.

**13**

Kattan, *Adieu*, 57; Kattan, *Farewell*, 49; and Qaṭṭān, *Wadā'an Bābil*, 46.

**14**

The details about Kattan's literary activities in Baghdad are based on the many live presentations and journalistic interviews he gave, several of which may be watched on YouTube and others on the Internet such as *al-Nāqīd al-'Irāqī*, September 22, 2013. On Kattan and his literary works, in addition to the references mentioned below, see also Eugene Benson and William Toye, eds., *The Oxford Companion to Canadian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 588-89; Māzin Laṭīf, *Yahūd al-'Irāq: Mawsū'a Shāmila li-Ta'rīkh Yahūd al-'Irāq wa-Shakhṣīyyātihim wa-Dawrihim fi Ta'rīkh al-'Irāq al-Ḥadīth* [The Jews of Iraq: A Comprehensive Encyclopedia to the History of Jews of Iraq, Their Personalities, and Their Role in the History of Modern Iraq] (Baghdad: Dār Mesopotamia, 2011), 231-35; Māzin Laṭīf, *Dawrat al-Qamar al-Qaṣīra li-Yahūd al-'Irāq: al-Buzūgh wa-l-Ufūl fi Ta'rīkh al-'Irāq al-Ḥadīth* [The Short Orbit of the Moon of the Jews of Iraq: The Rise and the Fall in the History of Modern Iraq] (Baghdad: Dār Mesopotamia, 2013), 97-100; Aline Schlaepfer, *Les intellectuels juifs de Bagdad (1908-1951)* (Leiden: Brill, 2016), 110-11; and Danielle Drori, "Tightrope Walkers: Jacqueline Shohet Kahanoff and Naïm Kattan as 'Translated Men,'" *Dibur: Literary Journal* 8 (2020), 43-53. See also interviews conducted with him by his son, the writer Emmanuel Kattan (b. 1968) in Emmanuel Kattan, *Naïm Kattan Entretiens* (Montreal: Boreal, 2017).

**15**

See *al-Fikr al-Ḥadīth*, issues 5-6, 7, and 8-9.

**16**

Samī Mahdī, *al-Majallāt al-'Irāqīyya al-Riyādiyya wa-Dawruhā fi Taḥdīth al-Adab wa-l-Fann 1945-1958* [The Iraqi Pioneer Periodicals and

Their Role in the Modernization of Literature and Art 1945-1958] (Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya al-'Āmma, 1995), 14-37.

**17**

On the impact of the *Farhūd* on Kattan, as reflected in his literary writing, see Amin Malak, "Disrupted Identity: Naim Kattan's *Farewell Babylon* and the Exile Narrative of Baghdadi Jews," *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* 6, no. 3 (2012): 315-26; and Judith Roumani, "Mizrahi Jewish Novelists and the End of Jewish Life in the Middle East: Echoes of Voices," *Sephardic Horizons* 6, no. 2 (2022): 2.

**18**

See the interview with In'ām Kajajī (Inaam Kachachi) (b. 1952) published in *al-Sharq al-Awsaṭ*, June 5, 2003.

**19**

Danielle Laurin, "Naïm Kattan, les détours d'une vie," *Le Devoir*, April 23, 2016.

**20**

Andrew Light, "Wim Wenders's Everyday Aesthetics," in *The Aesthetics of Everyday Life*, eds. Andrew Light and Jonathan M. Smith (New York: Columbia University Press, 2005), 118.

**21**

'Ādil, "Naïm Kattan." Cf. Ljiljana Matic, "Naïm Kattan, écrivain canadien dont les héros illustrent l'identité pluri-valente de leur créateur," *La Francopolophonie: langues et identités francopolifonia* (2007): 85.

**22**

Naïm Kattan, *Les villes de naissance* (Montreal: Leméac, 2001).

**23**

'Ādil, "Naïm Kattan."

**24**

Cf. Malak, "Disrupted Identity," 324

**25**

Kattan, *Le réel*; Kattan, *Reality*; and Qaṭṭān, *al-Wāqī'ī*; Naïm Kattan, "Le réel et le théâtral," *La Nouvelle Revue Française (NRF)* 191 (November 1968): 598-618.

**26**

Dahab, *Voices*, 70-78, 90. Cf. Jacques Allard, ed., *Naïm Kattan: l'écrivain du passage*, 66.

**27**

Kattan, *Le réel*, 163-181; Kattan, *Reality*, 128-42; and Qaṭṭān, *al-Wāqīʿ*, 149-65.

**28**

The same may be said even on non-Jewish authors active in Canada such as the Egyptian author Sa'd al-Khādīm (1932-2003), who founded York Press in 1974, the year after he created *The International Fiction Review* (Dahab, *Voices*, 18-19).

**29**

Kattan, *Le réel*, 181; Kattan, *Reality*, 142; and Qaṭṭān, *al-Wāqīʿ*, 165.

**30**

Linda Fasano, "Un passeur de cultures: Naïm Kattan," *Études canadiennes/Canadian Studies* 69 (2010): 87-100.

**31**

André Aciman, ed., *Letters of Transit: Reflections on Exile, Identity, Language, and Loss* (New York: New Press, 1999), 22.

**32**

Kattan, *Le réel*, 166-7; Kattan, *Reality*, Kattan, 129-30; and Qaṭṭān, *al-Wāqīʿ*, 150.

**33**

See Malak, "Disrupted Identity," 324.

**34**

Cf. Snir, *Who Needs*, especially 219-28.

**35**

*Kirkus Reviews*, January 15, 2006, 134.

**36**

*The Georgia Straight*, May 12, 2005, <https://www.straight.com/article/farewell-babylon-by-naim-kattan>, accessed on December 8, 2021.

**37**

'Ādil, "Naïm Kattan."

**38**

See Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī, *Dīwān al-Mutanabbī* [The Poetry Collection of al-Mutanabbī] (Beirut: al-Maktaba al-Thaqāfiyya, n.d.), 472.

Éric Hocquette

**L'influence mahfuzienne dans l'œuvre de  
Naïm Kattan**

## Abstract

*In view of his work and the elements present in his writings, Naïm Kattan can easily be described as a man of duality. Duality in textuality, but also in terms of literary influence. The child of Baghdad has made French literature his own, and has undeniably integrated it into his universe. However, this integration was not synonymous with rejecting or forgetting his original literary world. On the contrary, despite an essentially Western/Canadian literary universe, Kattan's writings are clearly influenced by Eastern influences, particularly Mahfouzian. The textual and non-textual similarities between the two authors are such as to confirm this oriental influence, which complements the French influence and confirms the author's attraction to duality.*

## Résumé

*Au regard de son œuvre et des éléments présents dans ses écrits, on peut aisément qualifier Naïm Kattan d'homme de la dualité. Dualité dans la textualité, mais également en termes d'influence littéraire. L'enfant de Bagdad a en effet fait sienne la littérature française/francophone et l'a indéniablement intégrée dans son univers. Cette intégration n'a cependant pas été pour autant synonyme de rejet ou d'oubli de son monde littéraire originel. Au contraire, malgré un univers littéraire essentiellement occidental/canadien, on retrouve dans les écrits kattaniens une influence orientale manifeste, et plus particulièrement mahfouzienne. Les similitudes textuelles ou non textuelles entre les deux auteurs sont telles qu'elles confirment cette influence orientale, cette dernière complétant l'influence française, et confirmant cet attrait de l'auteur pour la dualité.*

Dans la thèse que j'ai soutenue en 2019 intitulée *Exil et identité dans l'œuvre de Naïm Kattan*, j'ai pu dépeindre une caractéristique particulière de l'écriture kattanienne, que l'on retrouve jusque dans la pensée même de l'auteur à tel point que l'on peut la qualifier d'obsessionnelle : la dualité<sup>2</sup>. J'ai pu également mettre en lumière l'influence indéniable d'André Malraux et d'Albert Camus dans l'œuvre de l'auteur, deux intellectuels qu'il a toujours admirés<sup>2</sup>. En plus des nombreuses similitudes entre certains personnages dans les différents univers, on distingue dans l'œuvre kattanienne aussi bien l'absurde et la révolte au sens camusien du terme (mais aussi dans sa version malrussienne) que la fraternité chère à André Malraux. C'est sans compter la notion d'exil chez Naïm Kattan qui n'est pas sans rappeler l'appel au départ (et à l'action) d'André Malraux.

Je me suis dès lors posé la question de savoir si la dualité dans l'écriture de Naïm Kattan pouvait se retrouver également dans ses influences. Dans son roman premier autobiographique, l'auteur parle volontiers de son amour inconsidéré et de son immense respect pour les poètes classiques arabes comme Al Zahawi ou Al Moutan-

nabbi, et avoue également une certaine admiration pour des auteurs plus contemporains comme le poète libanais Gibran Khalil Gibran ou pour les Égyptiens Tawfik al Hakim et Taha Husayn sur lesquels il a d'ailleurs écrit des articles, et qu'il cite également dans son essai *La Mémoire et la promesse*<sup>3</sup>. Cet amour et ce respect pour ces auteurs arabes classiques ou modernes ont-ils eu le même impact que celui évoqué pour André Malraux et Albert Camus ? Ou y a-t-il d'autres auteurs arabes qui aient pu jouer ce rôle ?

Dans l'essai de Simone Douek intitulé *Naïm Kattan, l'écrivain du passage*<sup>4</sup>, la femme de lettres Vénus Khoury-Ghata<sup>5</sup> associe l'œuvre de Naïm Kattan à celle de l'intellectuel égyptien Naguib Mahfouz considérant que chez les deux hommes le « peuple est toujours induit en erreur par ceux qui le gouvernent » pointant ainsi son caractère malléable, manipulable<sup>6</sup>. Mais à y regarder de plus près, la comparaison de Vénus Khoury-Ghata va beaucoup plus loin.

### Un style et une technicité commune

En analysant les deux œuvres, on constate tout d'abord que les deux hommes ont suivi un parcours similaire en termes de genres et de styles ; le roman occupe une place prépondérante, même si le théâtre et l'essai comptent parmi le type d'ouvrages qu'ils affectionnent. Dans son essai *Le Roman arabe*<sup>7</sup>, Khadim Jihad Hassan rappelle que dans l'œuvre de Mahfouz l'ambiance des nouvelles et des pièces de théâtre restera la même que dans le roman<sup>8</sup>. Un phénomène identique chez son confrère irakien et que l'on peut comprendre au regard de l'influence qu'a eu l'intellectuel égyptien sur ce genre littéraire. Naguib Mahfouz est indéniablement celui qui a révolutionné le roman arabe, influant tant les autres auteurs égyptiens de son époque, mais également ceux du monde arabe comme l'écrivain irakien Dhounnoun Ayoub par qui « le roman irakien entame un pas décisif vers le réalisme social » et qu'il « sort de son caractère vague et impressionniste »<sup>9</sup>. Ce dernier n'est pas inconnu pour Naïm Kattan ; c'est effectivement dans la revue littéraire *Al-Majala* dont Ayoub était le directeur que le jeune Kattan publia sa première nouvelle. Peut-on ainsi affirmer que l'influence mahfuzienne chez cet écrivain en devenir date de cette époque ?

La poésie est un style peu usité par les deux hommes, un choix justifié par Naïm Kattan du fait de son caractère trop pesant, trop cadré, synonyme de complexité, et rempli de « fioritures ». En plus de mener sur le chemin des abstractions, des concepts dont il a peur, elle n'est pas pour lui un outil efficace pouvant décrire efficacement le réel tel qu'il le conçoit<sup>10</sup>. Seule la narration convient le mieux pour aborder son sujet principal : la vie. Même lorsqu'il écrit des essais, il aborde la chose sous l'aspect de la narration<sup>11</sup> qui est pour lui une forme de dialogue, d'échange. Ce penchant pour ce style s'explique aussi par son rapport avec la Torah et les textes religieux qui l'ont fortement influencé<sup>12</sup>.

En termes de technique d'écriture, on retrouve également chez les deux auteurs des ressemblances à commencer par l'utilisation de flash-back. Une technique utilisée pour la première fois par Naguib Mahfouz en 1961 dans *Le Voleur et les chiens*, et qui sera reprise par la suite dans d'autres ouvrages. Naïm Kattan l'utilisera notamment dans son roman *Le Veilleur*<sup>13</sup>. Comme chez son homologue égyptien, l'intrigue se construira sur une alternance, une dualité entre le présent et le passé. Il reprendra cette technique plus tard, notamment dans son roman *Le Gardien de mon frère*, où<sup>14</sup> l'intrigue est découpée sur une alternance des pensées des deux principaux protagonistes sur des événements qu'ils ont en commun. Grâce à ce découpage, l'auteur met ainsi en perspective leurs pensées, chacun pouvant donner sa propre vision, sa propre version sur des faits. Cette alternance de voix dans *Le Gardien de mon frère* n'est pas sans rappeler à nouveau le roman de Naguib Mahfouz *Le Voleur et les chiens* dans lequel on retrouve cette variation dans la voix narrative qui alterne entre la description et le monologue intérieur. Une technique qui brise encore un peu plus la linéarité du récit et son unité. Dans *Miramar* (1967), il ira même jusqu'à utiliser une forme de récits multiples à la première personne.

Ce procédé crée une sorte de dialogue indirect entre les deux personnages, le lecteur devenant ainsi une sorte de thérapeute écoutant ce « couple en crise ». D'autres romans de Naïm Kattan sont caractérisés par ce procédé, mais de façon plus parcelleuse, comme dans *L'Amour reconnu*, *Farida*<sup>15</sup>, ou encore dans *L'Anniversaire*<sup>16</sup>.

La précision des mots choisis est une autre caractéristique commune aux deux œuvres. Pour Naïm Kattan, chaque mot représente une chose, et ne doit pas en représenter une autre. D'où la nécessité de peser chaque mot, chercher à utiliser celui qui exprimera avec précision un sentiment, une action, une description. Un souci du détail, du sens, qui s'explique du lien particulier de la parole et des mots dans la culture arabo-musulmane ou dans le judaïsme. La parole est un élément sacré du fait de son lien avec le divin ; c'est par la parole que Dieu créa le monde et l'homme, qu'il s'adressa directement aux hommes, et c'est essentiellement par la prière que les hommes s'adressent à lui. Parole et mot sont auréolés d'une puissance qui, dans sa version humaine, est cependant à prendre avec précaution. Mal utilisés, ils peuvent se transformer en arme de « destruction massive », pouvant devenir un outil maléfique si l'homme se les approprie dans le but de dominer l'Autre comme l'affirme Naïm Kattan, le transformant à moyen terme en dictateur<sup>17</sup>. D'où cette nécessité, voire cette obligation de l'utiliser à bon escient.

L'exemple le plus marquant de ce souci du mot dans l'œuvre du prix Nobel de littérature 1988 est incontestablement son roman *Le Fils de la médina* (1959). Dans cette version romanesque des livres saints des trois religions monothéistes, Mahfouz a conservé le caractère religieux de ses personnages en leur donnant un autre prénom qui ne les éloigne pas de leurs noms originels : on retrouve ainsi le couple Adham

(Adam) et Umayma (Ève — Umayma est le diminutif de *umm* qui signifie *mère* en arabe) ou encore Jabal (Moïse) est une référence à Jabal Mūsâ qui correspond au lieu où Dieu s'est adressé à Moïse dans la tradition musulmane.

De son côté, Naïm Kattan perpétua également ce travail de précision dans le choix des noms de ses personnages, prenant en exemple la Bible dans laquelle un nom n'est jamais anodin, ou choisi arbitrairement<sup>18</sup>. Un constat qu'il s'applique dans certains de ses ouvrages comme dans *L'Anniversaire* ou *Le Gardien de mon frère*<sup>19</sup>.

Ce souci du détail, du mot choisi dans l'œuvre de Naïm Kattan se comprend au regard d'un constat que l'intellectuel de Montréal décrit dans différents ouvrages : l'homme moderne s'est enfermé dans un phénomène d'incommunicabilité qui s'explique du fait que les mots ont perdu de leur force, ils sont vides et/ou se sont vidés de leur sens, se sont aseptisés rendant ainsi la communication avec l'Autre de plus en plus difficile, ou les rendant incapables de décrire le réel. Une obsolescence et une aseptisation des mots qui s'expliquent parfois par une volonté d'atténuer la réalité et d'éviter ainsi le choc d'une vérité douloureuse, difficile à supporter.

On constate enfin que les univers des deux intellectuels sont également similaires en termes d'environnement et de personnages. Chez Mahfouz et chez Kattan, les personnages sont pour la plupart des personnages ordinaires, venant de différents milieux. Chez l'un, les personnages sont majoritairement musulmans habitant au Caire, alors que pour le second, on a affaire à des Juifs canadiens vivant essentiellement à Montréal. Un phénomène qui s'explique du fait que les deux hommes se sont appuyés dans leur travail d'écriture sur ce qu'ils connaissaient le mieux, des endroits où ils ont passé une grande partie de leur vie.

## L'influence religieuse

Naguib Mahfouz était très sensible à la question du religieux, du sacré, lui qui a grandi dans une famille où la religion a joué un grand rôle. Une époque dont il garde un souvenir tendre et qui explique, comme le souligne Bacima Ajjan-Boutrad dans son ouvrage *Le Sentiment religieux dans l'œuvre de Naguib Mahfouz*<sup>20</sup> que le sacré fasse partie intégrante de son œuvre. Une présence qui dépasse d'ailleurs le cadre du roman *Les Fils de la médina* qui, en plus de la similitude des personnages mahfuziens avec ceux des Écritures saintes, a une structure similaire à la Torah et au Coran (114 chapitres qui évoquent les 114 sourates du Coran, et cinq livres qui rappellent le Pentateuque). En effet, on retrouve dans les détails les plus insignifiants de la vie quotidienne de ses personnages, dans la plupart de leurs propos, leurs noms, ceux des lieux, mais également dans l'intitulé même des ouvrages de l'auteur cette présence du sacré<sup>21</sup>. Même s'il est vrai que l'islam occupe une place prépondérante, c'est en réalité la religiosité, la foi, la spiritualité qui sont au cœur l'œuvre mahfuzienne.



Plus qu'une sensibilité, on peut parler d'un profond respect pour le fait religieux et l'islam chez l'intellectuel égyptien comme en témoigne sa prise de position à la suite de la condamnation et l'interdiction prononcée par l'Université religieuse d'Al-Azhar contre son roman *Les Fils de la médina*. Face à cette critique, il préféra se ranger à cette décision considérant cette institution la plus apte à « *défendre l'islam contre les milieux extrémistes* »<sup>22</sup>. À cela, s'ajoute sa critique envers l'écrivain Salman Rushdie et son livre *Les Versets sataniques*, ouvrage qu'il jugea insultant envers l'islam, alors même qu'il avait pris sa défense après la condamnation de l'ayatollah Khomeini.

À l'image de son confrère égyptien, le fait religieux occupe une place prépondérante dans l'univers kattanien, dans ses écrits, dans son travail. Pour Naïm Kattan, la religion juive, tout comme la langue et la culture arabe, constitue un élément fondamental de son identité. Une religion dont il est fier et avec laquelle il a œuvré toute sa vie pour maintenir un lien fort et vivant. Quand bien même ses « moments de rébellion », il ne pouvait s'empêcher de respecter certains préceptes comme la célébration de *Yom Kippour*<sup>23</sup>. Ce lien peut se comprendre également du fait que Naïm Kattan se soit approprié le livre saint en s'identifiant à son contenu, en faisant sien le récit biblique. Une identification personnelle aux saintes Écritures qui s'est renforcée avec les similitudes qu'il a trouvées entre certains membres de sa famille et des personnages bibliques<sup>24</sup>.

Cette appropriation tend à expliquer pourquoi l'univers kattanien est majoritairement constitué de personnages juifs, l'intrigue se déroulant parfois même au cœur de la communauté juive comme dans *Adieu Babylone*<sup>25</sup> ou *Le Veilleur*. Du fait même, les références au judaïsme sont multiples et se retrouvent quelquefois dans certains titres d'ouvrages. On peut citer le recueil de nouvelles *Dans le désert*<sup>26</sup> ou encore *Le Gardien de mon frère*. Alors que le premier fait référence au troisième livre de la Torah, le second rappelle le verset du livre de la *Genèse* qui intervient après le meurtre d'Abel par son frère Caïn : « L'Éternel dit à Caïn : *Où est Abel ton frère ?* Il répondit : *Je ne sais ; suis-je le gardien de mon frère ?* »<sup>27</sup>. L'exode du peuple juif est aussi présent dans des titres comme *La Traversée*<sup>28</sup> et *Le Long retour*<sup>29</sup>.

Plus que des références aux textes saints, on constate dans certains ouvrages fictifs de Naïm Kattan des ressemblances avec des épisodes bibliques, l'exemple le plus frappant étant le roman *Le Gardien de mon frère* qui n'est que la version romanesque de l'histoire d'Ésaü et de Jacob. Même si Naïm Kattan prend quelques libertés avec le texte originel et fait écho au roman de Naguib Mahfouz *Les Fils de la médina*, l'inspiration biblique apparaît indéniable tant les similitudes avec les personnages bibliques sont multiples, que ce soit leur tempérament, leur rapport avec les femmes, avec leurs parents, ou dans certains épisodes de leurs vies.

La présence de la Bible se retrouve également dans l'univers kattanien à travers l'évocation du personnage de Job. Pour l'intellectuel irako-canadien, tout comme dans la tradition juive, Job est la symbolisation de la patience, de la soumission et du respect inconditionnel à Dieu, et ceci malgré les épreuves. Personnage important chez Naïm Kattan dans la mesure où il le mentionne dans certains essais comme dans *La Mémoire et la promesse*<sup>30</sup> dans lequel il brosse le portrait du prophète, Job transparaît aussi à travers certains personnages kattanieniens comme Julia, dans *Le Long retour* ou Ezra dans *La Fortune du passager*<sup>31</sup>. Tous les deux connaîtront des malheurs divers, et malgré cela, ils n'auront de cesse de se battre pour finalement connaître le bonheur et/ou récupérer ce qui leur a été ôté.

La liturgie juive consacre une part importante à la thématique de l'exil à travers le rappel des différents épisodes exiliques<sup>32</sup>, ou indirectement par le biais de la vie de certains personnages bibliques. On peut citer Abraham, que Naïm Kattan qualifie de « père des immigrants »<sup>33</sup>, Jacob, Joseph, Moïse ou encore Adam et Ève qui furent les premiers exilés à la suite de leur expulsion du Jardin d'Éden<sup>34</sup>. Au regard du rapport de l'auteur avec la religion, on comprend pourquoi cette question est omniprésente dans son œuvre. Présente dans les titres d'ouvrages, comme évoqué précédemment, voire dans certains titres de chapitres comme *Les Nomades et les errants*<sup>35</sup> ou *L'Exil recommencé*<sup>36</sup>, l'exil est également présent à travers la figure de certains personnages eux-mêmes exilés comme les parents de René dans *L'Anniversaire* ou le père de Mounira dans *Le Réveil des distraits*<sup>37</sup>.

Cette thématique est elle-même renforcée indirectement par la thématique du voyage redondante à plus d'un titre comme nous allons le voir ; en effet, nombreux sont les personnages qui sont sur la route, voyageant à travers le monde comme Gabriel dans *Le Gardien de mon frère*, Léo Schwartz dans *Le Long retour*, ou encore Pierre-Nathan dans *La Célébration*<sup>38</sup>. On comprend à la lecture de ces ouvrages que ce voyage découle pour ces personnages d'une volonté de fuir un conflit familial ou une déception amoureuse, transformant ce voyage en exil volontaire. Mais ce choix de tout quitter n'est pas la seule solution utilisée par les personnages kattanieniens qui font face à des situations d'inconfort. Certains protagonistes recourent à d'autres subterfuges, les premiers étant l'amour et/ou le sexe qui deviennent des refuges pour ces individus tourmentés. À travers ces « remèdes », on voit à nouveau transparaître cette idée de voyage ; dans la pensée kattanienne, chaque individu représente un univers à part, unique que l'on cherche à découvrir, comprendre, voire conquérir. La rencontre entre deux individus s'assimile dès lors à la découverte de nouveaux territoires jusqu'ici inconnus.

En termes de subterfuges, on peut également citer les passions au sens générique, et pas uniquement les passions amoureuses. Raphaël, dans *Le Gardien de mon frère*, ou bien Farida dans le roman du même nom, trouvent refuge dans la musique, tandis

que d'autres comme Julien dans la nouvelle *Une Fin*<sup>39</sup> se jettent à corps perdu dans le travail. Mais force est de constater que dans la littérature kattanienne ces différents stratagèmes, même s'ils peuvent apparaître salutaires pour éviter de sombrer dans un mal-être profond, s'avèrent inefficaces. Ils mettent temporairement en suspens les problèmes auxquels doivent faire face ces personnages, problèmes qui refont surface aussitôt la consommation terminée et la dissipation des effets de cette plénitude. À l'image des consommateurs de drogues, la personne en souffrance s'enfermera dans un cercle vicieux en y ayant recours de façon répétitive. Pire, ces subterfuges amplifieront parfois ce mal-être en créant une forme de dépendance chez ces individus pour qui toute notion de plaisir fait place à un acte mécanisé. L'individu passionné s'écartera même de ses devoirs naturels, voire s'isolera des autres, renforçant *de facto* cette idée d'exil. Une souffrance qui nous ramène aussitôt à l'étymologie du mot « passion » dont le premier sens de « souffrance » a tendance à être oublié<sup>40</sup>.

Pour conclure sur ce point, rappelons l'étymologie du mot « exil »<sup>41</sup> et son sens en vieux français qui évoque non seulement cette notion de bannissement, mais aussi un état de détresse, un malheur, un tourment<sup>42</sup>. À ce titre, les personnages kattaniens que l'on peut qualifier d'exilés sont légion, certains le sont même parfois doublement cumulant souffrance émotionnelle ou psychologique, fuite physique et/ou fuite virtuelle.

## Une société en quête d'identité

L'univers mahfuzien est lui aussi caractérisé par la présence relativement importante de personnages perdus, tiraillés, en proie au doute, des personnages qui cherchent leur place dans un monde en perpétuel mouvement. On constate qu'ils sont souvent face à une double remise en question, identitaire et religieuse, qui les plonge parfois dans un mal-être prégnant, voire parfois dans des situations contradictoires. Naguib Mahfouz, comme le fera par la suite Naïm Kattan, s'inspire d'une société dans laquelle il vit, qu'il a analysé, pour ensuite la retranscrire dans ses écrits. Cette société, c'est celle d'une Égypte qui retrouve son indépendance après des années d'occupation anglaise, occupation qui a laissé des traces profondes. Tiraillée entre le souvenir d'un passé pharaonique glorieux et un passé colonial dont elle essaie de se débarrasser, la société égyptienne se cherche. Partagée entre différents courants (nationalisme, fondamentalisme religieux, socialisme) qui s'affrontent pour prendre le leadership, elle cherche à se (re)construire. À cela, s'ajoute ce tiraillement sur le fait religieux remis en question par les nouvelles idéologies européennes qui se sont répandues dans la société égyptienne durant l'occupation. Même si pour Naguib Mahfouz, il n'y a pas d'incompatibilité entre cette modernité européenne et l'islam, il n'en va pas de soi pour l'égyptien lambda qui apparaît fragile/fragilisé sur cette question du fait, en partie, d'un manque d'esprit critique, d'une pensée consciente et solide de la compréhension et de l'interprétation de la religion face aux nouvelles idéologies et aux nouveaux développements sociaux<sup>43</sup>.

Tout comme son homologue égyptien, Naïm Kattan évoque en filigrane dans ses écrits une origine identitaire et religieuse à cette situation. Mais d'autres facteurs, qu'il a analysés tout au long de son œuvre, tendent à expliquer ce mal-être ambiant, à commencer par cet individualisme qui s'est imposé au fil des siècles dans nos cultures. L'homme moderne s'est replié sur lui-même, privilégiant le « Je » au détriment de l'Autre. Le rejet du passé joue également un rôle non négligeable dans cette situation. Pour l'écrivain irako-canadien qui est irrémédiablement un homme du présent, qui le privilégie, voire plébiscite un *carpe diem* assumé, la vie est, et se doit d'être présent, d'être jouissance. Ceci ne signifie aucunement une négligence du passé. La rupture, voulue ou non, avec le passé est à l'origine des questions existentielles qui tiraillent l'homme. Or, s'il n'est pas négligé, le passé peut être une source d'amélioration, d'enrichissement, et peut permettre d'éviter de renouveler des erreurs, voire de supporter un présent difficile en devenant un refuge. De plus, on ne peut fuir indéfiniment qui nous sommes — cela est même voué à l'échec — car notre passé, notre alpha identitaire est marqué au fer rouge au plus profond de nous-mêmes<sup>44</sup>. Une position que l'on retrouve tout au long de l'œuvre de Naguïb Mahfouz, que ce soit dans *Les Fils de la Médina* ou dans *Karnak Café* : « Pourquoi se lamenter sur les choses aussi inexorables que le lever et le coucher du soleil ? »<sup>45</sup>.

D'où cette invitation à nous accepter, et surtout, éviter des subterfuges qui s'avèreront irrémédiablement inefficaces. Ils ne nous protégeront ni des autres ni du monde. Même le recours au « masque » derrière lequel nous pourrions nous cacher (thématique importante dans la littérature kattanienne) sera sans effet. Nous finirons par vivre dans le déni, ou par procuration, quitte à être malheureux, à rendre malheureux nos proches. Pour Naïm Kattan, nous devons en finir avec cette vie que nous avons transformée en spectacle, un spectacle dans lequel nous sommes autant acteurs que spectateurs.

## Conclusion

Nombreuses sont les similitudes entre Naïm Kattan et Naguïb Mahfouz, que ce soit en termes d'écritures, au niveau stylistique ou encore dans les thématiques abordées, en particulier la question religieuse et le mal-être ambiant dans la société moderne. Même si les réponses apportées par les deux hommes diffèrent un peu sur cette dernière question, l'un faisant d'une certaine façon l'apologie du passé pour permettre à l'homme de se retrouver, et que le second préconise la jouissance de l'instant présent (sans pour autant faire abstraction ou dénigrer le passé), les deux se rejoignent sur ce constat sévère d'une société en questionnement. Ce constat nous invite dès lors à considérer que le second a indéniablement influencé le premier. Une influence qui s'explique par l'antériorité de Naguïb Mahfouz dans le domaine littéraire, en plus de son rayonnement et de son influence sur la littérature égyptienne et, de manière générale, arabe. Si l'on revient également sur l'hybridité culturelle de Naïm Kattan

qu'il assume et qui est reconnu en tant que tel par certains de ses pairs comme Yves Bonnefoy<sup>46</sup>, la présence d'une influence mahfuzienne dans son écriture aux côtés de celles d'André Malraux et d'Albert Camus apparaît comme naturelle et évidente.

À cela, s'ajoute le rapport de Naïm Kattan avec le concept d'interculturalité, un concept qui correspond plus à la philosophie kattanienne, comme j'ai pu le développer au cours de ma thèse. Contrairement à des modèles culturels comme le multiculturalisme ou l'assimilationnisme, l'interculturalité met les différentes cultures, les différentes identités sur un pied d'égalité. Ce modèle culturel et sociétal invite également à la communication, au partage entre ces différentes cultures en vue de transcender l'homme, l'amener vers le progrès, l'amélioration de soi et de la société dans laquelle il évolue. Cette importance de l'interculturalité dans la pensée de l'écrivain irako-canadien nous ramène aussi à l'importance du personnage métissé dans la pensée kattanienne, personnage qui n'est autre que le représentant de ce modèle dans la mesure où il sert de passerelle entre les différents mondes. Un personnage que Naïm Kattan a bien pu cerner, comprendre étant donné qu'il était devenu lui aussi un métis culturel du fait de son parcours personnel. Partant de ce constat, et du fait que Naïm Kattan a rédigé trois romans autobiographiques se déroulant dans trois pays différents (Irak, France, Canada), ne pourrait-on pas avancer l'idée que l'auteur soit traversé par une troisième influence, américaine cette fois-ci ?

**Éric Hocquette**, Arabophone et hébreophone d'adoption, a obtenu son doctorat d'hébreu en 2019 à l'université de Lille (France) après avoir soutenu une thèse sur Naïm Kattan et sur son œuvre. Ses années d'études et celles qui ont suivi ont été l'occasion d'écrire quelques articles sur Naïm Kattan et sur les thématiques qu'il a abordé dans son œuvre dont « L'exil dans l'œuvre de Naïm Kattan – une chance plutôt qu'un handicap », un article paru dans un collectif dirigé par M. Abdelaziz Amraoui paru en 2020 intitulé *Littérature et mobilité*.

**1**

J'ai également pu étayer ce point dans un article paru dans la revue littéraire Tsafon (automne 2016 – hiver 2017) et intitulé *L'Obsession de la dualité chez Naïm Kattan*.

**2**

Voir dans Naïm Kattan, *Les Fruits arrachés*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1981 [1977], p. 167 – 168, ou encore dans Sophie Jama, *Entretiens avec Naïm Kattan*, Montréal, Éditions Liber, 2005, p. 60.

**3**

Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, Éditions Denoël, 1979, 160 pages.

**4**

Simone Douek, *Naïm Kattan, l'écrivain du passage*, Éditions Hurtubise, octobre 2002, 155 pages.

**5**

Vénus Khoury-Ghata (née en 1937) : femme de lettres française née au Liban, elle est membre de dix jurys littéraires dont ceux de l'Académie Mallarmé, du prix des Cinq Continents de la Francophonie, ou du Prix France- Québec.

**6**

Simone Douek, *op. cit.*, p. 133.

**7**

Khadim Jihad Hassan, *Le Roman arabe (1834 – 2004)*, Arles, Éditions Actes Sud, 2006, 365 pages.

**8**

*Ibid.*, p. 77.

**9**

*Ibid.*, p. 152.

**10**

Sophie Jama, *op. cit.*, p. 148.

**11**

Simone Douek, *op. cit.*, p. 73.

**12**

*Ibid.*, p. 38 – 39.

**13**

Naïm Kattan, *Le Veilleur*, Canada, Éditions Hurtubise, 2009, 260 pages.

**14**

Naïm Kattan, *Le Gardien de mon frère*, Paris, Éditions du Rocher, 2004 [2003], 187 pages.

**15**

Naïm Kattan, *Farida*, Guernica Editions Inc, 2015 [1991], 248 pages (anglais).

**16**

Naïm Kattan, *L'Anniversaire*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2000, 164 pages.

**17**

Naïm Kattan, *Idoles et images*, Éditions Bellarmin, 1996, 171 pages.

**18**

Naïm Kattan, *Le Repos et l'oubli*, p. 149 – 150.

**19**

Sophie Jama, *op. cit.*, p. 160.

**20**

Bacima Ajjan-Boutrud, *Le Sentiment religieux dans l'œuvre de Naguib Mahfouz*, Éditions Actes Sud, 2008, 305 pages.

**21**

*Ibid.*, p. 42, 68 et 70.

**22**

Mahfouz Naguib, *Les Fils de la médina*, France, Éditions Actes Sud, 1991 [1959], 628 pages. Voir l'avertissement du traducteur du roman p. 17.

**23**

Sophie Jama, *op. cit.*, p. 202.

**24**

*Ibid.*, p. 11, et p. 22 – 23.

**25**

Naïm Kattan, *Adieu Babylone, mémoires d'un Juif d'Irak*, Paris, Éditions Albin Michel, 2003 [1975], 307 pages.

**26**

Naïm Kattan, *Dans le désert*, Montréal, Éditions Leméac, 1974, 153 pages.

**27**

*Genèse*, IV – 9.

**28**

Naïm Kattan, *La Traversée*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1976, 152 pages.

**29**

Naïm Kattan, *Le Long retour*, Canada, Éditions Hurtubise, 2011, 292 pages.

**30**

Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 76 – 77.

**31**

Naïm Kattan, *La Fortune du passager*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1989, 343 pages.

**32**

Voir *l'Exode, 2 Rois, 2 Chroniques*, ou encore les *Lamentations, Esdras, Jérémie* ou *Ézéchiël*.

**33**

Naïm Kattan, *Idoles et images*, p. 17.

**34**

*Genèse*, III.

**35**

Naïm Kattan, « Les Nomades et les errants » in *La Mémoire et la promesse*, p. 13 – 17.

**36**

Naïm Kattan, « L'Exil recommencé » in *La Mémoire et la promesse*, p. 61 – 71.

**37**

Naïm Kattan, *Le Réveil des distraits*, Canada, Éditions Hurtubise, 2012, 299 pages.

**38**

Naïm Kattan, *La Célébration*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1997, 204 pages.

**39**

Naïm Kattan, « Une Fin » in *Le Sable de l'île*, *Le Sable de l'île*, éditions Gallimard, 1981, p. 35 – 51.

**40**

Passion : du grec *pathos* qui traduit l'idée de souffrance, de supplice, voire de la passivité. Définition donnée par le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

**41**

Exil : du latin *ex(s)ilium* qui signifie « bannissement » ou qui fait référence au « lieu d'exil ». Définition donnée par le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

**42**

Définition donnée par le dictionnaire Trésor de la langue française et le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

**43**

Bacima Ajjan-Boutrad, *op. cit.*, p. 105.

**44**

Naïm Kattan, *Carrefours d'une vie*, Éditions Hurtubise, 2016, p. 40.

**45**

Naguib Mahfouz, *Karnak café*, France, Éditions Actes Sud, 1991 [1974], p. 41 – 42.

**46**

Yves Bonnefoy (1923 - 2016) : poète et critique français. Il reçut, entre autres, le grand prix de poésie de l'Académie française en 1981. Voir l'ouvrage de Simone Douek *Naïm Kattan, l'écrivain du passage*, p. 100.

Pierre Anctil

**À l'aube de temps meilleurs :**  
**Naïm Kattan et la fondation du Cercle juif de**  
**langue française**



## Abstract

*Naïm Kattan's arrival in Montreal in 1954 took place in a very special context, both in terms of the linguistic evolution of Montreal's Ashkenazi Jewish community and in terms of the profound social changes that Quebec society as a whole was undergoing at the time. Born in Baghdad, Kattan learned French at an early age in his homeland, thanks to the Alliance Israélite Universelle school network. After a few years in Paris, he moved to Montreal, where he deepened his knowledge of French literature and culture. Once in Canada, he discovered a completely different reality, which led him to become involved in an organization created to facilitate the development of positive relations between French Canadians and English-speaking Jews in the post-war Canadian metropolis: the Cercle juif de langue française. It was a pivotal moment that allowed both Kattan to better integrate into Canada and the Montreal Jewish community to discover for the first time the benefits of maintaining more sustainable ties with the French-speaking world of Canada.*

## Résumé

*L'arrivée de Naïm Kattan à Montréal en 1954 se produit dans un contexte tout à fait particulier, autant pour ce qui est de l'évolution linguistique de la communauté juive montréalaise d'origine ashkénaze que pour ce qui a trait aux transformations sociales profondes que connaissait alors la société québécoise toute entière. Né à Bagdad et francisé tôt dans son pays d'origine grâce à la fréquentation du réseau scolaire de l'Alliance israélite universelle, Kattan s'installe à Montréal après un séjour de quelques années seulement à Paris, ville où il approfondit sa connaissance de la littérature et de la culture françaises. Une fois au Canada, il découvre une toute autre réalité qui le pousse à s'engager dans un organisme mis en place en vue de faciliter dans la période de l'après-guerre le développement de liens positifs entre les Canadiens français et les Juifs anglophones de la métropole canadienne, le Cercle juif de langue française. C'est un moment charnière qui permet à la fois à Kattan de mieux s'intégrer au Canada, et à la communauté juive de Montréal de découvrir pour la première fois les avantages d'entretenir des liens plus soutenus avec le monde francophone canadien.*

L'histoire de l'immigration et de la pensée interculturelle au Québec n'a pas été étudiée sérieusement, particulièrement pour la période de l'après-guerre immédiate, c'est-à-dire quand la société québécoise n'avait pas encore commencé à utiliser les pouvoirs que lui accordait dans ce domaine la constitution canadienne, ce qui n'est arrivé qu'avec la création du ministère québécois de l'immigration en 1968. Pour l'essentiel de nombreux auteurs font remonter l'origine du discours d'ouverture aux immigrants de la part des instances gouvernementales francophones à la crise linguistique de la fin des années soixante, ou à la promulgation de la Charte de la

Langue française en 1977<sup>1</sup>. Or force est de constater que de nombreux signes nous permettent de situer l'apparition de ces préoccupations au cours d'une période antérieure, notamment à l'occasion de la vague d'immigration qui a suivi de près la fin de la Seconde Guerre mondiale<sup>2</sup>. Une analyse plus fine du contexte dans lequel se sont manifestés les premiers signes d'ouverture à la différence montre aussi que des activistes et des dirigeants communautaires juifs ont joué un rôle décisif dans la prise de conscience à cet égard des francophones, et qu'un des pivots les plus significatifs des changements introduits à cet égard a été le Congrès juif canadien (CJC), une organisation fondée en 1919 et dont le siège social canadien était basé à Montréal. Dans cet article, nous examinerons comment une conjoncture très particulière s'est dessinée au milieu des années cinquante dans la métropole québécoise, qui allait permettre une première réflexion de part et d'autre de la barrière linguistique anglais-français au sujet de notions apparentées à l'interculturalisme, mais dont la formulation était encore embryonnaire et insuffisamment développée. Ce mouvement d'idée et ses premières manifestations ont été entre autres déclenchés par des préoccupations propres au leadership ashkénaze de Montréal, qu'une contribution inattendue de la part d'un jeune immigrant iraquien a permis de concrétiser et de rendre plus explicite auprès d'un petit groupe d'intellectuels francophones. Naïm Kattan, puisque c'est de lui qu'il s'agit, a été un des un des précurseurs de la rencontre interculturelle au Québec et, comme nous le verrons bientôt, il a été un des premiers à explorer cette démarche sur un mode positif et constructif — ce que ne serait pas parvenu à réaliser un CJC jusque-là privé d'outils de négociations efficaces auprès des élites de langue française à Montréal.

Commençons par le début. Naïm Kattan est arrivé seul au Canada par un frigorifique mois de février, à Halifax plus précisément, où un fonctionnaire de l'immigration lui a demandé quelle était sa nationalité. Nous sommes au début de 1954. En fait il n'en avait plus aucune, car les autorités iraqiennes lui avaient enlevé son droit de citoyenneté au moment de son départ définitif de l'Irak et il était devenu apatride, ce qu'il se garda bien de déclarer. Il ne possédait en fait qu'un visa canadien émis à Paris quelques semaines plus tôt. « Je suis né à Bagdad », répondit Naïm. « Et où est-ce exactement », reprit le douanier ? « En Irak », ce qui aurait pu poser problème, car le Canada n'admettait que très peu d'Asiatiques à cette époque<sup>3</sup>. Imaginons un instant Naïm Kattan à peine débarqué et aussitôt refoulé du pays par une sombre journée d'hiver. Il eut toutefois la présence d'esprit de se déclarer Juif, ce qui contribua beaucoup à calmer les inquiétudes bureaucratiques de son vis-à-vis. « Juif, mais il fallait le dire », c'est-à-dire pas Chinois ou Indien. Juif tout court. Et c'est sur ces paroles que tout a basculé.

Après avoir passé huit ans à Paris à tenter de s'intégrer à la culture française, à chercher à contribuer aux milieux journalistiques et littéraires de la Ville Lumière ; après avoir espéré pouvoir prendre la posture du jeune Arabe francophile venu de

la lointaine et mythique Bagdad, c'est-à-dire en vain ; voici que le Canada l'accueille comme un Juif et balaie du revers de la main ses origines moyennes orientales<sup>4</sup>. Ici en ce pays il est Juif, qu'il le veuille ou non. Comme il le découvrira d'ailleurs bientôt, c'est son passeport d'entrée dans la société autant canadienne que québécoise. De fait, sa judéité est un tremplin qui va le pousser en avant et lui ouvrir pratiquement les portes du monde canadien-français, à une époque où la présence d'un Juif francophone est encore un fait éminemment rare, sinon unimaginable. Mais Naïm ne sait encore rien de tout cela au moment de son arrivée à Montréal, à l'hiver 1954, ville où il se trouve peut-être une vingtaine de Juifs irakiens qui comme lui viennent tout juste de poser les pieds au Canada. Le jeune idéaliste épris de culture française ne mettra pas beaucoup de temps cependant à découvrir que rien ne ressemble à Paris dans la métropole canadienne, et que le Québec francophone traverse une période de changements radicaux. À Montréal, tout ce qu'il avait cherché à apprendre et à devenir dans la Ville Lumière ne lui serait plus d'aucune utilité.

Naïm découvre bientôt un contexte qui sur le coup a dû lui faire douter de son choix d'émigrer une fois de plus, de surcroît dans le Nouveau Monde. Montréal était riche en réalisations économiques et industrielles de grande envergure, mais plutôt fruste sur le plan littéraire, particulièrement en langue française. Les Canadiens français y sont la majorité, mais ils ne contrôlent pas les leviers politiques de leur société et partout l'affichage commercial est en anglais, au mieux dans les deux langues officielles du pays. Le climat y est nettement plus rude, tout le monde en convient ; mais surtout l'ensemble des institutions scolaires, hospitalières et communautaires, autant francophones qu'anglophones, affichent contrairement à Paris un visage résolument confessionnel. La frontière entre les deux grandes communautés linguistiques est aussi très nette dans les quartiers de la ville. Entre les blocs catholique et protestant, se trouvent coincées des minorités religieuses d'origine plus récente, dont une communauté juive qui tente tant bien que mal de trouver sa voie dans le labyrinthe montréalais<sup>5</sup>. Cela ne laisse guère de choix au jeune homme qui avait d'abord tenté sa chance dans un Paris rigoureusement détaché des identités religieuses et passionnément républicain, scintillant sur le plan culturel et ouvert à tous les courants. Une fois de plus, dans le Montréal des années cinquante, il est amené à déclarer ses origines judaïques. Il s'en confessera d'ailleurs soixante ans plus tard dans ses mémoires : « Je compris qu'il fallait déclarer ma religion. C'était la règle à l'époque. Je n'appartenais pas à la paroisse ou à la confrérie. On me conseilla finalement de cogner à la porte des miens. Je résolus de me présenter au Congrès juif canadien, rue Sherbrooke ». Sans doute Naïm avait-il eu très tôt l'intuition que ce pays dont il ignorait à peu près tout, sauf qu'on y parlait aussi français, viendrait souligner son appartenance à la tradition juive, car il s'était préalablement muni à Paris d'une recommandation de l'American Jewish Committee. Ne sait-on jamais, en partant vers le lointain, vers les jardins givrés de l'Amérique francophone, ce qui peut être utile un jour et qui le hasard nous fera rencontrer ?

Le jeune immigrant qui confronte «la ville aux cent clochers», alors que l'on n'entend que faiblement les premiers bruissements avant-coureurs de la Révolution tranquille, joue dès son arrivée la carte de l'immigrant auprès de sa dite communauté d'affiliation principale. Quelle ne dû pas être sa surprise, sinon sa déconvenue, de confronter dans la métropole québécoise un *yishuv* composé presque exclusivement de Juifs ashkénazes est-européens encore fraîchement arrivés au pays, et dont la culture d'origine, sinon la langue maternelle, était fortement tributaire du *yiddish-kayt* est-européen. Éduqués dans le réseau scolaire public protestant et à l'Université McGill, baignant dans l'anglophonie depuis près de cinquante ans, les Juifs de Montréal sont issus de l'Empire bâti par les tsars aux confins orientaux de l'Europe. Ils n'ont connu ni le Talmud de Babylone, ni la culture arabe, ni la France du siècle des Lumières. Pour eux le procès subi par Alfred Dreyfus pour trahison est un épiphénomène, tout comme le consistoire napoléonien et l'Alliance israélite universelle de Crémieux. Fort de la reconnaissance que lui accorde l'American Jewish Committee, où il a travaillé pendant une courte période à Paris, Naïm a la chance de rencontrer dans les bureaux du CJC nul autre que Saul Hayes, l'homme de confiance de Samuel Bronfman<sup>6</sup> et l'architecte de toutes les tentatives faites dans l'après-guerre, par les hauts dirigeants de la communauté, pour ouvrir les portes du pays à une immigration juive. Hayes, un avocat formé à l'Université McGill, a la main haute sur toutes les décisions stratégiques que prend le réseau communautaire juif de Montréal. C'est une rencontre décisive qui marquera toute la carrière de Naïm; l'administrateur le plus chevronné du CJC a devant lui un jeune homme arrivé au Canada grâce aux démarches entreprises depuis longtemps par l'institution dont il est le directeur général.

Hayes envoie Naïm au Jewish Vocational Service, un organisme qui soutient les immigrants récents en quête d'emploi. Puis, fait hautement significatif, Hayes lui propose sur le champ de donner une conférence au Cercle juif de langue française<sup>7</sup>, un petit organisme patronné par le CJC qui tisse depuis quelques années des liens entre la population juive de Montréal et le Canada français. Naïm a bien compris qu'il doit maintenant faire son chemin comme un juif francophone, même au sein de sa propre communauté judaïque, et il suggère à Hayes de prendre la parole au sujet d'André Gide, de Paul Claudel et de Jules Romains. Il ne le sait sans doute pas encore, mais il sera la première personne d'origine juive — ce qui est déjà un fait remarquable — à s'exprimer entièrement en français lors d'une soirée culturelle officiellement organisée par le CJC. L'événement aura lieu le 30 mars 1954, aux bureaux du CJC sur la rue Sherbrooke Ouest. Hayes invite ensuite Naïm à sa maison pour le premier seder de Pesakh, ce qui constitue une forme traditionnelle d'accueil pour les étrangers. L'événement religieux familial a lieu le soir du 17 avril 1954. Sans doute pour la première fois dans la résidence des Hayes, deux cultures judaïques entrent en contact l'une avec l'autre, séparées par des siècles de distance et d'exils divergents. Les deux hommes n'ont qu'une seule langue en commun, l'anglais, que l'hôte manie avec une grande aisance et que Naïm a apprise tant bien que mal dans son Irak natal

alors que le pays était encore sous le joug de l'Empire britannique. Naïm explique dans ses mémoires qu'il entonne à cette occasion quelques prières hébraïques avec l'accent des Bagdadis, ce qui fait sensation dans la récitation ashkénaze de l'Haggadah de Pesakh qui est de mise chez les Hayes.

Une fois les grandes fêtes judaïques passées, Naïm retourne prendre contact plus officiellement avec Hayes au CJC. Mis sur pied à l'origine en yiddish, en anglais et en hébreu, langues qui permettaient alors de rejoindre toutes les couches de la population juive en émergence au pays, le CJC n'a encore jamais introduit au début des années cinquante l'usage du français dans ses délibérations ou ses communications avec l'extérieur. Aucun de ses dirigeants principaux ne possède une connaissance raisonnable de la langue de Molière, même si certains d'entre eux sont des polyglottes accomplis et circulent avec aisance dans différentes sphères culturelles, juives et non-juives. Arrivé à l'improviste au pays quelques mois plus tôt, et dans une conjoncture exceptionnelle à l'échelle québécoise, Naïm s'apprête à devenir le rouage principal dans la construction pour la première fois d'un rapport soutenu et conséquent entre le Canada français et la communauté juive de Montréal. C'est une situation complexe sur le plan culturel, et parfois déroutante sur le front politique, dont il faut maintenant faire le récit avant d'aller plus loin.

Quand la Seconde Guerre mondiale prend fin, les dirigeants du réseau communautaire juif canadien entrent dans une nouvelle ère remplie d'incertitudes, mais où souffle malgré tout un vent d'optimisme. Les combats terminés en Europe, ils découvrent l'ampleur de la Shoah et prennent connaissance quelques mois plus tard de la proclamation de l'État d'Israël, deux phénomènes qui auront des répercussions très importantes à long terme sur le monde juif canadien. Un basculement d'une grande ampleur se produit aussi sur la scène plus locale qui modifie de fond en comble les perspectives du judaïsme canadien : pour la première fois au XX<sup>e</sup> siècle, la majorité des Juifs canadiens sont nés au pays et ont l'anglais comme langue maternelle ; alors que seulement vingt ans auparavant les immigrants d'origine est-européenne et yiddishophones représentaient encore le profil juif type à Montréal et à Toronto. L'apparition d'une génération enracinée dans le sol canadien<sup>8</sup> ouvre la voie dans l'après-guerre à une mobilité socio-économique très soutenue, dont les indices vont se manifester de façon éclatante dès les années soixante dans les études menées par la commission Laurendeau-Dunton, qui témoignent de la réussite professionnelle de la communauté juive et de ses revenus per capita en général plus élevés que la moyenne canadienne<sup>9</sup>. Sentant qu'ils vont devenir sous peu des citoyens tout à fait comme les autres, grâce à leurs efforts dans les domaines de l'éducation supérieure et leurs succès à surmonter les entraves politiques érigées contre eux par les deux groupes dominants de la vie canadienne ; les Juifs prennent conscience une fois la paix rétablie de leurs propres responsabilités dans l'établissement à Montréal d'un climat d'ouverture et de tolérance intercommunautaire. Ils ont aussi à l'esprit que les

années trente, toutes proches, ont présidé à la diffusion au pays de courants d'idées nativistes, de propos carrément racistes et d'idéologies apparentées à l'extrême droite nazie, sans compter les manifestations d'antisémitisme plus spécifiquement dirigées contre eux. Rien n'indique que ces constructions malveillantes et hostiles à la diversité culturelle ne vont pas renaître dans la société canadienne une fois la censure de guerre levée.

Les Juifs canadiens réagissent aux nouvelles circonstances de l'après-guerre dès le début de l'année 1946 quand le Joint Public Relations Committee (JPRC), composé de représentants du Congrès juif canadien et du B'nai B'rith<sup>10</sup>, propose la mise en place d'un programme de relations publiques destiné à rejoindre la population canadienne majoritaire afin d'atténuer les risques d'une reprise des discours hostiles à la diversité. Un mémorandum interne du CJC circule à ce sujet dès janvier 1946 au sein du leadership communautaire, et dont les grandes lignes sont présentées au début de juin 1947 à Montréal à la septième session plénière du CJC<sup>11</sup>. Dans ce texte le CJC souhaite parer à la montée de la discrimination raciale dans un monde où les Juifs sont souvent les premiers visés par l'intolérance culturelle, sociale et religieuse : « Canadian Jewry must lose no time in giving attention to a program of long-range nature designed to counteract anti-Semitic action, to forestall the possible resurgence of organized anti-Semitism, or at least to immunize important segments of the population against it<sup>12</sup> ». La tâche est colossale, car, hormis quelques tentatives de réconciliation menées au cours des années trente sur une base individuelle par certains leaders du CJC<sup>13</sup>, aucun organisme juif canadien n'avait entrevu jusque-là l'importance pour les Juifs de tendre la main à l'ensemble de la population canadienne. Le mémorandum de 1946 cible des objectifs majeurs, dont celui de contacter les syndicats, les milieux de l'enseignement, les gouvernements et les groupes intercommunautaires déjà en place pour en mobiliser les énergies. La tâche principale du CJC dans ce contexte est : « Instill democratic concepts, identifying our interests with the growth and development of a worthwhile Canadianism, repelling insularity and isolationism ».

Une fois pour toutes le CJC tourne le dos au travail à la pièce, c'est-à-dire à une stratégie qui ne viserait qu'à s'attaquer à des cas spécifiques de discrimination pour les dénoncer un à un. L'organisme ne manifeste pas non plus d'intérêt pour une démarche qui valoriserait une meilleure connaissance du judaïsme par la masse de la population. Il n'y a aucune volonté dans le mémorandum de 1946 de mettre de l'avant ce qui distingue la spiritualité ou la pratique religieuse juive de la grande tradition spirituelle occidentale d'origine chrétienne. Au contraire, le CJC plaide pour une entrée des Juifs dans les cercles progressistes de la société canadienne et pour que leur engagement se traduise par des retombées concrètes dans tous les milieux qui agissent en faveur des droits démocratiques. Cela signifie en particulier l'ouverture de trois fronts, dont en premier lieu celui de l'éducation de la jeunesse, déjà entre les

maines des institutions étatiques : « Naturally, any program of education of this type must necessarily include the standard educational institutions of our society. The schools, the parent's associations, the governmental departments of education, the professional associations of teachers and various youth groups are natural outlets for a program of civics which will unite Canada and which will destroy the bacteria of group-hatred ». Viennent ensuite les parlements et la législation privilégiant les droits fondamentaux, et finalement les Églises chrétiennes dont le clergé et les fidèles engagés militent dans une certaine mesure pour une société plus juste. Nous sommes au début d'une forme nouvelle de mobilisation institutionnelle juive mise de l'avant par des dirigeants qui ne se font pas d'illusion sur la complexité de la tâche qui leur incombe, mais qui sont résolus à faire avancer sur le long terme un nouveau modèle de militance communautaire : « This is a very long range program but each and the single and sometimes small steps taken in this work leave their mark on the basic and constitutional thinking of the country<sup>14</sup> ». Sur ce plan, la communauté juive est la première au Canada parmi les populations d'origine immigrante à s'avancer sur cette voie.

Le CJC a dès 1946 une ligne de conduite claire et des objectifs généraux bien définis, mais il y a encore loin de la coupe aux lèvres. Le CJC avait été fondé au début du XX<sup>e</sup> siècle, mais n'avait recommencé à fonctionner qu'en 1933, c'est-à-dire au moment de l'arrivée au pouvoir de Hitler. Jusqu'à l'élection de Samuel Bronfman à la tête de l'organisme en 1939, il était privé de moyens financiers suffisants et de personnel qualifié. Puis la guerre a absorbé toute l'attention de la communauté juive canadienne qui désirait avant tout voler au secours des siens restés sur le continent européen, et qui subissaient un génocide d'une ampleur inconcevable jusque-là. Bronfman tenait aussi au cours de ces années à prouver que les Juifs canadiens étaient loyaux à la couronne et qu'ils appuyaient sans réserve l'effort de guerre des Alliés. Quand les membres du JPRC se rencontrent à Toronto, le 20 janvier 1946, avec le mémorandum du CJC en main, ils n'ont encore pratiquement aucune intervention précise à proposer ni de projet à mettre en application<sup>15</sup>. Ils sont conscients cependant que la situation canadienne exige des interventions ciblées et reflétant les conditions uniques qui prévalent au pays, mais ils n'ont pour l'instant que des publications d'origine américaine en main<sup>16</sup>, dont *Probing our Prejudices*<sup>17</sup>, et quelques films où apparaissent des acteurs hollywoodiens et des soldats en uniforme américain<sup>18</sup>. Aucune attention n'est encore portée aux francophones ou aux catholiques dans les délibérations du JPRC, sauf pour rappeler que la Canadian Conference of Christians and Jews ne compte que des protestants parmi ses rangs et est présidé par un prêtre unilingue anglophone peu ouvert à la diversité parmi les Églises chrétiennes<sup>19</sup>. Une phrase résume le ton de la rencontre : « The members were amenable to a period of experimentation with the latter plan ».

L'assemblée plénière du CJC qui a lieu à Montréal en juin 1947 donne lieu à de nouvelles prises de conscience et constitue déjà un progrès remarquable par rapport à la situation qui prévalait l'année précédente. La stratégie présentée en 1946 est réaffirmée avec force dans un texte signé par Joseph H. Fine, le co-président du JPRC : « We do firmly believe that the permanent solution of our difficulties can be effected only by integrating our policy with the evolutionary, progressive trends indigenous<sup>20</sup> in Canadian life. We must so conduct the various facets of our work as to make it clear to all that they are a part of the whole of Canada's political, economic, social and religious life<sup>21</sup> ». Fine mentionne la réapparition dans le paysage médiatique québécois de la publication d'Adrien Arcand, au lendemain de sa sortie de prison en 1945, puis souligne le fait que le Parti du Crédit social, surtout actif dans l'Ouest canadien, fait mention des « Protocoles des Sages de Sion » dans sa propagande politique et en épouse les conclusions. Il rappelle toutefois dans un texte particulièrement détaillé que les dirigeants juifs ont confiance au jugement de leurs concitoyens et qu'ils sont convaincus que la justice va prévaloir dans le Canada de l'après-guerre : « We must never lose sight of positive values, namely, the fact that the demographic laws of our country supported by the enlightened opinion of a free people through a Free Press and enforced by Courts of Justice above reproach, enable us to protect our rights<sup>22</sup> ». C'est l'ouverture tant espérée dans laquelle s'engouffre le CJC. Il n'est plus question que les Juifs soient présentés par leurs organismes communautaires comme un groupe à part, requérant des protections ou des mesures particulières du fait de leur singularité, mais bien qu'il se joignent au mouvement général de la société canadienne pour rehausser son niveau de tolérance culturelle et participer pleinement à sa construction.

Joseph H. Fine avance à ce moment un argument décisif dont les répercussions seront d'une très grande ampleur. Certes les Juifs souhaitent joindre le mouvement général de la société canadienne, une responsabilité qu'ils se sentent prêts à assumer et pour laquelle ils sont admirablement bien préparés, mais ils désirent aussi rester attachés à la grande tradition judaïque et fidèles à leur parcours identitaire de longue date. Ils sont Canadiens à part entière, mais ils se jugent aussi tout à fait justifiés d'adhérer à des valeurs civilisationnelles différentes, quoique parfaitement compatibles avec celles de la majorité de la population. C'est déjà une préfiguration du multiculturalisme canadien : « They [the Jews] must work together to create that great nation which the Fathers of Confederation envisaged 80 years ago, a nation in which the federating peoples, while retaining their cultural heritage, could strive for the achievement of a common goal<sup>23</sup> ». Les animateurs du JPRC ne s'en rendent peut-être pas encore compte tout à fait en 1947, mais c'est la brèche grâce à laquelle la question du Québec francophone va faire irruption dans les délibérations du leadership juif au lendemain de la guerre. Si les Juifs peuvent réclamer une existence sociale et culturelle séparée dans certaines sphères de la vie canadienne, un droit fondamental dont nul ne doute au sein du CJC qu'il soit juste et raisonnable de le



revendiquer, à plus forte raison cela pose-t-il la question de la légitimité des revendications des « Canadiens français catholiques » au sein de la fédération. Si les Juifs sont « autonomistes » et « souverainistes » à leur échelle, pourquoi les francophones ne le seraient-ils pas face aux anglophones de tradition protestante? Et si cette « séparation » se justifie en termes moraux et éthiques, ne faudrait-il pas traiter les Québécois comme dignes de susciter l'apparition d'un dialogue interreligieux et interculturel en soi, indépendamment des efforts consentis par le JPRC auprès des Canadiens anglophones? Si la question n'est pas résolue en 1947, elle est à tout le moins posée implicitement lors des délibérations de l'assemblée plénière tenue à Montréal<sup>24</sup>.

Le rapport fait aux délégués présents à l'assemblée plénière de l'été 1947 contient par ailleurs un texte anonyme intitulé : « The State of Antisemitism in French Canada<sup>25</sup> », qui est l'un des premiers à être produits après la guerre par le CJC sur le sujet. Il s'agit d'un compte rendu d'une importance capitale, probablement rédigé par David Rome<sup>26</sup>, et qui cherche à situer l'enjeu du dialogue avec les francophones catholiques dans une perspective radicalement nouvelle. Après avoir été plutôt pessimiste au cours des années trente sur l'ampleur de l'antisémitisme au Canada français<sup>27</sup>, et à juste titre, le CJC fait maintenant volte-face et déclare percevoir une amélioration soudaine et réelle dans les rapports entre les deux groupes. Le texte s'ouvre sur une déclaration qui constitue en soi une prise de conscience fondamentale : « French Canada is so overwhelmingly important in many considerations of our problems that no picture of the Canadian Jewish community and its activities is complete without an appraisal of the attitude which French Canada holds toward it<sup>28</sup> ». Le CJC, dirigé en bonne partie depuis 1933 par des leaders résidant à Montréal, réalise qu'il ne peut plus faire l'économie comme précédemment d'une rencontre significative avec les forces vives du Québec francophone, telles qu'elles se manifestent dans l'après-guerre. C'est un constat qui survient presque quinze ans après la création du JPRC. Pendant toute cette période, les relations du CJC avec le monde canadien-français qui l'entoure ont été au mieux épisodiques sinon carrément inexistantes par moments, tellement les dirigeants juifs sont fermement convaincus que leur sort repose entre les mains de la majorité anglo-protestante canadienne dont ils cherchent par tous les moyens à atténuer la résistance sourde à une présence juive affirmée au pays.

Non seulement le Canada français ne peut plus être ignoré en 1947, poursuit l'auteur du texte anonyme, mais le CJC a rencontré un succès inespéré depuis la fin de la guerre dans ses relations avec les élites francophones, autant cléricales que d'inspiration laïque : « Since the last Plenary Session in January 1945, there have been a series of developments which cannot be exaggerated [...] The change has been very great although its symptoms are intangible<sup>29</sup> ». Selon le CJC, cela se voit particulièrement dans la presse de langue française à Montréal, qui a condamné à plusieurs reprises l'antisémitisme, dans l'attitude de l'archevêché de Montréal et au moment de nouer

de nouveaux liens dans l'univers culturel des francophones. Le problème n'en est pas moins entier, car les dirigeants de la communauté juive ne peuvent que constater le changement sans pouvoir vraiment l'expliquer ou chercher à en approfondir la portée. Surtout, le CJC ne sait pas comment mieux faire connaître ce succès à ses commettants ou quelle voie emprunter pour le rendre plus durable. Dans un rapport confidentiel déposé en 1947, portant sur les objectifs du JPRC, les rédacteurs notent : « A distinct change has taken place in the attitude towards the Jews on the part of French-Canadians and Catholics across the country. [...] Today, on practically every level, French Canada is as free of anti-Semitism as any other section of Canada. It is difficult to ascertain exactly how much of this change is due to our efforts and how much is due to a general change of policy by the authorities<sup>30</sup> ». Suit dans le document une liste des événements positifs qui ont marqué les deux dernières années, dont les activités du Comité Saint-Paul, placé sous la responsabilité de l'archevêché de Montréal ; les dénonciations officielles par cette instance des publications d'Adrien Arcand et des propos antisémites du ministre Laurent Barré<sup>31</sup> ; l'arrivée des pères de la congrégation de Notre-Dame de Sion au Canada ; la dénonciation des « Protocoles des Sages de Sion » par une revue catholique ; l'attitude d'ouverture des Jésuites canadiens et des reportages positifs dans la presse à grande diffusion.

L'évolution rapide de la situation au Canada français crée néanmoins chez le CJC et le JCPR un sentiment de perplexité et de désarroi. S'il est vrai que des signes positifs se manifestent, aucune explication sérieuse de ce phénomène d'ouverture manifesté par certaines institutions francophones de Montréal ne semble convaincante pour le leadership juif. Est-ce une embellie passagère ou un courant profondément ancré ? En l'absence de relations personnelles bien développées et d'un réseau de contacts dans plusieurs milieux de langue française, le CJC se perd en conjectures. Pour y voir plus clair et pour mettre les pendules juives à l'heure du Canada français le JPRC crée au début de 1947 un Sub-Committee on French Public Relations (SCFPR)<sup>32</sup> qui est confié à Samuel David Cohen, un homme d'affaires actif dans l'industrie montréalaise du vêtement et qui a été pendant de nombreuses années directeur général du Retail Women's Wear Association of Montreal. En plus d'être engagé dans un secteur économique très fortement investi par des entrepreneurs d'origine juive, Cohen a aussi milité en 1919 en vue de la création du CJC et à nouveau en 1933 quand l'organisme a été relancé. Le rôle du SCFPR est de faire des recommandations qui vont dans les sens d'une meilleure compréhension par le CJC et le JPRC des conditions dans lesquelles un dialogue peut s'établir avec les francophones, en plus de l'établissement d'un premier programme d'activités en ce sens. Dans un rapport daté d'octobre 1947 et probablement aussi rédigé par David Rome, Samuel David Cohen confie à Joseph H. Fine que la tâche est colossale : « Public Relations work among French-Canadians and with the Roman Catholic Church is particularly difficult. [...] There is also another fact which needs to be stated here, and that is that the Jewish community of this province and French Canada represent two separate worlds

which have not yet established real contact with each other and each does not really know the mechanics of the other community<sup>33</sup> ». Le constat, sans être empreint d'un profond découragement, n'en est pas moins symptomatique d'une certaine impuissance à agir bien et rapidement à un moment où des signes insistants d'ouverture se manifestent du côté francophone.

C'est ce comité appelé SCFPR<sup>34</sup>, mis en place en janvier 1947, qui propose finalement en 1949 la création par le CJC du Cercle juif de langue française<sup>35</sup>, une instance souple dont la responsabilité serait de mettre en branle un programme d'action concret destiné exclusivement à rejoindre l'univers francophone de Montréal. D'après ce que l'on peut comprendre aujourd'hui de la situation, le Cercle juif a pris son envol en 1950 au moment de l'organisation de rencontres mensuelles en langue française, chacune mettant en vedette un conférencier invité et destinées à un public composé à la fois de Canadiens français et de Juifs. Le geste n'était rien de moins qu'héroïque compte tenu du fait que personne dans les hautes sphères du CJC ne maîtrisait la langue française correctement, que la plupart des Juifs qui ont participé à ces premiers événements n'avaient aucune connaissance pratique des milieux intellectuels et journalistiques francophones de Montréal, et que les objectifs ultimes de cet exercice n'avaient pas été clairement formulés. C'était littéralement de la part des dirigeants juifs un acte de foi envers les vertus du dialogue sincère et désintéressé. Les archives du CJC conservent un mémorandum daté de mars 1951 où il est fait mention pour la première fois du Cercle juif et de ses retombées. Rédigé sous la signature de Samuel David Cohen<sup>36</sup>, le document trace un portrait dithyrambique de l'initiative menée par le SCRPR : « This Cercle has been carrying out a very excellent program whose cultural and social merits fully justifies its existence and its cost to the Congress. It offers a very sound educational program in the French language which is probably not available elsewhere in the community in the French language for Jews or Gentiles. [...] the public relations effect of the existence and of the functioning of this Cercle has been incalculable<sup>37</sup> ». En mars 1951, six conférenciers avaient été invités jusque-là à s'exprimer devant le Cercle, soit la romancière Germaine Guèvremont, le père Émile Legault de la troupe de théâtre les Compagnons de Saint-Laurent, la journaliste Françoise Gaudet-Smet, le père jésuite Stéphane Valiquette, Pierre Ju-neau des bureaux de l'archevêché de Montréal et Jean Mouton de l'ambassade de France au Canada.

Le Cercle, qui a attiré très tôt l'attention de la presse francophone de Montréal<sup>38</sup>, est loin toutefois au début des années cinquante d'avoir atteint son plein potentiel<sup>39</sup>. Dans un mémorandum rédigé en juin 1952 à l'intention de ses patrons du CJC, David Rome s'empresse de rappeler qu'il ne suffit pas pour les Juifs de paraître intéressé à la culture de langue française, mais qu'il faut encore participer pleinement à sa mise en valeur et à son développement à Montréal, à défaut de quoi l'initiative du SCRPR va rapidement s'étioler : « I want to draw your attention to a very important

problem facing the Cercle. [...] Having shown our interest in the French language and culture it is also up to us now to indicate a certain measure of achievement. In other words, we cannot be content with appearing to be interested in the culture. It must also be clear that we share in the culture of France and of Canada and that we have absorbed a reasonable measure of that culture<sup>40</sup> ». De manière plus immédiate, il ne se trouve aucune personne de culture ashkénaze qui puisse prendre la parole dignement en langue française lors des événements patronnés par le Cercle, ni même offrir de commentaires substantiels à la suite des prestations des invités canadiens-français<sup>41</sup>. De manière plus préoccupante, les participants juifs ne semblent pas comprendre que le but de l'exercice n'est dorénavant plus de lutter contre l'antisémitisme d'une partie du monde francophone, mais bien de forger une meilleure compréhension mutuelle des sensibilités de chaque groupe et de ses réalisations culturelles. En somme, une occasion se présente de baliser un chemin commun entre deux communautés jusque-là très éloignées l'une de l'autre, et que ne semblait pas vouloir ou pouvoir emprunter pleinement le leadership communautaire juif. Dans le même mémorandum de juin 1952 Rome fait clairement allusion à l'importance de recruter du côté du CJC des individus : « Who will be aware of their public relations responsibilities in the participation in the Cercle or who will have the requisite cultural requirements ». Cela allait s'avérer pendant un bon moment encore une tâche très ardue pour le Montréal juif, à un moment où s'engageait pour la première fois un mouvement de rapprochement d'une très grande importance stratégique avec le Canada français. Pratiquement rien n'avait préparé les Ashkénazes canadiens anglophones à cette rencontre décisive qui pointait maintenant à l'horizon.

\*\*\*\*\*

C'est un Naïm Kattan très droit et très digne qui prend la parole au début de 1954 devant le Cercle juif de langue française. Le photographe qui capte la scène le montre debout en pleine envolée avec à ses côtés, assis à la table d'honneur, J. H. Budyk et Samuel David Cohen, qui tous deux représentent le CJC officiellement. Après plusieurs années passées à Paris on peut facilement imaginer que la maîtrise du français dont fait preuve Naïm est complète et qu'il ne reste de son enfance passée en Irak que des traces imperceptibles. À peine arrivé au pays, Naïm assume ce soir-là la responsabilité d'être la voix francophone d'une communauté qui n'arrive pas pour l'essentiel à s'exprimer dans cette langue. Jeune prodige du nationalisme arabe dans la Ville Lumière, il est maintenant à Montréal un brillant jeune juif qui porte la parole de ses coreligionnaires ashkénazes jusqu'au cœur du Canada français. C'est en quelques semaines un revirement complet de situation tout à fait digne des aléas de l'exil que subissent sans cesse les immigrants de toute nationalité. Voyant que Naïm est de manière providentielle l'homme de la situation, et qu'il a les compétences pour prendre sur une base permanente la charge du Cercle juif, Saul Hayes l'embauche dans les semaines qui suivent et l'intègre au sein du personnel du CJC. La tâche est taillée sur

mesure pour Naïm qui est sensible aux valeurs de fraternité humaine, d'accueil de la différence culturelle et d'ouverture aux personnes chassées de leur foyer par des régimes hostiles. Il n'a qu'à tendre la main pour découvrir les formes particulières qu'a pris au sein du fédéralisme canadien la présence côte à côte dans le même pays des anglo-protestants et des franco-catholiques, sans compter l'existence de minorités religieuses comme celle à laquelle il appartient. Tout se joue très vite et Naïm revêt un nouvel habit fait sur mesure qu'il aurait été impossible pour lui d'endosser à Paris.

Jusque-là le SCRPR avait fait une place très grande au clergé canadien-français dans ses invitations au Cercle juif, et de nombreux prêtres et intellectuels affiliés à l'Église se rendent dans les locaux du CJC pour prendre la parole du point de vue de l'enseignement social de l'Église. Les dirigeants de la communauté juive ne comprennent pas encore que ce n'est pas à l'archevêché qu'il faut s'adresser pour faire avancer la rencontre entre Juifs ashkénazes et Canadien français, mais bien à la société civile qui bouillonne de nouvelles idées et au sein de laquelle évoluent déjà la plupart des Juifs montréalais. Naïm rompt avec ce courant jusqu'à un certain point et pousse résolument l'organisme du côté de la Révolution tranquille toute proche et des nouveaux enjeux du nationalisme québécois. Il met à contribution des journalistes, des littéraires et des intervenants plus près de la politique active. Au cours des années, Naïm fait une place à Gérard Pelletier, futur ministre fédéral, à un René Lévesque animateur vedette à Radio-Canada et à l'éditeur et futur sénateur Jacques Hébert, sans compter le duo qui dirige *Le Devoir* depuis la fin des années cinquante, Gérard Filion et André Laurendeau. Peu à peu, sous Naïm, les relations judéo-chrétiennes, presque entièrement fondées sur le fait de la différence religieuse, se mutent en une rencontre entre citoyens d'un même pays issus de cultures différentes, mais parlant une langue commune, le français. Là où le dialogue devait passer par des considérations doctrinales, inamovibles et formant un obstacle formidable entre croyants issus de traditions religieuses irréconciliables, on trouve maintenant des interlocuteurs conscients de partager « un des trésors de l'humanité », c'est-à-dire la culture française dans son acceptation la plus généreuse qui soit. La jeune recrue du SCRPR n'hésite d'ailleurs pas à prendre la parole lui-même sur des sujets qui lui tiennent à cœur. En février 1957 il donne au Cercle une conférence qui serait toujours d'actualité aujourd'hui : « La paix est-elle possible entre Israël et les pays arabes ? Plus tard au cours de la même année, après avoir participé à Tel-Aviv au congrès de l'Association internationale des journalistes de langue française, il livre avec Dostaler O'Leary une communication intitulée : « Impressions d'Israël ».

Naïm écrit aussi beaucoup au cours de ces années et élargit les préoccupations du Cercle par la plume. Il s'exprime en 1955 dans *Credo*, la publication des protestants francophones de Montréal, au sujet de la fraternité humaine et des préjugés qui en empêchent la propagation<sup>42</sup>. Il rédige en 1958, pour la revue Jésuite *Relations*, un article qui porte justement sur les Juifs et la langue française<sup>43</sup>. Bientôt soutenu par

l'arrivée à Montréal d'une importante migration de Sépharades francophones originaires du Maroc, il est responsable dans le *Congress Bulletin* d'une chronique rédigée en français où il discute des enjeux politiques propres au Québec, et de la manière dont ils affectent la communauté juive canadienne. C'est lui qui informe en janvier 1964 les lecteurs affiliés au CJC de la formation prochaine d'un ministère de l'Éducation, événement qui aura des conséquences durables sur l'évolution du milieu scolaire juif de Montréal<sup>44</sup>. Fait remarquable pour l'époque, il lance en novembre 1954, peu après son embauche par le CJC, un *Bulletin du Cercle juif* où il pourra faire valoir chaque mois au sein de sa communauté l'importance d'accorder une place prépondérante à la langue française. Le premier numéro est d'ailleurs consacré en bonne partie au roman *Aaron*, que son auteur Yves Thériault va présenter au Cercle juif de langue française et qui est probablement la première description positive du fait juif montréalais dans la littérature québécoise. Ce bulletin mensuel donne à Naïm une tribune où il fera valoir inlassablement l'importance pour les Juifs canadiens de ne pas rester à l'écart du mouvement ascendant de la vie culturelle de langue française dans leur pays, gage de diversité culturelle et d'accomplissements littéraires de haut niveau. Il fera aussi paraître à cette époque aux Éditions de l'Homme deux collectifs portant entièrement sur les sujets qui lui étaient chers et qui étaient au cœur de son action au sein du Cercle, à savoir en 1965 *Les Juifs et la communauté française* et en 1967 *Juifs et Canadiens*<sup>45</sup>.

Pour Naïm, le Cercle devient une porte qui lui donne accès à fois au judaïsme canadien et à l'univers de signification canadien-français. Dès la fin des années cinquante, il est remarqué par des journalistes francophones de Montréal, mouvement qui s'accélère quand il invite diverses personnalités publiques à parler aux bureaux du CJC et quand il publie le *Bulletin du Cercle juif* pour un public très diversifié. Naïm occupe dorénavant une place stratégique, si bien qu'il devient très vite un intermédiaire bienveillant entre deux communautés qui commencent à se découvrir mutuellement : « Je pris bientôt conscience que mon rapport au judaïsme était devenu un fait quotidien, une réalité concrète, vitale. Je présentais les Juifs et le judaïsme<sup>46</sup> ». Bientôt il est sur toutes les tribunes de langue française à Montréal : « Le *Bulletin* suscita de nombreuses réactions. Au *Devoir*, André Laurendeau le salua en citant mon éditorial<sup>47</sup>, que j'avais fait signer par S. D. Cohen, le président du Cercle. *La Patrie* en signala la parution en se demandant ce que les Juifs cherchaient. Bientôt, [...] je ne faisais plus signer mes éditoriaux, presque toujours repris par Conrad Langlois dans *La Patrie* et commentés par André Laurendeau<sup>48</sup> au *Devoir*, et Jean-Marc Léger<sup>49</sup> à *La Presse*<sup>50</sup> ». En quelques mois, la carrière littéraire et journalistique canadienne de Naïm était lancée. Plus encore, la première rencontre significative en langue française entre Juifs et francophones avait enfin lieu à Montréal, prélude à une série de rapprochements entre populations immigrantes de différentes origines et la majorité francophone<sup>51</sup>, qui s'étendraient sur plusieurs décennies et viendrait transformer l'image que les Canadiens français se faisaient d'eux-mêmes.

La modeste conférence donnée par Naïm Kattan au Cercle juif de langue française au printemps de l'année 1954 allait préfigurer un puissant courant culturel et politique d'intégration des nouveaux venus à la vie du Québec moderne, qui allait prendre la forme de l'interculturalisme québécois et de l'inscription obligatoire des enfants des nouveaux venus à l'école publique de langue française. Il est difficile cependant dans ce contexte de tracer un lien direct entre les événements de la fin des années cinquante, tels qu'ils se déroulèrent au sein de la communauté juive montréalaise, et les politiques favorisées par l'État québécois à la fin du XX<sup>e</sup> siècle en matière d'accueil des immigrants. Naïm avait compris très tôt le sens des événements à venir pour la population juive de Montréal et s'en était fait à sa manière le propagandiste sincère en faisant la promotion d'une francisation progressive du réseau institutionnel juif. Ces préoccupations encore émergentes en 1954 ont peu à peu fait leur chemin au sein d'un CJC jusque-là entièrement de langue anglaise. En réponse aux exhortations de Naïm à une plus grande ouverture à la langue française et des dirigeants francophones de la communauté sépharade, s'ouvrait officiellement en 1969 l'École Maïmonide, la première institution scolaire privée de tradition juive et de langue française à Montréal. Naïm avait saisi très tôt que la majorité francophone cheminait dans le sens d'une plus grande ouverture, une réalité qu'il a contribué de toutes ses forces à baliser et à encourager. Cela ne signifie pas nécessairement que Naïm, lui-même issu d'une société intolérante pour ses minorités, aurait appuyé les mesures coercitives de la Charte de la langue française, ni qu'il se serait joint au mouvement souverainiste en émergence lors de son arrivée au Canada. À plusieurs reprises au cours des années soixante, tout comme la communauté à laquelle il appartenait, Naïm s'est opposé aux propositions faites par les nationalistes québécois d'imposer légalement aux allophones l'obligation de s'intégrer aux milieux scolaires francophones. Il n'en reste pas moins qu'au-delà des évolutions et des décisions ultérieures prises par les différents gouvernements québécois, nous sommes tous redevables à Naïm pour ces paroles prononcées en français en mars 1954 au Cercle juif. Elles résonnent toujours de multiples manières dans notre univers interculturel et ont constitué un précédent de taille qu'il avait eu le courage d'initier au sein d'un milieu juif très sensibilisé à l'importance du dialogue intercommunautaire.

**Pierre Anctil** est professeur émérite au département d'histoire de l'Université d'Ottawa, où il a enseigné l'histoire canadienne contemporaine et l'histoire juive canadienne depuis 2004. Il a obtenu en 2013 la médaille Luc-Lacourcière pour son ouvrage intitulé *Jacob-Isaac Segal (1896-1954), un poète yiddish de Montréal et son milieu*, paru en 2012 aux Presses de l'Université Laval et en 2014, pour le même ouvrage, le Prix du Canada de la Fédération des sciences humaines. Il a publié au cours de l'année 2017, aux Éditions Boréal, un ouvrage synthèse intitulé : *L'histoire des Juifs du Québec*, qui a été finaliste en 2018 aux prix littéraires du gouverneur général du Canada dans la catégorie essai. En 2019 il a publié

aux Presses de l'Université de Montréal, en collaboration avec le professeur Ira Robinson, un ouvrage collectif intitulé : *Les Juifs hassidiques de Montréal*. En 2020, il a reçu le Prix Gérard-Parizeau, remis chaque année alternativement dans les champs de l'économie et de la gestion, puis de l'histoire, afin de souligner la contribution exceptionnelle d'un chercheur dans ces domaines. Son dernier livre a paru à l'automne 2021 sous le titre : *Antijudaïsme et influence nazie au Québec ; le cas du journal L'Action catholique de Québec, 1931-1939*.

**1**

Voir par exemple : Gérard Bouchard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Boréal, 2012; Lomomba Emongo et Bob W. White (dir.), *L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques*, Presses de l'Université de Montréal, 2014; François Rocher, et Bob W. White, *L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien*, Étude IRPP n° 49, Institut de recherche en politiques publiques, 2014; Charles Taylor, « Interculturalism or Multiculturalism? », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, n° 4-5, 2012, p. 413-424.

**2**

Voir de Pierre Anctil : « Le Congrès juif canadien et la promotion de l'éducation interculturelle (1947-1975) » (p. 117-136) dans Lomomba Emongo et Bob W. White (dir.), *L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2014 et « Complexité et foisonnement d'un rapport oblique : les Juifs face au monde francophone catholique », dans *Études d'histoire religieuse*, vol. 81, no. 1-2, 2015, p. 141-163.

**3**

Les références à la biographie de Naïm Kattan sont tirées de ses mémoires publiées en 2016, aux Éditions Hurtubise, sous le titre : *Carrefours d'une vie*.

**4**

De cette période dans la vie de Naïm Kattan il n'est rien resté que l'on puisse consulter aujourd'hui. D'une part ses premières contributions à la vie littéraire iraquienne ont été rédigés en langue arabe, et d'autre part nous sommes fortement poussés à croire qu'il n'a rien apporté au Canada aucune documentation qui concerne son séjour antérieur à Paris.

**5**

Ces difficultés se manifestèrent particulièrement dans le domaine scolaire. À ce sujet voir: David Fraser, *Honorary Protestants : the Jewish School Question in Montreal, 1867-1997*, Toronto, Osgoode Society for Canadian Legal History, University of Toronto Press, 2015, 536 p. et Pierre Anctil, *Histoire des Juifs du Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 2017, 498 p.

**6**

Samuel Bronfman (1889-1971) a été président du Congrès juif canadien de 1939 à 1962. Établi à Montréal en 1924, il lance une entreprise de distillerie qui fait de lui un des hommes les plus riches au Canada. Pendant plusieurs décennies il occupe une position centrale dans le leadership institutionnel juif de Montréal.

**7**

Jean-Philippe Croteau, *Les relations entre Juifs de langue française et les Canadiens français selon le Bulletin du Cercle juif, 1954-1968*, mémoire de maîtrise en histoire, Université de Montréal, 2000, 162 p.

**8**

C'est exactement l'image qui est reproduite sur la couverture du rapport remis aux délégués de la septième session plénière du Congrès juif canadien tenue en mai-juin 1947 à Montréal, c'est-à-dire celle d'un arbre qui puise ses forces dans le sol canadien.

**9**

Valérie Lapointe-Gagnon, *Panser le Canada; une histoire intellectuelle de la commission Laurendeau-Dunton*, Montréal, Éditions du Boréal, 2018, 413 p.

**10**

Le Joint Public Relations Committee existe depuis 1933 et est co-présidé par un représentant du Congrès juif canadien et par un représentant du B'nai Brith, un organisme de promotion communautaire. Il a pour tâche de bien rensei-



gner la communauté juive canadienne sur l'état d'esprit qui préside dans les relations entre Juif et Gentils au pays et d'initier des activités de rapprochement entre les deux groupes.

**11**

Le mémorandum de janvier 1946 a probablement été rédigé par Saul Hayes, directeur exécutif du Congrès juif canadien, et dont une grande partie est reproduite dans le *Report to Delegates, Seventh Plenary Session, Canadian Jewish Congress*, Montréal mai-juin 1947, p. 21-22, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**12**

*Idem.*

**13**

Voir : Pierre Anctil, *Le rendez-vous manqué. Les Juifs de Montréal face au Québec de l'entre-deux-guerres*, Québec, l'Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, 357 p.

**14**

*Op. cit.*, p. 23.

**15**

Voir à ce sujet le rapport confidentiel du « Joint Meeting of National Joint Public Relations Committee and National Executive of Canadian Jewish Congress, Sunday, January 20th, 1946 », Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**16**

À l'exception de *History of the Jews in Canada*, rédigé par Benjamin G. Sack et publié en 1945 à l'initiative du Congrès juif canadien.

**17**

Hortense Powdermaker, *Probing our Prejudices, a Unit for High School Students*, New York, Harper and Brother Publishers, 1944.

**18**

Il s'agit de : "The House I Live In", avec Frank Sinatra, "Don't Be a Sucker" avec Paul Lukas et "A Greater Victory", tous produits aux États-Unis par la National Conference of Christians and Jews.

**19**

L'organisme était présidé par Claris Edwin Silcox, un prêtre anglican fortement anticatholique.

**20**

Le terme est employé ici comme un synonyme de « lié à la vie canadienne en général ».

**21**

Joseph H. Fine, "Special issue: proceedings of the Seventh Plenary Session", *Congress Bulletin*, Montreal, vol. 4, no. 8, August 1947, p. 14. Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**22**

*Idem.*

**23**

*Idem* p. 15.

**24**

Pour une vue d'ensemble plus vaste de l'opinion de la presse anglophone juive au sujet du Québec francophone dans la période de l'après-guerre voir : Simon-Pierre Lacasse, *Les Juifs de la Révolution tranquille; regards d'une minorité religieuse sur le Québec de 1945 à 1976*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2022, 323 p.

**25**

« The State of Antisemitism in French Canada », reproduit dans : "Special issue: proceedings of the Seventh Plenary Session", *Congress Bulletin*, Montreal, vol. 4, no. 8, August 1947, p. 24. Une photo de Mgr Joseph Charbonneau, l'archevêque de Montréal, s'adressant à une rencontre du B'nai B'rith, accompagne le texte. Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**26**

Né à Vilnius en 1911, David Rome était depuis 1942 attaché de presse aux bureaux montréalais du Congrès juif canadien et principal responsable de la publication mensuelle intitulée *Congress Bulletin*.

**27**

Voir Pierre Anctil, *'À chacun ses Juifs', 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs, 1910-1947*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2014, p. 269-284. Voir aussi du même auteur : *Antijudaïsme et influence nazie au Québec; Le cas du journal L'Action catholique (1931-1939)*, Montréal, les Presses de l'Université de Montréal, 2021, 441 p.

**28**

*Op. cit.*, p. 24.

**29**

*Idem*, p. 24.

**30**

Summary of Activities of the National Joint Public Relations Committee of the Canadian Jewish Congress and the B'nai B'rith, document confidentiel sans date produit par le Congrès juif canadien, vers 1947, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal

**31**

Laurent Barré était ministre de l'Agriculture dans le cabinet unioniste de Maurice Duplessis.

**32**

D'abord appelé Sub-Committee on French Canadian Field. Voir le mémorandum de Samuel David Cohen à Joseph H. Fine, du 4 février 1947, Congrès juif canadien, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**33**

Mémorandum de Samuel David Cohen à Joseph H. Fine, 27 octobre 1947, Congrès juif canadien, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**34**

Les membres de ce comité sont : Joseph H. Fine, Samuel David Cohen (en tant que président), le Dr. M. Weisbert, J. Leznoff, S. J. Littner, H. M. Caiserman, David Rome et S. Levine.

**35**

Voir à ce sujet la biographie de Samuel David Cohen dans *Congress Bulletin*, janvier 1966, p. 2.

**36**

Beaucoup plus tard, dans son numéro de septembre-octobre 1966, c'est-à-dire au moment de son décès, le *Bulletin du Cercle juif* publiait ces quelques lignes à propos de Cohen : « Il était l'âme dirigeante du Cercle juif et les habitués des réunions mensuelles appréciaient sa courtoisie, sa gentillesse et son profond humanisme ».

**37**

Mémorandum de Samuel David Cohen au Congrès juif canadien, 1<sup>er</sup> mars 1951, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**38**

Voir par exemple "Un phare de la culture française en Amérique », *Le Devoir*, 16 novembre 1953, p. 5, suite à une entrevue du journal avec Samuel David Cohen.

**39**

Au début de l'année 1954, à part les personnes mentionnées plus haut dans le texte, Gérard Filion et André Laurendeau du *Devoir* ont tous deux pris la parole au Cercle juif de langue française, suivis par René Gauthier du bureau des Néo-Canadiens à la Commission des écoles catholiques de Montréal; le père Adrien Malo, archéologue et spécialiste de la Bible; l'activiste féministe Thérèse Casgrain et plusieurs professeurs de l'Université de Montréal.

**40**

Mémorandum de David Rome à Samuel David Cohen au sujet du Cercle juif de langue française, 9 juin 1952, Congrès juif canadien, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**41**

Mémorandum de David Rome à Saul Hayes, 13 novembre 1952, Congrès juif canadien, Archives juives canadiennes Dworkin, Montréal.

**42**

Naïm Kattan, « La fraternité humaine », *Credo*, Montréal, février 1955, p. 3.

**43**

Naïm Kattan, « Les Juifs et la langue française », *Relations*, Montréal, juillet 1958, p. 179-180.

**44**

Naïm Kattan, « Les Juifs et le régime scolaire québécois », *Congress Bulletin*, janvier 1964.

**45**

Naïm Kattan, dir. *Les Juifs et la communauté française*, Montréal, Éditions du Jour, collection Cahiers du Cercle juif de langue française, 1965, 126 p et *Juifs et Canadiens*, Montréal, Éditions du Jour, collection Cahiers du Cercle juif de langue française, 1967, 132 p.

**46**

Naïm Kattan, *Carrefours d'une vie*, op. cit., p. 34-35.

**47**

Il est question ici du texte intitulé : « Le Cercle juif à six ans », publié dans le premier numéro du *Bulletin du Cercle juif*, novembre 1954, p. 2.

**48**

André Laurendeau invite Naïm Kattan en 1957 à écrire dans le *Devoir*, journal où il est collaborateur régulier de 1962 à 2015. Voir : Jean-François Nadeau, « L'homme de lettres Naïm Kattan n'est plus », *Le Devoir*, 5 juillet 2021.

**49**

Voir Jean-Marc Léger, « Dans la communauté juive de Montréal, l'élément francophone s'accroît et un intérêt nouveau se manifeste pour la réalité canadienne-française », *Le Devoir*, 21 novembre 1957, p. 12.

**50**

*Op. cit.*, p. 34.

**51**

En 1967, Naïm Kattan est nommé chef du Service des lettres et de l'édition au Conseil des arts du Canada, ce qui met fin à son association étroite avec le Congrès juif canadien et le Cercle juif de langue française.

Thomas Kerr

**Rendre l'équivalence dans la langue cible :  
traduction communicative de *Portraits d'un  
pays* vers l'anglais**

## Avant-propos

*Portraits d'un pays*, de Naïm Kattan, est un ouvrage qui donne aux lecteurs un aperçu à la fois intime et humoristique sur les vies et carrières de certaines figures de proue canadiennes et québécoises des derniers quarante ans. En traduction, cet aperçu sera également apprécié par un public anglophone. Le traducteur qui se voit confronté à un tel ouvrage sentira, il va sans dire, le besoin d'en produire une version anglaise qui répond à toutes les exigences d'un lecteur minutieux, la plus parfaite limpidité quant à la langue et la plus nette fidélité quant au contenu.

Les portraits en question tirent un charme additionnel du fait qu'ils nous apprennent tant sur Naïm Kattan que sur les personnalités dont ils traitent. Ses sujets constituent une véritable mosaïque de personnalités canadiennes et québécoises. M. Kattan nous livre ses réflexions sur des écrivains canadiens-anglais aussi bien connus que Margaret Laurence, Marshall McLuhan, Northrop Frye, et Hugh MacLennan ; du côté québécois, il nous parle avec beaucoup d'entrain et de perspicacité d'Yves Thériault, Jacques Ferron, Hubert Aquin, et Alice Parizeau. Il nous fait en outre des révélations inattendues sur les carrières de politiciens aussi bien connus que René Lévesque et André Laurendeau. Grâce à son ouvrage, ce sont à peu près les plus grandes figures de l'histoire littéraire et politique du Québec et du Canada qui défilent devant nous.

Je me suis vite rendu à l'évidence, cependant, que Naïm Kattan n'est pas un auteur facile à traduire. Sa personnalité intellectuelle est remarquable pour son idiosyncrasie très marquée, fuyante et insaisissable, tant par le caractère enchevêtré de ses périodes que par la complexité de sa pensée. Naïm Kattan est effectivement un penseur ; il appartient à cette élite d'écrivains au Québec qui contribuent d'une façon tangible à l'avancement de la pensée. Il possède en outre le mérite de vouloir combler le fossé qui existe entre ce que le romancier Hugh MacLennan a pittoresquement décrit comme étant les « deux solitudes », c'est-à-dire les sociétés francophones et anglophones du Québec et du Canada. Peut-être ma traduction agira-t-elle quelque peu dans le même sens.

## Translator's Introduction

My aim in translating Naïm Kattan's *Portraits d'un pays* is to enable the English-speaking reader to enjoy the collection of intimate, humorous, and insightful glances into the lives of some of the most influential Canadian and Quebecois political and literary figures of the last forty years that are to be had in this fine work. And strictly from the standpoint of translation, my major goal has been to provide as close a reading as possible in an idiomatic, fluent rendering in English.

But why did I choose to translate *Portraits d'un pays*? And why did I choose an author whose distinctive, even idiosyncratic, use of the French language might be expected to deter the translator?

The answer to these questions is that when I first read this book, I immediately realized it was such as no Canadian or Quebecois observer of the cultural scene could have written: this collection of biographical sketches of prominent Canadians reflects the perspective of a foreign observer who had become intimately acquainted with the Canadian literary establishment. Accordingly, *Portraits d'un pays* should be considered as genuine a contribution to Canadian comparative literature as has been published during the last twenty years. My own enthusiasm for the book stems from the realization that, when translated into English, it will potentially acquaint many anglophone readers with the names and achievements of some of the leading figures in Quebec literary history.

Although *Portraits d'un pays* is a collection of biographical sketches, it is also highly autobiographical in that all these figures were people whom Naïm Kattan knew personally. Some of these people will be familiar, and others, little known. The subjects of this collection form a veritable mosaic of Canadian personalities. Kattan writes about such prominent English Canadian writers as Margaret Laurence, Marshall McLuhan, Northrop Frye, and Hugh MacLennan, and about prominent Quebecois writers such as Yves Thériault, Jacques Ferron, Hubert Aquin, and Alice Parizeau. He also writes about leading Quebecois politicians René Lévesque and André Laurendeau, and about the well-known federal politicians Jeanne and Maurice Sauvé. These are the familiar ones, but what of the others, who make up two-thirds of the book?

The following is a brief biographical summary of those whom I consider to be the lesser-known subjects of *Portraits d'un pays*—and I believe it is the sketches of these lesser-known personalities that make this contribution to Canadian literary biography so unique: Saul Hayes was one-time director and executive vice-president of the Canadian Jewish Congress. Jean Boucher was a high-ranking federal government official who was an instrumental force in the founding of the Canada Council. Roger Duhamel, as Queen's Printer in the late nineteen-fifties and early nineteen-sixties, was another major figure in the founding of the Canada Council. Publishers J.-Z. Léon Patenaude and Yves Dubé headed the Conseil supérieur du livre, which was the federation of Quebec publishers and booksellers that advised the government of Quebec on publishing issues. Robert Élie and Andrée Paradis were noted talk show hosts and commentators at Radio-Canada. And lastly, André Belleau and François Hertel were Kattan's fellow critics, essayists, and intellectual kindred spirits. Many of these people were, along with Kattan himself, actively involved in the establishment of key Quebec literary journals and writers' conventions. André Belleau, for instance,

was a co-founder of the Rencontre québécoise internationale des écrivains and of the literary journal *Liberté*. Roger Duhamel was the editor-in-chief of the renowned nationalist journal *La Patrie*. Yves Dubé was the founder and head of *Les Éditions Léméac*. Andrée Paradis established the art review *Vie des arts*. On closer observation, the list of their contributions to Quebec culture and collaborations with intellectual figures at home and abroad seems almost inexhaustible. Suffice it to say that the subjects of these sketches, familiar or not, played vital roles in the transition of Quebec and English-speaking Canada from former colonies to national cultures in their own right.

To convey a more accurate grasp of the worth of this groundbreaking little book, I would first like to make clear who Naïm Kattan is, what he has written, and exactly what it is that gives him his unique standing among Canadian, not to mention European and Middle Eastern, writers.

Once I have done this, I will discuss the general approaches to the act of translation, the general cultural context of my translation, typical problems, and procedures in French-English translation, and finally, specific problems that I encountered in translating Kattan's *Portraits d'un pays* into English.

Naïm Kattan is a remarkable figure in Canadian literature because he has made his mark not only as a writer and literary critic, but also as a key spokesman of the arts within the Canada Council. What makes him unique, however, is the fact that he is one of the rare intellectuals to have a foot in both the Anglo-Canadian and Quebecois camps. Yet, he is of neither English nor French descent. And paradoxically, it is this very fact that makes him seem all the more Canadian to us today. Quebec writer and critic Jacques Allard has described Kattan as:

un voyageur du transculturel, soucieux de comprendre les rapports de l'Orient et de l'Occident et tout aussi bien ceux des groupes ethniques canadiens. Juif d'Arabie, Arabe de la judéité, oriental d'Occident, occidental d'Orient.... ce francophone québécois est toujours ailleurs que là où on le fixe (Allard, 7).

As an Iraqi Jew, fluent in Arabic but educated in France, Kattan can view North American culture with the kind of detachment and objectivity that one would not normally expect from the Canadian-born critic. What is most important in his work, however, is his abiding interest in creating a strong rapport between English and French culture in Canada. Kattan is one of the rare Canadian literary figures who can write knowledgeably about the literary scene in English Canada and Quebec. This explains his long tenure as head of the writing and publication section of the Canada Council—the federally funded arts foundation that has made it possible for many contemporary Canadian and Quebecois writers to publish their work. Who

better, then, to observe and comment on the lives of prominent English and French Canadian intellectuals?

For a period of over fifty years, Naïm Kattan published a commendably large volume of works ranging from novels and short stories to critical essays and literary anthologies. Although best known in Quebec as a literary critic and contributor to *Le Devoir* and in English Canadian literary circles as a prominent member of the Canada Council, Kattan is also well-known in Europe and the Middle East for his fiction and literary criticism.

### **Fiction: The Arabic Outlook of a Mizrahi**

His first novel, *Adieu Babylone*, published in 1975, is a largely autobiographical depiction of a young Jewish man's formative years in Baghdad during the Second World War. The protagonist, Méir, describes his coming to terms with his Jewish heritage in a politically volatile and fiercely Islamic state.

*Les Fruits arrachés*, published in 1977, is the sequel to *Adieu Babylone*. However, rather than comment on Arab culture as a Jew, Méir broadens his outlook and dissects the former colonial record of the major imperial nations of Western Europe from the standpoint of a Middle Easterner. In *La Fortune du passager*, published in 1989, the protagonist, who is still remarkably like Méir/Kattan, broadens his outlook even further, taking in South America, North America, and present-day Israel.

### **Literary Criticism Through the Lens of the Middle East: A More Mystical Understanding of Occidental "Reality"**

But Naïm Kattan's literary endeavours have not been confined to fiction; he has also achieved an enviable reputation as an essayist and political commentator. The essay collections *La Mémoire et la promesse* (1978) together with *Le Désir et le pouvoir* (1983), and the short story collections *Dans le désert* (1974), *La Traversée* (1976), and *Le Rivage* (1979), draw parallels between his own experience of emigrating to America and the biblical theme of the search for the Promised Land.

The cultural gulf between the Middle East, Europe, and the Americas is the predominant theme in not only his novels, but also his critical writings. What Kattan most insists upon are the sharply disparate conceptions of reality and imagination, and he singles these out as one of the most salient features of this cultural gulf. *Le Réel et le théâtral*, a collection of essays for which he was awarded the Prix France-Canada in 1971, examines the differences between Eastern and Western conceptions of reality and imagination. Kattan's theoretical, sometimes esoteric, analyses of the reality/imagination dichotomy also find their way into several of his sketches in *Portraits*



*d'un pays*, most notably in the chapter on Hubert Aquin, in which he describes what he perceives to be Aquin's rather perverse conception of reality:

L'émigré russe et lui se sentaient tous deux étrangers, à l'extérieur, cherchant à percer le réel et, à défaut de le maîtriser, ils le contournaient...

**Both he and the Russian émigré felt themselves to be strangers, outsiders, trying to come to grips with the real world. And since they could not master it, they skirted it...**

Pour Aquin, le réel était lourd, insupportable. Devant le mystère du monde, il se voyait démuné mais se croyait capable, par moments, d'en déceler le secret, de le maîtriser, de le dominer....

**For Aquin, reality was an unbearable weight. Confronted with the mystery of the world, he saw himself as defenceless, but believed himself to be, at times, able to grasp its secret, to master it and control it...**

... il disait que le réel ne se limite pas au récit qu'on en fait, que l'intellectuel ne se place en retrait que pour agir. Et si cette action n'était que théâtrale, n'accentuait-il pas d'avantage la mystification?

**... expounding the view that reality cannot be confined within the limits of what we say about it and that the intellectual distances himself from reality in order to act upon it. And if such action was mere theatre, did it nonetheless not succeed in deepening the mystification?**

Il se transformait en maître d'un réel fuyant. N'était-il pas le détenteur du secret puisqu'il en était l'inventeur?  
(39-41)

**He was transforming himself into a master artist versed in the representation of an ungraspable reality. Since he had himself created the secret, was it not therefore his?  
(30-32)**

What is striking about these passages, and several others in the chapters on André Belleau and Hugh MacLennan, is the prevalence of an obsession with the mystical in connection with such a term as "le réel"—an obsession that clearly reflects Kattan's propensity for cabalistic discourse.

## The Inherent Challenge of Translating the French of a Middle Eastern Thinker into English

Naïm Kattan's frequent handling of similar themes across a wide range of genres, coupled with the customary religiosity of his criticism, makes him one of the more unconventional figures in francophone literature. In an essay entitled "Naïm Kattan, 'Le Discours Arabe,' and His Place in the Canadian Literary Discourse," critic Nasrin Rahimieh explains how a particular vision of language distinguishes Kattan's writing and imparts to it something in the nature of a mystical appeal:

On the level of linguistic and poetic expression, Kattan implies that Semitic languages have an immediate power of evocation which the West cannot grasp or recreate because of its own preoccupation with modes of mediation. Clearly, Kattan's notion of *le discours arabe* is based on the same theory: What appears as unspoken and implicit to the Western readers of his novels would have much clearer and more concrete significance for an Arab reader. This perspective allows a partial understanding of the writer's own linguistic vision, but we must recognize the extent to which Kattan's own Judeo-Islamic heritage is fragmented from within. (Rahimieh, 36)

Rahimieh states that Kattan's particular melding of genre and style and, ultimately, the rich linguistic complexity behind it, is due to "neither *le discours arabe* nor a particular 'Canadian' discourse [...], but rather [to] a transcultural discourse" (37).

It is Kattan's use of language, and no doubt the "linguistic vision" posited by Rahimieh, that makes *Portraits d'un pays* so compelling an opportunity for the translator. The myriad styles of writing in *Portraits d'un pays*, styles which can vary considerably from sentence to sentence, demand the most open-minded approach to translation possible.

Approaches to the act of translation have traditionally been described in terms of free versus literal translation, two poles of a continuum between which translators usually strive to respect both the intention of the original text and the idiom of the target language. In Western literary history, the distinction between free and literal translation can be traced to pre-Christian Rome when the Classics were being translated from Greek into Latin. The schism between free and literal translation was firmly entrenched at that time.

Yet either extreme poses its own risks: overly literal renderings can be unidiomatic, nonsensical, or ludicrous, whereas an overly free interpretation can seriously distort the original meaning and betray the author's intent. The translator must carefully choose his path between the two.

Peter Newmark, a well-known British translator and scholar noted for his studies in the field of linguistics, describes a spectrum of approaches to the act of translation, ranging from what he calls “semantic translation” at one end to “communicative translation” at the other. Roughly equivalent to the traditional “literal translation” is his semantic translation, in which the translator attempts “to render, as closely as the semantic and syntactic structures of the second language allow, the exact contextual meaning of the original” (*Approaches to Translation*, 38). At the other end of the spectrum is communicative translation, which focuses on the reception of the text, attempting “to produce on its readers an effect as close as possible to that obtained on readers of the original” (38).

Newmark also states that certain literary genres are better suited to one type of translation than to the other. For instance, he says that a semantic translation is more appropriate to “expressive” texts, such as poetry or fiction which derive their origin from “mind of the speaker, the writer, the originator of the utterance” (*A Textbook of Translation*, 39). Conversely, a communicative translation is, in his opinion, more appropriate to “informative” and “vocative” texts which explore “the reality outside language, reported ideas or theories,” and more important still, are intended to enlighten “the readership, the addressee” (39).

As a series of biographical sketches, *Portraits d'un pays* might appear to fall into the informative mode in that it treats specifically of what Newmark has called the “reality outside language.” But we must not forget that Naïm Kattan, the biographer and literary critic, displays a marked fondness for narrative devices and themes more typical of his works of fiction. *Portraits d'un pays* thus presents the translator with a complex fusion of vocative, informative, and expressive modes. Kattan is sometimes matter of fact, sometimes lyrical and rhetorical, and sometimes both. Clearly, the translator faces a challenge if he is to reflect the multiple dimensions of the author’s work.

With this in mind, I chose to orient my translation principally toward the English-speaking reader, attempting to produce a readily accessible text that communicates Kattan’s ideas clearly in the target language. And while my approach to the translation of *Portraits d'un pays* is ultimately more communicative than semantic, there are, nonetheless, a great many passages in the original text, particularly those which highlight Naïm Kattan’s distinctive writing style and his sometimes-mystical approaches to literary criticism, that are best translated from a semantic approach. In his book *Approaches to Translation*, Peter Newmark makes an observation that reinforces my own attitude toward the translation of *Portraits d'un pays*, a text that is essentially informative, yet expressed with particular rhetorical and lyrical flourish:

There is no one communicative or semantic method of translating a text—these are in fact widely overlapping bands of methods. A translation can be more or less semantic—more or less communicative—even a particular section or sentence can be treated more communicatively or less semantically (*Approaches to Translation*, 40).

### **Notes on French-English Translation for Quebecois-Canadian Administrative Purposes**

Translation between languages and cultures extremely remote one from the other poses huge obstacles for the translator. However, translation between two linguistic groups that share similar geographic, cultural, historical, and political backgrounds significantly reduces the gulf that the translator must span. By its very content then, *Portrait d'un pays* reflects the bicultural nature of a country that is officially, although to varying degrees, bilingual. Accordingly, the translation of place names, institutions, organizations, and events was not particularly problematic. For those with bilingual titles, I was careful to use the correct form of the corresponding English title in my translation. Thus, “le Conseil des arts,” “le Conseil de la radiodiffusion et télévision canadiennes,” “le Congrès juif,” “le Citoyen,” “la Foire du livre,” “l’Institut canadien des affaires publiques” were translated as “the Canada Council,” “the Canadian Radio-Television and Telecommunications Commission,” “the Canadian Jewish Congress,” “the Citizen,” “International Book Fair,” “the Canadian Institute of Public Affairs.”

The only institution with a bilingual title that required special clarification in translation was “Radio-Canada” which I translated as “the French-language CBC” so as not to confuse it, in the mind of the English-speaking reader, with the overseas branch of the CBC, “Radio-Canada International.” Simply translating “Radio-Canada” as “the CBC” would not have been accurate either, since French-language programming has almost always been separate from English-language programming. Quebecois intellectuals such as Robert Élie, Jean-Guy Pilon, and Andrée Paradis are generally not familiar to most English-speaking Canadians as “CBC” radio and television personalities, and describing them as such would be misleading, even though “the CBC” and “la Société Radio-Canada” are in fact the very same institution.

In the cases of place names, institutions, organizations, publications, and events with no official English equivalents like “le Bulletin du Cercle juif,” “le Conseil supérieur du livre,” “École des beaux-arts,” “Rencontre québécoise internationale des écrivains,” and “Salon du livre,” I kept the French titles and provided English explanations for each one in translator’s notes at the bottom of the page.

## The Historical and Contextual Vagaries of French-English Translation

A comparison of Kattan's text and my translation reveals some of the typical differences one would expect to find between a French original and its English translation. These differences can be explained in terms of procedures laid out in Vinay and Darbelnet's *Stylistique comparée*—a book that has provided me with a concrete terminological framework for describing features of my own translation.

Two common procedures evident throughout my translation of *Portraits d'un pays* are “modulation” and “transposition.” Modulation describes a change in perspective, that can be observed in virtually any translation. Vinay and Darbelnet define it in greater detail as “une variation obtenue en changeant de point de vue, d'éclairage, et très souvent de catégorie de pensée” (Vinay and Darbelnet, 11). Vinay and Darbelnet divide modulation into eleven predominant types, some of which recur fairly frequently in my translation—namely, “renversement de point de vue,” “abstrait et concret,” “cause et effet,” and “intervalles et limites”:

On n'avait pas célébré  
son retour au pays.  
(73)

**His return to Canada elicited  
no enthusiasm.**  
(62)

This one excerpt shows examples of two types of modulation: “renversement de point de vue,” in which there is an obvious change in focus from the doer of the action (“On”) to the result of the action (“His return”); and “abstrait et concret.” Literally translated, the words “au pays” would be rendered in English by the words “to the country,” which could have two possible meanings: first, the nation being alluded to by the word “pays,” or simply, “a rural setting.” To avoid confusion, I found it necessary to render the more abstract and general word “pays” into English with the more concrete and specific “Canada.” There are many other examples of modulation between abstract and concrete in my translation of *Portraits d'un pays*. In most cases such as these, I found that idiomatic English tends to favour concrete terms over abstract ones. The following excerpt illustrates how my translation, which is oriented toward the English-speaking reader, reflects a more concrete perspective in order to produce the same effect on the English-speaking reader as the original does on the French-speaking reader.

Nous en restâmes là.  
(24)

**I heard nothing further about it.**  
(16)

The term “transposition” describes a grammatical change in translation in which the meaning of a word belonging to one part of speech in the original is rendered by a

word belonging to a different part of speech in the translation. In this next excerpt, there are two separate instances of transposition: first, from a noun in French to an adverb in English; and second, from a verb in French to a noun in English.

... je n'avais par conséquent  
aucun pouvoir de censurer.  
(24)

**Consequently, I had no power  
of censorship.**  
(17)

The following excerpt also demonstrates how a fairly straightforward sentence can undergo numerous structural changes in order to be readily comprehensible in translation:

Cette liberté... est une grande  
tentative pour établir une  
civilisation d'autoprotection  
et d'aménité...  
(87)

**This freedom.... contributes  
in a major way to the  
establishment of a civilization  
that both protects and enhances...**  
(76)

Here, the noun “tentative” is rendered by the verb “contributes,” the adjective “grande” by the adverbial phrase “in a major way,” the verb “établir” by the noun “establishment,” and the nouns “autoprotection” and “aménité” by the verbs “protects” and “enhances.”

Modulation and transposition are essential procedures in any translation and therefore play a major role in my rendering of *Portraits d'un pays*.

Certain features of the French language which have no direct equivalent in English can pose problems for the translator. In this next case, I have explained the social implication of using the second person singular as opposed to the second person plural in French, an opposition that has no equivalent in English:

«Ce qui m'a le plus fait souffrir  
en politique... c'est la  
familiarité forcée, le tutoiement.»  
(13)

**“What pained me the most about politics...  
was the forced familiarity, having to act  
as though you were close friends with  
with people you barely knew.”**  
(6)

The translation of the French pronoun “on” almost always arises in French-to-English translation. Depending on the context, there are a multitude of possible renderings of the French pronoun for “one.” In some formal contexts, “on” can be simply translated as “people”:

...car elle était  
capable de voir et  
de comprendre qu'on  
pouvait être  
différent.  
(80)

...**for she was able to  
see and understand that  
people need not be of the  
same mind.**  
(68)

(In the last phrase of the above sentence, we can also observe a modulation of the type that Vinet and Darbelnet call a “contraire négativé.”)

At other times, “on” serves as such a vague, empty pronoun that the agentless nature of the action is best rendered by a passive construction:

On lui reprochait parfois de  
n’être pas plus direct...  
(13)

**Sometimes he was criticized for  
not being more direct...**  
(5)

And sometimes ‘on’ can be ‘explicitated’:

... dès qu'on prenait acte de  
mes origines...  
(25)

... **as soon as prospective employers  
noted my origins...**  
(20)

Like ‘on,’ the adverbs ‘ainsi’ and ‘alors’ are fairly vague expressions with a range of meanings. I have translated them in a variety of ways which have often resulted in ‘explicitation’—a translation procedure that makes explicit ideas that are naturally implicit in the original text. Vinet and Darbelnet define explicitation as:

un procédé qui consiste à introduire dans la langue d’arrivée des précisions qui restent implicites dans la langue de départ, mais qui se dégagent du contexte ou de la situation. (9)

The following excerpts show how ‘ainsi’ and ‘alors’ imply meanings that I have made more explicit in English:

Ainsi, André était  
aussi un homme de  
passion.  
(45)

**It was now obvious to me that  
André was also a man of strong  
feelings.**  
(36)

Ainsi, ce sont les  
traductions de Jean Paré  
que les Éditions du Seuil  
publièrent.... à Paris.  
(63)

**The result was that it was Jean  
Paré's translations that were  
published by Éditions du Seuil  
in Paris**  
(52)

Je perdis alors la  
nécessaire sérénité  
qu'impliquait mon rôle.  
(72)

**When this became obvious to me,  
I found myself unable to keep the  
bland tone that went with my role.**  
(60)

Naïm Kattan's distinctive writing style, coupled with his affinity for mystical discourse, presents the translator with what I conceive to be a major problem: to what extent must the translation reflect the elliptical style of the sentences in the original? Should the translator write as tersely as Kattan, omitting key verbs, or should he expand on the original phrasing in order to adapt it to the target language idiom?

In sentences from the original that are elliptical, I found that my only solution was to make fully explicit in the translation what is merely hinted at in the original. One particularly telling feature of Naïm Kattan's style is his predilection for the sentence fragment. Explication is the term that best describes the way I have translated these sentence fragments in English. In the following excerpts, I felt that too close an emulation of Kattan's style would undoubtedly have led to a substantial loss of comprehensibility for the English-speaking reader:

Route semée d'embuches.  
(83)

**The path that Andrée Paradis had  
chosen was fraught with many perils.**  
(72)

Elle n'est plus parmi  
nous. Bilan prestigieux.  
(84)

**And although she is no  
longer with us, she has  
left a remarkable legacy.**  
(73)

Prophétique ?  
(88)

**Was his vision a prophetic one?**  
(78)

Naïm Kattan, a writer with a distinctly enigmatic bent, renders themes of a daunting complexity in prose of a deceptive simplicity. Elliptical and allusive passages occur throughout *Portraits d'un pays*, but most particularly in the chapters on Hubert



Aquin, André Belleau, François Hertel, and Hugh MacLennan. Conversely, in the chapters on Robert Élie, Jean Boucher, and Jeanne and Maurice Sauvé, Kattan's style is unquestionably matter of fact. In the passages that highlight his philosophical and mystical slant, especially those in which he uses the terms "l'autre" and "le réel," I have adopted a considerably more semantic approach, retaining as much of the original style as possible, yet explicating ideas where clarity so requires. The following excerpts illustrate the challenge I faced:

Dans le silence, dans cette  
suprême discrétion qui marque  
le respect de l'autre dans ce  
qui le distingue, elles pouvaient  
se croire exemplaires de ce  
qu'est la rencontre avec  
l'autre. Et elles l'étaient.  
(61)

Cette solitude devient ainsi  
non pas l'obstacle, mais la  
condition d'une rencontre.  
Aller vers l'autre, le rejoindre  
reconnaître son visage, afin  
de l'accueillir avec sa  
distinction et sa différence.  
Certes, l'amour donne l'élan,  
la volonté, et cimente  
l'agrégat.  
(88)

Au-delà de la théologie,  
nous cherchions, dans la  
distinction, l'Esprit,  
le lien.  
(74)

**In the silence and utmost  
discretion which marks respect  
for the other, a respect founded  
on an appreciation of the  
other's differences, they could  
well have claimed to epitomize  
meeting with the other--  
because this they truly did.  
(57)**

**Solitude such as this  
becomes a condition for,  
rather than an obstacle to,  
meeting with the other:  
reaching out to him, making  
contact with him, and  
recognizing him in order  
to welcome him with his  
distinctions and  
differences. Undeniably,  
love is the factor that  
provides the impetus,  
furnishes the will, and binds  
together the disparate  
elements.  
(77)**

**Transcending our theological  
differences, we were striving  
to uncover the common  
denominator in our disparate  
conceptions of the Supreme Being.  
(62)**

Certes, le point de départ  
était l'innocence, une quête  
de pureté dont l'épaisseur,  
la dimension était une  
sensualité acceptée,  
intégrée à l'être.  
(43)

**Everything stemmed, of course,  
from innocence, a quest for purity  
whose very dimension was a  
sensuality accepted, undenied, and  
integrated into his inmost being.**  
(34)

L'émigré russe et lui se  
sentaient tous les deux  
étrangers, à l'extérieur,  
cherchant à percer le réel  
et, à défaut de le maîtriser  
ils le contournaient, opposant  
à l'insondable secret du monde  
le leur, celui-ci fût-il une  
mystification.  
(39)

**Both he and the Russian émigré  
felt themselves to be strangers,  
outsiders, trying to come to grips  
with the real world. And since they  
could not master it, they skirted it,  
pitting their secret  
against the unfathomable secret  
of the world, even though the  
secret they nurtured was akin  
to mystification.**  
(30)

### **“The Better Part of Valour”: Translating Factual Inaccuracies**

Two final problems that I encountered in the original were the presence of several factual inaccuracies and the use of terms which have no direct English equivalent, terms referring to ideas, customs, and history that the English-language reader might not be familiar with.

I resolved the problem of factual inaccuracies in two different ways. First, in the chapter on Hugh MacLennan, there are factual inaccuracies that I corrected in my translation: namely the fact that Halifax is not Hugh MacLennan's birthplace (he was born and spent his early childhood in Glace Bay, NS) and that the event which Kattan refers to was not a fire, but the Halifax Explosion of 1917. I thus translated “ville natale” and “incendie” as “hometown” and “explosion.”

Halifax, ville natale de  
l'écrivain.  
(85)

**—Halifax being the writer's hometown.**  
(83)

Si MacLennan a parlé  
d'Halifax et surtout de  
son incendie....  
(85)

**... MacLennan speaks of Halifax, and  
particularly of the explosion.  
(83)**

The other approach I took was to retain the inaccuracy and indicate it with a [sic] symbol. This is what I did in the chapter on Northrop Frye in which Kattan mentions the Saint James version of the Bible. I assume this to be an error on Kattan's part and that what he really meant was the King James version of the Bible.

Frye... lisait la Bible dans  
la version de Saint James,  
c'est-à-dire en anglais.  
(69)

**Frye... read the Bible in English,  
in its Saint James [sic] version.  
(64)**

For exclusively French terms such as “anti-gaulliste,” “réveillon,” and “à la petite semaine” on pages 30, 46, and 51 respectively, I kept the French words, footnoted them, and provided the necessary information in translator's notes at the bottom of the page. For example, the translator's note for the term “anti-gaulliste” on page 30 of my translation reads:

The term “anti-gaulliste” refers to a supporter of the pro-German Vichy government of France during the Second World War, often associated with right-wing political factions. The anti-gaulliste movement had close ties with the Roman Catholic Church and exercised considerable political influence in the province of Quebec during the 1930's and 1940's.

The mind of many a translator must be haunted by the old Italian proverb, “*traduttore, traditore—A translator is a traitor.*” Mine was, at any rate, when I began translating Naïm Kattan's *Portraits d'un pays*. And sometimes, on rereading my English version, I think it still is.

Yet, literalism does not ensure fidelity; it is more likely to result in betrayal. And you may claim to have accurately translated an author's work only when, in addition to transferring the “full contents” of that work, you have also made clear to the reader “the full intention that goes with them” (Barzun and Graff, 274). Do both these things, and you cannot possibly have betrayed your author, whatever that surly Italian proverb writer may say. On the contrary, you have served your author well.

## Bibliographie

- Allard, Jacques. "Naïm Kattan ou la fortune du migrant." *Voix et images* 11, no. 1 (Automne 1985): 7-9.
- Barzun, Jacques, and Henry F. Graf. *The Modern Researcher, third edition*. New York: Harcourt, 1977.
- Kattan, Naïm. *Portraits d'un pays: Récits*. Montréal: Hexagone, 1994.
- Kerr, Thomas. "Portraits of a Country: Traduction de Portraits d'un pays de Naïm Kattan." Master's thesis, Université de Sherbrooke, 1996.
- Newmark, Peter. *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon, 1981.
- . *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall, 1988.
- Rahimieh, Nasrin. "Naïm Kattan, 'Le discours arabe,' and His Place in the Canadian Literary Discourse." *Canadian Literature* 127 (Winter 1990): 32-38.
- Vinay, Jean-Paul et Jean Darbelnet. *Stylistique comparée du français et de l'anglais, rev. ed.* Paris: Didier, 1964.

**Thomas Kerr** has been a contract faculty member of Université de Sherbrooke and Bishop's University for over thirty years. Educated in both English and French, he specializes in teaching undergraduate courses in writing, the history of the English language, and English grammar—which includes a graduate-level grammar course to licensed teachers in the French-language Quebec public school system. Besides teaching, he translates literary texts from French to English. In 1996, he translated Naïm Kattan's *Portraits d'un pays*.

Sous la direction de Simone Grossman et avec la participation de Yolande Cohen, Elizabeth Dahab, Simone Douek, Guy Hocquette, Sophie Jama, Nadia Malinovich, et Sayf Shems.

## **Table ronde / Roundtable**

La multiplicité inhérente aux écrits de Naïm Kattan, romancier, dramaturge, essayiste et traducteur, en appelait à une pluralité de commentaires. Il s'est avéré nécessaire de rassembler dans une table ronde virtuelle des points de vue sur les divers aspects de son œuvre, à laquelle se rattachent en outre de nombreuses entrevues. Dans la perspective dialogique développée par Kattan dans ses écrits, les échanges entre les participants seront axés sur sa vie d'écrivain et d'intellectuel juif francophone profondément impliqué dans la vie culturelle du Canada. Les participants évoqueront en particulier son rôle primordial dans le rapprochement entre francophones et anglophones au cours des années cinquante, à l'époque où, comme le rappelle Pierre Ancetil, les Québécois francophones affirmèrent leur identité nationale en valorisant la langue française et la culture séculière et non plus seulement la religion catholique. Les divers aspects de l'activité littéraire et culturelle de Naïm Kattan seront abordés. À l'époque où « la majorité de langue française bascula vers des modes d'expression centrés autour d'un véhicule linguistique à portée plus universelle », le Congrès juif canadien créa, au début des années 50, le Cercle juif de langue française, au sein duquel Kattan joua un rôle de premier plan. Comme nous le verrons, ses écrits suscitérent des interactions nouvelles, démentant les clichés et les idées reçues et introduisant des perspectives inédites.

Les commentaires des participants porteront sur les thématiques suivantes : en premier lieu, les identités multiples de Kattan, Juif originaire d'Irak, seront envisagées, puis l'américanité, la canadienité et la québécoisité en coexistence chez lui, en plus de l'arabité indissociable de la judéité. Les nombreux entretiens de Kattan, liés à l'identité, feront l'objet d'un dernier questionnement.

### **Les identités multiples de Naïm Kattan, « homme de Bagdad, de Paris et de Montréal, Québécois et Canadien [...] écrivain exemplaire de la francophonie contemporaine »<sup>1</sup>**

L'identité plurielle de Naïm Kattan, « né à Montréal, né à Paris, mais avant tout né à Bagdad »<sup>2</sup> a façonné sa personnalité. Sayf Shems rappelle que Kattan, Juif originaire de Bagdad, s'est retrouvé à Montréal immergé dans une communauté juive immigrée d'Europe. Cette expérience inédite lui insuffla un sentiment d'intégration dans la société et dans le nouveau pays, créant une vie différente de celle vécue auparavant. Les interactions avec la communauté juive immigrée et la découverte d'autres coutumes et modes de vie ont renforcé son adaptation et sa transformation dans réalité canadienne. Il considère dès lors Montréal, sa ville d'adoption, comme sa véritable demeure. Il se sent montréalais à part entière au point de ressentir un manque profond lorsqu'il est loin. Montréal a été le lieu où il s'est construit, où il a grandi et a vécu des expériences significatives.<sup>3</sup>

Comme en fait état Guy Hocquette, Kattan considère que l'on peut vivre avec plusieurs identités sans pour autant s'autodissoudre, se désintégrer, perdre ou oublier ses origines. Selon Kattan le Juif, poursuivi, apatride, forcé de quitter sa terre natale, conserve son lien avec sa culture de naissance, qu'il soit israélien, américain, britannique, français, ou canadien.

Elizabeth Dahab observe à ce propos que la thématique des identités multiples réinvesties en vue de l'intégration dans un contexte nouveau apparaît clairement dans l'écriture romanesque de Kattan. À titre d'exemple, Méir quittant l'Europe pour l'Amérique, en route vers un déracinement supplémentaire, s'exclame : « J'avais déjà une double peau. Elle sera triple, infranchissable carapace ».<sup>4</sup> Pour Kattan, juif, irakien et francophone, triple appartenance qui choque les employés de l'immigration, la création littéraire résout le dilemme des identités multiples.

Shems rappelle que Bagdad et Paris ont fondé l'identité littéraire de Kattan, en offrant des perspectives sur le monde qui l'entourait et nourrissant chez lui la conviction que chacun possède une histoire unique. Sa curiosité insatiable l'a guidé tout au long de sa vie, le poussant à explorer et comprendre les histoires des autres. Il se souvient d'épisodes de son enfance, comme d'être allé au marché avec sa mère voilée selon la coutume de l'époque. À sept ou huit ans, il lisait toutes les enseignes, connaissait les magasins, les adresses des avocats, des médecins et autres corps de métier situés dans la rue Rachid, artère principale de Bagdad, dont la photo figure sur la première de couverture de l'édition anglaise d'*Adieu Babylone*. Kattan était si familier de la ville qu'il pouvait fournir des informations précises à quiconque.

Selon Shems, Naïm Kattan est un écrivain qui a embrassé Montréal et la littérature francophone après être venu de Babylone et de Paris. Il se considère lui-même comme un écrivain québécois, une affirmation qu'il a maintes fois répétée. En plus de publier ses livres, il a mené une vie littéraire engagée en tant que membre actif de plusieurs institutions. Sa présence et ses contributions au Conseil des Arts de la Communauté urbaine de Montréal, à l'Université du Québec à Montréal et à l'Académie des lettres du Québec font de lui un acteur incontournable de la vie intellectuelle et littéraire de Montréal. Son immense curiosité provenait en partie de ses promenades avec sa mère à qui, parfois, il demandait de ralentir le pas pour pouvoir mieux observer son environnement. Cet intérêt constant pour la vie, les gens et leurs histoires, qui a perduré tout au long de sa vie, a été pour lui une source d'inspiration pour son œuvre littéraire. *Adieu Babylone* est une méditation profonde sur la complexité de l'identité, des notions de patrie et de citoyenneté, invitant le lecteur à une réflexion approfondie sur des questions pourvues d'une importance cruciale dans un monde en perpétuelle évolution.

Nadia Malinovich évoque à ce propos l'émission radiophonique incorporée au film *La longueur de l'alphabet*, documentaire sur Kattan réalisé par Joe Balass (2013). À un journaliste suggérant que les multiples identités minorisées de Kattan canadien, juif et de culture arabe, avaient été pour lui autant de difficultés à surmonter, ce dernier répondait qu'il ne les avait jamais considérées comme des difficultés. Au début de *La longueur de l'alphabet*, il rappelle son refus de changer de nom suite à son immigration au Canada. Malinovich cite sa réponse à ceux qui lui suggèrent de « rendre ça un peu plus occidental : Norman, Nelson... » il explique, « J'ai dit non. Naïm, c'est Naïm. Je me regarde dans le miroir, je m'appelle Naïm ». Cette décision, poursuit-il, n'était pas anodine : « Et donc il fallait à chaque fois que je dise mon nom que je raconte ma vie ». <sup>5</sup> Naïm Kattan avait un sens fort et immuable de son identité non effacée lors de son immigration et de son intégration dans la société nouvelle. Cependant, ce fort sentiment de soi n'a pas été un récipient déjà rempli, mais plutôt un ballon extensible, qui pouvait contenir d'autres identités. Pour cela, l'arrivée de Kattan à Montréal, justement à la veille de la Révolution tranquille, tombait bien. Alors qu'on commençait à remettre en question les catégories rigides d'identité et d'appartenance qui définissaient la société québécoise et montréalaise depuis des siècles, son ouverture d'esprit a permis à Kattan de faire partie de plusieurs mondes simultanément. En se faisant, il a fourni la preuve vivante que les identités multiples — arabe, juive, sépharade, francophone, anglophone, montréalaise, québécoise — ne sont ni immuables ni exclusives.

### **Naïm Kattan et l'américanité**

Kattan définit l'Amérique tantôt comme un « Extrême Occident », tantôt comme une « terre promise rêvée ». <sup>6</sup> Est-il américain seulement « pour des raisons géographiques », selon la proposition de Vénus Khoury Ghatta ?

Selon Yolande Cohen, il n'était pas américain pour des raisons géographiques. En effet, il s'était retrouvé au Québec dans les circonstances particulières de l'après-Shoah. Ayant quitté l'Irak apatride, il était arrivé à Paris avec une bourse d'étude mais s'y sentait étranger. Il décida alors d'émigrer au Canada où il s'enracina. Cependant son américanité n'était pas purement circonstancielle, mais, dit-elle, c'était une américanité sans les Américains, un cosmopolitisme américain en français, langue qu'il adorait. Juif originaire de Bagdad, parlant parfaitement l'arabe, le français et l'anglais, il éprouvait une certaine nostalgie pour l'intellectuel cosmopolite. Il inventa un nouveau type d'intellectuel francophone d'Amérique, d'origine arabe.

Selon Hocquette, Kattan a voulu retranscrire dans ses ouvrages son amour véritable, sincère et profond pour l'Amérique. Il rappelle que de nombreux récits de Kattan se déroulent sur le continent américain, principalement au Canada mais également aux États-Unis, au Brésil et en Argentine. Il a appris à connaître son nouvel environne-



ment d'Amérique, au point que ses descriptions de lieux sont tellement précises que le lecteur peut aisément se les imaginer et se les approprier.

Hocquette considère Kattan comme un Américain à part entière, connaissant le continent américain à fond, du nord au sud. Il l'a découvert pour mieux l'aimer et en faire son nouvel univers en particulier. L'Amérique, note-t-il, est très présente non seulement dans ses récits mais également dans ses essais et ses articles, notamment dans la trilogie consacrée aux auteurs américains, canadiens anglophones et latino-américains. Malgré les milliers de kilomètres qui le séparent du Moyen-Orient, il ne s'est jamais senti dépaycé en Amérique. Hocquette cite *La mémoire et la promesse* où Kattan explicite son sentiment d'être chez lui en Amérique :

Ici, en Amérique, je suis chez moi, je renoue avec l'espace sans bornes. Un sable invisible recouvre perpétuellement le travail des hommes, efface leur entreprise toujours recommencée de marquer la surface de la terre, annonçant leur venue, affirmant leur passage, victimes de leur vanité.<sup>8</sup>

Il note que le nouvel environnement américain ne déconcerte pas Kattan. Voire, une similitude relie les villes américaines à celles du Moyen-Orient. Certaines ne ressemblent-elles pas au Bagdad de sa jeunesse, composé de quartiers selon les origines et la religion des habitants ? La réminiscence orientale dans le continent américain vise en particulier le Brésil, avec lequel Kattan entretient une relation spéciale et intime. Qu'il soit le décor d'une action ou simplement évoqué, comme dans *Le Réel et le théâtral*, *Le long retour*, *La Fortune du passager* ou encore *Le réveil des distraits*, le Brésil représente pour Kattan un Orient transposé dans un autre espace géographique, ne serait-ce que du fait des mentalités similaires des habitants de zones géographiquement opposées.

À l'instar de l'excès et l'anarchie des Arabes, ces peuples reconnaissent le désir et l'entourent de règles, accueillent la femme mais la rendent prisonnière de son corps, de leur attente et de leur convoitise pour que la société suive les lois d'un désir qui doit obéir aux exigences de la procréation. Société sensuelle, libre dans son érotisme, à condition que celui-ci ne touche pas aux lois de la famille et ne mette en question l'assurance d'une progéniture.<sup>9</sup>

Pour Kattan, cette similitude s'explique par le fait que la société brésilienne descend en partie de la civilisation portugaise, elle-même porteuse de l'esprit oriental arabe.<sup>10</sup> Le puritanisme, l'excès et l'anarchie n'y ont pas leur place. La vie est une célébration de la nature et de l'homme qui ne peut dès lors déboucher sur un rejet de l'Autre par le biais d'un racisme quelconque.<sup>11</sup>

À ce propos, poursuit Hocquette, un autre point permet de comprendre ce lien particulier entre Kattan et le Brésil. Outre les modes de vie, les attitudes et les comportements similaires, il est aussi fasciné par leur philosophie de la vie et leur rapport aux autres. Dans la littérature sud-américaine, il retrouve également l'universalisme et le cosmopolitisme, concepts qui lui sont chers.

### **Naïm Kattan canadien?**

Selon Yolande Cohen, Kattan, bien ancré à Montréal, s'y sentait très à l'aise, lui, le Juif errant, même si durant une partie de sa vie, il devait faire la navette entre Montréal et Ottawa où il était fonctionnaire. Puis vint le moment de savoir s'il devait suivre sa compagne et s'installer avec elle à Paris, ce qu'il fit quelques mois par année pendant de nombreuses années. Mais il revenait toujours, et, même seul, il tenait à revenir chez lui à Montréal. Il ne se voyait pas habiter seulement à Paris, et avait des racines profondes au Québec. Il y avait ses amis de toujours, son éditeur, son milieu intellectuel et familial et sa synagogue, Spanish et Portuguese, où l'on se croisait à l'occasion des fêtes.

Dahab rappelle à ce propos que le protagoniste de *L'Anniversaire*, immigrant et exilé comme Kattan lui-même, adopte son nouveau pays, le Canada français, si intimement et si parfaitement qu'il surimpose sa propre histoire, et par extension celle de la communauté juive à laquelle il appartient, à celle du Québec. Kattan refuse la condition d'exilé.

Il y a des exilés par la force des choses, des gens qui sont renvoyés de leur pays pour des raisons politiques ou religieuses. Moi, j'ai choisi d'immigrer. J'ai été plus ou moins renvoyé, on m'a enlevé mon passeport, mais finalement, cet exilé là j'en ai fait un choix. Je n'ai pas voulu vivre dans un pays irréel, parce que l'exilé qui vit dans le pays où il se trouve en pensant à un autre pays, n'est pas dans ce pays-là. Et l'autre pays n'existe plus. Même s'il y retourne, il a changé et lui-même a changé. Il y a dans le rapport de l'exilé avec le pays choisi un refus du passage. Et quand on dit Abraham ha ivri, la langue elle-même est un passage.<sup>12</sup>

Selon Hocquette, Kattan fait sienne la culture canadienne et américaine, nouvelle composante de son identité, comme il s'en exprime clairement :

Le Juif, chassé ou forcé de partir de sa terre natale, peut conserver son lien avec sa culture de naissance tout en se déclarant israélien, américain, britannique, français et, dans mon cas, canadien.<sup>13</sup>

Son amour pour l'Amérique peut se comprendre aussi, selon Hocquette, du fait que ce continent est multiples fois traversé par une dualité qui l'obsède. En effet, une structure duelle s'est mise en place et renforcée avec le temps depuis sa découverte

par les Occidentaux, entre les autochtones et les colons, puis entre les colons eux-mêmes (Français et Anglais au nord, et au sud Espagnols et Portugais), et également entre le monde anglo-saxon et son pendant latino-américain.

L'amour de Kattan pour le Canada et le continent américain ne nous permet pas, selon Hocquette, d'affirmer que Kattan est seulement un Américain au sens purement géographique. Ce continent fait partie intégrante de son patrimoine génétique, composante supplémentaire de son identité originelle. On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est la composante majeure de son identité, car c'est sur ce continent qu'il a passé la plus grande partie de sa vie. Voire, se demande Hocquette, cette Amérique si chère à son cœur ne serait-elle pas la fiancée promise évoquée dans le titre de son troisième roman autobiographique, *La Fiancée promise? L'Amérique n'est-elle pas aussi l'Orient retrouvé de Kattan après son passage en Europe?*

### **Naïm Kattan: un Québécois?**

Comme l'expose Nadia Malinovich, l'arrivée de Kattan à Montréal en 1954, à la veille de la Révolution tranquille, tombait bien. Alors que l'on commençait à remettre en question les catégories rigides d'identité et d'appartenance qui définissaient la société québécoise et montréalaise depuis des siècles, son ouverture d'esprit a permis à Kattan de faire partie de plusieurs mondes à la fois. Ce faisant, il a fourni la preuve vivante que ses identités multiples — arabe, juive, sépharade, francophone, anglophone, montréalaise, québécoise — n'étaient ni immuables, ni exclusives.

Comme il s'en explique dans *La longueur de l'alphabet*, autant qu'il est juif et arabe, Kattan est montréalais, canadien et américain au sens large du terme. Pour lui, l'appartenance n'est pas une question d'origine, mais de lieu, de circonstances et de choix :

Quand on va dans un pays, on absorbe son histoire. Et si on n'absorbe pas son histoire, on reste étranger, on reste à l'extérieur. [...] Je suis comme les Canadiens français, qui sont arrivés ici de l'étranger et qui ont adopté la langue française et qui l'ont fait survivre. Je suis comme eux. Je suis venu ici, j'ai absorbé la langue française, et je l'ai fait survivre humblement par mes écrits, et en cela, je suis exactement comme eux. Leur histoire m'appartient aussi.<sup>14</sup>

### **Naïm Kattan: un Juif arabe?**

Malinovich cite le propos suivant de Kattan :

J'ai considéré qu'être juif, c'est une chose énorme à laquelle je ne pourrai jamais être égal, être arabe est quelque chose de fantastique, je ne pourrai jamais entièrement absorber cette richesse que j'ai d'être arabe.<sup>15</sup>

Interrogeant Kattan sur sa double identité en tant qu'arabe et juif, elle lui demandait, en 2015, il se considérait toujours comme un « juif arabe ». Il répondit par l'affirmative, tout en précisant que de son point de vue, « être arabe » n'est pas (ou ne devrait pas être) considéré comme une « prise de position » construite dans le cadre de l'histoire des Juifs dans le monde arabo-musulman, des Mizrahim, d'Israël ou du conflit israélo-palestinien. « Être arabe », précisa-t-il, est une réalité historique et culturelle, et non pas une posture identitaire. La compréhension de Kattan de ce que signifie être un « juif arabe » est parallèle à celle des participants aux « Arab Jew debates », pour qui ce terme a bien une réalité historique, mais porte une connotation d'héritage pour des individus contemporains qui non nés ni élevés dans le monde arabe. Kattan développe sa propre position à ce sujet dans un article de 2006 :

Ma langue maternelle est l'arabe et ma culture d'origine est la culture arabe. Mon cas n'est pas singulier. Il est celui de milliers, voire de millions de chrétiens et de musulmans nés dans les pays arabes et installés en Europe et dans les Amériques. Certes, un juif peut porter comme partie de son patrimoine la culture arabe. Il peut s'exprimer dans cette langue. Tout dépend s'il peut avoir des interlocuteurs.<sup>16</sup>

La conception de Kattan selon laquelle l'« arabité » d'une personne dépend de l'existence d'interlocuteurs est cohérente avec sa décision, abordée dans *La longueur de l'alphabet*, de ne pas transmettre l'arabe à son fils. Kattan défend son choix en expliquant que la langue ne semblait tout simplement pas pertinente dans le contexte canadien : « Qu'est-ce qu'il aurait fait avec l'arabe ? Quel juif de Bagdad apprend l'arabe ici ? » Kattan répond de manière rhétorique — en arabe — à un interlocuteur non identifié. Cet échange suggère qu'une identité juive arabe ne peut être transmise à un individu ne vivant pas dans un contexte culturel arabe. Ces réflexions de Kattan révèlent l'aspect essentiel de sa vision du monde qui a rendu possible la place unique où il a pu « arracher » les fruits du paysage montréalais. Malinovich a connu Kattan dans le cadre de ses recherches sur les utilisations historiques et polémiques de l'expression « juif arabe », sujet brûlant dans les milieux universitaires et journalistiques des années 2010. Cette flambée des « Arab Jew debates » avait une coloration nettement politique : les Juifs de gauche, critiques à l'égard d'Israël, adoptèrent ce terme comme moyen de dénoncer l'effacement délibéré de leur arabité, alors que leurs homologues de droite, partisans inconditionnels d'Israël, le rejetèrent comme un oxymore contre-historique. Et Malinovich de conclure en évoquant le refus de Kattan de se laisser enfermer dans une catégorie identitaire, considérant que là réside l'essentiel de son héritage.

La vision du monde de Kattan, note son éditeur Jacques Allard dans *La longueur de l'alphabet*, n'était pas en phase avec le multiculturalisme défendu par un certain secteur de la classe politique et mis en pratique au niveau institutionnel au Canada au

début des années 1970. Malinovich cite à ce propos Allard pour qui « être un passeur de culture, c'est aller d'un espace culturel à un autre [...] ».

Chez Naïm, le multiculturalisme, ça ne suffit pas. Il faut arriver à l'échange, c'est-à-dire à l'inter-culturalisme ». Reconnaître et tirer profit de la différence tout en rejetant un cloisonnement des cultures offre une contre-vision rafraîchissante en contraste avec les conceptions essentialisées du lien entre identité et origine à nouveau en vogue ces dernières années, à droite comme à gauche. En effet, l'héritage extraordinaire de Kattan en tant que membre à part entière de mondes multiples et, mieux encore, en tant que passeur entre ces mondes, il me semble, nous fournit l'exemple idéal du mariage entre universalisme et particularisme auquel nous devons aspirer. La relation apolitique exemplaire de Kattan avec ces termes et son refus de se laisser enfermer dans une catégorie identitaire est, il me semble, l'essentiel de son héritage. Malinovich cite encore l'universitaire israélien Reuven Snir pour qui dire d'un Juif n'ayant jamais (ou peu) vécu dans le monde arabe qu'il est « arabe » constitue une erreur essentialiste et rigide : ces individus — comme tous les autres êtres humains — ayant des références identitaires multiples qui évoluent avec le temps

## Exil et judéité

Selon Sophie Jama, la vie de Kattan a été marquée par ses exils successifs, avec pour seule direction le livre et l'affirmation de son identité juive parmi les autres. À l'occasion de la sortie de son premier roman *Adieu Babylone*, face au journaliste étonné qu'il écrive sur Bagdad alors qu'il était connu comme canadien, publiant dans les journaux et apparaissant à la télévision, il ne nia pas que son pays était le Canada et sa ville Montréal, bien au contraire, mais il répondit aussi :

Si on ne sait pas que je suis un Juif de Bagdad, on va se tromper sur mon compte. Il est nécessaire qu'on le sache. Je dois me présenter sous mon vrai visage. Une fois qu'il est clair que je suis un Juif de Bagdad, je peux parler de Montréal et du Canada, je peux parler avec vous et avec tout le monde, en tête-à-tête, d'égal à égal. Mais il faut d'abord que l'on sache d'où je sors, qui je suis. Cela me permet d'être libre de tout ce que je fais ensuite. Je dois rester fidèle à ce que je suis : je suis un Juif de Bagdad.

Selon Sayf, l'arrivée à Montréal inverse pour lui l'errance juive en intégration, acceptation et reconnaissance. Le « juif arabe », non officiellement autorisé à parler français par les autorités catholiques du Canada français, devient dans le Québec naissant de l'après-Révolution tranquille le champion de la culture francophone tout en restant lui-même, gardant son nom et assumant son identité. L'exil linguistique, socioculturel et religieux hors d'Irak puis le rejet premier par la société francophone catholique seront surmontés par le juif émigré appelé à jouer un rôle central au

Québec en pleine affirmation indépendantiste. À l'époque, un juif qui parlait français était assez rare. Il existait seulement un petit groupe de survivants de la Shoah, de nationalité française ou belge, qui se faisaient appeler *Les Amis de France et de Belgique*, mais ils étaient peu nombreux. C'est au sein de ce petit groupe qu'il a trouvé des amis lorsqu'il a commencé à travailler pour le Congrès juif.

## Les entretiens et le nomadisme

Simone Douek évoque la dualité des origines et les appartenances diverses de Naïm Kattan aux mondes musulman et juif, la langue arabe étant sa première culture. Douek que les cinq entretiens avec Kattan devinrent cinq moments radiophoniques : « Une enfance babylonienne », « Vers l'écriture », « Le passager », « De la littérature », « Les fenêtres du monde ». C'est pourquoi, dit-elle, il prenait tant de plaisir à répondre à des questions parce qu'il aimait se raconter — raconter ce qui meut sa pensée, entrer dans le temps cyclique de la répétition de son récit renouvelé, parce que, même s'il a déjà écrit ce qu'il dit, il aime le redire, et c'est différent ; il superpose des anecdotes, affine la réflexion, comme si ce genre d'exercice oral élargissait à chaque fois davantage les limites de sa pensée, comme au yoga une respiration supplémentaire fait progresser le corps dans une nouvelle posture. L'entretien répond à son rêve de conquérir l'éphémère — est-il conquis, cet éphémère, ou simplement localisé, repéré, nommé, comme une petite flamme facétieuse qu'il a plaisir à suivre des yeux ? C'est la même étincelle qui anime son regard quand il parle, quand il prononce des mots dont il dit : « Ce ne sont pas des mots écrits ce sont des mots qui vivent ». C'est précisément ce qu'offrent la parole et l'entretien : un espace mouvant pour se dire, écrire avec la voix. Il raconte ses déplacements dans l'espace, dans les quartiers de Babylone, d'une ville, d'un pays à l'autre, son parcours de l'Irak au Canada en passant par la France. Il insiste sur son passage d'une langue à l'autre — l'arabe, l'hébreu, le français, et sur les décentrement permanents que lui impose le fait d'habiter toutes ces langues à la fois. Car l'idée du décentrement est centrale pour lui. Mettre au centre ce qu'il ne peut sans doute jamais attraper, et qu'il se réjouit de ne pouvoir fixer, est pour lui un défi permanent. Il se dit oriental, mais découvre en allant en Chine que l'Inde c'est déjà l'Occident représentant pour les Chinois l'extrême-Occident. Ainsi de l'exotisme. Qui est exotique ? Lui en France, ou la littérature française pour lui ? En France, l'Irak était un pays si lointain, et presque irréel, n'existant que dans les contes. Et pourtant André Breton, qu'il avait rencontré à Paris, le présentait comme le chef des Surréalistes de Bagdad, comme quelqu'un de bien réel — même s'il me fait remarquer en riant qu'il était le seul surréaliste de Bagdad parce qu'il avait été le seul à écrire sur le surréalisme. À Paris il est exotique. Lui qui était fier d'avoir lu Gide ou Malraux à Bagdad — lire Gide et Malraux à Paris était banal —, était interrogé sur l'Orient ou la poésie arabe.

Comme Douek le rappelle, Maurice Nadeau demandait à Kattan, l'oriental, d'écrire des articles sur des écrivains arabes, avec un regard occidental. « J'étais devenu un occidental sans l'être, et j'étais renvoyé à mon Orient par l'Occident », raconte-t-il dans les entretiens. « Je commençais en France à découvrir ma culture à moi ».<sup>17</sup> Dans *Adieu Babylone*, le héros traverse le Tigre à la nage. Nadeau s'exclame sur la poésie et l'irréalité d'un tel acte. Pour Naïm c'est banal et quotidien : ne pas avoir chaud, s'entretenir le corps. Il ne veut pas être exotique, mais se rend compte qu'en embellissant quelque chose de très banal, il le rend exotique et irréel. Tel est le pouvoir de la littérature. Ces contradictions le laissent perplexe et souvent le réjouissent ; toutes ces expériences, ces passages d'une langue à l'autre, d'une culture à l'autre, révèlent l'itinérance, le changement, le déplacement, et plus qu'une errance, c'est un nomadisme qu'il découvre, qui se révèle être pour lui la vraie culture. La fluidité de la langue lui permet d'exprimer ces passages d'une autre manière. L'expression orale est le lieu par excellence par lequel et où peut s'exprimer ce nomadisme culturel. Par sa parole, sa souplesse, sa mouvance, ses redites, ses retours, il part à l'assaut de ses propres idées et éclaircit pour lui-même ses interrogations. La parole lui permet de vivre l'éphémère (par les mots), de se mouvoir avec l'éphémère, sans jamais le figer comme pourrait risquer de le faire l'écrit. Elle lui permet aussi d'ajouter sa voix à tant d'autres voix essentielles : « Dante, Goethe, Shakespeare, ils ont tout dit mais notre voix à nous, aussi humble et aussi petite soit-elle, n'a jamais été entendue auparavant. Alors quand on la fait entendre on redécouvre le sens et on le redit ».<sup>18</sup>

Avec sa voix, Naïm révèle qu'il est un conteur d'histoires. Quand il fait allusion à ses nouvelles, à ses romans, à ses essais, il dit qu'il raconte des histoires. Naïm Kattan raconte des histoires et conquiert le temps par la narration, le maîtrise en le faisant sien. Il le réinvente encore par la parole qu'il allonge ou raccourcit au gré de ses mots, de ses enthousiasmes ou de ses étonnements. L'entretien est l'outil grâce auquel il développe ses idées sur l'éphémère, la pensée mouvante et le décentrement, sur tout ce qu'il ne veut pas figer dans une éternité de marbre, comme une statue qui s'anime, un personnage qui sort d'un tableau. Naïm a besoin de l'oralité, de la langue parlée, qu'il considère comme une conquête du réel, de la même manière qu'il donne de l'importance aux rencontres — autre lieu de parole. Sa parole est un mouvement, comme toute identité est mouvement pour lui. « Dès que la parole cesse c'est la violence qui prend le dessus. [...] *Les Mille et Une Nuits* c'est la parole continue. [...] Parler à un autre c'est décider de ne pas le tuer et de ne pas se laisser tuer par lui. » Dans *les Mille et Une Nuits*, l'histoire racontée est toujours suivie d'une autre histoire. J'avais un livre dans mon enfance qui s'appelait « Shéhérazade et l'histoire de ses histoires ».<sup>19</sup> Les histoires de Shéhérazade prolongent à l'infini le fini de notre vie — et elles continueront après nous. Naïm aime *les Mille et Une Nuits* pour le rapport au temps qu'elles nous révèlent, un temps qui retarde sans cesse le moment de la mort. Comme disait Freud la vie est le plus long détour avant de parvenir à la mort. Naïm n'a jamais voulu perdre ce temps où tout

est comme au présent : un rapport avec le réel. C'est ce qu'on peut retrouver dans la spontanéité de sa parole.

Yolande Cohen estime que Kattan était toujours en train de travailler sur son texte, durant ses entrevues ou ses rencontres. « Je me souviens, dit-elle, d'un entretien/récit de vie que je lui avais demandé d'enregistrer pour mon travail sur les migrations juives du Maghreb et du Machrek il y a maintenant plusieurs années. Il s'était prêté au jeu de l'interview vidéo avec une étonnante candeur, et me racontait alors les péripéties de sa vie, comme un roman. Je regrettais sur le moment de ne pas sentir ses émotions profondes lors de cette mise en récit de sa vie, et me disais qu'il avait déjà dû faire cet exercice de multiples fois, au point de ne plus en éprouver de surprise. En fait, il reprenait le fil de sa pensée, dans une langue limpide et recherchée pour aller au plus près de cette vérité qui l'habitait au moment où il en parlait. En cela les émotions ne l'auraient pas aidé à se remémorer ces moments dont il voulait témoigner de la façon la plus nette possible ».

## Conclusion

Les participants de la table ronde, exposant leurs différents points de vue sur Kattan et son œuvre, contribuent à décrire les multiples facettes de la personnalité d'un homme réunissant en lui-même des cultures différentes opposées et cependant en harmonie. Le nomadisme et l'exil aboutissent chez Kattan à la création d'une œuvre opérant à la façon d'une rencontre entre les individus et les civilisations qui les portent en elles. Par-delà les divers points abordés par les participants réunis pour l'occasion, une convergence d'intérêts fait ressortir la figure d'un écrivain doublé d'une personnalité publique ayant œuvré dans le sens de l'interculturalisme québécois. Dans le sens de l'hommage rendu à Kattan par Jean-Philippe Croteau dans *Le Devoir* du 26 juillet 2021, la table ronde actualise le souhait de Kattan d'un dialogue interculturel accordé à la perspective du vivre-ensemble.

**Yolande Cohen** est professeure titulaire d'histoire contemporaine à l'Université du Québec à Montréal. Auteure de 11 livres et de 80 articles, ses travaux portent sur l'histoire des femmes en France et au Canada au XX<sup>e</sup> siècle (dernier ouvrage paru, *Prostitution et traite des femmes : une cause féministe en France et au Canada*, Montréal, DelBusso, 2019) et sur les migrations maghrébines post-coloniales. Elle a dirigé l'ouvrage *Sépharades du Québec. Trajectoires de juifs nord-Africains*, Montréal, DelBusso, 2018 et a co-dirigé *Migrations maghrébines comparées*, Paris, Riveneuve, 2015. Chevalier de l'Ordre de la légion d'Honneur de France et Chevalière de l'Ordre National du Québec, elle a reçu un doctorat Honoris Causa de l'Université de Montréal en 2019.



**F. Elizabeth Dahab** (edahab@csulb.edu) is Professor of Comparative Literature at California State University, Long Beach. She has published extensively on the topic of Arab Canadian literature. Apart from a number of peer-reviewed articles, she published a monograph entitled *Voices of Exile in Contemporary Canadian Francophone Literature* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009/2011). Her edited anthology, *Voices in the Desert; An Anthology of Arabic-Canadian Women Writers*, appeared in Toronto in 2002. She has also published a children's book (*Hurly and the Bone*) and a translation from French into English of a monograph titled *Comparative Literature Today: Methods and Perspectives*. She is presently working on a novel and a collection of poems. F. Elizabeth Dahab earned her Bachelor of Arts from McGill University (Montréal) and her master's from the University of Alberta (Canada). She received her *doctorat de littérature comparée* in Comparative Literature from the *Université de Paris IV-Sorbonne*.

**Simone Douek** – Après avoir obtenu une maîtrise de lettres modernes, option « Cinéma » (notamment « Cinéma et sociologie » avec Jean Rouch, « L'aventure du cinéma direct » avec Gilles Marsolais), à l'université de Paris-X-Nanterre, après avoir suivi des cours de musique à l'École nationale de musique de Boulogne-Billancourt (certificat de piano, classe de Jacqueline Landowski, et certificat de musique de chambre, classe de Jean-Michel Damase), je suis entrée à Radio France dans l'équipe des « Après-midi de France Culture » créés par Jacques Floran. Au cours de ma pratique radiophonique à France Culture, après mon expérience du direct, je me suis tournée, dans les années 90, vers le documentaire. Cela m'a donné l'occasion—et le goût—d'affiner la notion de récit documentaire, et de construire mes émissions de radio comme des films sonores, « visibles » par le son. Mes documentaires ou entretiens radiophoniques, qui ont toujours couvert un éventail de thèmes variés, allant de l'art à l'ethnologie en passant par la littérature ou l'étude de la langue, se sont fréquemment centrés sur le cinéma, dans des formes d'émissions et des approches très diverses. Parallèlement à mon métier, j'ai animé des colloques, et donné un cours sur l'écriture radiophonique à l'université de Marne-la-Vallée, ainsi qu'à la SAE (Sound Audiovisual Engineering School).

Arabophone et hébreophone d'adoption, **Guy Hocquette** a obtenu un doctorat d'hébreu en 2019 à l'université de Lille (France) après avoir soutenu une thèse sur Naïm Kattan et sur son œuvre. Les années d'études et celles qui ont suivi ont été l'occasion pour lui d'écrire quelques articles sur cet écrivain talentueux et sur les thématiques qu'il a abordé dans son œuvre dont « L'exil dans l'œuvre de Naïm Kattan – une chance plutôt qu'un handicap », un article paru dans un collectif dirigé par M. Abdelaziz Amraoui paru en 2020 intitulé *Littérature et mobilité*.

**Sophie Jama** est anthropologue, spécialiste des questions du rêve et de la culture en rapport avec le calendrier en anthropologie. Elle est écrivaine et autrice de nombreux articles et de plusieurs ouvrages dont des essais sur René Descartes ou Michel de Montaigne et une biographie littéraire de Naïm Kattan intitulée *Les temps du nomade*. Elle a enseigné en France à l'Université de Nice Sophia-Antipolis et au Canada à l'Université du Québec à Montréal.

**Nadia Malinovich** est Maître de Conférence à l'Université de Picardie, membre de l'École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et du Groupe Sociétés Religions Laïcités GSRL/CNRS. Elle est l'auteur de *French and Jewish : Culture and the Politics of Identity in Early Twentieth Century France* et co-éditeur de l'ouvrage *The Jews of Modern France: Images and Identities*. Son livre à paraître s'intitule *Crossing Borders, Shifting Identities: Oral Histories of Jewish Migration from the Muslim World to Canada, France and the United States*.

**Sayf Shems**, Belgo-irakien, poursuit son doctorat à l'Université de Bruxelles (ULB) tout en enseignant la langue arabe. Sa thèse explore «La présence de l'autre dans la littérature juive irakienne». Romancier et linguiste, il a publié deux romans en arabe. En tant que formateur à l'ULB, il transmet son expertise linguistique. Sayf Shems contribue également à la recherche avec des articles publiés en arabe, enrichissant ainsi le domaine académique.

**1**  
Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 12.

**2**  
Allard et Douek, *Naïm Kattan, l'écrivain du passage*, p.12.

**3**  
Ibid., p.45.

**4**  
Naïm Kattan, *La Fiancée promise*, p.229.

**5**  
Les citations qui précèdent sont tirées du film *La Longueur de l'alphabet*.

**6**  
Allard et Douek, *op.cité*, p.51.

**7**  
Ibid., p.134.

**8**  
Naïm Kattan, *La Mémoire et la promesse*, p. 14.

**9**  
Naïm Kattan, *Écrivains des Amériques – L'Amérique latine*, p. 12.

**10**  
Naïm Kattan, *Le Réel et le théâtral*, p. 30 – 31.

**11**  
Ibid.

**12**  
Voir Allard et Douek, *op.cité*, p. 40-41.

**13**  
Naïm Kattan, *Juif d'origine et de culture arabe*. (article paru sur le site *Covenant*), volume 1, issue 1, novembre 2006.

**14**

Naïm Kattan, *La Longueur de l'alphabet*, cité par Nadia Malinovitch.

**15**

Ibid.

**16**

Naïm Kattan, « Juif d'origine et de culture arabes » *Covenant: Global Jewish Magazine* vol. 1 no. 1 09/2006.

**17**

Cité par S. Douek.

**18**

Ibid.

**19**

Ibid.