

Université de Montréal

**L'éthos reconstructionniste ou comment donner du sens
à l'expérience rituelle contemporaine de Juifs
Montréalais**

par

André-Yanne Parent

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de
l'obtention du grade de maîtrise scientifique (MSc.)
en anthropologie

Juillet, 2012

© André-Yanne Parent, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

L'éthos reconstructionniste ou comment donner du sens à l'expérience rituelle
contemporaine de Juifs Montréalais

Présenté par :
André-Yanne Parent

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Deirdre Meintel, directrice de recherche
Géraldine Mossière, membre du jury
John Leavitt, membre du jury

Résumé

Mon mémoire propose un portrait ethnographique de la congrégation juive reconstructionniste Dorshei Emet à travers l'analyse combinée des rituels et des discours des membres. Les rituels proposés à la congrégation transmettent la philosophie reconstructionniste et un éthos que les membres s'approprient de différentes façons. Pour plusieurs membres qui ne croient pas en Dieu ou qui sont agnostiques, le rituel devient l'expression d'un lien à la tradition juive à travers la vie communautaire. De fait, le rôle de la communauté religieuse dans la vie quotidienne de ses membres ainsi que leur rôle en son sein seront analysés. L'intérêt est avant tout de saisir la valeur que les membres attribuent à leur participation aux rituels. Une attention particulière sera également portée au sens que le religieux a eu dans leurs trajectoires personnelles jusqu'à aujourd'hui. Ce mémoire participe au tableau de la diversité au sein du judaïsme québécois, mais aussi plus largement au portrait global de la diversité religieuse au Québec.

Mots-clés : Reconstructionnisme, rituel, tradition, identité juive, communauté religieuse.

Abstract

My thesis offers an ethnographic portrait of the Jewish Reconstructionist congregation Dorshei Emet through a combined analysis of rituals and members discourses. Dorshei Emet rituals transmit the reconstructionist philosophy and a certain ethos to its attendees, who assimilate them in various ways. For some members who do not believe in God or who are agnostics, ritual becomes the expression of a connexion to Jewish tradition through community life. Accordingly, I will analyze the religious community's role in its members' everyday lives and the role of the members in it. Above all, the aim is to apprehend the value that members attribute to their participation to rituals. Special attention will also be given to the meaning that religion has had in members' life trajectories. This thesis contributes to efforts to give account of diversity among Jews in Quebec, and more generally, to advance our knowledge of religious diversity in Quebec.

Keywords : Reconstructionism, ritual, tradition, Jewish identity, religious community.

Table des matières

Résumé.....	i
Tables de matières.....	iii
Remerciement.....	vii
Introduction.....	1
I. Vers une reconstruction du rituel et de la tradition.....	6
1. Le rituel.....	6
a. Le rituel dans les sciences sociales.....	7
b. La fonction communicative du rituel : lecture symbolique et participation de membres.....	12
c. Plasticité du rituel.....	16
2. La tradition.....	18
a. La tradition dans les sciences sociales.....	19
b. De la tradition au traditionalisme.....	22
II. Méthodologie.....	27
1. Observation participante.....	28
a. Le rituel du <i>Shabbat</i> et les fêtes.....	28
b. Les cours et les activités sociales de la congrégation.....	30
c. Les activités informelles.....	32
2. Entrevues : récits de vie et expériences religieuses.....	33
a. Le corpus d'informateurs.....	34
b. Méthodologie et canevas d'entretien.....	48
c. Le déroulement des entretiens.....	49

3. La place du chercheur dans la communauté : facilités et limites du terrain.....	51
a. La collaboration du rabbin.....	51
b. La question de mon identité ethnoreligieuse : le temps comme marqueur de confiance.....	52
III. Le mouvement reconstructionniste à Montréal.....	54
1. L'idéologie et la pratique rituelle reconstructionniste.....	55
a. Histoire du mouvement reconstructionniste.....	56
b. Revue de la littérature.....	60
c. La philosophie et la liturgie reconstructionniste.....	63
2. La congrégation Dorshei Emet.....	66
a. Histoire.....	66
b. Composition de la communauté : inclusion de la diversité.....	75
c. Hybridité, « culture de la conversation » et engagement des membres.....	85
IV. Pratiques rituelles de traditionalistes : construction d'une tradition reconstructionniste.....	91
1. Le <i>Shabbat</i>.....	91
a. Déroulement et participation.....	92
b. Les prières.....	97
c. Remarques particulières.....	112
2. La cérémonie de <i>Torat Imeinu</i> ou l'ajout d'un symbole important à l'éthos de la congrégation.....	115
a. Déroulement et participation.....	116
b. Une cérémonie chargée symboliquement.....	127
3. Brouillage de frontière entre le sacré et le profane.....	131

V. Polysémie de l'expérience religieuse des membres.....	137
1. Croyants ou pratiquants?.....	137
a. Croyances des membres.....	137
b. Définition de leur pratique par rapport au référent traditionnel orthodoxe.....	143
c. La pratique prévaut sur les croyances.....	146
d. Participation et sentiment d'appartenance.....	148
2. Une vie religieuse en communauté.....	151
a. Rôle de la communauté dans la vie religieuse.....	152
b. Rôle de la communauté dans la vie personnelle.....	155
c. Rapport aux croyances et aux valeurs de la communauté.....	159
3. Polysémie de l'expérience religieuse.....	163
a. Définition identitaire.....	164
b. Sens de l'expérience religieuse.....	167
c. Pratiques individuelle et bricolage religieux.....	172
 Conclusion.....	 177
 Bibliographie.....	 184
 Annexes.....	 i
1. Liste d'informateurs.....	i
2. Vocabulaire.....	iv
3. Description du cadre physique.....	ix
4. Évolution chronologique du groupe.....	xiv
5. Données socio-démographiques.....	xv
6. Guide d'entrevue des membres.....	xvii
7. Guide d'entrevue du rabbin.....	xxiii

8. Message envoyé dans l'infolettre..... xxvii

Remerciements

Ce mémoire ne serait pas si les membres de la congrégation Dorshei Emet et le rabbin Ron Aigen ne m'avaient pas ouvert les portes de leur communauté. Je les remercie d'avoir accueilli mes réflexions avec autant de curiosité et d'avoir accepté avec un enthousiasme indéniable de participer à cette recherche. David, Ella, Florence, Gisèle, Myriam, Ron, Ruth, Véronique et Yaakov, vous m'avez nourrie de vos expériences. Je suis infiniment reconnaissante de la générosité dont vous avez fait preuve et de la sincérité avec laquelle vous vous êtes pris au jeu des entrevues. Ce mémoire est aussi le vôtre : merci!

Je tiens également à remercier ma directrice, Deirdre Meintel, pour ses conseils éclairés et sa confiance bienveillante, qui ont su me rassurer durant mon terrain et ma période de rédaction. Sa souplesse, son ouverture d'esprit et son intérêt indéfectibles m'ont soutenue et ont allégé le stress lié à cette expérience. Je la remercie de m'avoir intégrée à son projet de recherche sur le pluralisme religieux au Québec, qui permet à mon mémoire de dépasser le bout de mon nez. Une pensée pour Géraldine Mossière qui, à l'image de ma directrice, reste un modèle pour l'apprentie anthropologue que je suis.

Le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada et le Fond Québécois de Recherche en Sciences Sociales, qui m'ont respectivement octroyé une bourse d'études, m'ont permis de me consacrer pleinement à ma recherche et de pouvoir réaliser le terrain que je souhaitais. Je les remercie d'avoir soutenu financièrement mon projet.

J'ai entrepris mes années de maîtrise en pensant naïvement que ça n'impliquerait que moi. J'écris ces lignes en admettant que c'est plutôt un processus bien plus personnel que je ne le croyais et que j'aurais difficilement pu le traverser sans avoir le soutien et les encouragements quotidiens de mes amis et de ma famille. Toutou, Camille, Anne-Sophie, Martine, Émilie, Dave, les « deux » Marie-Ève, Mika, Andreea, Marika : merci de votre amitié sincère et de m'avoir permis de m'évader pendant tous ces moments passés

ensemble! Sandrine, je n'aurai pas assez de place ici pour te remercier comme il se doit pour tout ce que tu m'as apporté comme soutien autant aux niveaux pédagogique qu'émotionnel. Élénoùch, merci ma soeurette de jouer le rôle de cobaye et de subir mes longs monologues avec tant de gentillesse et de patience! Alex, mon amie, tu as influencé ma rédaction et toutes celles qui viendront grâce à nos nombreux débats intellectuels, mais aussi tous nos moments « non anthropologiques » si rafraîchissants!

Maryse, mon amie et coloc, nous avons traversé toutes ces étapes ensemble, simultanément. Nos voyages de rédactions, nos moments de douce folie et toutes nos conversations sur nos sujets respectifs ont rythmé ma maîtrise : merci, ma Maryssa, d'avoir été la meilleure partenaire de maîtrise!

Jean-Joseph, ta présence, tes encouragements de chaque instant, ta patience m'ont été essentiels et j'en suis plus que reconnaissante. Tu as su, toutes ces années, être là pour moi, me soutenir dans mes moments de panique et surtout m'intéresser à mille et une choses qui, heureusement, n'avaient rien à voir avec ce mémoire. Merci!

David, je te remercie d'avoir participé activement à ce projet avec ton efficacité et ta générosité légendaire. Tes nombreux conseils pratiques m'ont aiguillée bien plus que ce que tu peux le croire humblement. Marie-Josée, ton œil de lynx et tes exigences m'ont encouragée à mettre la barre plus haute pour ce mémoire. Ton bon sens, ta clairvoyance et ton intelligence m'ont toujours guidée. Merci de m'avoir montré qu'on peut finir un mémoire et en sortir grandi! Maman, merci pour ta patience, tes coups de fil quotidiens d'encouragement et ta capacité à dédramatiser les épreuves de la vie. Un mot ne suffit sûrement pas pour vous remercier de votre confiance absolue et de votre intérêt constant. Je suis si chanceuse de vous avoir!

Enfin, puisqu'il ne faut oublier personne, je remercie chaleureusement toutes ces personnes inattendues, avec qui j'ai parlé de mon mémoire et qui, bien souvent sans le savoir, ont influencé son contenu. Merci au soleil, à la montagne et à la mer qui m'ont offert des environnements de travail idylliques!

Introduction

« Une des choses qui m'a vraiment attirée dans le mouvement reconstructionniste c'est qu'on a effectivement modernisé la pensée, on a des femmes rabbins, les homosexuels sont acceptés, mais on a gardé le rituel en hébreu ou encore les chants traditionnels. Je trouve que l'Église catholique aurait dû faire ça, c'est-à-dire garder les très, très beaux cantiques et se moderniser un peu pour tout ce qui est de la vie courante. Donc ce rituel qui pourrait être perçu de façon négative est au contraire une très belle valeur au fond parce que ça permet aussi à des gens qui ne pensent pas nécessairement la même chose de s'unir dans des chants, des actions. Je pense qu'on néglige un peu cet aspect. Ce que ça donne sinon, c'est des religions très, très fragmentaires, où il n'y a que quelques petits groupes de personnes qui pensent exactement de la même façon. Au fond, si on était ami qu'avec ou en couple qu'avec des gens qui ont exactement la même idéologie, ça donnerait des petites parcelles partout, alors que le rituel permet de rassembler et unifier de plus grands groupes. » Gisèle

« I think it [Dorshei Emet] has an important place to play in an intellectual side. It tends to attract people who are academics, it tends to attract people who are looking for an other approach. Montreal's community is overwhelmingly Orthodox, overwhelmingly non assimilated compared to the rest of North America. It is also attractive to people who are uncomfortable in an Orthodox setting, where you separate men and women, or even who find a Conservative setting not enough challenging; they come to our synagogue. I think it has a place and a role to play within the [jewish] community. It is probably disparaged by most of the synagogues leaders. There is a real problem with the theology: it is fundamentally heretical, so it is seen by many of the Jewish leaders in the community not just as outside mainstream, but also repugnant. So, when we attract people, we are taking them away from the Orthodox, the « true » believers. I think that place has an important role. I think it provides a vehicle for people who have difficulties with mainstream approaches. » David

« I see Reconstructionism as a natural development. It may not be the end, you'll have to do some adaptation but it is the first reformation to meet North American standards. Reform started in Germany as a derivative of Eastern Orthodox and the Conservative were a reaction when the Reform went too far. What we are is actually a derivative of the Conservative. We say we respect the past but it has some flaws. We have to recognize that religion ties together: the synagogue is there to serve the people. This is our approach; we are the congregation that has to take care of the people, not the other way around. » Yaakov

« I think what is most interesting to me is how the Quebec experience and the Quebecois nationalist experience is so congruent with a Jewish search for identity. I'm thinking about the struggle for what it means to be a Quebecer, for what it means to be a Canadian, all those kinds of identity issues that we've been struggling for the last 35 years. It seems very congruent with what Jews have been struggling with. I always thought Rene Levesque should have read Mordecai Kaplan. Levesque would have gotten a lot of ideas from *Religion of ethical nationhood* and some of his other books. » Rabbin Ron

La congrégation évoquée dans ces extraits, située dans le quartier Hampstead à Montréal depuis les années 1960, est la première institution du mouvement reconstructionniste à voir le jour et reste la seule au monde à être dans un environnement francophone. Célébrant son 50e anniversaire en 2010, elle compte plus de 500 familles membres et représente une des communautés les plus actives au Canada, étant notamment la première à disposer d'une *Torah* écrite par une femme scribe. La congrégation Dorshei Emet¹ apparaît unique dans le paysage religieux juif montréalais, tant par la diversité ethnique et linguistique parmi ses membres que par leur façon d'intégrer la pratique du judaïsme à la vie quotidienne dans la société québécoise.

En assistant aux rituels de la congrégation, je me suis aperçue des aménagements que le reconstructionnisme proposait par rapport à la tradition rabbinique. Aussi, en discutant de manière informelle lors des *Kiddoush*, plusieurs membres me confiaient qu'ils ne croient pas en Dieu ou dans la révélation du mont Sināï, mais attachent une importance au fait de participer aux rituels. La participation au rituel hebdomadaire de ces individus sécularisés amenait déjà une interrogation : quel sens ces membres attribuent-ils au rituel? Pour quelles raisons y participent-ils? La sociologue Nancy Ammerman soulevait déjà, dans un ouvrage paru en 2007, l'invalidité de l'équation qui consiste à associer les gens en apparence sécularisés à une absence de vie religieuse : « Even the most apparently « secular » people often perpetuate (and re-create) religious traditions » (2007 : 10).

Lors des entrevues, la question de l'attachement à la tradition juive revenait régulièrement comme élément explicatif. Or, la majorité des personnes interrogées ne considérait pas avoir reçu une éducation juive et exprimait même leur ignorance, au départ, en matière de judaïsme ou de « tradition » juive. Pourtant, tous se sentaient juifs, même avant de savoir quoi attribuer à cette identité, et avaient le souci de valoriser leur héritage et leur tradition. En effet, dans le cas du judaïsme la réalité est plus complexe du fait de la dimension ethnique de l'identité juive :

¹ Étant la seule synagogue du mouvement reconstructionniste à Montréal, le rabbin m'a suggéré d'utiliser le vrai nom de la congrégation.

« Even as these Jews who do not belong to synagogues saw the performance of Jewish ritual practices as a matter of choice and reinterpretation, they felt that being Jewish is not optional. A central way my respondents constructed and represented their identities as Jews was by insisting that their Jewishness is innate and immutable; being Jewish is something one is simply born into » (Davidman 2007 : 61).

Selon la sociologue Lynn Davidman (2007), même les juifs plus sécularisés continuent de manifester leur sentiment d'appartenance identitaire à travers une relation à la tradition juive. Là encore, le fait que les membres de Dorshei Emet, très attachés à l'idée de tradition, intègrent une communauté où le rapport à la tradition juive rabbinique est tout sauf « traditionnel » soulevait un certain nombre d'autres questions quant à leur conception de la « tradition » juive et leur relation à celle-ci.

Les récits de vie des membres de la congrégation témoignent d'une relation conflictuelle avec le judaïsme avant de découvrir Dorshei Emet : la plupart d'entre eux se sentaient juifs, mais n'arrivaient à exprimer cet aspect de leur identité nulle part, faute d'une communauté qui les accepterait comme ils sont sans qu'ils aient à le cacher (agnostique, athée, homosexuel, croyant à des superstitions, par exemple). Paradoxalement, la réponse que proposait le judaïsme réformé ou libéral ne trouvait pas d'écho chez les membres : ses rituels sont trop adaptés selon les membres et semblent avoir perdu la couleur de la tradition rabbinique. À l'inverse, le rituel reconstructionniste ressemble dans sa structure au rituel orthodoxe et l'importance accordée à l'étude, avec la variété de cours du soir, n'est pas sans rappeler les *yeshivot* hassidiques (Lightstone 1995). Aussi, ces individus cherchaient une communauté qui propose un discours ouvert, qui respecte leurs valeurs humaines, mais qui conserve les particularités du rituel traditionnel.

L'éthos² que propose le reconstructionnisme permet à ces électrons libres de s'affilier à une congrégation où leurs valeurs n'entrent pas en contradiction avec la liturgie officielle. La remise en question reconstructionniste du surnaturel permet à des individus agnostiques ou même à des individus qui ne croient pas en Dieu de mener une

² Utilisé dans le sens de mœurs sociales et de cadre normatif de référence.

vie religieuse. L'ouverture reconstructionniste par rapport à la diversité des croyances et des pratiques de ses membres permet à des gens peu enclins à l'orthopraxie d'avoir une vie religieuse plus axée sur la communauté. De la même manière, l'accent porté à l'étude analytique des textes et l'ouverture à la diversité des interprétations possibles permettent à des gens très scolarisés de s'épanouir dans la compréhension de leur religion. En cela, l'aménagement reconstructionniste du rituel et de la liturgie permet de normaliser des gens aux profils marginaux dans d'autres communautés et d'affirmer un lien qui semblait orphelin, sans affiliation communautaire.

Cette congrégation a fait l'objet d'une thèse de doctorat (Gubbay-Helfer 2006) abordant son histoire de sa naissance à 1976. Mon projet de recherche a pour objectif de poursuivre le portrait scientifique de cette congrégation en se concentrant davantage sur le rôle du rituel reconstructionniste dans la vie des membres. J'émet l'hypothèse qu'à travers leur participation au rituel, les membres vivent plus qu'une expérience religieuse. L'adaptation rituelle reconstructionniste leur permet d'entrer en relation avec le judaïsme et, ainsi, de s'approprier une identité à laquelle ils se sentent appartenir. La congrégation représente alors un espace de vie juive et de valorisation de leur héritage traditionnel. Pour démontrer cette hypothèse, cette recherche tentera de répondre à la question suivante : comment la participation au rituel reconstructionniste contribue-t-elle à l'inscription des membres dans une tradition juive qui, bien qu'adaptée, est une source de légitimation identitaire et communautaire?

À travers mon mémoire, je souhaite apporter des éléments nouveaux au tableau de la diversité au sein du judaïsme québécois, mais aussi plus largement au portrait global de la diversité religieuse au Québec. Cette étude vise à contribuer à l'avancement des connaissances dans l'étude scientifique contemporaine des religions en s'intéressant à ce que la sociologue Micheline Milot appellerait un « produit ethno-religieux de la modernité » (1998) différent des phénomènes qui intéressent les chercheurs en sciences sociales actuellement, basé sur une expérience de la spiritualité axée sur la participation communautaire et l'affirmation identitaire plutôt que sur l'émotion et l'expérience concrète du divin. Le profil démographique des membres, de classe moyenne à aisé, avec

un haut niveau d'étude, multiethnique, athée, change des études en religion plus orientées vers des profils de populations défavorisées, d'immigration récente, avec un faible niveau de scolarisation. De plus, les études traitant du judaïsme à Montréal évoquent à peine le mouvement reconstructionniste et aucune étude en français n'a été menée à ce jour sur une congrégation de ce mouvement, malgré le fait qu'il compte plusieurs francophones en son sein. Il est donc urgent de combler ce vide analytique. Enfin, elle se distingue des études de communautés juives monoethniques et tente de dépasser le débat qui oppose les sépharades francophones aux ashkénazes anglophones dans l'étude du judaïsme québécois en présentant une communauté multilingue et multiethnique.

Cette ethnographie du rituel reconstructionniste se présente en cinq étapes. Un premier chapitre pose d'abord les balises conceptuelles et théoriques de l'analyse en abordant les notions de rituel et de tradition dans les sciences sociales ainsi que la façon dont elles seront utilisées dans ce mémoire. Le deuxième chapitre expose les coulisses de la recherche : le déroulement des observation-participantes et des entrevues, ainsi que les limites du terrain y seront décrits. Un retour en arrière est alors nécessaire pour présenter les fondements philosophiques et historiques du mouvement reconstructionniste dans un premier temps, puis ceux de la congrégation étudiée. Son éthos, sa nature inclusive, sa structure, son caractère hybride et sa « culture de la conversation » seront également l'objet du troisième chapitre. Les pratiques rituelles de la congrégation seront dépeintes dans le quatrième chapitre. À travers l'analyse du rituel hebdomadaire du *Shabbat* et de la cérémonie du lancement de la nouvelle *Torah* de la congrégation, nous tenterons de comprendre comment les rituels reconstructionnistes transmettent les valeurs de la congrégation et une identité aux participants. Le cinquième chapitre confronte le contenu formel des rituels aux discours des membres. Il se concentre sur le sens qu'ils donnent à leur expérience religieuse, sur la façon dont ils conçoivent leurs croyances et leurs pratiques ainsi que sur le rôle qu'ils attribuent à la communauté dans leur vie.

I. VERS UNE RECONSTRUCTION DU RITUEL ET DE LA TRADITION

Le reconstructionnisme propose une lecture de la tradition rabbinique juive qui s'exprime dans les rituels réalisés à la synagogue. Aussi, qui s'intéresse au mouvement reconstructionniste sera amené à s'interroger sur la relation entre le rituel et la tradition. La participation des membres à ces rituels leur permet de donner un sens à leur identité juive tout en exprimant une relation à la tradition juive qui convient à leurs valeurs. Ce chapitre propose un cadre théorique pour penser ces concepts de rituel et de tradition dans une perspective qui fait écho à l'expérience reconstructionniste. Nous survolerons d'abord la façon dont les sciences sociales se sont intéressées au rituel, pour insister sur sa dimension communicative et plastique. Ces deux aspects du concept nous éclaireront sur le rituel reconstructionniste et nous amèneront à comprendre comment ce dernier peut produire des expériences religieuses polysémiques. Nous aborderons ensuite la notion de tradition en évaluant si les diverses analyses du concept correspondent au rapport complexe des reconstructionnistes à celle-ci. C'est finalement le traditionalisme qui retiendra notre attention pour mettre en exergue le caractère traditionaliste des reconstructionnistes.

1. Le rituel

Les théories du rituel se sont longtemps intéressées seulement à des sociétés aux structures sociales et politiques très différentes des nôtres, rendant caduque l'exportation à outrance de ces théories au contexte occidental contemporain. Aussi, définir ce concept aujourd'hui est un défi de taille et, malgré le fait que plusieurs théoriciens aient tenté de lui donner une définition universelle, le rituel reste, selon l'anthropologue Jack Goody, un concept flou (1977). S'il est aussi complexe d'élaborer une théorie universelle du rituel, c'est d'abord parce qu'une des caractéristiques principales du rite est « sa plasticité, sa capacité à être polysémique, à s'accommoder du changement social » (Segalen 2005 : 5). Nous aurons l'occasion d'observer cette dimension plastique du rituel à travers l'étude du *Shabbat* reconstructionniste et de la liturgie qui le structure, mais avant cela nous explorerons brièvement la façon dont ce concept a été abordé dans les sciences sociales et

accorderons une attention particulière à la fonction communicative et symbolique du rituel.

a. Le rituel dans les sciences sociales

Survol historique

L'école anthropologique anglo-saxonne, d'Evans-Pritchard à Geertz, en passant par Radcliffe-Brown et Turner, a porté un intérêt constant aux rituels à partir des années 1930 jusqu'à la fin des années 1960. L'école anthropologique française n'a pas été en reste grâce aux théories de Durkheim ou encore à celles du folkloriste Van Gennep et ce, jusqu'aux années 1970 avec les théories structuralistes de Lévi-Strauss (Segalen 2005 : 6). Néanmoins, le rituel va perdre de son attrait scientifique dans les deux décennies qui vont suivre.

La nouvelle génération d'ethnologues s'intéressera surtout à leur déclin dans la société contemporaine, comme Edward Shils : « la pensée rationnelle n'a pas su créer de rites dont le sérieux puisse se comparer à celui des rites associés à des croyances qui ont perdu de leur crédibilité » (1971 : 310). Ce pessimisme scientifique, qui constate la disparition des rites dans le monde contemporain, naît de l'association du concept à la religion. Progressivement, le concept du rituel, qui s'était développé dans le champ de l'anthropologie religieuse, va se déplacer dans le champ du profane, du quotidien et du séculier. Des anthropologues vont analyser des phénomènes sociaux comme la course à pied (Faure 1987; Segalen 1994; Yonnet 1982), la chasse (Bozon 1982; Hell 1985; Vincent 1987), la culture tauromachique (Saumade 1994,1991) ou encore le football (Bromberger 1995; Bromberger, Hayot et Mariottini 1987) à travers la structure du rituel développée par les théoriciens de l'anthropologie religieuse. La définition du rite va également s'élargir grâce aux analyses de l'anthropologue Mary Douglas sur la pollution (1971) et aux analyses des rites d'interactions du sociologue et linguiste Erving Goffman (1974). Le rite pourra alors être séculier sans qu'on y voie un oxymore ou une antithèse.

L'analyse rituelle va ainsi être appliquée aux activités d'initiations des grandes écoles françaises (Cuche 1988; Larguèze 1996), au rapport contemporain aux médias (Dayan 1990; Gallini 1992), mais aussi aux fêtes dans les entreprises (Monjaret 1997), à la création d'albums de bébé (Lorquin 1993) ou encore au voyage aérien (Pitt-Rivers 1986).

Étymologie

Étymologiquement, rite est associé au terme latin *ritus* qui signifie « ordre prescrit » (dictionnaire *Antidote*). L'anthropologue Martine Segalen établit également une filiation entre le terme et plusieurs formes grecques au préfixe en « ar » comme *artus*, *ararisko*, ou *arthmos* : « Avec la racine *ar* qui dérive de l'indo-européen védique (*rta*, *arta*), l'étymologie renvoie l'analyse vers l'ordre du cosmos, l'ordre des rapports entre les dieux et les hommes, l'ordre des hommes entre eux » (2005 : 8). La racine du terme rituel met en évidence le caractère structurant du rituel ainsi que sa fonction sociale de coordonner les relations dans le respect des hiérarchies établies.

Nous utiliserons également le terme « liturgie » dans ce mémoire pour évoquer le discours et le déroulement officiels des cérémonies religieuses de la congrégation. Il apparaît important de revenir sur ses origines pour mieux comprendre sa portée. Si le terme liturgie est d'origine latine (*liturgia*) et grecque (*leitourgia*, de *leitos*, public, et *ergon*, travail), sa deuxième filiation semble prépondérante comme le terme est davantage associé étymologiquement aux « services publics défrayés par les riches citoyens » de l'Athènes antique (dictionnaire *Antidote*). Avec le temps, un glissement sémantique s'est opéré et la liturgie a perdu son association au domaine citoyen, mais a gardé sa dimension publique en devenant un « culte public et officiel institué par une Église » (dictionnaire *Antidote*). C'est en ce sens que nous l'utiliserons.

Perspectives durkheimiennes : le rituel comme catalyseur des structures sociales

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Émile Durkheim rapproche rite et religion. Dépassant la perspective évolutionniste de James Frazer (1981)³, qui reléguait les croyances des « primitifs » au rang de superstitions, témoignant de leur faible niveau de rationalité et de leur esprit prélogique, Durkheim estime que les rituels religieux développés dans des sociétés « simples », comme celle des Aborigènes d’Australie, sont révélateurs des structures sociales. Les rituels, totémiques dans son cas, méritaient donc une attention scientifique des sociologues. Durkheim va ainsi déterminer qu’une distinction fondamentale organise le monde connu : le profane, objet des interdits, et le sacré, qui est par définition à distance du profane, les deux concepts s’excluant mutuellement. Le sacré contient à la fois des éléments « purs » et des éléments « impurs », dont la nature est changeante, si bien que le pur peut devenir impur. Le caractère sacré, selon Durkheim, ne vient donc pas de la « pureté » qui caractérise quelque chose, mais du sentiment collectif qu’elle suscite. Le rite catalyse le sentiment d’appartenance collectif par l’effervescence religieuse. Ces moments d’effervescence collective régulent la façon dont les hommes doivent se comporter avec les choses sacrées :

« Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d’agir qui ne prennent naissance qu’au sein de groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à faire renaître certains états mentaux de ces groupes » (1912 : 13).

Durkheim estime que les rituels ont tous la même fonction : renforcer le lien social en mettant en mouvement la collectivité dans une célébration hors du quotidien. Le temps de la collectivité se partage donc entre temps sacré et temps profane. Le rituel durkheimien est par essence collectif :

« Ce qui est essentiel, c’est que des individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu’ils s’expriment en actes communs. Tout nous ramène donc à la même idée : c’est que les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement » (1912 : 553).

Le schéma de la structure du rituel d’Arnold Van Gennep

³ Première édition des deux premiers volumes en 1890.

Arnold Van Gennep s'est aussi intéressé au lien entre rite et structure sociale, mais a concentré son attention sur les rites de passage, qui jalonnent la vie individuelle ou encore le calendrier social, à partir desquels il a élaboré un schéma des rites. La méthode d'analyse de Van Gennep a démontré que les rites étaient tous composés d'une séquence ordonnée, dont l'ordre a en soi une valeur symbolique :

« Un rite ou un acte social n'a pas de valeur ni un sens intrinsèque défini une fois pour toutes; mais il change de valeur et de sens selon les actes qui le précèdent et ceux qui le suivent; d'où l'on conclut que pour comprendre un rite, une institution ou une technique, il ne faut pas l'extraire arbitrairement de l'ensemble cérémoniel, juridique ou technologique dont il fait partie; mais il faut toujours au contraire, considérer chaque élément de cet ensemble dans ses rapports avec tous les autres éléments » (Van Gennep 1911, cité par Belmont 1974 : 160).

Respectant la proposition séquentielle de Van Gennep, les rituels présentés dans ce mémoire seront tous décrits en respectant leur ordre structurel.

Marcel Mauss, dimension individuelle et analyse du sacrifice

Dans la droite lignée d'Émile Durkheim, Marcel Mauss a largement contribué à l'étude des religions en étudiant les rites à travers le concept du sacrifice (Hubert et Mauss 1899). Il ajoute également une dimension plus individuelle au rite, en considérant des actes individuels réglés comme rituels. Il s'intéresse enfin à la manière dont l'efficacité du rituel est conçue. Nous ne nous attarderons pas à ses théories, qui ne trouvent pas un écho dans les limites de la présente recherche.

L'approche moderne

Si Van Gennep a été beaucoup critiqué par ses contemporains, la dimension heuristique de ses théories a été mise en valeur par Victor Turner (1971, 2002). Ce dernier reprend l'idée des trois stades du rituel de passage de Van Gennep et développe la notion de « liminalité ». Les rites de passage représentent une étape transitoire où l'individu négocie un changement de statut social et au cours desquels les candidats partagent une expérience commune. Le rite de passage turnérien se divise en trois étapes :

l'étape préliminaire, l'étape liminaire et l'étape postliminaire. La deuxième étape est celle qui incarne le mieux la marginalité, l'entre-deux et la transition, elle sera le principal sujet d'étude de Turner. Au cours de ces moments de liminalité, des rapports peuvent se créer entre les participants sans tenir compte des rapports qu'ils devraient entretenir en temps normal du fait de leurs statuts respectifs, compte tenu du fait que l'étape liminale suppose la disparition de ces hiérarchies entre les participants. C'est la *communitas*.

Pierre Bourdieu va également s'intéresser aux rites de passage, mais il va les rebaptiser « rites d'institution » (1982). Contrairement à Turner, le centre d'attention de Bourdieu sera la ligne qui marque le passage d'un avant à un après. Selon Bourdieu, cette ligne est établie par une ou des autorités qui détiennent un pouvoir d'assignation sur l'individu, qui se voit contraint de respecter les comportements assignés à son nouveau statut.

Dans son article « Religion as a cultural system », Clifford Geertz souhaite développer la dimension culturelle de l'analyse religieuse (1972). Geertz met en effet de l'avant la fonction culturelle de la religion :

« Pour l'anthropologue, l'importance de la religion réside dans sa capacité à servir, pour un individu ou pour un groupe, de source de conceptions, à la fois générales et particulières, sur le monde, sur soi et sur les relations entre soi et le monde, d'une part (c'est son aspect modèle *de*), de dispositions mentales enracinées, mais non moins particulières, d'autre part (c'est son aspect modèle *pour*) » (1972 : 61).

Pour Clifford Geertz, le rituel est l'expression concrète de la théologie prônée par les religions. À travers le rituel, les pratiquants font l'expérience de la religion. C'est à la fois le « modèle de » et le « modèle pour » :

« En suscitant un ensemble de sentiments et de motivations – un éthos – et en définissant une image de l'ordre cosmique – une vision du monde – au moyen d'un ensemble unique de symboles, le drame [qu'on pourrait remplacer par rituel ici] fait des deux aspects de la croyance religieuse, à savoir le modèle *pour* et le modèle *de*, de simples transpositions l'un de l'autre » (1972 : 55).

Dans cet article, Clifford Geertz conclut que l'analyse de la religion comprend deux phases : « premièrement, l'analyse du système de significations incarnées dans les symboles qui constituent la religion proprement dite; deuxièmement, la mise en relation de ce système avec les processus socio-structurels et psychologiques » (1972 : 63). Il octroie donc aux symboles un rôle capital dans l'expérience religieuse, mais aussi dans l'étude scientifique de cette expérience. Geertz estime qu'un symbole est « tout objet, acte, évènement, propriété ou relation qui sert de véhicule à un concept – le concept est la “signification” du symbole » (1972 : 23). Nous allons explorer plus en détail la lecture symbolique du rituel.

b. La fonction communicative du rituel : lecture symbolique et participation de membres

L'action symbolisante des rites selon Victor Turner et l'efficacité rituelle de Mary Douglas

Victor Turner accorde aussi de l'importance à la dimension symbolique des rites, à laquelle il donne la fonction de créer de la cohésion sociale et prolonge ainsi l'analyse de Durkheim. Selon lui, le rite instaure un « drame social ». Ce dernier prend des formes cérémonielles fortement codifiées et régulées, qui a des significations symboliques importantes :

« Cette cérémonie possède des fonctions de symbolisations et de signalisation; elle se déroule selon des règles et est hautement formalisée; [...] elle est organisée par une pensée conceptuelle consciente et fait partie d'un système élaboré de rites et de symboles dont beaucoup sont multivalents » (1971 : 88).

À l'instar de Marcel Mauss, le rite est pour Mary Douglas une action symbolique efficace. Elle développe l'étude du propre et de l'impropre rituel en analysant la notion de pollution et élargit ainsi la définition du rite hors du champ religieux, hors du registre du transcendant. Ce qui va intéresser Mary Douglas, c'est davantage la production de sens même dans des gestes du quotidien. En cela, le rite peut ne pas être religieux : les gestes

du quotidien, s'ils signifient autre chose que ce qu'ils sont, peuvent être qualifiés de rites. Le rite devient donc un synonyme de symbole avec Mary Douglas. À l'inverse de Durkheim, elle affirme qu'il ne peut pas y avoir de société sans rituel :

« Animal social, l'homme est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense. [...] Il n'y a pas de rapports sociaux sans actes symboliques » (1971 : 81).

Reconnaissance collective des symboles

La dimension symbolique du rituel repose sur le présupposé que les symboles utilisés doivent être reconnus par la collectivité. Le sociologue François-André Isambert met en avant cet aspect en étudiant les transformations contemporaines de rites religieux : « [L'efficacité du rite] dépend d'une validité globale du cérémonial, inséparable d'une licéité reconnue par tous » (1982 : 110).

L'ethnologue Pierre Smith (1979) a également mis en exergue la dimension dramatique du rite, dont l'efficacité repose sur l'adhésion du public. En effet, l'effervescence collective décrite par Durkheim (1912) dépend de la reconnaissance des symboles mobilisés dans le rituel par les participants. L'ethnologue Martine Segalen reprend cette idée en insistant sur le pacte qui cimente les rites :

« Ainsi s'explique la fonction de redoublement, de répétition des manifestations qui, si elles ralentissent la progression du scénario, comme le suggère la théorie des rites de passage [Turner 1971], mettent en place, à force d'expérience, un cadre cognitif collectif. Pour que les gestes, les truchements matériels deviennent métaphore, ils doivent faire l'objet d'un consensus. Pas de participation collective symbolique, pas de rite, pourrait-on dire » (2005 : 78).

Participation rituelle

L'insistance reconstructionniste sur la participation des membres au rituel relève de cette même logique : en participant, ces derniers adoptent des gestes, des paroles, des mouvements qui traduisent leur adhésion aux concepts et aux valeurs symbolisées par ces gestes, ces paroles et ces mouvements. En d'autres termes, la participation rituelle a la

fonction de communiquer les principes reconstructionniste aux membres et garantit leur connaissance des symboles qui y sont associés. Le rituel, à travers la participation collective, cristallise la cohésion sociale au sein de la congrégation. Comme Van Gennep l'avait souligné, la participation rituelle peut être un signe de l'intégration communautaire. C'est d'ailleurs un de ses apports à la théorie anthropologique du rituel selon Martine Segalen :

« Contrairement à l'interprétation de Durkheim, qui se place tout entier du côté du collectif, le très grand intérêt de la position de Van Gennep pour qui veut étudier les manifestations contemporaines des rituels est de se placer du côté des acteurs sociaux. La participation aux rituels devient un guide pour évaluer le degré d'intégration à la communauté. » (2005 : 33).

L'anthropologue Edmund Leach (1972) estime également que la répétition d'activités en groupe traduit l'intégration des participants en son sein. Il ajoute néanmoins une dimension qui apparaît dans le rituel reconstructionniste : la participation des membres au rituel ne signifie pas qu'ils partagent tous la même représentation de cette activité commune. En effet, les membres de la congrégation ne donnent pas tous le même sens à leur participation et n'ont pas nécessairement la même représentation des rituels. Nous examinerons plus en profondeur cet aspect dans le cinquième chapitre de ce mémoire. Cette hypothèse est également présente dans l'étude du rituel politique de l'anthropologue David Kertzer (1988). Selon lui, la participation au rituel est significative de l'attachement de l'individu au groupe qui l'officie, mais elle ne sous-entend pas le fait que cet individu en partage les croyances. Les membres de la congrégation ne partagent pas les mêmes croyances, mais ils partagent tous un attachement à la congrégation et à leur communauté, qui est souvent leur principal incitatif pour participer au rituel. En ce sens, le rituel a une force intégrative.

Participation et altérité en contexte pluriel

L'anthropologue Gerd Baumann (1993) propose une relecture de la théorie de Durkheim dans le contexte d'une société plurielle. Analysant différents rituels dans un quartier de la banlieue londonienne, Baumann offre une perspective nouvelle sur la ligne

qui sépare le « nous », les initiés qui participent au rituel, des autres, étrangers au groupe. Le rituel célébré par un groupe dans une société plurielle⁴ ne concerne pas seulement le groupe en question. Pour Baumann, l'« altérité » y participe également, directement ou indirectement. Par exemple, dans le cas de rituels publics, le rituel peut être adressé à cet autre ou, même dans le rituel privé l'autre, peut être présent malgré son absence physique comme catégorie de référence (1993 : 99). Dans le cas d'un mouvement religieux comme le reconstructionnisme, dont la théorie est née dans le contexte multiculturel américain, l'« autre » est omniprésent et fait partie du rituel comme référent symbolique, par exemple dans la « Prière pour notre pays ». Dans une certaine mesure, on peut même ajouter que le reconstructionnisme a toujours démontré une ferme volonté de réduire les différences qui séparent le « nous » de « l'autre » : d'abord, au sein de la communauté juive en se proposant initialement comme association pour rassembler toutes les branches du judaïsme; dans un second temps au sein de la société non juive, en offrant la théorie de la « double civilisation »; enfin, au sein de chaque congrégation en incluant tous les juifs, sans distinctions d'origines, d'orientations sexuelles ou de genre à l'ensemble du rituel.

Le rituel profane

Si c'est le traitement d'un objet comme sacré qui le rend sacré, alors un rituel peut être profane, comme l'explique Martine Segalen :

« En effet, nombre d'actions cérémonielles ne se revendiquent pas d'une pensée religieuse ou d'un rapport immanent au sacré, cependant, en raison des pulsions émotives qu'elles mettent en jeu, en raison des formes morphologiques qu'elles revêtent et de leur capacité à symboliser, on leur reconnaît le qualificatif de rituel avec tous les effets qui y sont attachés » (2005 : 70).

Dans cette perspective, il semble que certains rituels reconstructionnistes ont une dimension profane pour certains membres dans la mesure où ces derniers ne se considèrent pas religieux et n'y attribuent pas une dimension sacrée, ni transcendante. La division durkheimienne entre sacré et profane ne trouve pas d'écho dans les données empiriques que j'ai pu analyser.

⁴ Il va même jusqu'à dire évoquer cette influence dans des sociétés qui ne sont pas plurielles (1993 : 111).

c. Plasticité du rituel

Les auteurs classiques ont tour à tour tenté de produire des théories universelles du rituel, s'attardant peu ou pas à la question de la variabilité des rituels (Segalen 2005 : 92). Durkheim ne fait allusion que promptement à la plasticité du rituel dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* :

« La fonction réelle d'un rite consiste, non dans les effets particuliers et définis qu'il paraît viser, et par lesquels on le caractérise d'ordinaire, mais d'une action générale qui, tout en restant toujours et partout semblable à elle-même, est cependant susceptible de prendre des formes différentes suivant les circonstances » (1912 : 552).

Les théoriciens classiques ont préféré insister sur la dimension répétitive, structurée, et stable du rituel et ont ainsi participé à l'associer à la notion de tradition. Or, leurs conclusions ne s'opposent pas à l'idée que les rituels ont une dimension plastique. En effet, le fait de s'adapter et de pouvoir se transformer n'exclut en rien le fait que le rituel est répétitif, structuré et stable. Comme le souligne Martine Segalen, « les matériaux culturels dont celui-ci [le rite] se fabrique sont forts différents de ceux d'autrefois » (2005 : 93). Le rituel se transforme donc dans le temps et l'attribut « traditionnel » ne signifie pas une reproduction exacte d'actes du passé, il nous informe surtout du rapport contemporain à certains éléments du passé, comme le philosophe et ethnologue Jean Pouillon le mentionne : « Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé, mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier, mais parce que nous les pensons maintenant » (1975 : 160).

Intérêt contemporain pour la plasticité du rituel

Il semble donc que la plasticité du rituel ait été négligée au profit des aspects énoncés ci-dessus. Différents auteurs contemporains vont tenter de combler ce vide analytique. Martine Segalen, en étudiant la dynamique rituelle des mariages au cours des

années 1960-1970 en Poitou, en France, va témoigner de cette dimension en décrivant les transformations des séquences rituelles du mariage en 10 ans dans cette région.

L'ethnologue Laurence Hérault (1996) s'intéresse à la cérémonie de la première communion, aussi appelée « fête de la foi », dans quelques communes de Vendée. Elle observe l'existence de différents types de cérémonies, allant du plus traditionnel à des adaptations plus modernes. Le choix du type de cérémonie ne relève pas d'une volonté des autorités religieuses vendéennes, mais du libre choix des acteurs sociaux, comme les parents et les enfants. La morphologie du rituel et le rôle des enfants en son sein seront donc élastiques et modulables. En cela, l'étude de Laurence Hérault démontre la plasticité des rituels contemporains, dimension qui est omniprésente dans le rituel reconstructionniste.

Plasticité ou nouveauté du rituel reconstructionniste?

Le concept de rituel semble toujours être une catégorie d'analyse pertinente pour l'étude des religions contemporaines, si l'on prend le temps d'actualiser sa définition. Celle proposée par Martine Ségalen dans *Rites et rituels contemporains* (2005) met en avant les dimensions du rituel que nous avons pu observer sur notre terrain :

« Le rite ou le rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe. » (2005 : 20).

Nous retiendrons cette définition du rituel pour ce mémoire. Elle inclut des éléments essentiels de plusieurs théories du rituel : l'aspect social et communautaire relevé par Durkheim (1912), la dimension séquentielle ou temporelle de Van Gennep (Belmont 1974) ainsi que le caractère symbolique dégagé par Geertz (1972). De plus,

cette définition correspond à celle des membres de la congrégation étudiée, qui conçoivent le rituel de façon assez englobante.

Le rituel reconstructionniste a intégré plusieurs éléments de la société contemporaine à la structure de son rituel. Comme Claude Lévi-Strauss l'expliquait en réponse à la polémique créée par l'adoption du Père Noël en France, « de très vieux éléments sont donc brassés et rebrassés, d'autres sont introduits, on trouve des formules inédites pour perpétuer, transformer ou revivifier des usages anciens » (1952 : 1579). Cette idée de bricolage, pensée de façon restreinte par Lévi-Strauss, a été décloisonnée par plusieurs auteurs contemporains (Mary 2005). C'est cette idée de bricolage, de « cuisine » rituelle et liturgique que l'on trouve au cœur du mouvement reconstructionniste et de ses pratiques.

Le rituel reconstructionniste n'est pas « nouveau » dans la mesure où il puise dans des référents symboliques de la tradition rabbinique et du contexte contemporain nord-américain. Il constitue plutôt une réinvention de la tradition juive. Dans cette perspective, nous rejoignons les propos de Martine Segalen : « Ainsi, il est des circonstances où le rite “prend”, comme on le dit d'une sauce qui incorpore divers éléments hétérogènes pour en faire un produit lié et distinct de ses composants d'origine » (2005 : 119). Ici encore, l'idée n'est pas que le rituel est nouveau, mais que cet assemblage de séquence dans cet ordre est inédit, même s'ils font tous partie d'une réserve de références symboliques qui, elle, est stable. Le rituel reconstructionniste exprime un certain rapport à la tradition juive rabbinique, à l'origine de la création de la tradition reconstructionniste. La seconde partie de ce chapitre s'intéresse au concept de tradition dans les sciences sociales, en abordant notamment les théories de l'invention, de la construction et de l'adaptation des traditions, ainsi que la notion de traditionalisme.

2. La tradition

Si l'usage des termes et des concepts relève d'un choix volontaire et explicitement défini par l'utilisateur anthropologue ou sociologue, certains mots semblent être passés à travers les filets de précautions théoriques scientifiques. La notion de tradition pourrait être de celles-là : « La force de la tradition, définie pas son seul caractère “immémorial”, pourrait imposer comme allant de soi l'évidence de son intelligibilité en toute explication » (Anonyme 1995 : 7). Tour à tour confrontée à la notion de « sociétés industrielles » au XIXe siècle, puis à celle de « rationalité », de « progrès », de « science » ou de « modernité », la tradition semble davantage être définie par opposition que pour elle-même. Nous verrons d'abord comment la tradition a été abordée dans les sciences sociales, pour ensuite se rapprocher de la conception traditionaliste des reconstructionnistes en nous appuyant sur la théorie du philosophe Éric Weil (1971), qui distingue le concept de tradition de celui de traditionalisme.

a. La tradition dans les sciences sociales

Problème de définition de la tradition en sciences sociales

Gérard Lenclud (1987) soulève le grand paradoxe des ethnologues, qui sont les premiers à revendiquer le fait qu'ils sont *ceux* qui étudient la tradition et les sociétés traditionnelles, mais ne prennent pas la peine de définir le terme dont ils font pourtant un usage si courant. La définition de la tradition n'apparaît que par déduction de ce qu'elle n'est pas, tant elle est toujours placée en couple avec d'autres notions dont elle serait l'opposée (changement, modernité). En cela, l'anthropologue Gérard Lenclud fait valoir que la tradition, tel qu'elle est utilisée par les ethnologues, est une notion profondément ethnocentrique ancrée dans une conception linéaire du temps, où le présent succède au passé, et de l'histoire, qui est changement et invention. L'auteur déconstruit les trois présupposés de base sur lesquels la tradition des ethnologues est fondée : 1) elle serait un legs du passé persistant au présent; 2) son contenu serait culturellement significatif, porteur d'un message; 3) elle relèverait d'un mode particulier de transmission. La définition que propose Lenclud récuse ces trois points :

« [...] toutes les sociétés se constituent au jour le jour des traditions en développant des points de vue sur leur passé [...] toutes élèvent la tradition à la hauteur d'un argument et [...] chez toutes le critère de l'«authentique» tradition n'est pas son seul contenu, bien qu'hypothétiquement conservé en l'état, mais bien l'autorité sociale de ceux qui ont reçu pour mission (ou se sont donnés à eux-mêmes la mission) de veiller sur elle, c'est-à-dire d'en user » (1987 : 118).

L'institution des textes fondateurs ou le passage de la tradition orale à la tradition écrite

Les chercheurs en sciences humaines qui s'intéressent à la tradition auscultent la question de la tradition orale par rapport à la tradition écrite. L'historien Pierre-Antoine Fabre fait l'examen d'une série de textes qui marquent l'institution de la tradition de la Compagnie de Jésus entre 1540 et la fin du XVI^e siècle. Se penchant plus intensivement sur un passage des *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola (1948) qui soulève la complexité de la transcription écrite d'une conversation spirituelle « orale » avec Dieu, Fabre tente de définir le passage de l'oralité au texte écrit dans l'institution des traditions :

« [...] on trouve toujours, en amont des écrits de la tradition, un seuil d'oralité marquant le terme de cette remontée ou l'«origine» de cette tradition; mais que, inversement, l'on trouve toujours aussi, en amont des paroles transmises par la même tradition, un seuil d'écriture marquant un second terme, rigoureusement homologue au premier [...] » (1995 : 80).

Selon Fabre, la tradition se fonde donc sur un savant mélange d'une source orale et de sa transcription écrite, qui marque en quelque sorte l'institution de la tradition et confère une légitimité à la source orale. Dans cette perspective, l'importance que la congrégation a accordée à la publication de son propre texte de prière, le *Siddur* et le *Mahzor*, comme marquant un tournant liturgique et historique pour Dorshei Emet témoigne de cette tension entre écriture et oralité dans la création de la tradition reconstructionniste de la congrégation.

La tradition, un regard du présent sur le passé

Pour le philosophe et ethnologue Jean Pouillon (1975), la tradition se crée dans un mouvement de « rétroprojection » : « Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs » (160). En ce sens, la tradition opère en réalité le mouvement inverse que celui qui lui est traditionnellement attribué soit du présent vers le passé. La tradition représente selon Pouillon un point de vue, un regard de chaque génération sur le passé, sur lequel ils opèrent une sélection d'éléments porteurs de sens pour eux. C'est le présent qui offre un cadre d'analyse du passé : « le passé n'impose que les limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent » (1975 : 160). Cette conception de la tradition s'insère bien dans celle que propose le mouvement reconstructionniste, où chaque génération puise dans le passé pour créer sa tradition au présent.

La tradition et les religions « surmodernes »

Dans *La religion pour mémoire* (1993), la sociologue Danièle Hervieu-Léger explore les productions religieuses de la modernité (et de la surmodernité) et cherche à développer un outil conceptuel pertinent pour les analyser. Ses observations l'amènent à redéfinir la place de la tradition dans la définition du religieux aujourd'hui, comme sa figure d'autorité et de légitimation :

« Ainsi, en même temps qu'elle dissout, comme son contraire, tous les systèmes religieux fondés sur l'autorité hétéronome d'une tradition, la modernité fait surgir, comme son pendant, la possibilité d'une religion "post-traditionnelle" : celle-ci, au lieu de faire découler les obligations des individus de leur engendrement postulé dans une tradition, suspend la reconnaissance de la capacité d'engendrement de la tradition à l'effectivité de l'engagement des individus » (Hervieu-Léger 1993 : 245).

L'analyse d'Hervieu-Léger interroge le rôle central et prédominant de la tradition, la « nécessaire continuité » dans la définition du rapport au religieux contemporain. L'anthropologue André Mary (1995) pousse cette remise en question plus loin en offrant une lecture critique de l'analyse proposée par Danièle Hervieu-Léger. S'il reconnaît la

fécondité de certains de ses outils conceptuels (imaginaire, métaphorisation et bricolage), il postule toutefois qu'on ne saurait réduire l'objet religieux contemporain à la tradition.

Traditions (au pluriel)

La revue scientifique *Enquête* a consacré un numéro complet aux « Usages de la tradition » en 1995. Les auteurs mettent de l'avant la diversité des rapports à la tradition, qui de fait, devrait se conjuguer au pluriel. En effet, les auteurs vont démontrer que le vieil adage « tradition = immutabilité » est assez loin de la réalité :

« L'usage d'une tradition – ce qui se transmet au sein d'une culture, d'une discipline, d'une famille de pensée où l'on s'inscrit et se reconnaît – n'implique pas nécessairement un souci de traditionalité, en un mot de fidélité et de conformité à ce qui a été dit ou fait par les anciens ou les maîtres » (Anonyme 1995 : 7).

Ces auteurs font écho à une théorie qui a été développée au début des années 1980, l'invention des traditions, que nous allons aborder plus en détail dans la partie suivante. Les chercheurs en sciences sociales nous ont ainsi montré que la tradition, loin d'être immuable, est source de changement (Lenclud 1987) et est elle-même changeante (Anonyme 1995). L'étude de la tradition apparaît centrale à l'ethnologie contemporaine comme elle est au cœur des religions « surmodernes » (Hervieu-Léger 1993), même si elle ne constitue pas leur seul objet (Mary 1995). Bien que généralement de source orale, la tradition trouve souvent sa légitimité dans son passage à la forme écrite (Fabre 1995). La question de la « véracité » peut être un enjeu (Boyer 1986), mais, dans le reconstructionnisme, la recherche est plus importante que la découverte de « la » vérité. La tradition s'élabore dans un mouvement du présent vers le passé, le premier servant de cadre d'analyse au second (Pouillon 1975) et non l'inverse, est une conception dynamique de la tradition qui apparaît explicitement dans les pratiques reconstructionnistes. Enfin, la tradition relève toujours d'une communauté ou d'une collectivité au sens durkheimien (Collins 1995), une réalité à laquelle les sciences humaines n'échappent pas. Elles doivent s'inspirer de la réflexivité des théologiens par rapport à la tradition et analyser leur propre inscription dans des traditions intellectuelles

(Boutry 1995), exercice qui révèle une certaine diversité de rapport à la tradition (Collins 1995) et nous permet de conclure en relevant la dimension plurielle des traditions.

b. De la tradition au traditionalisme

La tradition vue de l'intérieur et la tradition vue de l'extérieur

S'appuyant sur la « sociologie du changement » ou « dynamiste », Gabriel Gosselin se propose de « construire » le concept de tradition, qu'il définit comme : « *une culture qui se prend et qui se donne pour une nature*⁵ » (1975 : 218). Le sociologue soulève, à l'instar de l'ethnologue Georges Balandier (1967), un niveau d'analyse qui complexifie la démarche de création d'un modèle-idéaltype de la tradition : la distance entre la tradition vue de l'extérieur et la tradition vue de l'intérieur, du point de vue des acteurs. La prise de conscience de ce niveau d'analyse, intérieur versus extérieur, sera à la source de sa distinction entre la tradition et le traditionalisme :

« [...] nous voyons *le traditionalisme apparaître comme une ré-interprétation de la tradition*. Le plus classique et le plus pur des traditionalismes, c'est la prise de conscience et l'affirmation de sa propre culture comme « naturelle ». [...] Autrement dit encore, *le traditionalisme, c'est la tradition comme idéologie* » (Gosselin 1975 : 221).

Le sociologue Pierre Bourdieu utilisait également le terme « traditionalisme » en 1963 dans un article dans une perspective qui ressemble plus à ce que d'autres auteurs lui succédant ont défini comme tradition (Gosselin 1975; Weil 1971) :

« L'ordre instauré par le traditionalisme n'est viable qu'à la condition d'être saisi, non comme le meilleur possible, mais comme le seul possible [...]. Il y va de la survie du traditionalisme qu'il s'ignore comme tel, c'est-à-dire comme choix qui s'ignore » (1963 : 42).

Distinction entre la tradition et le traditionalisme

À l'inverse, nous retiendrons la définition que propose le philosophe Éric Weil, qui évoque la tradition selon les termes que Bourdieu utilisait pour évoquer le traditionalisme, soit quelque chose qui n'est pas évoqué par ses détenteurs :

⁵ En italique dans le texte.

« la tradition apparaît comme une valeur en soi, *la* valeur qui fonde toutes les autres : nous ferons comme nos pères ont fait [...] du fait même que nous *décidons* de coller aux traditions de nos pères, nous leur sommes infidèles, car nous faisons par conviction, nous faisons *consciemment* ce qu'eux-mêmes ont fait sans penser qu'ils auraient pu agir autrement. [...] Il existe un paradoxe dans le concept même de la tradition : elle est faible là où on en parle beaucoup, très forte là où on n'en parle pas et où il est même impensable qu'on en parle » (1971 : 12-14).

Dans cette perspective, Weil distingue également la perception et la conception de la tradition telle qu'elle est vue de l'intérieur de la tradition vue de l'extérieur. Selon lui, le traditionalisme apparaît dans ce mouvement de dédoublement, allant de l'intérieur à l'extérieur, puis en revenant « à l'intérieur » lorsque les acteurs décident consciemment de perpétuer leurs « traditions » :

« Lorsque nous prenions conscience de notre tradition, nous dédoublions notre personnalité en nous regardant nous même, pour ainsi dire, de l'extérieur. Mais, si nous sommes traditionalistes, nous décidons non seulement de nous étudier nous-mêmes en relation avec d'autres peuples, nous choisissons de maintenir notre tradition [...] la transformation la plus radicale de la tradition consiste à passer de l'obéissance inconsciente à la justification consciente. Le traditionalisme, par son apparition même, prouve que la tradition à laquelle il prétend retourner a cessé d'être une tradition (1971 : 14-15).

La perspective de Weil sera reprise par plusieurs intellectuels, dont l'anthropologue Jacky Bouju (1995) dans un sur le traditionalisme dogon et l'ethnologue Alain Babadzan (1999) dans un article sur la naissance des mouvements nationalistes. Elle semble également illustrer la relation que les reconstructionnistes entretiennent avec la tradition biblique juive : une volonté ferme, consciente et soutenue de maintenir cette tradition. Le rituel apparaît comme un espace privilégié pour exprimer et entretenir ce traditionalisme.

Judaïsme et traditions

Le judaïsme semble favoriser cette relation traditionaliste à la tradition. Pour l'ethnologue Alain Babadzan, qui cite Gershom Scholem, un spécialiste du mysticisme

juif, ce rapport particulier à la tradition apparaît notamment à travers la question de l'interprétation humaine des écritures dans le judaïsme:

« La vérité n'est pas à découvrir. Elle est déposée dans l'Écriture. [...] Mais, seul refuge de l'« originalité », le texte doit être commenté. La part de l'homme, c'est la transformation de la parole divine en action, à toute époque, par chaque génération : l'originalité humaine peut s'y manifester. On peut donc dire qu'une certaine forme de créativité humaine demeure au sein de la tradition. [...] L'autorité religieuse de l'Écriture est un absolu. Le rapport de la vie à l'Écriture et de l'Écriture à la vie s'appuie sur l'interprétation; celle-ci est l'essence de la tradition » (Scholem 1980 : 7, cité dans Babadzan 1999 : 26).

L'interprétation se trouve donc, selon Scholem, au cœur de la tradition juive. Cette liberté d'interprétation que permet le judaïsme a ouvert la porte à des études critiques de passages des textes sacrés et à des réinterprétations de ces derniers. Elle offre une ouverture et une tolérance par rapport au changement, à « l'intrusion humaine » dans le sacré, qui a permis à des mouvements comme le reconstructionnisme de trouver une légitimité.

Conclusion

En cessant de définir la tradition en l'opposant à la modernité, cette notion devient plus complexe et intéressante, « a means of raising essential questions about the ways in which we pass on the life of cultures – the questions that necessarily include issues of authority as well as invention, practice as well as interpretation » (Clifford 2004 : 152).

La tradition peut alors devenir un phénomène dynamique, tourné vers le futur (Clifford 2004). C'est aussi la façon dont elle est conçue par les reconstructionnistes qui se font un devoir de l'adapter au contexte contemporain. Ainsi, le traditionalisme des reconstructionnistes leur permet de pousser plus loin l'interprétation de la tradition biblique existant déjà dans le judaïsme. Cette relation à la tradition leur permet de construire un rituel qui la revisite et qui intègre des dimensions contemporaines en son sein. Le rituel reconstructionniste n'en est que plus significatif et « efficace » pour ses membres, qui partagent les mêmes références symboliques. Cette valeur communicative et plastique du rituel amène une dimension identitaire : en participant au rituel, les

membres adhèrent à une communauté en même temps qu'ils y sont intégrés et expriment ainsi leur identité juive. Leur participation au rituel est donc garante de l'expression de leur identité juive. Le chapitre suivant va mettre en exergue le processus par lequel cette recherche est passée pour répondre à la question du rôle du rituel dans l'inscription des membres dans une tradition juive reconstruite.

II. MÉTHODOLOGIE

Si la communauté juive montréalaise a toujours été dans mes intérêts de recherches, c'est presque par hasard que j'ai découvert la congrégation Dorshei Emet. Participant à la recherche intitulée « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2006-2009; 2010-2013), dirigée par la professeure D. Meintel, je cherchais une congrégation juive montréalaise qui était née après les années 1960. Très rapidement, je suis tombée sur Dorshei Emet et c'est en réalisant une étude de cas sur la congrégation pour le projet que l'idée d'y faire également mon mémoire est apparue. Au cours de cette enquête de terrain, j'ai découvert une congrégation unique dans le paysage religieux juif montréalais, tant par la diversité ethnique et linguistique parmi ses membres que par leur façon d'intégrer la pratique du judaïsme à la vie sécularisée de la société québécoise. J'ai été intriguée par la philosophie très inclusive de la congrégation et j'ai d'abord placé mon intérêt sur la place des membres homosexuelles en son sein. Toutefois, je me suis vite aperçue que malgré la tentation d'adopter un sujet « sexy », l'homosexualité de certains membres ne représentait plus une particularité significative au sein de la congrégation et de fait, devenait un sujet assez peu pertinent. J'ai alors opté pour une approche exploratoire, ouverte qui, au fil des observations, me permettrait de dégager un sujet ayant une réelle pertinence anthropologique. J'ai ainsi effectué une enquête de terrain de plus d'un an, où j'ai mélangé observation participative, entrevues formelles et informelles. J'ai participé au rituel du *Shabbat* de façon hebdomadaire, j'ai suivi un cours d'introduction à la philosophie juive reconstructionniste, dispensé à la synagogue, j'ai participé aux fêtes juives (*Pessah*, *Rosh Hashanah*, *Kippour*, etc.), mais également aux fêtes communautaires, concerts ou événements organisés par la congrégation. J'ai réalisé des grilles d'observations, une fiche signalétique, des fiches sociodémographiques et des entrevues semi-dirigées avec le rabbin et neuf membres de la congrégation pour étoffer cette enquête qualitative qui privilégie la perspective des acteurs (membres et leader religieux). C'est en analysant le contenu de mes entrevues, de façon thématique, que mon sujet est apparu de façon évidente. Ce chapitre décrit la méthodologie que j'ai utilisée pour réaliser cette recherche, en survolant d'abord la façon

dont j'ai mené mes observations participantes, puis mes entretiens et enfin les difficultés que j'ai pu rencontrer sur le terrain.

1. Observation – participante

Après avoir obtenu l'accord du rabbin pour mener une enquête au sein de sa congrégation, j'ai décidé de commencer mon terrain par une phase d'observation participante. L'objectif initial n'était pas tant d'analyser les rituels, mais de rentrer en contact avec les membres. Contre toute attente, cette « phase » d'observation participante s'est prolongée tout au long de mon terrain, même après avoir terminé mes entrevues. J'ai réalisé mes observations lors du rituel du *Shabbat*, pendant les fêtes juives, mais aussi en participant aux cours offerts à la congrégation et aux activités sociales qui y étaient organisées. À force de fréquenter la congrégation et de discuter avec les membres, j'ai également été invitée à faire des activités informelles avec plusieurs d'entre eux.

a. Le rituel du Shabbat et les fêtes

Le samedi 12 décembre 2009, deux jours après avoir rencontré le rabbin pour la première fois, je me rendais au service du *Shabbat* de la synagogue de la rue Cleve. Accueillie dès la porte de la synagogue par les *parnass* du jour, on me tendit les livres de prières et j'allais m'asseoir là où il y avait quelques personnes déjà installées. Ce premier *Shabbat* a été surtout exploratif; je souhaitais me familiariser avec la communauté et ses pratiques. Les semaines qui suivirent étaient beaucoup plus axées sur l'observation : je tentais de retenir le déroulement du rituel, les prières qui y étaient chantées, qui participait, quand et comment, etc. Pour faciliter ma démarche, je prenais en note mes observations dès la sortie de la synagogue alors qu'elles étaient encore fraîches. Rapidement, j'ai été capable de rassembler mes observations dans une grille détaillée, qui a été étoffée et corrigée régulièrement. Enfin, les semaines qui suivirent étaient beaucoup plus participatives. J'avais en quelque sorte « intégré » la congrégation, ma présence ne surprenant plus personne et j'ai même adopté mes habitudes en m'asseyant le plus souvent à la même place. Je me suis rendu compte de mon intégration un samedi où

j'étais malade et où je n'avais pas assisté au *Shabbat*. Je reçus plusieurs appels de membres pour savoir comment j'allais et les raisons de mon absence. Même si je ne pouvais pas faire d'*aliyah* et que je ne parle pas hébreu, le fait d'assister à toutes les semaines au rituel du *Shabbat*, d'en avoir analysé le contenu et la structure me permit de retenir les chants en hébreu et les gestes à adopter pendant le rituel. Je préférais toutefois ne pas porter le *talit* ou la *kippa*, comme la plupart des femmes de mon groupe d'âge d'ailleurs, puisque je ne suis pas juive et que je connais les symboles qui sont associés au *talit*⁵. Participer aux rituels et aux fêtes juives m'a permis de découvrir les particularités du rituel reconstructionniste par rapport à ceux d'autres mouvements du judaïsme et son rapport à la tradition. L'analyse de la liturgie m'a permis de dégager comment la philosophie reconstructionniste s'incarnait dans les textes de la congrégation. J'ai pu également constater la diversité des opinions et la fréquence des débats qui animaient la congrégation lors des *D'var Torah*. De plus, participer aux rituels m'a permis d'intégrer la vie religieuse de la congrégation, de partager les célébrations et les moments de tristesse avec les membres, développant ainsi une certaine « intimité » avec plusieurs d'entre eux.

Après le *Shabbat*, le *Kiddoush* suivait et représentait un moment privilégié pour rencontrer des membres de la congrégation. Après la bénédiction sur le vin et le pain *hallah*, l'ensemble des membres est invité à partager un copieux buffet. Je me contentais de prendre un thé les premières semaines, trouvant déplacé le fait de consommer un repas théoriquement réservé aux membres. Je saisisais cette occasion pour déambuler entre les tables et amorcer des conversations informelles avec les membres, en précisant toujours la raison de ma venue. Chaque fois, je remarquais l'inconfort des membres lié au fait que je ne mange pas, qui n'hésitaient pas à m'interroger longuement sur les raisons de mon jeûne. Malgré mes explications, les membres insistaient pour que je me joigne à leur repas, jusqu'à me préparer personnellement une assiette. Aussi, j'ai finalement cédé et

⁵ La *kippa* est portée dans l'enceinte de la synagogue même par les non-juifs, contrairement au *talit* qui est uniquement porté par les juifs.

réalisé que ce que j'estimais être un geste de politesse était en fait mal perçu par les membres, qui souhaitent sincèrement que je partage le repas avec eux. Cette situation s'est apaisée quand j'ai commencé à aider Florence, une membre chef cuisinière et responsable des repas de *Kiddoush* dans les cuisines, un peu plus de deux mois après le début de mon terrain. Je me sentais enfin légitime de consommer le repas dont j'avais participé à la préparation.

Le *Kiddoush* m'a permis de rencontrer la majorité des membres qui participent plus ou moins régulièrement au service du *Shabbat*, d'avoir des conversations informelles avec eux, mais aussi de leur parler de mon projet de recherche. Compte tenu du profil des membres, très scolarisés et même souvent professeurs d'universités, ces discussions sur mon sujet de mémoire pouvaient devenir un peu intimidantes, car assez poussées au niveau conceptuel. Le fait que j'adopte une méthode exploratoire me permettait toutefois de prendre en compte leurs remarques et leurs conseils, sans trop me « mouiller » dans les débats intellectuels auxquels j'étais invitée.

b. Les cours et les activités sociales de la congrégation

J'ai participé aux activités sociales pour les membres, en dehors des rituels. Une des activités les plus fréquentées par les membres est les cours, qui ont lieu tous les lundis soir de 19h à 20h15 puis de 20h30 à 21h30. Le prix est de 36 \$ pour les membres pour une session de 4 semaines, ce qui correspond à 8 cours. Les cours ne sont pas tous directement liés aux rituels ou au religieux, mais traitent tous de différentes facettes de la « civilisation » juive, ce qui est synonyme de religieux dans la philosophie reconstructionniste.

Au semestre d'hiver 2010 pendant lequel j'ai mené mon terrain, 5 cours étaient proposés. Le premier était un cours d'introduction à la civilisation juive, donné par le rabbin Ron Aigen sur les fondements de l'identité juive. Ce cours durait 8 semaines et

demandait un supplément de 40 \$ sur le prix de base. Le deuxième cours, intitulé « Israël : 1948 Revisité », proposait une analyse des enjeux significatifs dans la politique d'Israël depuis la création de l'État. La discussion concentrait le débat autour de l'année 1948 comme moment charnière où le rêve sioniste a atteint son paroxysme, mais où les relations avec les Palestiniens et les états voisins se sont profondément détériorées. Le troisième était un cours d'introduction à l'hébreu, où les membres peuvent s'entraîner avec le vocabulaire du *Siddur*. Le quatrième était un cours d'histoire de la littérature Yiddish. Enfin, la congrégation proposait un cours de méditation juive et de pratiques spirituelles. Ce dernier avait pour objectif de présenter la technique pour chanter la *Torah*, d'enseigner l'étude du Livre des Psaumes avec la méthode d'exégèse herméneutique et comparative (*Midrashim*) et l'étude de la spiritualité juive espagnole et portugaise (*Bakol*). J'ai assisté au cours sur les fondements de l'identité juive, donné par le rabbin, car ce cours m'avait été conseillé par plusieurs membres, pour comprendre la philosophie reconstructionniste. Il m'a effectivement été très utile pour appréhender la façon dont la congrégation adaptait les principes reconstructionniste au contexte québécois contemporain. J'ai pu découvrir les ouvrages clés du mouvement et saisir l'importance de la philosophie reconstructionniste dans la définition identitaire de la congrégation. Mon mémoire devait, pour produire un portrait fidèle de la congrégation, présenter les fondements de la philosophie reconstructionniste (chapitre 3).

La congrégation organise aussi des activités de réflexion et de discussions plus académiques qui rassemblent les membres par groupe d'intérêt. J'ai assisté à la grande majorité de ces activités. Le thème de réflexion des *Shabbats mini-series* de l'hiver 2010 à la congrégation était la présence féministe dans le judaïsme, ce qui a amené toute une série de présentations à ce sujet. Une auteure américaine de livre pour enfants est ainsi venue le 16 janvier 2010 pour discuter du rôle pédagogique de ces livres dans la création de nouveaux rapports de genre. La première femme rabbin, Sandy Eisenberg-Sasso, ordonnée au Collège Rabbinique Reconstructionniste, est venue partager son témoignage basé sur son expérience historique. La rédactrice en chef du magazine juif féministe *Lilith*

a été invitée le 13 février 2010 pour aborder l'impact du mouvement féministe sur les études juives, sur la communauté et sur les individus au cours des 30 dernières années. La présidente d'*Aleph*, le centre d'études juives contemporaines sous la tutelle de la Communauté Sépharade du Québec, s'intéressait quant à elle au nouvel « agenda » de la génération actuelle de féministes et à la façon dont les études féministes académiques peuvent influencer l'innovation rituelle et la pratique courante du judaïsme. Les personnes présentes lors de ces événements l'étaient sur une base volontaire, par intérêt pour les thèmes abordés. Les *Shabbats mini séries*, qui ont lieu tous les ans sur un thème différent et proposent à des conférenciers de s'exprimer sur ce thème, sont révélateurs des sujets qui intéressent les membres de la congrégation et de ce qu'ils définissent comme les « enjeux » actuels dans le monde juif. Ma participation m'a permis de constater le dynamisme de la congrégation et l'intérêt que les membres avaient pour cette facette plus « intellectuelle » de la vie de Dorshei Emet. Les « mini séries » étaient aussi le lieu par excellence d'expression de la « culture de la conversation » de la congrégation.

c. Les activités informelles

Mon terrain a été largement étoffé par une série d'activités informelles auxquelles j'ai été invitée. D'abord, Florence habitant dans le même quartier que moi, nous allions ensemble tous les samedis à la congrégation. Pendant nos trajets en voiture, nos discussions informelles nous ont permis d'apprendre à mieux nous connaître et à développer une certaine complicité. Aussi, Florence m'a rapidement invitée à célébrer *Pessah* dans sa famille ou tout simplement à venir souper chez elle avec d'autres membres. Grâce à elle, j'ai aussi développé des relations informelles avec ses amies de la congrégation. Souvent, après le *Shabbat*, j'allais prendre un verre avec Florence et Gisèle pour parler de nos semaines respectives. Elles m'ont invitée à plusieurs soupers chez elles, parfois avec d'autres membres. J'ai été invitée aux anniversaires d'autres membres, que je connaissais moins, parce qu'ils m'avaient vue chez Florence ou Gisèle. J'ai ainsi pu développer des liens avec certains membres à l'extérieur de la synagogue et

approfondir mes observations sur la vie des membres. Par ailleurs, la fille du fondateur de la congrégation et son époux sont toujours membres et assistent régulièrement aux offices. J'ai également développé une relation plus informelle avec eux, surtout avec son mari avec qui j'ai été dîner sur son lieu de travail quelques fois. Lors de ces rencontres, nous avons parlé du fondateur, de la création de la congrégation et de son histoire non officielle. Ces discussions m'ont également permis d'ajouter une profondeur à mon portrait de la congrégation. Enfin, à force de discuter avec la chantre de la congrégation et son mari pendant les *Kiddoush*, ces derniers m'ont invitée à célébrer *Souccot* chez eux. Lors de ce repas festif, nous avons abordé différentes questions liées à l'identité juive, à la transmission identitaire, au rôle des rituels et à la formation de chantre. Toutes ces activités informelles ont fortement influencé le contenu de ma recherche. Elles m'ont permis de commencer à comprendre le point de vue des membres sur la congrégation et les questionnements identitaires qu'ils pouvaient avoir ainsi que le sens qu'ils attribuaient à leur expérience religieuse. J'ai approfondi ce que nous avons abordé informellement en réalisant des entrevues avec huit d'entre eux.

2. Entrevues : récits de vie et expériences religieuses

La sélection du corpus d'informateur s'est faite en deux temps. D'abord, j'ai demandé aux membres avec qui j'avais développé des affinités s'ils souhaitaient être interrogés. Ils ont été cinq à accepter, parmi lesquels j'en ai choisi trois qui correspondaient à différents profils (convertie, mère de famille, homosexuelle). Si je ne préférerais pas interroger les cinq volontaires, c'est aussi parce qu'ils sont également amis et que je voulais éviter de réduire le portrait de la congrégation au point de vue de ce petit groupe. J'ai ensuite passé une annonce dans l'infolettre⁶ de la congrégation, qui est envoyée toutes les semaines à tous les membres par courriel, pour essayer d'étayer ma

⁶ Voir le message contenu dans l'infolettre à l'annexe 8. J'ai préféré ne pas joindre le contenu de l'infolettre dans laquelle mon message est paru comme elle contenait les noms de plusieurs membres de la congrégation.

recherche avec des témoignages de membres que je connaissais moins ou que je n'avais même jamais vus à la synagogue. J'ai reçu des appels et des courriels de plusieurs membres intéressés. Sur cette petite dizaine de membres intéressés, quelques membres se sont désistés du fait de leur horaire trop chargé. Mon corpus a donc été complété par cinq autres membres de la congrégation. Enfin, j'ai également réalisé un entretien avec le rabbin. Ce dernier a estimé qu'il était plus simple que j'utilise directement le vrai nom de la congrégation dans mon mémoire. En effet, il n'y a qu'une synagogue reconstructionniste à Montréal alors elle était facilement identifiable même en utilisant un pseudonyme. Comme le rabbin jugeait qu'il fallait que je parle du mouvement, il m'a autorisée à utiliser le vrai nom de la congrégation et par extension le sien, étant son seul rabbin. Tous les autres membres interrogés ont des pseudonymes. L'ensemble de mes informateurs a signé un formulaire de consentement⁷ qui les autorisait à cesser leur implication dans la recherche en tout temps, s'ils le souhaitaient, sans avoir à donner de justifications. Aucun membre ne s'est désisté.

La méthode de sélection des informateurs était donc l'échantillon de volontaire. Cette méthode a l'avantage d'attirer des candidats qui sont intéressés par la recherche proposée. Or, l'échantillon de volontaires n'assure pas une réelle représentation de tous les profils présents à la synagogue. Cette méthode rejoint principalement des personnes qui partagent des caractéristiques similaires (Beaud 2006; Ouellet et Saint-Jacques 2000) c'est-à-dire, qui se sentent concernés par les questionnements soulevés dans ce mémoire et qui ont déjà amorcé une réflexion analytique sur leur expérience religieuse.

a. Le corpus d'informateurs

⁷ Le formulaire de consentement utilisé pour cette recherche est le même que celui utilisé par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel.

Le corpus d'informateurs est constitué d'un tiers d'hommes et de deux tiers de femmes. Cette proportion est en adéquation avec la représentation des genres durant les rituels, où les femmes participent plus. Ce corpus respecte la diversité professionnelle, socio-économique et ethnique des membres. Il est composé d'ashkénazes, de sépharades, de deux converties, d'enfants de couples mixtes, d'immigrants de première génération, mais aussi de deuxième ou de troisième génération. La partie suivante décrit individuellement mon corpus d'informateurs, placé en ordre alphabétique.

David

« Il y a un conte hassidique *midrash* qui raconte que quelqu'un vient à la synagogue pour prier avec son fils, qui a un petit sifflet dans sa poche. Le père a commencé à prier, son fils ne peut pas prier, il est trop jeune, mais il veut exprimer quelque chose. Finalement, il prend le sifflet et siffle très, très fort. Le père le gronde. Alors, le rabbin intervient en disant tout le monde fait des prières, mais il n'y a personne qui fait quelques choses avec son âme. Le fils nous a montré comment faire. Le *shofar*, c'est une manière que j'ai trouvé pour exprimer ce que je veux ».

David est né en 1949 et a grandi à Ville Mont-Royal. Son père avait une usine de lampes et d'abat-jours et sa mère était femme au foyer. Ses parents étaient très proches de Lavy Becker et fondirent avec lui la synagogue conservatrice Beth El. David est allé à l'école protestante et suivait des cours du soir à Beth El jusqu'à sa *Bar Mitzvah*. Son père était d'une famille orthodoxe yiddishophone et sa mère d'une famille d'origine juive hongroise plutôt assimilée. David estime qu'ils attachèrent surtout une importance au fait de transmettre la tradition juive autour des repas familiaux de *Shabbat* les vendredis soirs et ceux des fêtes juives. La nourriture était un élément clé de la transmission de l'identité juive ashkénaze. Il se souvient d'avoir accompagné son père à la synagogue pour les *Yahrtzeit* des membres de sa famille, mais qu'il n'avait pas une pratique régulière. Sa sœur a eu la première *Bat Mitzvah* réalisée à Beth El. Après la célébration, sa mère a exprimé son mécontentement par rapport au manque d'égalité entre la formation et la cérémonie de sa fille et celle de son fils. Elle a alors décidé de suivre Lavy Becker et la famille fût dans les premières à joindre la congrégation reconstructionniste de Montréal. Ils ont reçu Mordecai Kaplan plusieurs fois à leur domicile.

David a fait son baccalauréat en arts près de Boston et était très impliqué dans les médias universitaires. En revenant à Montréal, il a occupé plusieurs emplois pour découvrir sa vocation pour le journalisme et travailler pour CBC. En 1988, il devient journaliste indépendant et en 1995 il fonde une compagnie de production de films et de documentaires avec un ami. Il enseigne également le journalisme à l'université et a écrit plusieurs livres, notamment sur les communautés ethniques de Montréal.

En revenant de Boston, après ses études, il habite le quartier Mile-End de Montréal et découvre la communauté hassidique. Il a alors l'impression de manquer quelque chose, une relation avec le judaïsme qu'eux ont réussi à développer. Aussi, souhaitant renouer avec le judaïsme, il a essayé de trouver une communauté qui lui correspondrait en termes de valeurs. S'il connaissait déjà Dorshei Emet du fait de l'adhésion de ses parents, il a décidé de s'y joindre du fait de la philosophie qui y était prônée et pour la dynamique communautaire :

« Je cherchais une communauté où j'aurais un sentiment d'appartenance intellectuellement. Aussi, la communauté était relativement petite et jeune. J'ai trouvé que c'était très cordial, j'ai trouvé que c'était sympathique et ouvert aux idées. J'aime beaucoup les discussions qui y ont lieu, depuis toujours. J'avais le sentiment que le focus c'était la communauté et l'individu, pas Dieu, et comme pour moi Dieu, je suis en dehors de ça, ça me correspondait aussi. »

Son épouse est, selon ses propres termes, « antireligion », même si elle se considère juive culturellement, et ses meilleurs amis, avec qui il partage leur duplex en copropriété, sont orthodoxes. Il baigne dans un environnement de tolérance et d'ouverture vis-à-vis des croyances et des pratiques de chacun. Il était toutefois très important pour lui de transmettre une connaissance du judaïsme à sa fille, qui a été dans une école primaire juive. Le rabbin de la congrégation a officié à son mariage et sa fille a fait sa *Bat Mitzvah* à la congrégation.

Ella

Ella est née à Montréal en 1970. Sa famille était membre d'une synagogue où ils n'allaient jamais, elle se demande d'ailleurs pourquoi ils s'y étaient inscrits. Sa famille ne

célébraient ni le *Shabbat*, ni les fêtes juives, mais son frère a eu une *Bar Mitzvah*. Elle n'a jamais été à l'école juive ni dans des camps d'été de la communauté. Elle a fait son cégep en photo à Dawson et vient de compléter un baccalauréat en thérapie récréationnelle à l'université Concordia.

Elle a deux enfants, dont une atteinte de trisomie 21, et elle est divorcée de son premier mari, qui était très orthodoxe. Elle a commencé à penser à son identité juive quand elle a eu ses enfants, pour leur transmettre cet héritage :

« I was thinking about Jewish continuity, it started then, so when the kids were born. It makes most people focus on what they want from themselves and what they want to pass on to their children, and that's exactly what happened. I became so much more intense, and I loved many aspects of Judaism and when child number 2 was born I was able to leave and take away what I loved and say Ok, I don't want to do this, or I don't want to be Orthodox, but I do want the traditions and that's what reconstructionism is about. Well it's partly about the traditionalists. »

Elle a donc mené une vie très orthodoxe dans une petite communauté très serrée jusqu'à son divorce. Après, elle cherchait à retrouver ce lien communautaire très fort, mais dans une congrégation qui correspond plus à ses valeurs et qui aime le judaïsme comme elle. C'est un rabbin orthodoxe qui lui a parlé de cette communauté; elle n'avait jamais entendu parler du mouvement reconstructionniste avant. Elle est très impliquée dans la congrégation à travers le programme pour les enfants. D'ailleurs, la question de préserver la continuité du peuple juif et de transmettre cet héritage à ses enfants est au cœur de sa démarche vers le judaïsme.

Florence

« Ce qui m'intéresse c'est les traditions. Religion? Quand je me dis le mot religion je pense vraiment au *dogma of the Catholic religion* et moi je ne vois pas le judaïsme comme ça. Je le vois vraiment différent et c'est ça qui m'attire plus. »

Florence est née à Montréal, mais a grandi avec une culture italienne très forte. Son père a grandi dans le *ghetto* juif de Rome et il est tombé amoureux d'une Italienne catholique, la mère de Florence, ce qui a été très mal vu dans sa famille. Toute sa famille paternelle a déménagé au Canada pour des raisons économiques, mais ils ont continué à

mener une vie traditionnelle juive, coordonnée par la grand-mère paternelle pendant les premières années de leurs arrivées. Comme la mère de Florence n'est pas juive et qu'aucune synagogue ne voulait la convertir à Montréal, le père de Florence l'a emmenée à Rome, alors que Florence avait 6 ans, pour être convertie dans une synagogue orthodoxe. Florence se souvient que son père lui expliquait, à elle et à sa sœur, les fêtes juives et chantait les chansons en italien, mais qu'en même temps ils célébraient aussi Noël. Sa gardienne était catholique très pratiquante quand elle était petite et elle se souvient qu'elle lui avait appris à faire son chapelet, ce qui avait profondément choqué sa mère qui lui a expliqué qu'elle ne pouvait pas faire ça parce qu'elle était juive. Elle a d'ailleurs appris d'une façon assez originale son identité juive :

« Avant de déménager on était à Outremont, j'avais peut être quatre ou cinq ans, six ans, et y'avait des petits juifs là en bas et j'étais là « *Jewish pickles, Jewish pickles* », alors ma mère elle sort un jour et elle me dit « qu'est-ce que tu dis là? Qu'est-ce que tu dis là? » et je dis « il est un *Jewish pickle* » *you know* et là elle me dit « Et toi qu'est-ce que tu penses que tu es? Tu es juive aussi! » et moi je lui dis « Quoi? Je ne suis pas juive, je ne suis pas comme ça ». Moi je voyais les couettes, les *peot you know!* Alors c'est comme ça que j'ai su que j'étais juive. »

Elle a même été à l'école catholique pour être avec ses amies et reçu des cours de catéchèse. Sa sœur a épousé un Italien catholique et a élevé ses enfants comme des catholiques. C'est Florence qui préserve ce lien au judaïsme dans sa famille après la mort de son père :

« J'ai appris spécialement sur le judaïsme c'est vraiment une initiative que moi j'ai pris après que mon père soit mort, mais en 1986 j'ai étudié pendant un an l'hébreu intensif. [...] Depuis que mon père est mort je suis venue à cette synagogue et c'est là que j'ai commencé j'ai pris le cours *Touchstone*, je me suis vraiment embarquée tu sais je me suis impliquée plus, mais *I never had a religious upbringing.* »

Florence a eu plusieurs carrières. Elle a étudié en photographie, a un baccalauréat en théâtre de Concordia, a eu plusieurs petits commerces puis s'est finalement dirigée vers la cuisine en suivant une formation pour être chef à l'ITHQ. Elle a aujourd'hui une entreprise de traiteur et est chef cuisinière dans un restaurant montréalais. La congrégation lui a d'ailleurs apporté du travail comme traiteur, comme elle est responsable des repas du *Kiddoush*.

Elle a été séduite par la dimension égalitaire de la congrégation, le fait que les femmes puissent faire les *Mitzvah*, participent au rituel, portent la *kippa* et le *talit* et qu'elle puisse assumer son identité homosexuelle tout en affirmant son identité juive.

Gisèle

« Je trouve important de montrer qu'on peut être juive et s'appeler Tremblay. »

Gisèle est née au Carré St-Louis à Montréal dans un milieu qu'elle qualifie de « petit-bourgeois ». Sa grand-mère et sa mère ont toujours travaillé et ses parents se sont séparés quand elle était encore jeune, pratique assez peu commune dans les années 1950. Aussi, elle a été marquée dès son enfance par un modèle de femme qui travaille, forte et indépendante, ce qui a fait d'elle une féministe convaincue. La vie religieuse était strictement de façade dans sa famille, même pour sa grand-mère, mais elle a été à l'école chez les religieuses pour avoir « une bonne éducation ». Toutefois, elle a rapidement développé un rapport assez conflictuel avec la religion catholique : « Et c'est sûr qu'à la fois au point de vue éducation je trouve que les religieuses étaient extraordinaires, autant au point de vue religieux, c'était une religion basée sur la superstition, l'obsession du péché, du sexe, une religion très bornée ».

Elle a commencé un baccalauréat en philosophie, mais a abandonné en troisième année. Elle a ensuite une longue carrière de libraire chez Renaud-Bray, puis elle a suivi une formation à l'ITHQ en cuisine et, après quelques années de pratiques, est revenue à son premier amour pour la littérature. La littérature a joué un rôle central dans sa vie, elle a lu un livre par jour une grande partie de sa vie. Elle est aujourd'hui infographe, à son compte.

Pendant plusieurs années, elle n'a eu aucune pratique spirituelle ou religieuse. La religion n'avait pour elle qu'un intérêt strictement intellectuel, à travers la littérature. Puis, alors qu'elle était cuisinière pour des jésuites, elle a découvert que la religion

pouvait ne pas être sectaire. Son parcours de vie l'a progressivement rapprochée du judaïsme. D'abord, en habitant au Carré St-Louis dans son enfance, elle a eu plus de contacts avec la communauté juive que la moyenne des Québécois. Puis, même chez les sœurs, elle adorait l'Ancien Testament, dans lequel les grands personnages ressemblaient plus à des anti-héros et, en ce sens, étaient plus humains. Ensuite, à travers la littérature, elle a découvert les grands auteurs juifs et, à travers eux, la culture et les coutumes juives. Au cégep, elle faisait ses principaux travaux en histoire des religions sur le judaïsme et, s'impliquant dans le mouvement féministe, elle a découvert comment un grand nombre d'auteurs étaient en fait juives et se battaient pour les femmes sans pour autant désaffecter le judaïsme.

Parallèlement, elle et sa conjointe depuis plus de dix ans se sont séparées et elle a décidé d'essayer de développer une relation hétérosexuelle. Elle a alors placé une annonce dans un journal montréalais en spécifiant qu'elle préférerait rencontrer quelqu'un de juif. Si elle n'a pas développé de relation amoureuse à l'issue de cette annonce, celle-ci a été déterminante dans sa vie comme elle a rencontré un membre de la congrégation Dorshei Emet :

« Il me racontait ce qu'était sa synagogue et je lui disais que c'est exactement ça que je cherchais et je ne voyais pas où il y avait ça, parce que bon c'était la synagogue égalitaire homme-femme, c'était à ce moment-là, c'est moins vrai maintenant, la plus à gauche. Il y avait des Palestiniens qui avaient parlé à la synagogue, il y avait des représentants des mouvements de la paix en Israël, beaucoup plus que maintenant et donc c'était la place! Ce qui est drôle c'est que je rencontre quelqu'un qui m'amène à cette synagogue et j'aurais fait le tour de toutes les synagogues de Montréal et je serais arrivée à Dorshei Emet! »

Elle a très vite été séduite par la dimension vivante des rituels, où les gens discutent entre eux, avec les enfants qui courent dans la synagogue, et où le rituel n'est pas complètement réglé, laissant une place à l'improvisation. La première fois où elle a décidé d'y aller seule a été pour elle un « déclic » :

« Là, c'était très, très dur parce qu'il y avait vraiment comme un « coming-out », de dire OK, je vais faire un truc par rapport à ça, ça correspond à quelque chose de profond chez moi. Et après

ça, j'ai assez vite parlé au rabbin parce qu'on marchait ensemble, donc j'ai quand même beaucoup parlé de moi. Par exemple, j'ai tout de suite parlé de ma bisexualité, parce qu'il n'était pas question pour moi de me faire rejeter pour ça! Ça s'est fait comme naturellement après, je pense qu'au bout de quelques mois j'ai su que j'allais me convertir, mais ça a été bien, je ne me suis pas convertie tout de suite. »

Après environ deux ans d'études, Gisèle s'est convertie au judaïsme à la congrégation, dont elle est membre depuis 16 ans. La dimension intellectuelle est restée centrale à son attachement au judaïsme, même après sa conversion : « Ça a toujours été intellectuel, culturel. Ce qui s'est ajouté c'est effectivement l'aspect communautaire ». »

Myriam

Née en France, de parents polonais, Myriam a un parcours assez atypique. Sa mère est juive, la première femme en France à avoir un laboratoire d'analyse médicale, et son père était non juif, de formation pilote et ingénieur, mais, ayant subi des discriminations en France où il n'a jamais pu être pilote de ligne, il est devenu l'assistant de sa mère au laboratoire. Myriam se considère une « réfugiée familiale » : elle est partie au Canada à 21 ans, alors l'âge de la majorité en France, sans prévenir ses parents. Quatre jours après son arrivée à Montréal, elle rencontre son mari avec qui elle est depuis plus de 40 ans. Elle décide alors de rester au Québec plutôt que d'aller en Alberta, ce qui était son plan initial. Myriam a fait un baccalauréat à temps partiel en relation industrielle et en ressources humaines à l'Université de Montréal. Elle a eu une grande carrière en ressources humaines, puis en marketing et comme consultante. À partir de ses 40 ans, elle a toujours occupé des postes dans la direction.

La découverte de son identité juive s'est faite par hasard, ce qui a encouragé son affirmation identitaire :

« J'ai découvert que j'étais juive par des étrangers quand j'avais 9-10 ans donc dans la petite enfance, ça ne m'a jamais affectée, et puis quand j'ai découvert ça, j'ai aussi découvert que mon père n'était pas juif et que ma mère était juive. À la maison, on pouvait parler de sexe, de sang, de meurtre, de toute sorte de choses, mais pas de religion. La religion ne passait pas la porte à la maison. »

Sa famille n'avait aucune pratique religieuse. Myriam n'avait jamais mis les pieds dans une synagogue avant d'arriver à Dorshei Emet. Elle a intégré la congrégation au milieu des années 2000 grâce à une collègue qui lui en avait parlé :

« Je lui dis que j'aimerais ça me joindre à une communauté, j'ai vraiment ce sentiment-là, un besoin de me joindre à une communauté juive, mais je n'ai pas une vie traditionnelle, il n'est pas question pour moi de devenir traditionnelle, je suis agnostique. Je lui dis que j'aimerais, mais je pense que ce n'est pas possible. Alors elle me dit Myriam, je fais partie de Dorshei Emet, tu serais à ta place. Elle me connaissait, elle connaissait mon bagage. Je lui dis regarde, mon bagage n'est absolument pas traditionnel. Elle me dit c'est plein de gens comme toi dans cette congrégation, tu vas voir tu vas être à l'aise. »

Elle a immédiatement été séduite par la philosophie de la congrégation et assistait à son premier *Shabbat* dès le samedi suivant. Depuis la communauté joue un rôle central, si ce n'est exclusif, dans sa vie religieuse. Pour elle, le judaïsme représente son identité et la congrégation est le lieu où elle exprime cette identité. Toutefois, avant d'adhérer à la congrégation elle s'est cherchée au niveau spirituel et, en ce sens, son identité religieuse est hybride. Elle croit en la réincarnation, au fait que les gens ont plusieurs vies, elle est maître reiki, fait un arbre de Noël, lit des cartes divinatoires, etc.

Ron, le rabbin

« When I started in rabbinical school, I approached it very much from a psychological point of view: I was a psychologist, I studied psychology, I had a bachelor of science, which has a very scientific approach to studies and to human behaviour. I had those kinds of scientific psychological questions in my mind that religion wasn't neurotic. I was more concerned with those kinds of things. I really came to appreciate and understand how religion could be a useful force in a men's life and bring enrichment to a men's life and how it could be an important structure in people's lives. »

Ron a grandi en banlieue de New York, au New Jersey, dans un quartier où il n'y avait presque pas de juifs. Sa mère était présidente d'une association de femmes juives et son père était ingénieur. Ron a été scolarisé à l'école publique, mais allait à l'école juive trois après-midi par semaine jusqu'en secondaire deux. Sa famille était membre d'une congrégation conservatrice, mais ne pratiquait pas intensivement. Ils devaient même se rendre à la synagogue en voiture du fait de la distance qui la séparait de leur domicile. Ils

célébraient les principales fêtes juives et étaient cashers. Après sa *Bar Mitzvah*, Ron est resté impliqué dans sa congrégation jusqu'à 15 ou 16 ans grâce au groupe de jeunes, dont il a été le président, puis n'a presque plus eu de vie religieuse pendant plusieurs années. Il a fait ses études à New York et a obtenu un baccalauréat en psychologie quand la guerre du Vietnam éclate. Son père lui a alors suggéré de s'inscrire dans une école rabbinique pour suspendre le service militaire qui lui était imposé. C'est donc par cette voie, peu traditionnelle, qu'il est arrivé aux études rabbiniques. Il est ensuite allé un an en Israël pour apprendre l'hébreu, puis est allé à Philadelphie au Collège Rabbinique Reconstructionniste :

« The rabbinical college only started in 1968 and I started in 1970, it was brand new. I discovered quite by accident the Reconstructionist movement school, and when I read what they said about Judaism and it sounded perfect, it really sounded like what I defined my Jewish identity. »

Une des exigences du programme était de compléter un diplôme de maîtrise, alors il a poursuivi sa scolarité en psychologie. Une autre exigence était d'avoir des expériences de travail dans la communauté, alors il a été assistant d'un rabbin, guitariste pour des *Shabbats* alternatifs dans un café juif ou encore aumônier dans une prison. À la fin de la guerre du Vietnam, il a décidé de continuer ses études rabbiniques en y voyant un moyen de mettre aussi à profit sa formation en psychologie : « I thought creating a synagogue was kind of a form of community psychology ». Après que la synagogue reconstructionniste de Montréal ait placé une annonce, il s'est dit que ça pourrait être un défi intéressant que d'en devenir le rabbin :

« This synagogue was not quite yet as established. When I came it really was a hub of rock very loose informal non structured group of people that got together and did a few things they liked to do together. It just didn't have the formality or structure of a synagogue. So it was very comfortable for me and I kind of grew into that. I think I grew the synagogue, my presence here in teaching courses and creating programs is what really held the synagogue to grow to what it is today. »

La présence du rabbin Ron a marqué le passage du pouvoir entre la génération des fondateurs et celle des baby-boomers et l'institutionnalisation de la congrégation.

Ruth

Ruth est née à Montréal et a grandi dans le Mile-End puis à Ville St-Laurent. Elle se souvient d'être aller à la synagogue régulièrement quand elle était petite avec son grand-père, puis seulement pour les fêtes juives avec sa famille après son décès. C'était une synagogue conservatrice, où les femmes étaient séparées des hommes. Elle déplore le manque de profondeur associée à la pratique dans cette congrégation : « It was a lot around what we wore and it wasn't really what the meaning of the Sabbath and the prayer was totally lost. That I found out about at Dorshei Emet. »

Son père travaillait dans l'industrie du vêtement et ne pouvait pas prendre de congé le samedi. Sa mère était femme au foyer et n'allait pas à la synagogue. La vie religieuse familiale était plus orientée sur la dimension sociale, malgré le fait qu'entre 8 et 13 ans elle allait au *Talmud Torah* après l'école pour apprendre à lire l'hébreu.

Elle a fait des études en musique à McGill, est ensuite allée étudier à Vienne, puis à Londres en musicothérapie. Elle a travaillé 5 ans en Allemagne comme musicothérapeute. Elle a ensuite complété ses études avec un doctorat et est aujourd'hui professeure universitaire. Elle est mariée à un juif laïc, dont le père est un survivant de la Shoah, qu'elle a rencontré à travers son frère. Elle a deux fils de 26 et 23 ans. Quand ses fils étaient jeunes, ils allaient seulement à une synagogue polonaise pendant les fêtes avec leur grand-père :

« They [ses fils] went just because it was very important for my father, so I had that contact. It was then an ongoing contact from the time when they were really pretty young, that always on the high holidays we would go to the synagogue, to my father's synagogue. »

Quand son fils aîné a eu 11 ans, elle a souhaité adhérer à une synagogue pour qu'il puisse avoir une *Bar Mitzvah*. Le choix de Dorshei Emet est apparu très rapidement comme elle connaissait déjà plusieurs membres : « I am blessed with two sons, and I felt

that they needed to become *Bar Mitzvahed*, I wanted to you know just keep up tradition ». Aujourd'hui, ses fils ne fréquentent plus la congrégation sur une base régulière, mais elle garde de très bons souvenirs de la formation qu'ils ont reçu dans le programme pré *B'nai Mitzvah*. Toute sa famille s'y rassemble, dont sa mère, lorsqu'ils célèbrent le *Yahrtzeit* de son père : « She [sa mère] just loves the service, she has a wonderful voice. It was a wonderful discovery for me, because it was only at Dorshei Emet where all her upbringing, it just sort of came out, and she started singing and even reading. I didn't even realize that she was able to do that ». Aujourd'hui, son affiliation à la congrégation est devenue quelque chose de plus personnel et joue un rôle important dans sa vie.

Véronique

Véronique est actuellement postdoctorante et donne des cours universitaires sur le judaïsme. Son père faisait partie de la communauté juive irakienne de Calcutta et sa mère était originaire d'Alexandrie, mais a grandi à Londres. Cet héritage sépharade est très important dans la définition de qui elle est aujourd'hui :

« Quand on était petites elle [ma mère] nous appelait et pour dire « ma précieuse », elle disait « *preciada* », c'est du ladino. C'est comme ça, avec un seul mot, que j'ai cet héritage sépharade, de cette langue judéo-espagnole. C'est la même chose avec mon père, avec quelques mots, avec une berceuse en hindustani [dérivé de l'hindi] que j'ai aussi ça. »

Elle a grandi à Westmount à Montréal, avec ses deux sœurs et ses parents. La famille était membre du Temple réformé Emanu El-Beth, mais ils n'assistaient pas aux offices. Elle et ses sœurs y suivaient des cours du dimanche sur le judaïsme. La famille célébrait les grandes fêtes, comme *Kippour*, *Hannoukka* ou *Pessah* à la maison, mais ils avaient aussi un arbre de Noël et des cadeaux à cette occasion. Elle a grandi en se sentant juive, mais différente des autres. C'est pendant un cours de maîtrise en éducation comparé des minorités qu'elle a pris conscience de l'origine de son sentiment de différence :

« Ce qui c'est passé c'est qu'il [le professeur] a parlé de la communauté juive de Montréal, des ashkénazes et des sépharades. Là, c'était mon expérience de « insight ». C'était comme wow! Dans le passé, si je ne me suis pas sentie comme faisant partie de ce groupe de juifs parmi lesquels j'ai grandi, c'est peut-être parce que je suis sépharade et c'était des ashkénazes! Alors peut-être que j'ai une place là, dans l'univers juif après tout. C'était très, très fort. On n'explique pas ces choses-là. »

Après sa maîtrise, elle a fait le tour du Canada pour son travail, puis a déménagé en Nouvelle-Calédonie et ensuite en Israël, où elle a rencontré son mari, un juif suédois. Ils se sont mariés à Montréal et, après avoir eu leurs trois enfants, elle a développé le désir de leur transmettre cet héritage juif :

« Alors je suis revenue à Montréal enceinte de mon premier garçon, je savais que ça allait être un garçon, et je savais je voulais faire partie d'une communauté ou d'une synagogue, parce que c'est dans les synagogues que ça se passe. Je ne voulais pas arriver à l'âge de la *Bar Mitzvah* et les parachuter dans une synagogue. Je voulais vraiment que mes enfants y grandissent, qu'ils soient connus des gens. »

Lors de sa première visite à la congrégation, elle se fait accueillir par un membre de la même communauté de son père, ce qui l'a beaucoup touchée. Ses premiers offices étaient des moments très émotionnels :

« L'expérience d'assister aux offices et de voir les différentes générations à la *Bimah* [l'autel dans une synagogue] des grands-parents aux nouveau-nés, je pleurais tout le temps, à chaque fois. Alors on est devenus membres, mais encore une fois je n'étais pas familière avec les choses à faire alors c'était entre les pleurs de sentiments et le grand inconfort de ne pas savoir quoi faire, tous les autres savaient quoi faire et moi j'étais la seule à ne pas connaître les prières. »

La volonté de découvrir le judaïsme plus en profondeur et de combler « son ignorance » a poussé Véronique à faire un doctorat en études juives :

« À un moment donné, de cette honte de mon ignorance, je me suis dit qu'il va falloir que je fasse quelque chose, je suis mère de trois garçons, qu'est-ce que je vais leur transmettre? Je n'ai pas les connaissances et je veux leur transmettre quelque chose. C'est vraiment pour mes enfants que j'ai décidé de retourner aux études. »

Le judaïsme a donc une résonance à la fois très personnelle, identitaire et émotive pour Véronique ainsi qu'un aspect beaucoup plus intellectuel d'apprentissage des pratiques, de leur signification, mais aussi de l'histoire de cette communauté à laquelle elle appartient.

Yaakov

« I'm satisfied with what my participation in this particular community has done for me, and I hope I have given it at least as much as it gave me. C'est ça mon esprit. C'est toujours une relation entre les gens. »

Âgé de 90 ans, Yaakov est l'un des vétérans de la congrégation et fait partie des membres fondateurs. Il est né à Montréal et a grandi dans une famille juive orthodoxe yiddishophone. Son père était ébéniste et, avant de pouvoir s'installer à son compte, il construisait les wagons des trains canadiens. Il a donc été élevé dans un milieu assez modeste. Il se souvient d'être aller avec sa famille passer l'été dans des fermes à la campagne, qui leur offrait le gîte en échange de travail sur la ferme. Il entretenait de très bons rapports avec leurs hôtes et a toujours été intéressé par les autres cultures, notamment québécoise francophone. La famille était membre d'une congrégation orthodoxe, mais ne pouvait pas assister aux services, comme ils devaient travailler le samedi. Il a été à l'école protestante et a suivi toute la formation juive orthodoxe. Il estime toutefois qu'il s'agissait plus de « répéter comme un perroquet » que de comprendre réellement, en profondeur le sens de ce qu'il disait. Après le début de la Seconde Guerre mondiale, l'Université McGill avait ouvert le programme d'ingénierie aux juifs et c'est comme ça qu'il a commencé ses études supérieures. Tous les étés durant ses études, il devait passer un mois de service militaire. La première année, le premier jour du service tombait pendant *Pessah*. Ne pouvant pas respecter les restrictions propres à *Pessah* dans le contexte du camp militaire, il a appris qu'il devait être flexible par rapport à son judaïsme.

Yaakov a fait carrière comme ingénieur en mécanique de bâtiment et a lancé sa propre entreprise, tout en donnant des cours pratiques à l'université. Il s'est marié deux fois. Son premier mariage était avec une femme juive d'un village d'Alberta, qui n'avait aucune

éducation juive. Après à son mariage, il a commencé à avoir une pratique moins orthodoxe en cessant d'être casher à la maison. Alors qu'il avait une cinquantaine d'années, sa femme est décédée d'une maladie. Il a rencontré sa deuxième femme à la congrégation, dont il considère le fils comme le sien. Ce mariage était le premier officié par le « nouveau » rabbin Ron Aigen, en 1976, symbolisant le passage du pouvoir de Lavy Becker à son successeur. Sa deuxième femme est également décédée il y a quelques années.

Yaakov n'assistait pas particulièrement aux services religieux, comme sa première épouse ne pouvait pas les suivre. Il avait déjà entendu parler du reconstructionnisme par la belle-sœur de son épouse, qui lui avait conseillé de lire les textes de Mordecai Kaplan, et en visitant l'île de Curaçao, puisque le rabbin de la synagogue de l'île avait été un élève de Mordecai Kaplan. Aussi, lorsqu'il a appris par un collègue que Lavy Becker commençait une communauté d'étude qui était égalitaire et ouverte aux juifs qui n'avaient pas de formation juive comme sa première épouse, il a trouvé que c'était la solution idéale pour eux pour s'impliquer dans une communauté. Comme elle s'y est sentie confortable, ils ont décidé de rejoindre la congrégation. Plus de quarante ans plus tard, Yaakov est toujours membre de la congrégation et se rend aux services tous les samedis. Yaakov est emblématique de la génération des fondateurs dans son rapport au judaïsme, très axé sur la communauté et la solidarité entre les membres. La congrégation lui offre toujours une vie sociale animée.

b. Méthodologie et canevas d'entretien

L'objectif des entretiens était de mettre en relation les discours des membres quant à leur expérience religieuse avec les observations que j'avais pu réaliser. La méthodologie des récits de vie a été utilisée lors des entretiens semi-dirigés pour saisir le parcours personnel et religieux des participants, comprendre les motifs et le contexte de leur adhésion à la congrégation et saisir le rôle de la congrégation dans leur vie

aujourd'hui. Tous les entretiens étaient complétés par une fiche sociodémographique⁸ qui synthétisait le parcours de chaque membre.

Le canevas d'entretien abordait le parcours migratoire du membre, son enfance, sa trajectoire professionnelle et familiale, sa trajectoire résidentielle, sa trajectoire religieuse, sa rencontre avec la congrégation, les raisons de son adhésion, son implication au sein de la communauté, ses activités religieuses individuelles et communautaires, ses activités sociales avec la congrégation et certains aspects de sa vie quotidienne⁹. Je distinguais la « religion juive » du « judaïsme » dans mes questions, réalisant rapidement que le judaïsme était un terme privilégié par les membres du fait de sa dimension holiste, plus proche de la définition reconstructionniste de la civilisation juive. La dimension identitaire n'était pas particulièrement abordée dans ma grille d'entretien, mais immanquablement évoquée par les participants, elle a donc été ajoutée à mon analyse.

La grille d'entrevue du rabbin¹⁰ était un peu différente même si elle correspondait également à la méthodologie des récits de vie. Cette grille est centrée sur la perception du rabbin de son rôle et de ses responsabilités, la description du mode de gouvernance de la congrégation et de son rapport à la société québécoise ainsi qu'aux autres groupes religieux.

c. Le déroulement des entretiens

⁸ La fiche sociodémographique utilisée pour cette recherche est une adaptation de celle qui est utilisée par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel. Elle se trouve en annexe 5.

⁹ La grille d'entrevue utilisée pour cette recherche est une adaptation à mon projet de celle qui est utilisée par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel. Elle se trouve en annexe 6.

¹⁰ La grille d'entrevue utilisée pour cette recherche est une adaptation à mon projet de celle qui est utilisée par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel. Elle se trouve en annexe 7.

Les deux tiers de mes entretiens ont eu lieu chez les participants, le tiers restant a été réalisé dans un café (Ruth et Ella) et à la synagogue dans le bureau du rabbin. Ils duraient en moyenne entre 1h30 et 2h30, en fonction de la volubilité des participants. L'entrevue la plus courte a été celle du rabbin qui a duré une heure. L'entretien était poursuivi par un repas dans le cas des membres que je connaissais mieux, comme Florence et Gisèle, et avec Yaakov, qui m'a raconté l'histoire de la communauté juive à Montréal. Le fait que les entretiens se déroulent au domicile des participants favorisait un climat informel et intime. Lorsque les membres de la famille des participants étaient là, j'étais accueillie chaleureusement puis nous nous isolions dans une pièce à part. J'ai été surprise par la générosité et la sincérité de mes informateurs, surtout ceux que je connaissais moins, qui ont partagé avec moi leurs parcours de vie, leurs émotions, leurs doutes et leurs déceptions avec la plus grande transparence. Certains d'entre eux m'ont confié avoir grandement apprécié l'expérience, qui leur a permis de réfléchir à leur vie, aux choix qu'ils ont faits et à la place qu'ils donnaient au judaïsme ainsi qu'à la congrégation. La complicité que j'ai pu développer avec certains membres a favorisé un certain niveau de spontanéité dans les réponses, qui étaient beaucoup moins filtrées. Par contre, le désavantage était que certains sujets étaient moins développés, comme nous en avons déjà parlé dans d'autres contextes, et que certaines réponses étaient écourtées par des « tu sais », sous-entendant que je pouvais déduire la réponse sans que nous ayons besoin d'approfondir davantage. Je tentais toutefois de surpasser ces limites en encourageant ces informateurs à développer comme si nous n'en avions jamais parlé.

Je m'attendais aussi à un certain niveau de réflexivité et d'analyse de mes informateurs par rapport à leur parcours, ce qui a été confirmé par les entretiens. J'ai trouvé que le fait de commencer les entretiens en revenant sur leur enfance et l'éducation que les participants avaient reçue permettait de briser la glace et de sortir de discours trop intellectualisés. En effet, la plupart des informateurs voulaient comprendre « ce que je voulais savoir exactement » pour pouvoir répondre à mes attentes. Il s'agissait alors de briser cette intentionnalité pour accéder à des informations plus personnelles et pas

nécessairement « celles que je voulais ». La partie suivante aborde plus en détail les difficultés que j'ai pu rencontrer lors des entretiens et sur le terrain en général.

3. La place du chercheur dans la communauté : facilités et limites du terrain

a. La collaboration du rabbin

Le rabbin a été la première personne que j'ai rencontrée à la congrégation pour lui présenter le projet de recherche sur les « Dimensions du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigée par la professeure D. Meintel, et la façon dont la congrégation pouvait s'y intégrer. J'ai dû le contacter plusieurs fois, par courriel et par téléphone, avant de réussir à obtenir un rendez-vous avec lui. Lors de notre rencontre, sa principale crainte concernait les « intentions » du projet de recherche et la façon dont je pourrai dépeindre la congrégation. Je l'ai alors rassuré sur notre objectif, qui était de proposer un portrait des différentes formes d'expressions religieuses et spirituelles qui existent au Québec et la façon dont elles contribuent à l'épanouissement individuel des gens. Le fait d'intégrer la congrégation dans un premier temps avec un projet officiel, mené par un groupe de recherche connu, dont on peut consulter le site Internet, était sans aucun doute une porte d'entrée rassurante pour le rabbin. La présentation de mon projet personnel a incontestablement été facilitée par le caractère officiel et encadré de ma démarche.

Après avoir accepté mon projet, le rabbin m'a donné une « carte blanche » absolue, ne me demandant pas de lire mes premières observations ou encore de lui faire des comptes-rendus. En réalité, j'ai eu très peu de contacts avec le rabbin durant mon terrain. Il n'a pas présenté ma recherche aux membres et ne me parlait pas non plus pendant les *Kiddoush*, sauf pour m'inciter à manger. Ce rapport un peu distant m'a permis de faire mes propres marques au sein de la congrégation, sans la tutelle du rabbin. Après plusieurs conversations avec les membres, j'ai compris qu'il n'était pas quelqu'un

de très sociable et qu'il était également distant avec la majorité d'entre eux. Aussi, le fait qu'il ne « supervise » pas mon projet n'a en rien découragé les membres d'y participer. La vie sociale et communautaire de la congrégation se passe très largement du rabbin.

De la même manière, j'ai attendu plus de trois mois avant de réussir à avoir une entrevue avec le rabbin. Ce dernier est particulièrement occupé et je sentais qu'il n'avait pas nécessairement envie de participer à la recherche comme informateur. Toutefois, il avait été informé dès ma première visite du fait que je souhaitais l'interroger et avait alors accepté. Après lui avoir envoyé plusieurs courriels et messages téléphoniques, je lui ai envoyé une lettre où je mettais plus en valeur l'importance de sa contribution. Peu de temps après, je reçus un appel téléphonique du rabbin pour que nous prenions rendez-vous pour une entrevue. J'ai eu l'impression, durant l'année que j'ai passée à la congrégation, qu'il fallait que je fasse mes « preuves » auprès du rabbin, qu'il voie que j'étais déterminée à mener mon terrain au sein de la congrégation et que je serai rigoureuse dans mon implication. Je pense que le fait d'avoir suivi le cours d'introduction au reconstructionnisme qu'il donnait m'a permis de lui montrer le sérieux de ma démarche. Après un cours qui avait duré plus longtemps que prévu, il m'a d'ailleurs proposé de me raccompagner au métro en voiture pour discuter de mon projet. Comme avec les autres membres, j'estime que le temps que j'ai passé sur le terrain a été un marqueur de confiance dans ma relation avec le rabbin.

b. La question de mon identité ethnoreligieuse : le temps comme marqueur de confiance

Le fait de ne pas être juive et de ne pas faire partie de la communauté a été une épreuve que j'ai tenté de surmonter en prolongeant la durée de mon terrain à un an avant de commencer la phase d'entrevue. L'objectif était de développer un lien de confiance avec les membres, pour que le matériel récolté lors des entrevues soit de qualité. Sharon Gubbay-Helfer, appartenant à la communauté qu'elle a étudiée dans sa thèse, évoque les avantages et les inconvénients d'être une « insider » par rapport au fait d'être une « outsider », comme c'était mon cas :

« « Outsiders » doing research into Jewish life may have difficulty gaining the trust of people in the community. [...] Finally, outsiders may not be able to gain access to the people and events necessary to an adequate understanding of the community. [...] There is a sense of superiority in some way, a feeling that non-Jews are not able to understand Jewish life. There is also a sense of the insecurity of the marginalized and negatively-stereotyped » (2006 : 11-12).

Or, ce défi n'est pas impossible à relever si l'on réussit à établir un lien de confiance et rassurer les membres de nos intentions. Comme le souligne Sharon Gubbay-Helfer (2006 : 12), certains « outsiders » québécois ont produit des travaux de grande qualité sur la communauté juive, dont le spécialiste des sciences des religions Jacques Langlais et l'anthropologue Pierre Anctil. J'estime qu'en ayant attendu assez longtemps avant de réaliser mes entrevues et en ayant participé à des activités informelles, j'ai pu limiter les conséquences négatives liées à mon identité ethnoreligieuse québécoise francophone non juive.

Conclusion

La combinaison de l'observation participante et des entrevues a été un choix méthodologique qui a démontré sa pertinence dans sa capacité à dégager des informations plus complètes sur la congrégation. La durée de mon terrain a été garante d'une confiance que j'ai établie avec les membres et le rabbin, voire même d'une certaine complicité avec quelques-uns d'entre eux. J'ai aussi tenté de me détacher de l'association qu'on pouvait établir entre certains membres et moi au sein de la congrégation en allant chercher la participation d'autres membres à travers l'infolettre.

La méthodologie que j'ai adoptée m'a amenée à changer de sujet en cours de route pour correspondre davantage aux enjeux présents sur le terrain. Les chapitres qui suivent présentent les résultats de ma recherche et l'analyse que j'en propose.

III. LE MOUVEMENT RECONSTRUCTIONNISTE À MONTRÉAL

L'étude de la congrégation Dorshei Emet ne peut se faire sans prendre le temps de retracer son rôle pionnier dans le développement du mouvement reconstructionniste. Son histoire et celle du mouvement reconstructionniste sont intrinsèquement liées. Aussi, comprendre la vie religieuse et communautaire de la congrégation montréalaise nécessite de revenir sur les moments marquants de son existence. En effet, cette histoire a profondément marqué son identité actuelle et sa place, autant dans le judaïsme montréalais que dans le mouvement reconstructionniste. La société québécoise, peut être même davantage la culture montréalaise, ont constitué des terreaux fertiles qui ont permis l'épanouissement de ce qui n'était qu'une philosophie en un mouvement religieux.

De plus, les années qui ont vu naître le reconstructionnisme ont largement influencé la nature du mouvement et son idéologie. Pour évaluer le rôle du rituel reconstructionniste dans l'inscription des membres de la synagogue dans une tradition juive revisitée, il est essentiel de replacer la philosophie reconstructionniste dans le contexte qui l'a vu naître et d'explicitier ses préceptes initiaux. La réflexion sur l'identité juive contemporaine et la vie communautaire étaient au cœur des préoccupations des fondateurs du mouvement. L'étude de l'évolution de la congrégation nous permet également de mieux comprendre son identité contemporaine et les relations entre les différentes générations de membres.

Après ce survol historique, nous verrons ce que la communauté est devenue aujourd'hui en analysant sa composition et sa vision du monde sur l'ethnicité et les rapports ethniques, les rapports de genre, les rapports de classes, la hiérarchie, les frontières qui la limitent et sa définition de qui est juif. Certaines caractéristiques propres à la congrégation se dégageront de ce portrait plus général. Nous aborderons la nature hybride de la communauté, sa culture de la conversation et le sentiment d'appartenance de ses membres à la fin de ce chapitre. En effet, ces caractéristiques uniques, qui définissent aujourd'hui l'identité de la congrégation, sont le produit de son histoire, de la

personnalité de ses fondateurs et de l'idéologie sur laquelle elle s'est fondée. Les clés de lectures pour comprendre la congrégation d'aujourd'hui se trouvent en partie dans ses racines.

1. L'idéologie et la pratique rituelle reconstructionniste

L'histoire des juifs dans l'ère moderne est le récit de cette négociation identitaire entre une volonté d'intégration sociale et politique aux états où ils résident qui les « éloignent » du judaïsme et l'engagement de plusieurs juifs à défendre leur identité et à tenter de convaincre d'autres juifs de le rester (Alpert et Staub 1985 : VI). Aussi, la modernité a souvent été perçue comme un combat, un défi ou encore un problème à résoudre. À leur façon, les différents mouvements du judaïsme, nés à partir de la seconde partie du XX^e siècle, offrent chacun une réponse possible à la vie juive moderne. Le nom de chacun des mouvements du judaïsme est toujours évocateur de l'idéologie qu'ils prônent par rapport à la modernité. Le mouvement conservateur, aussi appelé traditionnaliste, souhaite préserver et exprimer les valeurs qu'il estime inhérentes, fondamentales et *permanentes* du judaïsme. À l'inverse, le mouvement réformé ou libéral insiste sur les changements à faire pour adapter les traditions juives au monde contemporain. Le mouvement reconstructionniste prend appui sur les structures et les fondations qui ont été héritées du passé en les revisitant et en faisant quelques ajouts de manière à ce qu'elles s'accordent avec les besoins, les valeurs et les goûts de cette génération, mais sans les altérer de manière à en perdre la richesse ou à les rendre méconnaissables. En hébreu, « reconstructionnisme » se traduit par « *shikkum hayahadut* ». *Shikkum* est un terme surtout utilisé pour la réparation d'immeuble. Cette métaphore est appréciée par les reconstructionnistes qui soutiennent que le judaïsme a besoin de ces rénovations, revitalisations et réparations (Alpert et Staub 1985 : VII). En cela, ce mouvement propose une « reconstruction » du judaïsme, qui doit s'actualiser en permanence.

Si les mouvements orthodoxes, conservateurs et réformés sont nés en réaction à la modernité, le mouvement reconstructionniste est le premier mouvement contemporain né en réaction à la postmodernité (Alpert et Staub 1985 : V). En effet, le reconstructionnisme est la plus jeune branche du judaïsme et, malgré son expansion rapide, reste un mouvement peu connu au sein de la communauté juive, même en Amérique du Nord où seulement 3% des juifs se réclament du mouvement (Gubbay-Helfer 2006 : 9). Cette première partie du chapitre trois propose un rapide portrait de ce mouvement, en retraçant d’abord son histoire, puis en proposant une brève revue de la littérature sur le mouvement et enfin en dégagant les éléments principaux de sa philosophie. Compte tenu de la littérature limitée sur le reconstructionnisme, cette partie se base essentiellement sur les enseignements transmis par le rabbin dans le cours *Touchstones* offert à la synagogue.

a. Histoire du mouvement reconstructionniste

Le « reconstructionnisme » est né de la réflexion d’un rabbin, Mordecai Kaplan, qui souhaitait trouver une philosophie dans laquelle tous les juifs nord-américains pourraient trouver les moyens de concilier leur identité juive à la vie moderne et sécularisée de la société américaine, et ainsi s’unir comme peuple et dépasser les divisions dénominationnelles entre les mouvements. Nous nous intéresserons au parcours du théoricien du reconstructionnisme pour ensuite aborder le passage de sa philosophie à un nouveau mouvement du judaïsme.

Mordecai Kaplan

Mordecai Kaplan est né en Lituanie en 1881. Son père était un rabbin orthodoxe et a été appelé pour devenir l’assistant du rabbin-chef de New York, Jacob Joseph. Kaplan a grandi dans un cadre extrêmement religieux. S’il n’a pas connu de « juifs laïcs » jusqu’à l’âge adulte, il a été entouré d’érudits qui avaient des lectures variées, pas toujours

traditionnelles, des textes sacrés. D'ailleurs, il n'a pas étudié dans une *yeshiva*¹¹ traditionnelle, mais au « Jewish Theological Seminary of America » qui visait tout autant l'intégration des juifs d'Europe de l'Est à la société américaine que leur immersion dans l'étude du judaïsme (Alpert et Staub 1985 : 3). Il étudia ensuite la philosophie, la sociologie et l'anthropologie à l'Université Columbia. Ces disciplines influencèrent fortement son approche du judaïsme, auquel il appliquait plusieurs théories qui lui étaient enseignées. Il lui semblait tout à fait possible de vivre pleinement et de façon épanouie son identité juive et son identité américaine, sans qu'aucune ne prime l'une sur l'autre.

Kaplan a travaillé au « Jewish Theological Seminary » comme membre de la faculté et administrateur jusqu'à sa retraite en 1963. Ses enseignements ont profondément marqué toute une génération de rabbins dès les années 1930. Parallèlement, il fonda une synagogue à New York en 1922, appelé « Society for the Advancement of Judaism » (SAJ) (Alpert et Staub 1985 : 4). Ses différentes expériences dans quelques synagogues l'avaient profondément découragé, considérant même abandonner le rabbinat pour devenir assureur. Les doutes que vivait Mordecai Kaplan par rapport au surnaturel ont pris fin avec ce qu'il a décrit comme sa « révolution copernicienne » :

« I developed the thesis that the future of Judaism demanded that all Jewish teaching and practical activity be based on the proposition that the Jewish religion existed for the Jewish people and not the Jewish people for the Jewish religion. That thesis marked a Copernican revolution in my understanding of Judaism » (Kaplan 1934 : XXX).

La création de la SAJ lui a offert la liberté d'exprimer ses idées et de rassembler des gens ouverts à en débattre. C'est dans ce contexte qu'il écrit son premier livre en 1934, intitulé *Judaism as a Civilization*. Cet ouvrage représente le programme de Kaplan pour renouveler la vie juive et la faire entrer dans un quatrième stade civilisationnel : « Judaism is now on the threshold of a fourth stage in development and the civilization into which it will grow will be humanistic and spiritual » (1934 : 214). Cette citation

¹¹ *Yeshiva* : école juive orthodoxe ou hassidique.

révèle la conception dynamique de Kaplan de la notion de civilisation. Contrairement à ce que beaucoup de ses détracteurs avançaient, Kaplan n'était pas athée, mais insistait davantage sur l'immanence que sur la transcendance, qu'il jugeait plus appropriée pour évoquer Dieu (Eisenstein 1986). Fortement influencé par Durkheim, Kaplan conçoit la communauté comme étant organique, où le tout est plus que la somme de ses parties :

« Language is a vehicle of the group memories and devotions, literature and other arts their storehouse. Law and mores are the social cement among contemporaries and generate the sense of continuity with preceding generations. The religious elements of a civilization constitute the sanctions of the ideals and purposes of the group. They heighten the values of the civilization and protect it against absorption or destruction. But though these elements are distinguishable, they are organically related to each other, and *the organic character of Judaism is the crucial fact about it*. The pattern of each part determines the whole » (1934 : 218).

À la sortie de son livre en 1934, Kaplan lança deux groupes d'études qui utilisaient le livre comme texte fondateur. Lavy Becker, le fondateur de la congrégation de Montréal, vivant alors New York, lança trois autres groupes d'études au total (Gubbay-Helfer 2006 : 64). Ces petites communautés d'études étaient essentiellement composées d'intellectuels juifs. De là est également née l'idée d'*havurah*¹², qui est ensuite devenu une institution dans la vie juive américaine (Eisenstein et Neusner 1960; Halfon 1983; Margolis 1996).

D'une philosophie à un mouvement

La volonté de Kaplan de construire une communauté juive unie a été l'objet de tous ses efforts, délaissant conséquemment l'idée que son projet de « reconstruction » puisse devenir un nouveau mouvement du judaïsme contemporain. Il tenta de convaincre les membres des différents groupes et mouvements du judaïsme de la véracité de ses

¹² La *havurah* reconstructionniste est un petit groupe de personnes qui s'est engagé dans une étude collective de leur identité juive. Ils pratiquent les rituels, célèbrent les fêtes et étudient ensemble avec des relations entre ses membres comme ceux des membres d'une famille élargie. Ils s'offrent mutuellement du soutien et partagent un certain degré d'intimité entre eux.

analyses et de leur pertinence sociale et organisa dans ce but¹³ la Fondation Juive Reconstructionniste à New York en 1940 (Alpert et Staub 1985 : 76). Pendant les premières décennies de son existence, le mouvement reconstructionniste s'est donc développé lentement en raison du fait qu'il ne se considérait pas comme tel et ne s'organisait pas comme tel. En réalisant que les autres mouvements n'allaient pas développer le programme reconstructionniste de Kaplan, plusieurs de ses élèves durent admettre que, malgré la volonté initiale de Kaplan, la création de structures institutionnelles serait nécessaire pour que le programme prenne vie dans des communautés bien réelles (Alpert et Staub 1985 : 77). Aussi, ce petit groupe de rabbins à qui Kaplan avait enseigné et qui souhaitaient diffuser son message, adoptèrent son approche dans leur synagogue. La Fédération des Congrégations Reconstructionnistes et *Havurot* était formée en 1954 avec un total de 4 congrégations, dont le nombre tripla avant la fin des années 1970 pour atteindre aujourd'hui plus d'une centaine de congrégations (dont 6 seulement à l'extérieur des États-Unis)¹⁴. Ils fondèrent le mouvement reconstructionniste, avec le gendre de Kaplan à leur tête, Ira Eisenstein. Ce dernier est considéré comme *le* fondateur du « mouvement » reconstructionniste, puisqu'il a donné sa structure administrative et institutionnelle au reconstructionnisme idéologique de Kaplan (Alpert et Staub 1985; Gubbay-Helfer 2006; Margolis 1993; Musher 1998).

Aujourd'hui, l'enseignement de la théorie reconstructionniste sort du cadre exclusif et spécifique des idées de Kaplan et s'élargit aux enseignements de rabbins contemporains (Alpert et Staub 1985; Eisen 1998; Green 1990; Hirsch 2001; Neusner 1993; Schwarz 1979, 1988). C'est d'ailleurs l'essence même de la pensée de Kaplan, que le judaïsme doit être dans une dynamique permanente de reconstruction. Nous allons

¹³ Dans les faits, la fondation a permis de publier ses ouvrages et d'exposer son programme.

¹⁴ Jewish Reconstructionist Federation, 2011. *Directory of Congregation and Havurot*. En ligne. <http://jrf.org/cong> (page consultée le 12 mai 2011).

maintenant nous pencher sur la littérature existante sur le mouvement reconstructionniste, pour dégager la philosophie du mouvement.

b. Revue de littérature

Le reconstructionnisme est un mouvement qui a émergé dans le contexte sécularisé nord-américain et dont les caractéristiques restent, aujourd'hui encore, très adaptées à ce contexte, ce qui explique peut être son faible développement à l'extérieur des frontières géographiques qui l'ont vu naître. Peu de chercheurs en sciences sociales ou en études juives se sont intéressés au mouvement, même aux États-Unis. Les recherches sur les différents mouvements du judaïsme nord-américain se limitent généralement aux trois premières écoles orthodoxe, conservatrice et réformée. Aussi, la littérature sur le mouvement se concentre généralement sur ses fondateurs, leurs propres écrits, leur vie et l'interprétation de leurs écrits par leurs successeurs. Le mouvement reste assez méconnu à l'extérieur de ses membres. Il n'est donc pas étonnant de constater que les auteurs qui traitent du mouvement en sont souvent eux-mêmes membres (Caplan 2002; Gubbay-Helfer 2006; Prell 1989; Weissler 1989).

La revue de la littérature réalisée par Sharon Gubbay-Helfer (2006) dans sa thèse en sciences religieuses est complète et exhaustive. Aussi, peu d'ouvrages ont été publiés sur le reconstructionnisme depuis sa thèse. La revue de littérature que nous proposons est donc très proche de la sienne, compte tenu de la proximité thématique et temporelle entre nos deux recherches.

Sur le mouvement reconstructionniste

Les ouvrages sur le reconstructionnisme comprennent des documents biographiques sur la vie du fondateur, le rabbin Mordecai Kaplan, l'évolution de ses idées et sa place dans l'histoire juive américaine (Becker 1984; Cohen 1994; Gurock et

Schacter 1997; Liebman 1970). Au sein de cette catégorie, il faut également inclure les ouvrages écrits par Kaplan (1934; 1966; 1981; 1985). Ces derniers ont d'abord eu une réception mitigée du fait de l'aspect précurseur de ses propos et de leur densité, les rendant peu accessibles au grand public. De fait, plusieurs de ses élèves ont interprété ses écrits et proposé des ouvrages de vulgarisation de sa pensée (Ben-Horin 1970; Goldsmith, Scult et Seltzer 1990; Halfon 1983). D'autres élèves ont essayé de démystifier le personnage de Mordecai Kaplan en publiant des biographies dès l'année de sa mort (Libowitz 1983) et dans les années qui suivirent (Scult 1993). Le contenu de son journal a également été rassemblé dans 27 volumes de plus de dix-mille pages (Scult 2001).

Un autre type de documents, rédigés par des chercheurs en études juives contemporaines, traite plus spécifiquement du développement du mouvement, en évoquant notamment l'influence d'Ira Eisenstein dans le passage de la philosophie reconstructionniste de Kaplan à un mouvement du judaïsme (Margolis 1993; Musher 1998), jusqu'à la création du Collège Rabbinique Reconstructionniste en 1968. En effet, les écrits sur le mouvement reconstructionniste et sa naissance sont plus souvent associés à Ira Eisenstein, qui a institutionnalisé les idées de Kaplan. Son autobiographie témoigne de son engagement envers la philosophie de Kaplan et sa volonté de l'appliquer à la vie juive moderne (Eisenstein 1986). Enfin, le troisième type de documents évoque « l'après » Kaplan et Eisenstein, l'évolution des objectifs et les changements de défis du mouvement (Alpert et Staub 1985; Eisen 1998; Green 1990; Hirsch 2001; Neusner 1993; Schwarz 1979, 1988). Le Collège Rabbinique Reconstructionniste, l'Association Rabbinique Reconstructionniste et la Fédération Juive Reconstructionniste produisent également plusieurs textes et recherches à travers notamment la revue du mouvement, *The Reconstructionist Journal*, et ses centres d'études, dont *The Center for Jewish Women and Gender Studies* et *The Center for Jewish Ethics*. Ces recherches abordent l'évolution du mouvement reconstructionniste.

Eric Caplan est le premier à avoir abordé l'histoire du mouvement reconstructionniste à travers la liturgie et son évolution dans son ouvrage *From Ideology to Liturgy : Reconstructionist Worship and American Liberal Judaism* (2002).

Sur la congrégation Dorshei Emet

Sharon Gubbay-Helfer propose le document le plus complet sur l'histoire de la congrégation montréalaise. Elle s'appuie à la fois sur des documents d'archives, sur des entrevues avec les premiers membres, avec le fondateur et ses enfants, tout en situant l'histoire de la synagogue dans le contexte sociopolitique québécois entre 1960 et 1976 : « My objective has been to identify and describe the community as it was, by creating a richly textured portrait of it during the years when Lavy Becker was at the helm, from 1960 to 1976 » (Gubbay-Helfer 2006 : 2). Sa thèse tente de saisir ce qui a conduit des individus à adhérer à l'idée assez expérimentale de Lavy Becker. Elle propose des portraits biographiques dans le but de capturer l'origine des membres fondateurs en termes géographiques et religieux, comment le judaïsme est arrivé dans leur vie et ce que signifie être membre de cette communauté pour eux :

« Further, indeed to find out how and why the paths of a serie of quite different lives all led to Lavy Becker's door, to a community that was neither a traditional synagogue nor a neighbourhood *shul*. What were the elements of rupture that made the traditional affiliations of childhood and family unacceptable. I then wanted to know what the synagogue community had meant to people, what role it played in their lives » (2006 : 14).

Elle se concentre sur la période de la fondation de la congrégation, entre 1960 et 1976. Mon objectif est de compléter ce portrait en étudiant la nouvelle génération de membres et la communauté aujourd'hui. Comme elle le souligne dans sa thèse, des changements importants sont survenus entre la communauté que les fondateurs avaient créée et ce que la communauté est devenue aujourd'hui, d'où l'importance d'en rendre compte pour actualiser ce portrait de la seule congrégation reconstructionniste québécoise.

Deux chapitres d'un ouvrage collectif, intitulé *Ritual and Ethnic Identity : A Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues* (Lightstone et Bird 1995), ont été consacrés au rituel du *Shabbat* dans la congrégation. Ces articles, respectivement intitulés « Ritual, Reality and Contemporary Society : The Case of a Reconstructionist Synagogue » (Lightstone 1995) et « The Use of Non-vernacular Language in the Shabbat Morning Service of a Reconstructionist Synagogue » (McBrearty 1995), décrivent le rituel en le comparant aux rituels orthodoxes et réformés dans le premier cas et en analysant le langage utilisé dans la liturgie dans le deuxième cas. Ces deux articles se basent sur des recherches de terrain menées plus de quinze ans avant les nôtres, durant la période que Sharon Gubbay-Helfer qualifie de « génération des baby-boomers » (2006 : 5). Nos recherches s'inscrivent dans la continuité chronologique avec les deux périodes étudiées par ces chercheurs. Ces deux articles et la thèse de Sharon Gubbay-Helfer constituent un matériel riche pour comprendre l'histoire de la communauté et les changements qu'on peut y observer, jusque dans le rituel. En effet, la congrégation s'est munie d'un nouveau livre de prières écrit par le rabbin actuel, Ron Aigen, et occupe un nouveau bâtiment depuis 2001. Ces changements ont profondément affecté la dynamique au sein de la congrégation et le contenu liturgique du rituel.

L'étude de cette littérature sur le mouvement reconstructionniste et son histoire ainsi que les enseignements sur rabbin Ron Aigen durant le cours d'introduction au reconstructionnisme, nous ont permis de dégager les éléments principaux de sa philosophie.

c. La philosophie et la liturgie reconstructionniste

Le mouvement reconstructionniste est né dans le contexte américain de la première moitié du XXe siècle, imbibé d'humanisme et de révolution scientifique. Le contraste était sans précédent pour les nouveaux arrivants juifs d'Europe, encore marqués par les ghettos et les discriminations qu'ils avaient subies. Ils adoptèrent massivement ce rêve américain d'égalité, abandonnant parfois une identité juive qui leur avait causé

beaucoup de préjudices durant leur expérience européenne. Le mouvement reconstructionniste souhaitait offrir aux juifs nord-américains un moyen de vivre leur identité juive, tout en s'intégrant à la société américaine dans laquelle ils évoluaient. Pour Kaplan, le judaïsme devait servir le peuple juif et de fait, s'adapter aux circonstances dans lesquelles il évolue. En effet, la « civilisation » juive s'est toujours adaptée aux circonstances dans lesquelles elle évoluait à l'exception de l'époque moderne où elle connaît des relents protectionnistes. La position reconstructionniste est justement que le judaïsme doit s'adapter au contexte nord-américain du XXe puis du XXIe siècle (Alpert et Staub 1985 : VI). Aussi, sa philosophie est très axée sur les moyens théoriques et concrets de mener une vie juive en Amérique du Nord. La professeure en sciences des religions Rebecca Alpert et le rabbin Jacob Staub considèrent d'ailleurs que la « vraie » question n'est pas ce qu'est le mouvement reconstructionniste, mais plutôt comment le mouvement reconstructionniste conçoit la vie juive (1985 : VI). L'importance est placée dans le fait d'être juif au quotidien, au jour le jour, et sur la façon dont l'identité juive va influencer l'organisation de la vie quotidienne.

Dans le reconstructionnisme, la *Halakha* n'est pas considérée comme le texte normatif de référence; ainsi le rabbin ne représente pas l'autorité halakhique. Le rôle du rabbin est celui d'enseignant, de professeur érudit qui a consacré sa vie à l'étude de la civilisation juive. Il a la fonction de personne ressource qui peut partager ses connaissances, enseigner et aider les autres à découvrir la culture juive et à mener une vie juive. Il aide les membres de leur congrégation à comprendre les fondements des rituels traditionnels et la façon de les pratiquer pour leur donner une résonance contemporaine (Alpert et Staub 1985 : 87).

Le rabbin doit donc se voir comme un membre de la congrégation où il officie. Il partage ses fonctions avec toute personne intéressée à avoir plus de responsabilités en lui apprenant comment les faire. En ce sens, la communauté reconstructionniste est sans cesse en apprentissage et en formation.

La pensée reconstructionniste estime que plusieurs juifs s'éloignent des formes traditionnelles du judaïsme, qui ne s'accordent pas avec la vie contemporaine, mais qu'ils ont besoin d'épanouissement spirituel que d'autres formes d'expressions du judaïsme pourraient leur apporter. Si le mouvement reconstructionniste reconnaît la facilité avec laquelle quelqu'un peut abandonner le judaïsme dans le contexte social actuel, il considère qu'il est impératif de ne pas accentuer les difficultés pour ceux qui souhaiteraient y revenir. Aussi, ils acceptent tous les juifs, quel que soit leur niveau de connaissance du judaïsme, leur identité et leur orientation sexuelle, leur identité ethnique, même s'ils sont issus d'une union mixte. Le discours de Mordecai Kaplan a ainsi ouvert une nouvelle avenue pour des juifs qui se seraient autrement détachés du judaïsme : « For them, Mordecai Kaplan's narrative constructed a doorway they could walk through and remain within a Jewish world that otherwise they would have had to leave » (Gubbay-Helfer 2006: 44).

Le mouvement reconstructionniste insiste donc sur la nécessité de reconstruire, même si on ne peut prévoir quelles « reconstructions » ou « réinterprétations » survivront et seront acquises par les générations futures. En effet, le mouvement estime que la survie de la civilisation juive tient à sa capacité d'adaptation et à sa capacité à se renouveler, en encourageant la participation de tous les juifs. À l'inverse, l'attachement rigide à la *Halakha* la condamne. Renversant les présupposés des mouvements orthodoxes et conservateurs, les reconstructionnistes considèrent l'adaptation à la modernité comme une question de survie.

Le contexte canadien a également offert aux juifs la liberté et la possibilité de participer à la société comme citoyen dans cette société séculière. Or, ce « cadeau » représentait également un défi et un enjeu pour la vie juive, qui passait soudainement du statut de système culturel englobant qui touche toutes les sphères de la vie à quelque chose de privé, qui se vit « à côté » de la vie citoyenne. Ce nouveau contexte a entraîné une nouvelle définition de la vie juive canadienne, ouvrant la porte à des mouvements

innovants comme le reconstructionnisme. Montréal, grande ville juive canadienne caractérisée par sa diversité linguistique, ethnique et religieuse, est apparue comme un lieu propice au développement de la première congrégation juive reconstructionniste.

2. La congrégation Dorshei Emet

Le mouvement reconstructionniste est souvent pensé comme le seul mouvement juif « made-in-America » (Gubbay-Helfer 2006). S'il est vrai que la philosophie du mouvement s'est développée aux États-Unis, c'est toutefois au Canada, à Montréal que la première synagogue à se déclarer reconstructionniste est apparue. La congrégation Dorshei Emet a ainsi joué un rôle historique dans le développement du mouvement reconstructionniste et continue à se distinguer sur la scène juive internationale. L'objectif de cette dernière partie du chapitre trois est de revenir sur l'histoire de cette congrégation, de décrire la composition de sa communauté ainsi que sa structure pour ensuite présenter l'éthos de la congrégation et enfin examiner certains de ses traits caractéristiques.

a. Histoire

Le fondateur de la congrégation, Lavy Becker, a laissé une empreinte indélébile dans l'histoire de la congrégation. Il a créé une communauté originale et marginale dans le monde juif montréalais, dont le portrait ne peut omettre de revenir sur les premières années de la congrégation et les changements survenus avec l'arrivée du « nouveau » rabbin, Ron Aigen.

Le fondateur, Lavy Becker

Le fondateur de la congrégation, Lavy Becker, a reçu une éducation juive orthodoxe poussée, qui lui a transmis un amour de la tradition juive :

« When I was 14, they responded to my whim to study at the *yeshiva* in New York, although, at home, it made necessary drastic economies, which, being young, I did not understand. It was just

as well. Those two years among my peers, similarly motivated, carried me over the hump of teen-age rebellion and strengthened my natural acceptance of a full Jewish way of life and my love of the tradition » (Reconstructionist Synagogue of Montreal 1975 : 31).

Alors qu'il complétait un baccalauréat en philosophie et en psychologie à McGill, Lavy Becker a été l'un des fondateurs de la synagogue orthodoxe « Young Israël », dont il a été le premier président (Parent 2011). Il a ensuite décidé de faire des études rabbiniques à New York au « Conservative Jewish Theological Seminary », où Mordecai Kaplan enseigne à l'époque. Sa rencontre avec Kaplan le détache de son éducation familiale juive orthodoxe :

« As one of his [Kaplan's] students in the next four years and as a rabbi in New York over the first five years that followed my graduation, I did much learning and a considerable amount of unlearning. I was one of the in-group around Kaplan, Kohn, Eisenstein, in the earliest development of the movement. When *Judaism as a Civilization* was published in 1934, I was able to organize immediately two study groups to use the book as a text. They may have been the first in the country. Kaplan was thrilled, as he was when I did the same in Detroit and New Haven » (Becker 1984 : 25).

D'abord rabbin à Long Island entre 1930 et 1935, il exerce ensuite le métier de travailleur social de 1935 à 1947, notamment pour le « Joint Distribution Committee » en Allemagne dans la zone américaine après la guerre, une expérience qui le marqua profondément. De retour à Montréal en 1947, il travaille avec ses frères dans l'entreprise familiale (Gubbay-Helfer 2006). Lavy Becker essaie alors de s'affilier à une congrégation, mais ne se sent pas à l'aise avec le fonctionnement et la liturgie de la synagogue réformée de Montréal, la seule où les hommes et les femmes peuvent s'asseoir côte à côte. Les autres congrégations de Montréal avaient toutes une *mekhitsa*, séparant les hommes des femmes, une pratique qu'il condamnait suite à son passage aux États-Unis. L'apprentissage que Becker avait reçu de Kaplan lui indiquait une autre voie possible, qu'il pouvait « contribute to the evolution of Jewish life by experimenting with traditional practice » (Gubbay-Helfer 2006 : 108). Il participe alors à la création d'une synagogue de quartier, *Beth El*, la première synagogue conservatrice de Montréal sans *mekhitsa*. Or, la fonction de cette synagogue étant de répondre aux besoins de la

communauté du voisinage de Ville Mont-Royal, Becker juge qu'il vaut mieux ne pas tenter d'y implanter les idées reconstructionnistes de Kaplan.

Fondation de la congrégation¹⁵

Ce projet germait toutefois dans l'esprit de Becker qui décida en 1960 de lancer une annonce dans le journal *Montreal Star*. Son annonce invitait les lecteurs intéressés à une rencontre dans le but de former un groupe juif reconstructionniste. Les trente personnes présentes à la réunion du 13 juin 1960 s'accordèrent pour organiser ensemble un service pour les fêtes juives à l'automne de la même année (Gubbay-Helfer 2006 : 110). Le 27 mars 1962, le groupe avait obtenu le statut officiel de synagogue de la province du Québec et ils organisaient leur premier rendez-vous annuel au YMCA quelques semaines plus tard : « After I organized the Reconstructionist Synagogue of Montreal in 1960, I resumed more frequent contact with Kaplan. He was excited that, finally, there was a congregation that dared openly to name itself as Reconstructionist » (Becker 1984: 25).

La première congrégation officiellement reconstructionniste

La première synagogue à se déclarer reconstructionniste est ainsi apparue à Montréal. L'affiliation au mouvement apparaissait très explicitement dans le premier nom de la congrégation : « The Reconstructionist Synagogue », jusqu'à 1977. La dimension symbolique de ce nom était importante et distinguait la congrégation des autres synagogues, dont le nom est traditionnellement en hébreu. Les membres de la congrégation la surnommaient pendant des années « Lavy's *Shul* », surnom affectueux, titre de la thèse de Sharon Gubbay-Helfer sur les premières années de la congrégation (2006), qui témoigne de l'attachement des membres au fondateur de la congrégation,

¹⁵ Voir l'annexe 4 qui retrace par date l'évolution chronologique de la congrégation de sa création à aujourd'hui.

Lavy Becker. Ce dernier a été le rabbin bénévole de la congrégation de 1960 à 1977, avant l'arrivée du rabbin actuel.

Déclaration d'intentions

Le premier bâtiment de la congrégation a été complété en 1967 et s'est accompagné d'une « déclaration d'intentions » rédigée par Becker pour s'assurer que tous les membres avaient les mêmes objectifs :

« At this juncture of our congregational existence, when we prepare to dedicate a modest home of our own and become more clearly identified in the eyes of the community, we would want to clarify in our own minds what we propose to stand for. [...] This, as you will see, is immediately followed by the formulation of a very positive common expectation, characterizing us as the “do-it-yourself” group which we are, and hope to remain in a more developed form. [...] We do NOT expect of our members an a priori commitment to the ideology of Reconstructionism as developed in the writings of Mordecai Kaplan and the other leaders of the movement. ...we do expect, however, of our members a willingness to exert the effort required for a study of the movement's basic philosophy.

We DO expect a commitment of our members to strengthen each other in a common search for purpose and meaning to Jewish existence. We would hope that our members would accept the principle of religious pluralism within Judaism, and that they would become so well informed that nothing Jewish will be alien to them, thereby enhancing the possibility for interaction and cross-fertilization of Jewish movements.

[...] We do NOT envisage congregants as a captive audience, but will encourage their speaking up on matters of their serious concern pertaining to the welfare of the Jewish and general community, both on the occasion of worship-study meetings and at special gatherings.

One of our special concerns will be for those fellow Jews who appear indifferent and stand aloof, and who do not seem to be rejecting Judaism (as maybe their parents might have done) but who obviously regard membership in the Jewish group as irrelevant. We shall make a sincere effort at inviting such fellow Jews to expose themselves to our specific group experience » (Gubbay-Helfer 2006 : 113-114).

Ce document, récolté par Sharon Gubbay-Helfer dans sa thèse, est particulièrement révélateur de l'éthos de la congrégation, qui se veut axée sur la participation des membres et sur un esprit d'inclusion des « laissés pour compte » qui se seraient éloignés du judaïsme. Comme le souligne Sharon Gubbay-Helfer, il semble que la deuxième génération de membres correspond plus au profil décrit par Becker, les membres fondateurs ayant été majoritairement élevés dans des familles orthodoxes du centre-ville de Montréal, comme le fondateur. Le profil des membres fondateurs de la congrégation lui a d'ailleurs valu le

surnom de « the thinking person's *shul* » au sein de la communauté juive montréalaise (Gubbay-Helfer 2006 : 116).

En créant la première congrégation reconstructionniste, Becker innovait et allait même à l'encontre des idéaux initiaux de Kaplan, qui ne souhaitait pas diviser davantage le judaïsme moderne en développant un quatrième mouvement, mais visait à ce que toutes les branches puissent se rassembler dans ce projet commun de reconstruction. La création de la congrégation a donc joué un rôle historique pour le reconstructionnisme. Elle a participé à marquer la séparation du mouvement reconstructionniste de son affiliation initiale conservatrice, symbolisée par la démission de Kaplan du collège rabbinique conservateur, le *Jewish Theological Seminary* où il a enseigné une grande partie de sa vie. Lavy Becker a joué un rôle important au sein du mouvement, son influence étant reconnue par sa nomination comme président de la Fédération Juive Reconstructionniste dès sa création, en 1968. Jusqu'à la fin de sa vie, il va travailler comme bénévole pour un grand nombre d'organisations. Ses expériences de vie en ont fait un leader communautaire inspirant, très respecté des membres de la congrégation : « Lavy Becker created a community to which he brought a depth and richness of commitment to Jewish tradition and continuity, a seriousness of intent instilled from home and deepened by his life path » (Gubbay-Helfer 2006: 106).

Choix d'Hampstead

Les membres fondateurs décidèrent donc de s'établir dans un lieu fixe plutôt que de rester « itinérants ». Le choix de la ville d'Hampstead a été délibéré, pour ne pas dire militant de la part de Becker :

« The reason we're in Hampstead is that I had become convinced, and so had a number of others, that Hampstead needed to have a lesson taught to it. They had kept Jews out of school, and they didn't seem to be too welcoming. There was no synagogue. I said, and I convinced others, I'm happy to say, that there ought to be a synagogue in Hampstead » (Reconstructionist Synagogue of Montreal 1975 : 10).

Passage de flambeau du fondateur à Ron Aigen

L'année 1976 marque la première victoire du jeune Parti Québécois, le déroulement des Jeux olympiques à Montréal et cristallise le passage de pouvoir d'une génération à l'autre dans la congrégation Dorshei Emet. La réflexion sur la possibilité de succession de Lavy Becker par un rabbin permanent, choisi dans la première génération de diplômé du Collège Rabbinique Reconstructionniste a débuté quelques années avant, avec celle d'agrandir le bâtiment de la congrégation pour pouvoir répondre à la croissance de ses membres. Le nouveau rabbin, Ron Aigen, faisait partie de la première promotion de diplômés du Collège Rabbinique Reconstructionniste (RRC), à Wyncote en Pennsylvanie, composé majoritairement de baby-boomers qui se sont inscrits pour éviter de faire leur service militaire au Vietnam. Ron Aigen a été choisi très naturellement par les membres et la transition s'est opérée de façon progressive, comme le souligne ce témoignage récolté par Sharon Gubbay-Helfer :

« There was Ron as a very capable young kid from the RRC with a backpack and a guitar And he learned! As I said last night, he learned leadership from a leader! And it was a wonderful transition. Lavy didn't resent [the newcomer], he was generous with his time and with his skills ... I could see enough of the two of them working together to see that it wasn't a question of Lavy resenting this young kid coming in and taking over "my shul." It was never that. He knew in the 1970s that, like almost all of us, he wasn't going to live forever ... and that the job of a responsible rabbi was to bring in a competent successor and train him, and he did that » (2006 : 318).

Un an après l'arrivée du nouveau rabbin, la congrégation change son nom pour « Dorshei Emet¹⁶ ». En adoptant la norme linguistique de l'hébreu dans son nom, la congrégation prenait une distance par rapport au positionnement militant et dissident de ses fondateurs et rentraient dans la norme montréalaise. Aussi, le passage du leadership de Lavy Becker à Ron Aigen marque un changement générationnel important dans l'histoire de la congrégation, du groupe fondateur dont les identités s'étaient forgées dans le contexte des ghettos juifs, comme Mordecai Kaplan, à la génération des baby-boomers pour qui la philosophie reconstructionniste n'a pas la même résonance idéologique (Gubbay-Helfer 2006 : 2).

¹⁶ Le nouveau nom signifie « les chercheurs de vérité ».

Rupture et continuité par rapport à la tradition des fondateurs

Entre Mordecai Kaplan, Ira Eisenstein et Lavy Becker, les perceptions du rôle du reconstructionnisme divergeaient. Le premier voyait le reconstructionnisme comme une philosophie qui permettrait de rassembler les juifs du monde entier dans une démarche commune de reconstruction du judaïsme à la lumière du monde moderne, quelle que soit leur affiliation au judaïsme. Ira Eisenstein n'avait pas d'objectifs pour les juifs du monde entier et souhaitait concentrer son action en Amérique du Nord, où il pensait que le reconstructionnisme pouvait jouer un rôle dynamique au sein de la communauté juive et proposer une autre lecture des textes sacrés pertinente dans ce contexte. Lavy Becker souhaitait expérimenter la philosophie reconstructionniste dans le contexte montréalais en créant une communauté où les membres pourraient développer un rapport épanouissant au judaïsme et à leur identité juive canadienne :

« Becker was motivated to start this community because he loved synagogue life and wanted to create an environment where he could perpetuate the beauty of the Jewish tradition he had grown up with and also foster the freedom to think, analyze and experiment that he had learned from Mordecai Kaplan. His strong motivation to create a community where he could be at home was equalled by his desire to offer something different to Montreal Jews, a way for the disaffected to reconnect with Judaism » (Gubbay-Helfer 2006 : 327).

Ces divergences intellectuelles et générationnelles ont conduit ces trois personnages clés du reconstructionnisme à mener une action très différente. De la même manière, on observe également des divergences entre l'action menée par le fondateur de la congrégation et les premiers membres et celle de son successeur et des membres actuels.

Sharon Gubbay-Helfer souligne le rapport complexe des premiers membres de la congrégation par rapport au judaïsme :

« A connection needed to be there for people to want to join a synagogue in the first place but there also had to have been some kind of disconnection with a traditional past for people to have chosen Lavy's *Shul* over a neighbourhood synagogue or one their families had been associated with » (2006 : 121).

Leur sentiment d'appartenance et leur identification à la synagogue qu'ils avaient fondée étaient plus forts que ceux des membres d'aujourd'hui. Aussi la communauté Dorshei Emet a perdu sa dimension « organique » qui la caractérisait au départ :

« The bonds of organic Jewish community were woven and strengthened over time. As well as engaging in communal thought and discussion, people celebrated and mourned intense moments of the human life cycle together and marked the seasonal round of festivals and holy days. This was the deep structure given by millennial Jewish tradition, providing continuity in « a place where the Torah is read ». At the same time, the sense of doing something new and important was strong, as was the accompanying sense of agency: as Jack Wolofsky said, « We were changing Judaism! » (Gubbay-Helfer 2006 : 175).

Le changement de point de vue entre les objectifs principaux des membres fondateurs et ceux de la génération des baby-boomers est particulièrement révélateur si l'on s'intéresse au bâtiment de la congrégation. Les premiers ont longtemps débattu pour savoir si la construction d'un bâtiment fixe n'était pas en contradiction avec leurs valeurs fondamentales. En effet, ils critiquaient ouvertement la tendance observée dans plusieurs communautés où l'apparence prime sur la vie spirituelle et l'étude des textes. Au contraire, les premiers groupes reconstructionnistes rassemblés en *havurah* souhaitaient placer l'étude au cœur de leur démarche vers le judaïsme et rejetaient tout ce qui leur semblait superficiel et matérialiste. Aussi, le choix de construire le premier bâtiment de la congrégation a été l'objet de débats entre les membres fondateurs et le consensus a été trouvé dans le choix d'une architecture simple, qui respecte leurs valeurs :

« [...] the building managed to express both the solidity of synagogue and the informality of *havurah*, a kind of hybrid form. Beyond this, the building itself, including the do-it-yourself process used in its construction and the values and aesthetics the structure expressed, would become an important component of the community's identity » (Gubbay-Helfer 2006 : 178).

Le nouveau bâtiment, complété en 2003, ressemble complètement aux synagogues modernes. Les seuls éléments de l'ancien bâtiment qui ont été conservés sont les sept longs vitraux sur le mur arrondi de la *Bimah*¹⁷. Pensées par Lavy Becker, ces fenêtres rappellent avec innovation la forme de la *menorah* et filtrent la lumière de l'extérieur avec des couleurs subtiles à l'intérieur. Les membres y étaient particulièrement attachés

¹⁷ Une description détaillée de la synagogue est proposée dans l'annexe 3.

alors elles ont été conservées et incorporées dans les plans de la nouvelle synagogue (Gubbay-Helfer 2006 : 186).

De la même manière, le quartier où se situe la congrégation s'est profondément transformé en quarante ans. Aujourd'hui, la population d'Hampstead est composée de 64,6% de juifs¹⁸, représentant le lieu au Canada où il y a la plus forte densité de population juive, devant la Côte-St-Luc (Gubbay-Helfer 2006 : 181). La congrégation Dorshei Emet, étant la première à s'installer dans Hampstead, a participé, voir même initié, ce changement démographique spectaculaire dans le district. Ce changement démographique aide à comprendre le profil de la communauté aujourd'hui. L'emplacement de la congrégation est maintenant tout sauf marginal, le nombre de synagogues à proximité étant assez élevé. Ce qui avait été un grand pas militant à l'époque des fondateurs représente aujourd'hui quelque chose de normal et conforme. Aussi, par rapport à sa génération, la communauté d'aujourd'hui semble beaucoup moins innovante, militante et marginale qu'elle l'était à l'époque de ses fondateurs. Son rapport à l'espace y participe en même temps qu'il justifie cette hypothèse.

En effet, les membres ont décidé de construire sur le même terrain que celui de leur premier bâtiment, choisissant le lieu pour des raisons pratiques de simplicité et aussi d'attachement au lieu choisi par les fondateurs. Or, ce faisant, ils n'ont pas innové comme les premiers membres en choisissant un nouveau lieu, où il n'y a pas d'autre communauté juive à Montréal par exemple. Ils n'ont pas « actualisé » la démarche revendicatrice et innovante des premiers membres et se sont au contraire fondus aux normes architecturales des congrégations construites dans la même période. La communauté d'aujourd'hui semble donc, à ce niveau notamment, plus conformiste que les membres fondateurs ne l'étaient. Aussi, en faisant ces choix architecturaux, ils se sont inscrits dans

¹⁸ Le recensement de 2001 comptabilisait 4510 personnes se déclarant juives sur un total de 6975 habitants d'Hampstead (Statistique Canada).

la démarche inverse que celle de la première génération qui attachait une grande importance à la simplicité du bâtiment. Les membres ont mené une grande campagne de financement qui a récolté plus de 4 millions de dollars et a permis la construction d'un grand bâtiment, moderne et imposant, sur lequel le fondateur, Lavy Becker, avait émis des réserves.

Ces changements dans le passage d'une génération à l'autre justifient l'importance d'étudier ce qu'est devenue la communauté aujourd'hui au regard de ce qu'elle était, sujet de l'étude de Sharon Gubbay-Helfer :

« it seems clear that one definitive factor is the fact that Lavy Becker's generation had its roots in worlds that had ceased to exist by the time the baby boom generation came along. The living memory of these worlds, whether of Montreal's downtown immigrant ghetto or of the Jewish communities of pre-Holocaust Europe, that so enriched the texture of conversation in Lavy's Shul, would be extinguished with the passing of this generation. [...] One reflective question in this context might ask to what extent the fact of being anchored in traditional Jewish practice freed the *shul* community to be bold in its experimentation. It would be worthwhile to inquire whether the next generation, from which these traditional worlds were largely absent, felt impelled to return to tradition and to abandon the founders' project of critique, analysis and renewal » (2006 : 330-332).

Aussi, notre recherche se situe dans la continuité du portrait dressé par Sharon Gubbay-Helfer pour la période de création de la communauté. Nous nous intéresserons à la façon dont la génération de baby-boomers, toujours majoritaire à la congrégation, s'est positionnée par rapport à l'héritage que les membres fondateurs leur avaient légué. Nous nous intéresserons particulièrement à leur relation à la tradition de leur communauté, par rapport à son hybridité et à sa « culture de la conversation », ainsi qu'à leur interprétation contemporaine de la philosophie reconstructionniste. Nous tenterons de déterminer comment le nouveau livre de prières et le nouveau bâtiment sont des indicateurs de changement par rapport à la tradition des fondateurs et nous verrons quel rapport les membres entretiennent aujourd'hui avec leur congrégation, maintenant que la dimension organique a disparu et que le rapport à la participation a changé.

b. Composition de la communauté : inclusion de la diversité

La diversité semble la caractéristique essentielle de la communauté, qui se veut accueillante pour tous les juifs. Selon l'anthropologue Meredith McGuire, la diversité au sein d'un groupe religieux est commune :

« The hundreds of interviews and observations on which this book is based, together with the burgeoning historical and anthropological literature on religion-as-practiced, have led me to think that extensive religious blending and within-group religious heterogeneity are the norm, rather than the exception » (2008 : 186).

Pour les membres de la congrégation, la communauté religieuse est très importante, mais l'identité de celle-ci n'est pas basée sur la ressemblance, la conformité ou l'homogénéité des individus qui la composent. La congrégation est égalitaire et ne fait aucune distinction entre ses membres, quels que soient leurs origines ethniques, leur genre ou leur classe sociale. Elle n'établit pas de hiérarchie entre ses membres et ces derniers sont également intégrés à la société québécoise.

Ethnicité et rapports ethniques

La grande majorité des membres est de nationalité canadienne ou résident permanent. Tous (sauf les Québécois convertis) sont Canadiens de première ou deuxième génération : d'Europe de l'Est (Pologne, Russie, Roumanie), d'Europe occidentale (France, Angleterre, Allemagne, Espagne, Italie), d'Europe du Nord (Lituanie, Géorgie), d'Europe du Sud (Grèce, Bulgarie, Croatie), du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie) ou du Machrek (Égypte, Libye, Turquie, Irak), d'Inde, d'Amérique du Sud (Argentine, Chili), des États-Unis, Israël et même Afrique du Sud. Les origines ethniques d'une même personne sont souvent métissées (par exemple : née en France, de parents marocain et égyptien, puis déménagée en Israël et s'est installée au Canada). Il y a donc une grande diversité ethnique au sein de la congrégation.

Or, le fait d'être juif est considéré comme une identité ethnique à part entière. Ce sera cette identité-là que les membres vont d'abord mettre de l'avant, ne ressentant pas, de ce fait, de grande différence ethnique. Il y a toutefois quelques exceptions. Il y a le cas des convertis, qui vont souvent prioriser leur identité culturelle. Par exemple, Gisèle se considère d'abord québécoise, sa religion est juive, mais ce n'est pas son premier marqueur d'identité. Il y a aussi le cas des personnes issues de couples mixtes juif et non juif. C'est le cas de Florence et elle se sent également italienne avant tout, comme sa langue maternelle est l'italien et que ses deux parents lui ont transmis cette identité. Enfin, il y a le cas d'enfants de couples mixtes juifs, c'est-à-dire ashkénaze et sépharade. Lors de sa *Bat Mitzvah*, une jeune fille expliquait cette négociation identitaire : « Moi, j'ai ces deux cultures-là qui sont très présentes, pour certaines choses je me sens plus sépharade et pour d'autres plus ashkénaze. J'ai la chance de connaître très bien mes deux cultures »¹⁹.

Les rapports entre les différentes communautés ethniques ne posent pas vraiment de problèmes dans le cas de la congrégation. Il va sans dire que les Israéliens ont une expérience culturelle partagée, mais comme la plupart des membres sont déjà allés et ont souvent vécu en Israël, les relations entre les membres ne sont pas affectées. De la même façon, les sépharades de la communauté partagent un bagage culturel commun, comme les membres ashkénazes, mais on observe davantage une curiosité mutuelle qu'un facteur d'inclusion ou d'exclusion. La langue ne joue pas non plus ce rôle. En effet, tous les membres francophones ont un niveau d'anglais largement suffisant pour développer des liens avec les membres anglophones et la plupart des membres anglophones ont un niveau de base en français. La diversité culturelle de la congrégation est plutôt perçue comme une richesse, qui est particulièrement valorisée par les membres.

¹⁹ Traduit par l'auteur.

Dans le cas de Véronique toutefois, être accueillie à sa première visite par un homme de la même communauté que son père a été un élément favorisant son adhésion : « Il y avait ce Moshé Cohen, qui est un juif de la communauté irakienne de Bombay, donc c'est la même que mon père, ça c'était tout à fait inattendu ». Même dans ce cas, la présence de cet homme était davantage un « plus » qu'un facteur décisif, comme il existe d'autres congrégations à Montréal où il y a davantage de juifs de la communauté irakienne de Calcutta et de Bombay. C'est plutôt la diversité ethnique qui est encore mise de l'avant. En effet, la grande variété des profils a permis la présence de cet homme dans que la congrégation sans que cela signifie un enfermement communautaire.

Le mouvement reconstructionniste prône non seulement l'inclusion de la diversité ethnique, mais aussi des rapports de genre égaux.

Genre et rapports de genre

Il y a environ autant de femmes que d'hommes membres à la congrégation Dorshei Emet. L'égalité des rapports entre les hommes et les femmes est d'ailleurs à l'essence même de la création de la communauté. Les femmes y jouent depuis longtemps un rôle important, les deux dernières présidentes de la congrégation et la présidente actuelle sont des femmes et elles sont également très nombreuses dans le comité d'administration et dans le comité exécutif. Cette présence décisionnelle n'a pas pour effet d'éclipser celle des hommes, il y a plutôt une réelle parité dans les organismes de la congrégation.

En effet, le mouvement reconstructionniste se distingue du judaïsme traditionnel sur la question du genre. La congrégation n'admet aucune distinction entre l'homme et la femme, qui sont considérés égaux à tous les niveaux. C'est pourquoi la congrégation accepte les couples gais et lesbiennes, qui ont d'ailleurs le droit (si ce n'est le devoir, comme tous les juifs) d'être parents. Dans le cas d'un couple hétérosexuel, les rôles de

parent sont quand même définis par rapport au genre, ainsi la mère porte l'enfant et il reçoit le nom de son père. De la même façon, lors des cérémonies de circoncision, c'est le père qui est particulièrement responsable de l'enfant. Or, comme ces cérémonies ont été réaménagées pour les couples gais, ces définitions des rôles basées sur le genre tendent à s'amenuiser.

Un ensemble de rituels ont d'ailleurs été transformés pour garantir l'égalité entre les hommes et les femmes. Traditionnellement, les femmes ne peuvent pas initier les procédures de divorce dans le judaïsme. Si l'époux refuse de lancer les procédures, l'épouse ne pourra pas avoir un autre mariage juif. Le mouvement reconstructionniste s'est interrogé sur le contenu de la *get* (le document de divorce juif), mais également sur celui de la *ketubah* (document de mariage) en intégrant le principe d'égalité entre les deux époux et de partage des responsabilités dès les années 1960. De plus, le Collège Rabbinique Reconstructionniste (CRR) a accueilli des femmes dès son ouverture, en 1968 en Pennsylvanie. Sandy Eisenberg Sasso est la première femme à avoir appliqué. Dès 1974, il y avait autant de femmes que d'hommes au CCR. Le mouvement reconstructionniste a également été le premier à inventé une cérémonie pour marquer l'intégration des nourrissons filles à l'Alliance, avec ses propres prières et bénédictions, équivalant à cérémonie de la *Brit Milah* (circoncision rituelle) pour les garçons. La première cérémonie du nom a été réalisée en 1974 par le rabbin Sandy Eisenberg Sasso (la première femme diplômée du CRR) et son conjoint.

La majorité, si ce n'est la totalité, des changements apportés à la liturgie le sont pour apporter plus d'égalité entre les hommes et les femmes dans ces textes. Un de ces changements les plus novateurs est de permettre de faire référence à Dieu avec le pronom « Elle » ou « Mère ». Cet ajustement offre la possibilité aux femmes de faire l'expérience du fait « qu'elles sont faites à l'image de Dieu ». Par ailleurs, cela permet de mettre des limites à la tendance de rendre compte de Dieu par des images anthropomorphiques. Si

on peut faire référence à Dieu par le pronom « Il » ou « Elle », c'est aussi parce qu'il n'est aucun des deux.

Dans cette perspective, le genre n'est définitivement pas un facteur d'inclusion ou d'exclusion, de même que la classe sociale des membres n'engendre pas de traitement préférentiel.

Classe sociale et rapports de classe

La majorité des membres sont de classe moyenne aisée à très aisée, mais il y a quelques grosses fortunes également. Il y a aussi des gens plus démunis, mais qui sont dans la petite classe moyenne. La plupart des membres ont un diplôme universitaire, et il y a plusieurs docteurs. Ceux qui fréquentent la congrégation régulièrement ont presque tous une maîtrise ou un doctorat. Beaucoup de médecins, avocats, chefs d'entreprise, entrepreneurs, professeurs d'université, chercheurs, intellectuels sont membres de la congrégation.

L'instruction aurait davantage été un facteur d'inclusion ou d'exclusion que la classe sociale. Les amitiés ne sont pas influencées par la classe sociale, mais plutôt par les affinités communes. Par exemple, Florence, Barbara, Gisèle, James et Esther se sont rencontrés à la synagogue et sont amis depuis plusieurs années. La première est chef cuisinière, Babara est médecin, Gisèle est infographe, James est professeur de physique à l'université et son épouse, Esther, est travailleuse sociale. Ils viennent tous de milieux très différents, ne sont pas de la même classe sociale et sont pourtant amis. Ce cas est très typique des relations sociales qui se développent à la synagogue.

Enfin, les grandes familles qui contribuent financièrement à l'essor et au développement de la congrégation vont être très valorisées, puisque c'est grâce à elles que plusieurs projets sont réalisés (comme celui de la nouvelle *Torah*). Elles ne développeront pas pour autant de nouvelles amitiés ou de nouveaux réseaux, c'est plutôt

une marque de gratitude de la part des autres membres qui n'ont pas les moyens de contribuer autant. Si la classe sociale ne crée pas de hiérarchie entre les membres, c'est l'investissement personnel qui est gage de reconnaissance entre les membres.

Hiérarchie

Il n'y a pas de hiérarchie officielle entre les membres. Évidemment, ceux qui font partie du comité d'administration ont un statut particulier, comme ils prennent les décisions pour la congrégation. Ils sont généralement les plus impliqués et reçoivent une certaine reconnaissance. Aussi, les membres de « la première heure », ceux qui font partie des fondateurs de la congrégation et leurs enfants ont une certaine forme de légitimité supplémentaire et sont considérés parmi les « piliers », les personnes inévitables de la congrégation. En général, plus quelqu'un est impliqué dans la vie de la congrégation, plus il est valorisé parmi les membres. Pour la majorité de ceux-ci, leur implication au sein de la congrégation ne les empêche pas d'être intégrés à la société québécoise et d'y participer activement.

Frontières entre « nous » et les autres

Les membres de la congrégation Dorshei Emet sont tous très « intégrés » à la société québécoise et y participent pleinement, ce qui n'est pas perçu comme une forme d'assimilation, mais plutôt comme une façon épanouissante de vivre dans deux civilisations, un des principes du reconstructionnisme. Plusieurs membres sont très investis dans la sphère publique au niveau professionnel (médecins, chirurgiens, travailleurs sociaux, ingénieurs civils, professeurs d'université ou encore avocats). Par ses membres, la congrégation participe à la société québécoise.

Toutefois, la congrégation n'a pas l'objectif de jouer un rôle particulier dans la société. Elle joue un rôle pour ses membres d'abord, puis pour la communauté juive de Montréal. Dans les années 1990, la congrégation avait cru pouvoir jouer un rôle dans le

débat social québécois en organisant une série de conférences ouvertes à tous sur la perspective reconstructionniste et la question de la souveraineté. Lors d'un entretien avec le rabbin, ce dernier m'expliquait que l'évènement n'avait finalement pas eu lieu, faute de financements et de motivation. La congrégation ne se donne pas de mission sociale particulière pour intégrer les Québécois en son sein, ils ne constituent pas leur « public cible ». Or, certaines activités organisées par la synagogue attirent des non-juifs et le cas échéant, ils sont toujours les bienvenus. Par exemple, une foire écologique avait été organisée il y a quelques années et avait attiré plusieurs militants écologistes. De plus, le devoir de charité que s'impose la congrégation ne vise pas que la communauté juive. Le programme des « empty bowls » implique plusieurs potiers non juifs et offre des denrées aux personnes dans le besoin, sans discrimination religieuse ou ethnique. La galerie Emet de la congrégation est également ouverte à tous et peut exposer des artistes non juifs. Dans les faits, le rabbin n'est pas si certain que son travail attire réellement des non-juifs et la totalité des artistes exposés jusqu'à ce jour est juive.

Le rabbin soulignait néanmoins que les valeurs de la congrégation s'insèrent dans les valeurs sociales québécoises. La dimension très féministe de la société québécoise trouve un écho unique dans le milieu religieux juif montréalais à la congrégation. Par ailleurs, la congrégation propose un environnement religieux en adéquation avec la dimension très séculière du Québec en proposant une expression religieuse plus humaniste que supranaturelle. Enfin, la congrégation est très investie dans le paysage religieux québécois. D'abord, la congrégation a créé une communauté stable et dynamique, dont les membres sont parfaitement intégrés au tissu social. Dans un second temps, en étant l'hôte de plusieurs groupes de dialogue interreligieux et en étant très investie dans la communauté juive du Québec, la congrégation participe pleinement à la diversité religieuse québécoise.

La congrégation Dorshei Emet représente une communauté stable, unie par des liens sociaux dynamiques et réguliers ainsi qu'un partage de valeurs sociales et

religieuses. Les membres participent activement au maintien de leur communauté et développent en ce sens certaines frontières qui ne permettent pas à n'importe qui d'intégrer le groupe. Le premier élément qui détermine cette frontière est l'identité ethnoreligieuse de ses membres, qui les distingue des autres québécois. Ceux qui ne partagent pas cette identité rencontrent certaines limites s'ils veulent intégrer la communauté, ne serait-ce que lors d'une simple visite par curiosité, comme Gisèle le soulignait dans une entrevue : « Je vis dans un coin où il y avait quand même plusieurs synagogues, mais tu ne rentres pas comme ça par hasard ». Dans un second temps, une deuxième frontière est établie par rapport à la communauté juive montréalaise dont elle se distancie par ses valeurs humanistes et son rapport au judaïsme. Par ailleurs, les membres de la congrégation Dorshei Emet ont tous des contacts très importants avec la société québécoise, dont ils font également partie. Dans cette perspective, la congrégation a établi des frontières flexibles qui permettent un certain niveau d'intégration de ses activités et de ses membres, tout en préservant un certain niveau de communautarisme.

Ces frontières sont également flexibles au niveau individuel, dans la vie et les relations de chaque membre, qui varient selon leur volonté et leur intérêt. Les membres que j'ai interrogés à ce sujet avaient tous des définitions différentes de ce qu'était leur frontière, qui était leur « nous » et leur « autre ». Pour Gisèle, son identité se définit comme dans les zones grises, dans les marges des groupes auxquels elle appartient. Elle est très impliquée dans les mouvements féministes québécois, mais est peut-être la seule à pratiquer une religion. Elle est homosexuelle et Québécoise convertie à la congrégation Dorshei Emet et juive dans la société québécoise. Elle ne correspond jamais à une catégorie stéréotypée, reste dans une négociation identitaire permanente et c'est en soi sa manière de se définir : « On revient toujours au fait que j'aime être assez différente [...], parce que souvent je trouve que lorsqu'on est dans les marges, on voit la vie différemment que si l'on est complètement, totalement *mainstream* ». Pour Florence, la culture italienne est centrale à sa définition identitaire au niveau culturel, mais également au niveau religieux. Elle se définit comme une juive italienne, mais ne précise pas non

plus « reconstructionniste » dans sa manière de se définir au niveau religieux. Véronique se définit comme juive sépharade, ce qui est également intéressant du fait de son choix d’être dans une communauté plutôt ashkénaze. Elle affirme également son héritage ladino par sa mère, et indien par son père : « J’ai cet héritage sépharade, de cette langue judéo-espagnole. C’est la même chose avec mon père, avec quelques mots, avec une berceuse en hindoustani [dérivé de l’hindi] que j’ai aussi ça. [...] Je garde toujours une filiation, oui, une filiation avec la culture de l’Inde. Ce n’est pas une culture juive nécessairement, mais tout ça s’est mêlé ensemble ». Si l’objet des limites des frontières identitaires des membres est différent, il semble que les membres s’inscrivent tous dans un processus incessant de négociation et de redéfinition de celles-ci. Les théories de l’intersectionnalité (Bilge 2010) offriraient un cadre pertinent à travers lequel observer la question des frontières ethniques et de la définition identitaire des membres.

Qui est juif?

L’histoire juive, presque synonyme de migrations, a vu la façon de définir qui est juif fluctuer dans le temps. Les critères d’appartenance ont parfois été stricts, réservés seulement aux juifs de naissance ou aux convertis, ou parfois plus fluides, en ajoutant des catégories spéciales comme celle de « voyageur semblable ».

Aujourd’hui, alors que la tendance donne l’avantage à la définition stricte, la communauté juive est de plus en plus confrontée à des personnes se situant dans les marges de cette définition : des enfants dont le père est juif; des femmes non converties, mariées à des juifs et élevant leurs enfants dans le judaïsme; des convertis qui ne répondent pas à tous les critères mentionnés plus haut (par exemple l’absence de circoncision chez un homme, accepter une conversion même si elle est en vue d’un mariage, etc.). Il y a aussi des cas de convertis qui respectent tous les critères de la *Halakha* mais dont la conversion n’est pas reconnue comme ils n’avaient pas d’orthodoxes présents sur leur *Beth Din*. Le mouvement reconstructionniste reconnaît la nécessité d’élargir la définition de qui est juif pour permettre à des membres actifs de la

communauté juive d'être reconnus comme tels. Depuis 1968, le mouvement reconstructionniste reconnaît la patrilinéarité, c'est-à-dire la judéité d'un enfant dont le père est juif et la mère est non juive quand cet enfant est élevé dans le judaïsme. La conversion n'est pas nécessaire pour un enfant né d'un parent juif, que ce soit la mère ou le père, si cet enfant est élevé dans le judaïsme.

L'éthos de la congrégation reste en adéquation avec les principes du mouvement reconstructionniste en matière de santé, d'alimentation, d'éducation, de famille, de rapport à l'argent ainsi qu'à la vie et à la mort. La congrégation, toujours dans une démarche d'inclusion de la diversité de la communauté juive, propose une définition plus large de qui est juif, de manière à inclure tous les enfants issus de couples mixtes. La congrégation, bonne élève reconstructionniste, a toutefois développé des particularités bien à elle, qui la distinguent des autres congrégations. Surnommée la communauté « do it yourself », la congrégation a la réputation de maintenir une participation et un engagement soutenu de ses membres. Ces derniers ont développé ce que Sharron Gubbay-Helfer (2006) a qualifié de « culture de la conversation », phénomène assez unique dans une congrégation religieuse, qui permet de valoriser la diversité de cette communauté profondément hybride.

c. Hybridité, « culture de la conversation » et engagement des membres

J'ai retenu trois caractéristiques de la congrégation dans ses années de fondations que la thèse de Sharron Gubbay-Helfer (2006) a dégagées et qui semblent avoir persisté aujourd'hui. Cette dernière partie du chapitre décrit brièvement ces éléments caractéristiques.

Une communauté hybride

Sharon Gubbay-Helfer définit la congrégation d'« hybride » pour rendre compte de la diversité qui la caractérisait dans ses premières années d'existence :

« Different identities, people with quite different Jewish backgrounds, secular and religious, Ashkenazic and Sephardic were in conversation. As well, the nature of the community was that of a hybrid, having some characteristics of a traditional synagogue, some of the Reconstructionist study groupe/*havurah* and some of the energies of the new baby boom counter-culture kind of *havurah* as well » (2006 : 46).

Selon Sharon Gubbay-Helfer (2006), le caractère hybride de la congrégation se mesure donc aux niveaux institutionnel, dans le mélange entre une synagogue traditionnelle et une *havurah*; culturel, par la rencontre entre des ashkénazes d'origine orthodoxe et yiddishophones de « downtown », de sépharades récemment immigrés et de juifs de l'« uptown » de Montréal, plus intégrés dans la communauté anglo-protestante montréalaise; et enfin générationnel, entre le groupe de fondateur et celui des « baby-boomers » qui a suivi.

Nous observons toujours cette « hybridité » au cœur de l'identité de la congrégation. Au niveau générationnel, un certain nombre de membres des premières heures sont encore présents, les baby-boomers sont devenus la majorité, à laquelle s'est ajoutée la génération de leurs enfants qui sont présents avec leurs familles. Au niveau culturel, la présence sépharade s'est accrue, accompagnée d'une augmentation du nombre de francophones au sein de la communauté. Enfin, l'hybridité institutionnelle s'est légèrement amoindrie, la dimension formelle de la synagogue prenant le dessus sur l'aspect *havurah*, mais ce dernier reste présent à travers les groupes d'études qui restent très fréquentés les soirs de semaine à la congrégation. Une nouvelle dimension s'est ajoutée à l'hybridité caractéristique de la congrégation avec l'augmentation des membres, qui sont désormais issus de classes sociales variées et d'univers professionnels divers. En effet, le groupe fondateur comptait une immense majorité de professeurs d'université, profil qui est toujours présent, mais auquel s'est ajouté un grand nombre d'autres

professions, dont celle d'entrepreneur qui était peu (ou pas) représentée dans les premières années de la congrégation.

Le respect des différences de chacun, permettant à la communauté d'être hybride, se fonde sur une culture de la conversation qui permet à tous les membres d'exposer leurs opinions, de connaître celle des autres et de s'identifier à la congrégation.

Culture de la conversation

Sharon Gubbay-Helfer qualifie de « culture de la conversation » la façon dont la communauté s'impose de discuter à chaque *Shabbat* (2006). Ces discussions thématiques sont engagées par le rabbin ou d'autres membres à la fin du service et abordent différents sujets comme la philosophie reconstructionniste aujourd'hui, l'identité juive, la culture populaire, l'actualité politique ou culturelle ou encore la situation en Israël. Ces discussions sont généralement poursuivies de manière informelle pendant le *Kiddoush*. Cette « culture de la conversation » est un élément essentiel de la définition identitaire de la communauté, hier et aujourd'hui :

« These discussions, characterized by intensity and meaningfulness, were a defining feature of the community. Engaging people's sense of meaning, often at the deepest levels, by relating to core values or pressing social issues helped people make connections and glean insights. Their sense of the world was enlarged, adjusted or reworked and this was done in community so that the community became a precious and meaningful place » (Gubbay-Helfer 2006 : 206).

Pour l'auteure, cette « culture de la conversation » a donné une valeur signifiante à l'expérience des membres et a fait de la communauté une dimension centrale de leur vie. Si Sharon Gubbay-Helfer considère cette culture au passé du fait de l'objet de son étude qui se concentre sur les années 1960 à 1976, nous estimons qu'elle est toujours vive et présente aujourd'hui. D'ailleurs, elle s'incarne également dans la façon dont la communauté prend les décisions la concernant, toujours à partir de discussion menée dans une recherche de consensus.

Le fait de débattre, de confronter ses opinions sur des sujets divers à celles des autres amène les membres à reconnaître la diversité qui compose leur communauté comme « leur » et à développer un fort sentiment d'appartenance à la congrégation.

Sentiment d'appartenance

Le sentiment d'appartenance est central dans les raisons d'affiliation des nouveaux membres et dans la volonté de s'impliquer des membres. Un témoignage récolté par Sharon Gubbay-Helfer rend compte de l'attachement des membres non pas au fait de partager des croyances communes, le fait de débattre étant central à l'« identité » de la communauté, mais au fait de se sentir lié à la congrégation. Le sentiment d'appartenance est le socle commun qui unit les membres autour de leur étonnante diversité : « When someone comes they must be made to feel that they are part of that synagogue, that they are wanted in that synagogue, that they belong. Because first comes belonging and then believing. But you must belong first. You must feel you belong in that group » (2006 : 316).

Le sentiment d'appartenance découle de la volonté commune des membres de passer un moment de qualité ensemble. L'« épanouissement » des membres a toujours été un enjeu majeur pour Lavy Becker, qui lors d'une entrevue pour Sharon Gubbay-Helfer exprimait le fait qu'il y voyait la première étape d'une démarche de vie vers le judaïsme : « They came to *shul*, they enjoyed the singing. They felt that they were carrying on a tradition. And it worked. They were enjoying themselves. They were fulfilling themselves » (2006 : 321).

Enfin, la participation communautaire des membres joue un rôle capital dans le développement d'un sentiment d'appartenance à la congrégation. En participant individuellement, chaque membre ressent qu'il apporte sa part à la communauté et qu'il en fait partie de manière effective, qu'elle porte un peu de sa couleur. Aussi, les prises d'initiatives sont vivement encouragées au sein de la congrégation, ce qui lui a valu le surnom de communauté « do it yourself ». En effet, ce surnom que se donne la communauté traduit bien le niveau d'implication que les membres attendent les uns des autres. Sharon Gubbay-Helfer retrace l'origine de ce surnom :

« Its self-chosen nickname, « do-it-yourself », connected with the baby boomers' anti-consumer ethos expressed notably in Stuart Brand's *Whole Earth Catalog*, first published in 1968. The *Whole Earth Catalog* promoted demystification, self-reliance and empowerment and its subtitle « access to tools », clearly expressed a do-it-yourself ethic » (2006 : 177).

Conclusion

La congrégation Dorshei Emet a une histoire marquée par un certain militantisme de ces membres fondateurs, qui s'est un peu transformé avec l'arrivée du nouveau rabbin et de la génération des baby-boomers. La congrégation semble aujourd'hui encore à un moment tournant, avec l'arrivée d'une nouvelle aide-rabbin et les perspectives prochaines de retraite de Ron Aigen, confirmant la pertinence d'une étude contemporaine de cette congrégation. L'augmentation du nombre de membres a entraîné certains changements dans la composition de la congrégation, notamment au niveau ethnique. En effet, les sépharades et les francophones sont venus « rééquilibrer » le profil démographique ashkénaze anglophone des fondateurs. Par ailleurs, une certaine diversité apparaît également au niveau des classes sociales représentées et grâce à la reconnaissance des « méfis » de père juif, du fait de l'ouverture de la définition reconstructionniste de « qui est juif ». La représentation des femmes et l'engagement de la communauté dans des rapports de genre égaux restent toujours un référent commun pour les membres, qui partagent une vision du monde égalitaire. L'*éthos* de la congrégation se fonde donc sur les valeurs reconstructionnistes, tout en présentant des caractéristiques propres. En effet, la communauté affiche une identité hybride, une « culture de la conversation » et une

éthique de participation, qui amènent ses membres à s'impliquer en son sein et à développer un sentiment d'appartenance à la congrégation.

Conclusion

Mordecai Kaplan est le théoricien de la philosophie reconstructionniste, qui a été transformé en mouvement par plusieurs de ses élèves, avec Ira Eisenstein à leurs têtes. Lavy Becker, le fondateur de la congrégation, faisait partie de ce groupe et il est le fondateur de la première congrégation à se déclarer du « mouvement » reconstructionniste. Si plusieurs changements apparaissent entre la période où il était rabbin et celle où Ron Aigen lui succéda, la congrégation continue de se distinguer dans le paysage montréalais et respecte toujours la philosophie reconstructionniste. La diversité des membres qui la composent, sa structure démocratique et peu hiérarchisée, sa vision du monde basée sur la tolérance et l'adaptation correspondent aux traits caractéristiques des synagogues reconstructionnistes. Toutefois, elle présente des traits particuliers qui témoignent encore aujourd'hui du dynamisme de ses membres, qui ont développé une culture de la conversation, et de son identité fondée sur la diversité, par son caractère hybride. La congrégation offre ainsi un espace à ses membres, aux profils très variés, où leur identité juive devient légitime notamment à travers cette valorisation de la diversité.

Le chapitre suivant s'intéresse à l'intersection entre la philosophie reconstructionniste, l'identité de la congrégation et le rituel en abordant la façon dont la philosophie reconstructionniste et l'identité de la congrégation s'expriment dans les pratiques rituelles qui y sont proposées et quel est l'éthos proposé aux membres par ces pratiques.

IV. PRATIQUES RITUELLES DE TRADITIONALISTES : CONSTRUCTION D'UNE TRADITION RECONSTRUCTIONNISTE

Ce chapitre s'intéresse aux pratiques rituelles de la congrégation. Son objectif est de saisir comment la philosophie reconstructionniste et l'éthos de la congrégation sont transmis à travers les rituels qui y sont pratiqués. Ce chapitre nous permet également de voir comment la congrégation construit sa propre tradition religieuse, adaptée au contexte social de ses membres de façon à ce qu'elles soient porteuses de sens pour eux :

« Rather, the key point is that all religions are necessarily syncretic and continually changing, as people try to make sense of their changing social worlds, including other cultures with which they come in contact. Rethinking their concept of « culture », anthropologists no longer expect to find enduring traditions » (McGuire 2008 : 192).

La participation aux rituels est au cœur de la vie reconstructionniste. C'est à travers elle que le lien communautaire est préservé et renouvelé. Aussi, le message transmis dans ces rituels est fondamental à l'existence de la communauté et garantit sa légitimité. L'analyse du contenu de ces rituels permet d'identifier les valeurs défendues et officiellement partagées par la communauté. Cette connaissance des textes et du déroulement des rituels sera précieuse pour analyser si les membres s'approprient ce discours et s'ils donnent effectivement un « sens » à leur expérience religieuse.

Nous étudierons d'abord le rituel « traditionnel » de *Shabbat* puis une cérémonie rituelle beaucoup moins courante, celle de l'acquisition d'une nouvelle *Torah*. Nous porterons notre attention sur une caractéristique qui apparaît dans ces deux rituels, le brouillage des frontières entre le sacré et le profane. Ce brouillage témoigne de l'ouverture symbolique du rituel, qui offre ainsi des expériences polysémiques à ses membres.

1. Le Shabbat

Le *Shabbat* est le rituel hebdomadaire juif qui marque le septième jour de la semaine, le jour de repos, du coucher du soleil le vendredi soir à celui du samedi. Le passage qui suit montre comment ce rituel transmet la philosophie reconstructionniste et les valeurs de la congrégation. Nous décrivons d'abord le déroulement du rituel, pour ensuite nous concentrer sur le contenu des prières et enfin nous dégagerons ses caractéristiques particulières.

a. Déroulement et participation

Plusieurs éléments distinguent le rituel du *Shabbat* reconstructionniste du *Shabbat* traditionnel. D'abord, le rôle du rabbin est beaucoup moins central, si bien que le *Shabbat* a lieu même s'il est à l'étranger en voyage, en formation dans d'autres congrégations ou dans une *yeshiva*. Aucun « pouvoir » particulier ne lui est attribué et les membres peuvent exprimer librement une différence d'opinions avec lui s'il fait un *D'var Torah*. D'ailleurs, plusieurs membres ont les compétences nécessaires pour mener le rituel et sont libres de le faire. Cet aspect participatif est l'un des projets les plus importants du mouvement reconstructionniste. Dans un second temps, la place des femmes est aussi différente. Elles peuvent porter le châle de prière (*talit*), la *kippa*, aller à la *Bimah* et elles ne sont pas séparées des hommes. Elles ont exactement le même rôle et les mêmes droits que les hommes. Ensuite, les membres participent beaucoup plus au rituel. Les prières et les chants sont le plus souvent récités en chœur par l'ensemble des personnes présentes dans la synagogue ou sinon se font sous la forme de couplets auxquels l'auditoire est invité à répondre. Enfin, la dimension communautaire est vivement ressentie. Par exemple, chaque fois que quelqu'un revient de la *Bimah*, il est accueilli par des embrassades et des félicitations des personnes avec qui il était assis. Au début et à la fin de la cérémonie, les enfants qui préparent leurs *Bar Mitzvah* entourent le rabbin et chantent avec lui à la *Bimah*.

L'organisation du déroulement du rituel se fait à l'avance. Les personnes qui vont y participer comme *Ba'al Korei*, *Ba'al Maftir*, pour faire l'*Haftarah* ou encore un *D'var*

Torah le savent et peuvent s'y préparer assidument. De cette façon, l'enchaînement de personnes à la *Bimah* est bien organisé et il n'y a pas d'hésitation durant la cérémonie. Les membres qui souhaitent faire une *aliyah* informent le comité d'administration et le comité de direction. La plupart du temps, les membres qui souhaitent le faire ont quelque chose à souligner comme le décès d'un proche ou un événement positif (un anniversaire, une remise de diplôme pour un enfant, etc.). Le jour du *Shabbat*, la lecture de la *Torah* comprend un total de 7 appelés. Traditionnellement, le/la premier/ère appelé/e est un Cohen et le deuxième appelé un/e Lévi, ce sont les *Cohanim*, les juifs qui sont de descendance patrilinéaire directe d'Aaron, le frère aîné de Moïse. Ils ont un statut privilégié dans le judaïsme, avec des droits particuliers, comme celui de lire en premier du texte sacré), mais la congrégation n'applique pas cette hiérarchie nominale. Il y a donc bien 7 appelés qui défilent tour à tour pour lire la *Torah*, mais sans ordre lié à leur nom de famille. S'il y a plus que 7 personnes qui demandent à faire une *aliyah*, les membres devront négocier entre eux pour déterminer qui la fera, mais c'est extrêmement rare que ça arrive.

Le ou les *Ba'al Korei* sont également volontaires, mais sont qualifiés pour le faire : ils connaissent la subtilité des chants et des prières juives, qui demandent un grand entraînement et des années d'apprentissage. C'est pourquoi lorsque ce n'est pas le rabbin qui joue ce rôle, il y a généralement « plusieurs » *Ba'al Korei* qui se succèdent pour qu'ils puissent se pratiquer plus spécifiquement sur une partie de la *parasha* plutôt que d'apprendre le segment dans sa totalité. S'il n'y a pas de volontaires, le rabbin jouera le rôle du lecteur expérimenté. Il y a également deux personnes qui s'assurent du bon fonctionnement de la cérémonie, les *parnass*, en allant chercher les personnes appelées à la *Bimah* au moment opportun, en aidant les personnes âgées à s'asseoir ou se lever, en s'assurant que tout le monde a bien les livres de prières, etc. Ils se déplacent à travers la synagogue tout le long de la cérémonie. Pour illustrer la structure du rituel, je vais décrire un *Shabbat* qui a eu lieu pendant *Hannoukka* et au cours duquel il y a eu une cérémonie du nom.

La cérémonie du *Shabbat* commence théoriquement dès qu'il y a un quorum de 10 adultes (ici, des personnes qui ont fait leur *Bar* ou leur *Bat Mitzvah*), mais le rabbin attend généralement un peu pour qu'il y ait plus de personnes présentes. Les prières du matin marquent le début du rituel. Elles sont chantées par toute la congrégation et le rabbin, qui est accompagné à la *Bimah* des enfants qui préparent leurs *Bar Mitzvah*. Entre 10 h 30 et 10 h 50, le groupe récite différentes prières, dont une prière avec des mouvements physiques (*Shabbat Amidah*), et lectures de *Renew our days – Siddur*, en étant guidé dans la procédure par le rabbin, qui précise les pages où chaque prière se trouve et dit quand se lever. À 10 h 50, c'est la Sortie des rouleaux de la *Torah* (*Sifrei Torah*) de l'Arche Sainte (*Aron Haqodesh*), tenue par un homme et une femme (volontaires) qui font le tour de la section gauche et centrale gauche de l'assemblée, suivis du rabbin. Les personnes situées au début de chaque rangée touchent la *Torah* avec leur *talit* ou avec leur livre de prières. Tout le monde se tourne toujours en direction des rouleaux.

Vers 11 h, la Cérémonie du nom débute. Le père de la petite fille dont c'est la cérémonie du nom retrouve le rabbin à la *Bimah*, lit un passage de la *Torah*, puis est rejoint par son épouse et leurs deux filles. Les parents se répondent alors dans une prière dont ils récitent un verset chacun, le père explique ensuite le choix du prénom, puis le rabbin fait alors la bénédiction du prénom, suivi des parents et enfin des grands-parents. La cérémonie du nom se termine par les félicitations de la famille, le rabbin soulève alors la petite fille dans les airs en s'exclamant « *Mazel Tov* », ce à quoi l'ensemble de l'assemblée répond en écho sur un ton très festif.

Le rabbin monte ensuite à l'étage, dans la salle réservée aux enfants. Il est alors remplacé à la *Bimah* par une jeune femme qui va lire les prochaines prières d'*Hannoukka* à partir des rouleaux de la *Torah*, aidée par le professeur d'hébreu de la congrégation. Différentes personnes, parfois même des couples ou des familles (où les enfants sont adultes) se succèdent pour lire avec les jeunes femmes. Avant de lire un extrait du

rouleau de la *Torah*, les lecteurs embrassent un bout leur *talit* et suivent dans le manuscrit en plaçant le bout de châle qu'ils ont embrassé à la ligne qu'ils doivent lire. Les lectures, chants et prières issues du manuscrit sont en hébreu. La coordination et la succession des appelés sont gérées par deux femmes qui sont placées de part et d'autre de la *Bimah*. Celle de gauche accueille les appelés, pendant que celle de droite les présente à l'assemblée. Une fois que la section que l'appelé devait réciter ou plutôt chanter est terminée, il passe du côté droit de la *Bimah*, avec la dame de droite, qui leur indique aussi quand ils peuvent retourner dans l'assemblée. Ce sont les grands-parents maternels du bébé fille qui a eu une cérémonie du nom qui sont les premiers « appelés ». En réalité, après la cérémonie du nom, les parents et les enfants retournent dans l'assemblée alors que les grands-parents restent du côté gauche, récitent un passage avec la jeune femme, puis passent du côté droit lorsque les seconds appelés arrivent. Il y a donc un véritable roulement de personnes à la *Bimah*. La comptabilisation des 7 appelés est différente; par exemple, un couple ou une famille compte pour un appelé même s'il y a plus d'une personne. Le septième appelé est le *Ba'al Maftir* et récite le dernier segment de la *parasha*. Il est suivi par une jeune femme qui monte à la *Bimah*, seule, pour chanter un passage à partir du rouleau de la *Torah* vers 12h10. C'est l'*Haftarah*, durant laquelle l'assemblée suit dans le livre le passage, mais ne chante pas avec elle, bien que certains murmurent les paroles. Vers 12 h 20, les rouleaux de la *Torah* sont refermés, revêtis de leur velours protecteur et de cônes en argent forgé, puis placés sur deux reposeirs de part et d'autre de la *Bimah*.

Le rabbin revient pour introduire la prochaine appelée, une femme d'une soixantaine d'années sans *kippa* et sans *talit*, avant de lui céder la place. Elle fait une interprétation féministe du segment de la *parasha* qui vient d'être lue. C'est le *D'var Torah*. À la fin de sa présentation, elle est applaudie et félicitée de vive voix à travers l'assemblée, suivie d'une courte période de questions et de commentaires de son interprétation par les membres dans l'assemblée. Le rabbin lui succède à la *Bimah*, avec les enfants pour chanter la prière pour le pays et la prière pour Israël. Tout le monde se lève et récite en chœur la prière. L'ambiance semble très officielle et fière, certains

posant même leur main sur leur cœur dans un mouvement assez patriotique. La *Torah* est ensuite rangée dans l'Arche Sainte, après être passée par la section droite et centrale droite de l'assemblée. Encore une fois, les personnes situées au début de chaque rangée touchent la *Torah* avec leur *talit* ou avec leur livre de prières. Le rabbin demande aux gens qui sont en deuil de se lever, fait la prière des endeuillés puis, accompagné des enfants, récite les prières de clôture de la cérémonie. Il est un peu passé 13 h et le rabbin cède la place à la présidente de la congrégation qui annonce les différentes activités au programme cette semaine et invite tout le monde à descendre dans la salle communautaire pour le *Kiddoush*. Une grande partie des membres descendent à la salle de réception en discutant entre eux. Le grand buffet est prêt, mais il faut attendre la bénédiction du *Kiddoush* pour commencer le repas. Des verres de vin déjà remplis sont alors distribués aux adultes et l'ensemble de la congrégation chante la bénédiction prononcée sur un verre de vin *casher* et sur du pain *hallah*, prend une gorgée de vin et porte un toast en hébreu, *l'chaim!* Le repas peut commencer.

Après cette description détaillée du déroulement du rituel, nous pouvons conclure que l'éthique de participation prônée par la congrégation se traduit concrètement lors du *Shabbat*. Nous avons également pu confirmer que le rabbin ne joue pas le rôle qui lui est traditionnellement attribué dans les autres communautés juives. L'étude du contenu des prières qui sont chantées pendant le rituel nous permet de pousser plus loin cette analyse du rituel reconstructionniste.

b. Les prières

Pendant les rituels, toutes les prières sont chantées sauf la « Prière pour notre pays » et la « Prière pour l'État d'Israël », qui sont récitées. Les trois premières bénédictions de la « *Shabbat Amidah* » sont également chantées, mais les bénédictions suivantes sont murmurées. En d'autres termes, la grande majorité de la cérémonie se passe en chanson, mais sans accompagnement musical. Comme nous l'avons vu dans la partie 7, l'acte de prier et de méditer est conçu dans la philosophie juive comme devant

être plaisant à l'oreille et suivre le rythme « naturel » des mots. Aussi, lors du service de la *Torah*, le lecteur expérimenté, le *Ba'al Korei*, chante selon des règles précises établies au 10e siècle appelées « trop » en yiddish.

Les « trop » sont un ensemble d'accent qui guide le lecteur lorsqu'il chante les textes sacrés. Chaque mot du texte est associé à un accent qui correspond à une phrase musicale. Cette dernière indique la façon dont le mot doit être chanté; les intonations et le rythme associé à la lecture du mot ont été l'objet d'études poussées. C'est pourquoi la lecture de la *Torah* lors du service du *Shabbat* demande un apprentissage rigoureux de ces règles. En d'autres termes, la façon dont chaque terme est prononcé a une valeur importante, le chanter différemment change le sens et lui enlève son caractère sacré. Il s'ensuit que tous les membres ne peuvent pas s'improviser *Ba'al Korei*, s'ils veulent chanter la *parasha* ils doivent se prêter à l'apprentissage rigoureux de ces techniques. C'est toutefois quelque chose de très valorisé dans la communauté, plusieurs membres connaissent ces techniques et les enseignent volontairement à qui souhaite les apprendre. Frank, le gendre du fondateur de la congrégation, est l'un des principaux professeurs de cette technique depuis qu'il est semi-retraité de son poste de professeur de physique à l'Université Concordia. Dans cette perspective, le mode de transmission du savoir est l'étude et l'apprentissage. Le mouvement reconstructionniste insiste sur la nécessité pour les adultes de toujours s'instruire davantage pour mieux comprendre et se positionner par rapport au judaïsme. De plus, c'est dans la répétition des chants et des prières qu'un tout nouveau degré de lecture et d'épanouissement peut apparaître, ce qui ne fait qu'encourager davantage les membres à participer et à s'impliquer dans le rituel.

La prédication commence par « *Mah Tov* » (Aigen 1996 : 99). Cette prière a d'abord été prononcée par Balaam, un prophète non juif, pour complimenter la qualité de l'organisation des juifs. Cette organisation avait la particularité de respecter l'intégrité de chaque individu, comme aucune entrée de logement ne faisait directement face à une autre entrée, tout en témoignant d'une réelle solidarité communautaire, comme les tentes

étaient disposées en grande proximité. Cette prière débute donc avec ces termes « How good are your tents, Jacob, your dwelling places, Israel ». La cérémonie se poursuit avec « Pesukei De-Zimra » (Aigen 1996 : 117-143), un ensemble de psaumes qui constituent une forme de prélude à la cérémonie du *Shabbat* (par rapport au moment où la *Torah* est sortie de l'Arche). Les rabbins avaient pour tradition de prendre près d'une heure de méditation avant de commencer à prier, de manière à se concentrer sur l'Omniprésent. Ce qui était une tradition est devenu une partie formelle du rituel du *Shabbat* depuis le 13^e siècle (Aigen 1996). La congrégation ne chante pas l'ensemble de ces psaumes. La première et la dernière prière sont toujours chantées, mais le choix des autres psaumes varie d'une semaine à l'autre. La prière qui ouvre cette partie du rituel se nomme « *Baruck She-Amar* » (Aigen 1996 : 117), ce qui signifie « Béni est Celui qui a parlé ». Elle propose une méditation autour du thème de la puissance de la parole divine et du potentiel créateur des mots. La prière de clôture de cette partie du rituel se nomme « *Yishtabah* », ce qui pourrait être traduit par « Celui qui ravit par les chants de louanges ». L'ensemble de cette section, particulièrement cette dernière prière, met l'accent sur l'importance du chant et de la musique lors de la méditation, qui permettent d'atteindre la concentration idéale (*kavanah*). De plus, ces chants méditatifs créent une certaine communion entre les membres. Dès le début du rituel, la dimension communautaire est donc savamment instituée.

Le psaume suivant varie d'une semaine à l'autre. Nous avons choisi d'évoquer le psaume 34, « *Baruck She-Amar* », qui est souvent récité à ce moment de la cérémonie. Il traite de la protection que Dieu offre à ceux qui mènent une vie vertueuse. Ensuite, le psaume 121 est récité. Il est de tradition sépharade et aborde la dimension mystique de la relation avec Dieu par la méditation, qui permet une ascension de l'âme. La célébration se poursuit avec la récitation du psaume 150 qui célèbre l'importance pour tout ce qui respire de chanter Dieu, sa force, sa grandeur et avec tous les instruments de musique. Enfin, le *Yistabah* est chanté, comme nous l'avons décrit plus haut. L'assemblée se lève alors pour l'appel à la prière et au culte, appelé « *Barekhu* ». Même si Dieu est présent dans tous ces psaumes, les membres qui ne croient pas en Dieu ne s'en offusquent pas et

cela n'enlève rien à leur expérience rituelle, qui est davantage axée sur l'effervescence collective.

La deuxième partie du rituel commence ensuite, avec les « *Shabbat morning service prayers* ». Le service du matin du *Shabbat*, *Shaharit*, est composé de trois parties : le *Shema* et ses bénédictions, l'*Amidah* ou la prière active (debout) et l'office de la *Torah*. La *Shema* est considérée comme étant un passage capital de la *Torah*, englobant la dimension profondément monothéiste du judaïsme. Il est composé de trois passages du Deutéronome/*Devarim* (5^e livre de la *Torah*) : 6 : 4-9, 11 : 13-21 et nombre 15 : 37-41. Le premier passage (6 : 4-9) est une invitation que tous les juifs se font les uns aux autres (« Hear o Israel ») d'affirmer leur foi et leur fidélité envers le Dieu unique. En récitant ce passage, les membres de la congrégation prennent deux bouts de leurs *talits* entre leurs doigts et se cachent le visage avec les bouts du *talit*, leurs mains ou encore avec le *Siddur* ce qui leur permet de se concentrer sur le recueillement. Il s'agit d'un commandement de Dieu qui leur exige de l'aimer avec tout son cœur, son âme, sa vie et tout ce que l'on possède. Dieu les enjoint à répéter ses paroles à leurs enfants, partout, du matin au soir et surtout de les inscrire sur le cadre des portes de leurs maisons (ce qui correspond à un des passages qui se trouve dans les *mezuzot*). Là encore, il semble que l'implication du corps dans le rituel et de geste répétitifs par tous les membres accentue le caractère communautaire du rituel.

Le second passage (11 : 13-21), appelé *Ve-hayah*, aborde les notions de récompense et de punition. Dieu commande aux Juifs de l'aimer et de le servir avec entièreté et sincérité et il leur accordera des pluies saisonnières pour leurs terres et de l'herbe dans les champs pour leurs animaux qu'ils pourront ensuite manger avec satisfaction. Ce passage n'est plus interprété au sens littéral depuis le 12^e siècle où Maïmonide a critiqué le lien entre observation d'un commandement (*Mitzvot*) et les événements qui ont lieu dans l'histoire et la nature. Le fait d'obéir à un commandement pour obtenir quelque forme de récompense est très fortement critiqué dans le judaïsme,

où la « récompense » est plutôt perçue comme étant dans l'acte en lui-même. Aussi, les changements dans la nature sont plutôt pensés comme étant influencés pas le comportement de l'homme et non comme une action divine. En ce sens, le commandement de respecter l'environnement en interdisant toute forme de destruction ou de gaspillage des produits de la nature est central à ce passage, qui est adressé non plus seulement à l'individu, mais à l'ensemble de la communauté. L'idée est qu'un environnement sain ne peut exister que s'il y a un mode de vie et une civilisation qui le promeut et qui dirige toutes ces énergies dans ce sens. Le choix de ce passage témoigne des valeurs écologistes que défend la congrégation. Il constitue également un bon exemple pour illustrer leur conception non transcendante de Dieu. Le troisième et dernier passage, appelé *ve-lo taturu*, évoque le commandement du *tzitzit* et le thème de la rédemption que Dieu a offert aux Juifs en les libérant d'Égypte. Il leur invoque de respecter tous ses commandements divins (*Mitzvot*), dont celui de mettre des franges aux quatre coins de leurs châles, car ils constituent des rappels du potentiel qui se trouve en chacun de nous.

On saute alors la première partie de *Ga'al Yisrael* pour aller à la section où la rédemption d'Égypte est évoquée. La libération d'Égypte constitue un épisode paradigmatique de la spiritualité juive où Dieu libère le peuple de toute forme de domination. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la notion de rédemption dans la pensée juive, comme un acte de justice sociale, qu'il passe par la libération (physique ou psychique) des captifs ou en donnant du pouvoir aux plus faibles, etc.

La « *Shabbat Amidah* » (Aigen 1996 : 183-93) est la dernière prière avant la sortie des rouleaux de la *Torah*. Elle se récite debout en direction de l'est, vers Jérusalem, avec révérence. Lors du *Shabbat*, l'*Amidah* compte sept bénédictions. Chaque bénédiction commence avec la formule « Béni sois-tu ». La première bénédiction est aussi appelée *Avot* ou Ancêtres, elle loue Dieu en tant que Dieu des patriarches de la Bible (Abraham, Isaac et Jacob) et source de l'histoire spirituelle des Juifs. La quête de

sainteté des juifs contemporains est ainsi mise en relation avec celle de leurs ancêtres et c'est notamment à travers cette filiation que leur identité trouve sa légitimité. La seconde bénédiction, qui est appelée *Gevurot* ou Pouvoirs, loue Dieu pour ses pouvoirs éthiques, de donner la vie, guérir les malades, faire tomber la pluie, souffler le vent. La troisième bénédiction loue la sainteté de Dieu, elle s'appelle *Kedushat ha-shem*. Elle revient sur l'idée du Dieu unique, omniscient et éternel. La quatrième bénédiction, « *Kedushat Hayom* », vise à sanctifier la journée du *Shabbat*. Une attention particulière est portée au fait que le *Shabbat* est un moment privilégié de réjouissances à la fois physiques et spirituelles, où Dieu nous enjoint à nous reposer et de reprendre des forces. La cinquième bénédiction se nomme « *Avodah* », ce qui signifie culte ou vénération. Cette bénédiction s'adresse à Dieu dans l'espoir que les prières et le culte que lui porte le peuple juif lui soient toujours agréables. En ce sens, le culte de Dieu est une source d'épanouissement pour le peuple juif. La sixième bénédiction, « *Hoda'ah* », exprime la gratitude des juifs envers Dieu, pour sa présence, son immanence, sa gentillesse perpétuelle et son amour. La septième bénédiction est à nouveau chantée à voix haute. Il s'agit de la bénédiction de la paix, « *Shalom* ». Les membres se rassemblent bras dessus, bras dessous par petit groupe pour la réciter. Ceux qui n'ont pas de *talit* sont invités à aller sous celui d'un de ses voisins. La « *Shabbat Amidah* » peut sembler loin des valeurs reconstructionnistes, mais il semble que lorsqu'elle est récitée, ce qui compte davantage est le fait d'être proche du rituel traditionnel. En d'autres termes, le contenu de la prière ne met personne mal à l'aise comme la congrégation accepte toutes les interprétations de cette prière qui font du sens pour ses membres. Aussi, il importe de reproduire avec précision les gestes, de respecter la séquence traditionnelle du rituel et de réciter à l'identique certaines prières fondamentales pour donner une valeur authentique au rituel, si les membres ont la liberté ensuite de lui donner le sens qu'ils veulent.

Le service de la *Torah* peut alors commencer. La tradition de lire un passage de la *Torah* chaque semaine, la *parasha*, a été institué par Ezra, au 5^e siècle avant notre ère, après l'exil Babylonien dans le but de revitaliser et de redynamiser la vie juive. Il accordait une grande importance à ces lectures, considérant que l'étude et l'apprentissage

de la *Torah* étaient les seuls moyens pour les juifs de comprendre l'histoire dans laquelle s'insèrent les pratiques juives et de transmettre l'identité juive à ses contemporains. Il découpa ainsi les 5 livres de la *Torah* en passage qui devait être lu le lundi et le jeudi sur la place du marché et le samedi à la synagogue. Suivant ce procédé, les 5 livres de la *Torah* avaient été lus complètement tous les 3 ans. Aujourd'hui, le passage hebdomadaire de la *Torah*, appelé *Sidra*, est également divisé en parties (*parashiot*) qui sont lues par un lecteur expérimenté (*Ba'al korei*). En effet, la lecture de ces passages demande une grande connaissance de l'hébreu biblique et un véritable entraînement. Aussi, la personne qui est appelée à la *Bimah* pour lire un passage ne récite en réalité que les bénédictions qui introduisent et concluent le passage sélectionné.

En sortant les rouleaux de la *Torah* (*Sefer Torah*), les psaumes 29 et 51 (p.215 du *Siddur*) sont chantés par l'ensemble de la congrégation. Ces deux psaumes célèbrent le règne de l'Éternel, la fidélité du peuple d'Israël vis-à-vis de leur souverain à travers les générations et la volonté de reconstruire les murs de Jérusalem. L'assemblée se lève pendant que les portes de l'Arche sont ouvertes par deux membres de la congrégation. La personne qui porte le rouleau de la *Torah* chante le passage 6 du Deutéronome en hébreu (« Hear O Israel. The Eternal is our God, the Eternal One alone »), ce que la congrégation répète en chœur. Cette même personne chante alors « Our God is One, great is our God; holiness is God's name », ce que l'assemblée répète encore une fois en chœur. Elle se tourne alors pour être face à l'Arche et récite le psaume 34, qui consiste en un appel à célébrer Dieu ensemble. L'ensemble de la congrégation chante alors en chœur la Chronique 29, qui loue la grandeur, la majesté et l'omniscience de l'Éternel, puis le psaume 99 qui souligne l'importance du culte de Dieu et de la montagne sacrée (le Mont Sinaï). Pendant que l'assemblée chante ces psaumes, les rouleaux, portés par deux membres de la congrégation, font le tour de la moitié droite de la synagogue. Les rouleaux sont alors déposés à la *Bimah* et déroulés jusqu'au passage qui doit être lu. Toutefois, comme il y a une cérémonie du nom, la lecture de la *Torah* est repoussée après celle-ci. Il y a un aspect très grandiose à ce moment du rituel, l'émotion des membres est palpable. Le respect du texte sacré comme un précieux héritage semble être partagé par

les membres. Il semble que les membres sont émus par le fait que cette même séquence d'évènements soit répétée par toutes les synagogues juives du monde depuis le 5^e siècle avant notre ère. Le caractère sacré de ce moment émane en partie de sa légitimité historique.

La cérémonie de *Berit Benot Yisrael*, soit de l'alliance pour les filles d'Israël ou cérémonie du nom mérite qu'on s'attarde à son contenu, comme c'est la première séquence du rituel qui est unique au mouvement. Le mouvement reconstructionniste, fondé sur l'égalité, offre depuis une trentaine d'années une cérémonie pour souligner la naissance d'une fille et marquer son intégration et son engagement vis-à-vis de Dieu et de la communauté juive, à l'image de la circoncision des jeunes garçons (à 8 jours). L'image qui est utilisée est en effet la même que pour les bébés garçons, il s'agit de l'« Alliance ». L'Alliance symbolise le lien qui unit les juifs entre eux et par rapport à Dieu. Cette cérémonie accueille ainsi le bébé fille dans l'Alliance du peuple juif à travers le fait de lui donner son prénom lors du *Shabbat*. Ce rituel n'existe pas exactement pour les garçons : c'est lors de la cérémonie de circoncision qu'il obtient son prénom. Les mouvements plus égalitaires, comme le mouvement réformé, ont développé cette cérémonie pour les filles, mais elle n'est pas pratiquée partout et dans toutes les familles.

La première bénédiction souhaite la bienvenue au bébé. L'ensemble de la congrégation se lève alors qu'elle est amenée à la *Bimah* pour chanter un hommage au prophète Elijah, dont on dit qu'il est présent avec chaque enfant qui est amené à l'Alliance. Le rabbin récite alors des passages qui évoquent l'Alliance dans les textes sacrés. Il récite la Genèse, lorsque Dieu explique l'Alliance à Abraham, qu'il soit le père d'une multitude de nations, et à sa femme Sarah, qu'elle donne naissance aux nations. Il récite également un psaume, qui évoque l'obligation de se souvenir de l'Alliance au-delà des générations. Ensuite, il rappelle un passage de l'Exode où il est dit que l'Alliance éternelle est celle du *Shabbat*. Indirectement, cette intervention du rabbin autorise les membres non croyants à donner un sens au rituel qui ne repose pas sur le divin ou le

suraturel. Ce moment devient sacré parce qu'il est partagé avec tous les membres. Puis, les parents ajoutent que c'est pour ce *Shabbat* qu'ils présentent formellement leur fille à l'Alliance d'Israël. Ils récitent en chœur que l'Éternel abonde de bénédictions et apportera de la sainteté dans leurs vies comme ils ont rempli la *Mitzvah* (commandement) d'amener leur enfant à l'Alliance d'Israël. La cérémonie du nom à proprement parler commence alors. Le rabbin fait un appel à Dieu pour qu'il soutienne l'enfant et qu'elle soit connue en Israël sous le nom de ..., fille de ... et de ..., qu'ils puissent être fiers de leur fille et qu'ils lui enseignent la signification profonde de l'Alliance. Les parents récitent alors trois prières, dont deux psaumes et un passage de l'Exode, qui font référence à l'importance de l'Alliance depuis et à travers les générations ainsi que l'importance du *Shabbat*. Ils remercient Dieu pour son amour, sa générosité et pour l'Alliance. Le rabbin ajoute alors que ce petit enfant, en le nommant, grandisse en tant que femme comme une bénédiction, de la même façon qu'elle est entrée dans l'Alliance, qu'elle puisse avoir une vie placée sous le signe de la *Torah*, du mariage et des bonnes actions. L'ensemble de la congrégation s'exclame alors « Amen ». Dans ce rituel, qui est une construction du mouvement, l'importance est placée dans l'entrée dans l'Alliance, qui peut se traduire comme l'intégration de l'enfant à la communauté juive. Dieu, dans cette perspective, peut être évincé pour les moins croyants sans que la communauté et le moment où elle se rassemble toute les semaines, le *Shabbat*, perdent leur caractère sacré.

La bénédiction des parents est la suivante, où la mère et le père récitent en chœur une prière pour que leur fille devienne une femme épanouie et une source de bénédictions et d'honneur pour sa famille, le peuple d'Israël et l'humanité entière, ce à quoi l'ensemble de la congrégation répond « Amen ». C'est le tour de la bénédiction des grands-parents qui remercie Dieu de ce nouveau départ, qui lie une génération à l'autre. Ils remercient Dieu pour les bénédictions familiales qu'il leur a offertes, son amour et le bonheur qu'il a apporté à leur enfant avec leurs petits-enfants. Ils bénissent alors cette famille, qu'elle s'épanouisse dans la santé, le respect, l'harmonie, l'amour en étant fidèle à la *Torah*. La participation des grands-parents souligne l'importance accordée à la filiation dans le mouvement. Le judaïsme a une composante identitaire qui s'est

transmise d'une génération à l'autre, ce qui nous donne une première piste pour comprendre la légitimation identitaire qui émerge du rituel. Le rabbin récite une dernière bénédiction pour cette famille, qu'elle aille en paix. L'ensemble de la congrégation s'exclame « Amen » puis chante une chanson de célébration (*Siman Tov Mazel Tov*), pour féliciter le bébé et ses parents.

La lecture de la *Torah* commence toujours par une bénédiction, la première *aliyah*. Le *Ba'al Korei* ou lecteur de cette semaine appelle la première *aliyah* (ascension, signifiant ceux qui sont appelés à lire les bénédictions à la *Bimah*) qui invoque de donner des forces, protéger et pardonner tous ceux qui croient en Dieu, de célébrer la grandeur de Dieu et d'honorer la *Torah*, et invite le premier « honoré » à aller à la *Bimah*. Le lecteur expérimenté bénit alors Dieu pour avoir donné la *Torah* au peuple d'Israël. La présidente du comité de direction dit ensuite en anglais que « l'honneur de la première *aliyah* va à ... (nom de la personne) ». La congrégation et le lecteur poursuivent en citant le Deutéronome 4, qui exprime à ceux qui sont fidèles à Dieu qu'il est vivant en chacun d'eux aujourd'hui. Les premiers appelés, s'il y a une cérémonie du nom, sont les grands-parents de la petite fille pour qui c'était la cérémonie du nom. Cette bénédiction est la même pour les 7 appelés et elle se déroule de la même façon. Elle commence par un échange entre l'appelé et la congrégation. L'appelé invoque de louer Dieu, ce à quoi la congrégation répond de louer l'Éternel de bénédictions pour l'éternité. L'appelé répète cette phrase puis continue la bénédiction qui évoque le fait que l'Éternel abonde de bénédictions, qu'il est le souverain de tous les temps qui a offert la *Torah* au peuple juif. L'*aliyah* pousse à un autre niveau la participation des membres : en lisant le texte sacré, les appelés prennent part au rituel de façon directe et active. Elle est particulièrement valorisée par les membres entre eux.

L'extrait de la *Torah* qui est lu varie. J'ai choisi la *parasha* du 12 décembre 2009. C'est le passage qui va du chapitre 38, verset 6 au chapitre 39, verset 6 de la Genèse. Une bénédiction est d'abord chantée par le *Ba'al Korei*, dont les deux premiers et les deux

derniers versets ressemblent à la première bénédiction, mais il ajoute le fait que Dieu a donné la vie éternelle aux Juifs à travers la *Torah*. La congrégation répond « Amen », et que ceux qui ont traité gentiment avec Dieu continuent de lui montrer seulement de la bonté. Le lecteur expérimenté se tourne alors vers les appelés après chaque *aliyah* pour réciter la bénédiction appropriée (Aigen 1996 : 221-27) par rapport à l'appelé en question (homme/femme; malade; récemment guéri d'une maladie; fiancé(e); nouveau parent). Cette bénédiction invite Dieu à bénir et protéger l'appelé, en mettant en avant sa filiation (fils ou fille de). Elle consiste à dire que celui qui a béni leurs ancêtres (Abraham, Isaac, Jacob, Sarah, Rebecca, Rachel et Leah) bénisse également l'appelé (fils/fille de...) qui est venu à l'avant pour honorer Dieu, la *Torah* et le *Shabbat*. Qu'il soit protégé de tout souci, chagrin, maladie et reçoive des bénédictions et du succès pour toutes ses actions. L'ensemble de la congrégation répond alors « Amen ».

La récitation du passage du chapitre 38, verset 6 au chapitre 39, verset 6 de la Genèse est ainsi ponctuée des bénédictions prononcées par les 7 appelés. Ce passage relate l'épisode de Tamar et de Judah, lorsque Judah l'offre comme épouse à son aîné Er. Ce dernier n'était pas aimé de Dieu et il le fit mourir. Judah dit alors à son deuxième fils, Onan, de la prendre pour seconde épouse afin d'assurer une descendance à son défunt frère. Le verset 9 du chapitre 38 de la Genèse raconte comment Onan refusa d'offrir une postérité à son défunt frère, car il « se souillait à terre lorsqu'il allait vers la femme de son frère ». Comme dans la religion juive ceci constitue un péché, Dieu le fit mourir également. Judah dit alors à Tamar de retourner à la maison de son père comme veuve en attendant que son plus jeune fils soit en âge de l'épouser, ce qu'elle fit. Parallèlement, l'épouse de Judah décéda. Ce dernier, après avoir fait son deuil, alla à Thimna accompagné de son ami pour tondre ses brebis. Tamar en fut informée et troqua ses habits de veuve pour se couvrir d'un voile à la manière des prostituées à l'entrée de la ville, comme elle savait que le fils de Judah avait vieilli sans qu'il lui soit donné comme époux. Judah l'a pris pour une prostituée et l'aborda. Il lui offrait un chevreau en échange de ses services. Elle négocia pour obtenir son cachet, son cordon et son bâton comme gage en attendant qu'il lui envoie le chevreau. Quand il envoya son ami reprendre son

gage et lui donner le chevreau, il ne la trouva nulle part et personne n'avait connaissance d'une prostituée qui travaillait à cet endroit. Trois mois plus tard, Judah apprit que sa belle-fille Tamar s'était prostituée et qu'elle était enceinte. Judah demanda alors qu'elle soit brûlée. Au moment où l'on vient la chercher, Tamar remit le cachet, le cordon et le bâton en disant que ces objets appartiennent à l'homme de qui elle est enceinte. Judah reconnut que ces objets étaient les siens et se rendit compte qu'il était plus coupable qu'elle, comme il ne lui avait pas donné son plus jeune fils comme époux. Tamar accoucha de jumeaux, que la sage femme nomma Pérets et Zérach. Nous verrons un peu plus loin comment ce passage biblique peut être interprété par les membres pour qu'il trouve un écho contemporain.

La dernière personne appelée à la *Torah* est appelée « *Maftir* », elle est appelée pour la 7^e *aliyah*. Comme c'était le deuxième jour d'*Hannoukka*, la tradition veut que le *Maftir* soit issu du chapitre 7 du Livre des Nombres. Les versets 1 à 17 sont lus. Il s'agit du passage où les princes d'Israël présentent leurs offrandes pour l'inauguration du sanctuaire.

La prochaine lecture est celle de l'*Haftarah*. Il s'agit d'un passage des Livres des Prophètes qui est choisi en adéquation avec l'extrait de la *Torah* qui a été lu précédemment. Pour *Hannoukka*, c'est le passage du chapitre 2 verset 14 au chapitre 4 verset 7 du livre de Zacharie qui est chanté (Aigen 1996 : 243-46). Ce passage raconte les visions du prophète Zacharie du grand sacrificateur Joshua devant l'ange de l'Éternel et les visions du chandelier et des deux oliviers, c'est-à-dire de la parole de l'Éternel, que l'ange lui présente. Des bénédictions sont chantées avant et après l'*Haftarah*

L'*Hatzi Kaddish* ou Prière des lecteurs (Aigen 1996 : 242) est chantée lorsque les rouleaux de la *Torah* sont rangés dans leurs protections. Le rabbin récite la première partie où il est dit que le nom de Dieu doit être sanctifié et sa souveraineté doit être

établie dans la vie de tous rapidement et bientôt. L'ensemble de la congrégation et le rabbin répondent en chœur que le nom de Dieu soit sanctifié pour toujours, dans tous les mondes et pour l'éternité. Le rabbin ajoute que le nom de Dieu soit béni, glorifié, honoré, exalté et acclamé. L'ensemble de la congrégation dit « le béni », puis le rabbin ajoute que toutes les prières, les chants, les éloges et les consolations soient dits. Tous répondent « Amen ». Le rouleau de la *Torah* est alors levé dans les airs, l'ensemble de la congrégation est debout et chante que ceci est la *Torah*, l'arbre de vie, et que ceux qui la respectent sont heureux. Si le contenu des prières et des bénédictions peut sembler peu adapté au public non croyant de la congrégation, il ne faut pas oublier que ce n'est pas le fait de tous. Toutefois, ici encore, c'est la répétition des gestes dans la séquence traditionnelle qui donne un sens fort à ces moments du rituel pour les croyants comme les non croyants. Le fait de mobiliser le corps des membres et de les faire chanter en chœur participe au caractère sacré du moment. De plus, ces mouvements établissent subtilement le passage d'un moment sacré, la lecture de la *Torah*, à un moment profane, le *D'var Torah*.

Le *D'var Torah*, une étude personnelle faite par un volontaire devant l'assemblée, revient sur la *parasha*, ici l'épisode de Tamar et Judah. Le membre de la congrégation qui l'a fait cette semaine-là a proposé une lecture très féministe de cet épisode, en soulignant comment Tamar a usé d'ingéniosité et de son agentivité en tant que sujet sexuel pour rétablir la justice et ses droits selon les règles propres au lévirat. Ce passage a, selon elle, une grande contemporanéité surtout pour l'anniversaire des 80 ans de la reconnaissance du fait que les femmes sont des personnes face à la loi au Canada. Son interprétation, très approfondie, était basée sur une lecture analytique poussée de ce passage avec les Droits de l'Homme en toile de fond.

La prière suivante est la « Prière pour notre pays » (Aigen 1996 : 250). Cette prière est adressée à Dieu pour qu'il protège et bénisse le pays, ses dirigeants afin qu'ils instaurent la paix et la liberté pour les citoyens. Ils demandent à ce que Dieu bénisse

également tous les citoyens pour qu'ils bâtissent une société à l'image de la vision qu'en avait eue le prophète Jérémie (Livre des Prophètes, chapitre 29 : 5-7). Sa vision était une cité où les gens habitent les maisons qu'ils ont construites, cultivent leurs jardins, en mangent les fruits et sont soucieux de sa prospérité. L'ensemble de la congrégation récite cette prière en chœur et termine en disant « Amen ». La « Prière pour l'État d'Israël » (Aigen 1996 : 251) lui succède. Cette prière est une bénédiction pour le peuple et l'État d'Israël, afin que la paix et l'amour les habitent. Ils prient pour que Dieu envoie sa lumière et sa vérité aux dirigeants d'Israël et les aide de ses bons conseils, qu'il donne de la force à ceux qui protègent la terre sainte, qu'il apporte la paix et le bonheur à la terre et ses habitants. Tous répondent « Amen ». Ces deux prières sont non seulement uniques au mouvement reconstructionniste, elles ont aussi été inventées par la congrégation. Elles témoignent de la relation de la communauté à la « terre sainte » israélienne, mais aussi de leur profonde intégration à la société québécoise, comme il apparaît important aux membres de bénir la société dans laquelle ils vivent.

Quand les rouleaux de la *Torah* sont replacés dans l'Arche (Aigen 1996 : 254-255), l'ensemble de la congrégation se lève pendant qu'une procession composée du rabbin et de deux personnes qui tiennent les rouleaux de la *Torah* fait le tour de la section gauche de la synagogue en chantant que le nom de l'Éternel soit loué, que seul son nom soit exalté. La congrégation répond avec un psaume qui fait l'éloge de la grandeur divine, qui enveloppe la terre comme le paradis et permet au peuple juif de briller. Ce psaume dit aussi que la gloire appartient à ceux qui sont dévoués à Israël et à ceux qui sont proches de Dieu. Ce à quoi ils ajoutent « Alléluia »! Ils récitent ensuite le psaume 29 qui est le psaume de David. Il dit d'affirmer la dignité et la force de l'Éternel, de lui vouer un culte avec la splendeur de la sainteté. Il évoque aussi la puissance, la majesté de la « voix de l'Éternel », qui domine les mers, les torrents et peut briser les cèdres du Liban et bien d'autres forces de la nature. Ce psaume dit aussi que le peuple de l'Éternel soit récompensé par la force et béni par la paix. Lorsque la *Torah* est replacée dans l'Arche (Aigen 1996 : 257), un passage du chapitre 10 du Livre des Nombres est chanté par le rabbin. Ce passage relate lorsque Moïse a dit, au pied de l'Arche : « Retourne, Éternel,

les myriades de familles d'Israël ». Il récite ensuite un proverbe qui dit « Si je vous ai donné une bonne doctrine, ne délaissiez pas ma *Torah* ». Il continue avec un autre proverbe qui associe la *Torah* à un arbre de vie pour ceux qui l'adoptent, dont les voies sont plaisantes et les chemins sont ceux de la paix. Les portes de l'Arche se referment sur un passage du chapitre 5 du Livre des Lamentations qui demande à l'Éternel d'offrir du repos à ses fidèles et qu'ils reviendront à lui.

La Prière des endeuillés (Aigen 1996 : 380) est la prochaine à être récitée. Cette prière ne fait aucune référence à la mort, mais constitue plutôt une affirmation du respect de Dieu. En effet, le reconstructionnisme affirme que l'humain est conçu à l'image de Dieu. Sa mort implique donc une perte pour l'image de Dieu, qui doit ainsi être réaffirmée. Cette prière affirme donc la présence, la paix et le bien-être de Dieu. Les endeuillés se lèvent et récitent en chœur que le nom de Dieu soit magnifié et sanctifié dans ce monde, créé selon la volonté divine. Ils disent également que la souveraineté de Dieu soit affirmée de leurs vivants, rapidement et bientôt, et terminent accompagnés de toute la congrégation avec un « Amen ». Tous poursuivent en disant que le nom de Dieu soit béni pour toujours, partout et pour l'éternité. Les endeuillés poursuivent en affirmant que le nom de Dieu soit béni, glorifié, honoré, exalté et acclamé. La congrégation les accompagne en disant « le béni! ». Les endeuillés terminent la prière en disant qu'au-delà de toutes les prières, tous les chants et toutes les consolations qui seront dites en ce moment, il doit être dit « Amen ». Ils demandent à ce que la paix divine soit abondante, source d'une vie épanouie pour tous et pour Israël, et disent « Amen ». Enfin, ils demandent à ce que Celui qui a créé la paix céleste crée la paix pour eux et Israël. Toute la congrégation dit alors « Amen ».

Le rituel se termine avec les 3 prières de clôture. La première, *Yom Zeh Le-Yisrael* (Aigen 1996 : 287), rend honneur au jour du *Shabbat*. Le refrain évoque le fait que cette journée est la lumière et la réjouissance d'Israël, offrant repos et paix. Ce refrain est répété 4 fois au cours de la chanson. Il y a 3 couplets. Le premier rappelle l'épisode du

Mont Sinaï lors duquel Dieu donna le commandement que le travail serait banni du jour du *Shabbat* pour laisser placer au repos et à la délectation des cadeaux de Dieu. Le second couplet est destiné à ceux qui sont en deuil ou profondément tristes. Le jour du *Shabbat* les libère de leur douleur en leur offrant repos et paix. Le dernier couplet rappelle le caractère spécifique que Dieu a conféré à ce jour de *Shabbat*. Le septième jour est le ciment qui donne un sens aux 6 jours de la Création, garantissant la paix, la sécurité et le repos à tous. La deuxième prière, *Aleinu* (Aigen 1996 : 375), est chantée à la fin des services depuis le 13^e siècle pour affirmer la souveraineté universelle de Dieu. Elle déclare qu'il est à la fois le Dieu du peuple d'Israël, l'Auteur de la Création et le souverain universel. Elle est extraite du chapitre 4 du livre du Deutéronome. Enfin, la troisième prière, *Adon 'Olam* (Aigen 1996 : 384), célèbre le caractère éternel de Dieu en rappelant qu'il régnait seul avant qu'il ne crée le monde, que son nom soit connu et qu'il règnera toujours quand tout cessera d'être : « Dieu était, Dieu est et Dieu sera pour l'éternité ». Cette prière affirme également le fait que Dieu est Un, unique, sans début ni fin et qu'il est l'origine de toute chose.

Si une partie des prières du rituel du *Shabbat* sont « reconstruites » afin de respecter les valeurs contemporaines d'égalités entre les hommes et les femmes, mais aussi la philosophie reconstructionniste, remettant par exemple en question la dimension surnaturelle de Dieu ou encore le fait que les juifs soient le « peuple élu », on pourrait s'étonner de la présence de prières plus traditionnelles, qui valorisent par exemple le monothéisme ou le caractère surnaturel de Dieu. Le rituel reconstructionniste semble négocier entre le besoin contemporain de « reconstruire » le rituel dans un cadre symbolique éloquent et celui de respecter la forme traditionnelle du rituel (traditionalisme). En effet, la difficulté de ce projet de reconstruction est de garder l'« essence », la « saveur » du rituel original. Aussi, la séquence du rituel n'est pas transformée et plusieurs prières sont récitées, même si elles ne correspondent pas aux croyances de certains membres. L'émotion et l'effervescence collective viennent alors du fait que « cette » manière de faire le rituel, ces prières ont été récitées dans cet ordre précis depuis le 5^e siècle avant notre ère. En reproduisant certains aspects du rituel

traditionnel, les membres s'inscrivent collectivement et individuellement dans une filiation juive qui leur a été donnée à la naissance. Ils deviennent alors « actifs », par la participation au rituel reconstructionniste, dans la légitimation de leur identité et la légitimation de leur appartenance à cette communauté.

Là où le mouvement reconstructionniste se distingue, c'est qu'il laisse une grande ouverture à l'interprétation que les membres peuvent faire de ces passages, comme nous l'avons vu avec le *D'var Torah*. Ces derniers peuvent ainsi exprimer leur judéité et même la légitimer par une pratique rituelle sans pour autant que cette dernière soit en contradiction avec plusieurs de leurs valeurs fondamentales, comme celle de l'égalité entre les hommes et les femmes. De plus, en n'imposant pas un sens figé au rituel, la congrégation permet à tous ses membres de se sentir intégrés dans son éthos. La culture de la conversation et du débat de cette congrégation lui permet de toujours s'adapter aux besoins de ses membres. En participant aux rituels reconstructionnistes à Dorshei Emet, les membres s'inscrivent dans une tradition juive qui leur correspond.

De plus, en développant des cérémonies et des prières qui lui sont propres, la congrégation attise le sentiment d'appartenance de ses membres et renforce le lien communautaire entre eux. Par les ajustements qu'elle amène au *Shabbat*, la congrégation propose une nouvelle lecture, une lecture reconstructionniste de la tradition juive qui s'exprime dans la cérémonie rituelle. La partie suivante revient sur quelques particularités observées lors du *Shabbat* reconstructionniste.

c. Remarques particulières

L'innovation rituelle, son caractère informel, la dimension participative, la place des femmes en son sein seront des dimensions du rituel décrit ci-dessus qui seront approfondies dans ce passage.

Innovation rituelle

Une des pratiques que j'ai observées lors du rituel reconstructionniste, qui diffère des rituels de *Shabbat* dans d'autres congrégations, est le fait que les membres se placent bras dessus, bras dessous et se recouvrent les uns les autres de leur *talit* lors de la septième bénédiction de la prière *Shabbat Amidah*. Lavy Becker avait observé cette pratique lors d'un voyage à Milan dans une synagogue dont les membres étaient majoritairement d'Égypte. Les enfants venaient rejoindre leur père respectif et ces derniers les recouvraient de leur *talit* :

« It didn't take me long to notice that they were running to join their fathers in the synagogue, from where they had been with their buddies. And they came to him, and each father pulled out his *tallis*, over the head of the youngster, and blessed him, at the time of the threefold priestly blessing. As I was telling the story to the people, who were enjoying it, I suppose because it was about another type of Jew, living in another part of the world, I said to them, « Now wouldn't that be a kind of interesting thing for us to do here, when we come to it? ». And that's how we began putting our *taleisim* around one another in a sign of friendship and warmth. People sometimes react to this as if it were the most important thing in the world, which it isn't. It's a nice idea, but it's not of great importance in terms of philosophy or the understanding of Jewish life, but it becomes the experience from one corner of the world, adopted in another corner of the world » (Becker, cité dans Gubbay-Helfer 2006 : 223).

Ce passage témoigne de la simplicité avec laquelle certains ajouts ont été incorporés au déroulement du rituel de la congrégation, aujourd'hui complètement intégré dans le comportement des membres pour devenir même un marqueur de son identité particulière.

Caractère informel du rituel reconstructionniste

On remarque beaucoup de va-et-vient et de discussions informelles entre les membres, ce qui étonne à première vue dans une cérémonie rituelle. Or, le caractère informel du rituel reconstructionniste n'est pas un signe d'un détachement des participants, mais au contraire, témoigne de sa valeur profonde pour les membres. S'ils s'identifient au rituel, y participent et partagent les valeurs qui y sont communiquées, ils n'ont pas de raison de se formaliser selon l'ethnologue Martine Segalen : « En fait, si le

rituel est accepté, partagé, il s'accommode d'attitudes détendues, voire ludiques; c'est seulement lorsqu'il est imposé qu'il impliquera des marques de distance et de respect conventionnel » (2005 : 121). De plus, l'informalité du rituel souligne également sa dimension profondément sociale : les membres y vont pour prier, certes, mais également pour se retrouver entre eux. En effet, le *Shabbat* reste le moment de choix où la vie communautaire prend place. Les salutations entre les membres prennent un autre sens, tout comme l'accueil chaleureux des nouveaux venus.

Participation des membres

Le caractère informel du *Shabbat* n'empêche pas les membres de participer activement à son déroulement. En plus de ceux qui s'occupent de façon bénévole de l'organisation de chaque *Shabbat*, les membres présents chantent les prières à l'unisson la majorité du temps et voient comme un honneur le fait d'être appelé à la *Bimah*. Les félicitations qu'ils se donnent les uns aux autres lorsqu'ils ont terminé leur *aliyah* en témoignent. Le rituel se veut inclusif de tous et le rabbin n'y joue pas un rôle autoritaire. Par exemple, lors d'autres *Shabbat* auxquels j'ai assisté, des membres n'hésitaient pas à dire s'il n'était pas d'accord avec un commentaire du rabbin, avec toujours beaucoup de respect et courtoisie. Cette dimension participative, encouragée par le rôle discret du rabbin, encourage la culture de la conversation que nous avons décrite dans le chapitre trois. Les *D'var Torah* sont, chaque semaine, l'occasion de débats dynamiques entre les membres. Celui que nous avons présenté dans ce chapitre proposait une lecture féministe de la *parasha*.

Place des femmes

Le discours féministe proposé lors du *D'var Torah*, le fait que les femmes soient mélangées avec les hommes, qu'elles puissent aller à la *Bimah*, porter le *talit* et la *kippa* révèlent comment, concrètement, la congrégation applique la dimension égalitaire prônée par le reconstructionnisme. De plus, la célébration de la cérémonie du nom est également un exemple de la façon dont les reconstructionnistes ont « reconstruit » la tradition juive.

Cette cérémonie rituelle est une invention reconstructionniste pour inclure les nourrissons filles à l'Alliance. Ces dernières n'avaient pas de rituel équivalent à la circoncision rituelle, *Brit Milah*, pratiquée pour les nourrissons garçons. Son invention témoigne de la volonté du mouvement de proposer une tradition juive égalitaire.

Le rituel du *Shabbat* permet de mettre en exergue le rôle du rituel dans la transmission de la philosophie reconstructionniste à ses membres. La « reconstruction » qui est proposée de la tradition rabbinique témoigne de leur volonté de développer des pratiques qui puissent avoir un sens pour les juifs d'aujourd'hui, dans le contexte nord-américain. En choisissant certains éléments, en ajustant d'autres ou encore en inventant de nouveaux rituels comme la cérémonie du nom, les reconstructionnistes ont développé un rapport traditionaliste à la tradition rabbinique. La question de l'égalité entre les hommes et les femmes apparaît comme une des dimensions les plus significatives de cette « reconstruction ». La cérémonie de *Torat Imeinu* décrite dans le passage suivant montre comment la congrégation actualise ce combat pour l'égalité aujourd'hui.

2. La cérémonie de *Torat Imeinu* ou l'ajout d'un symbole important à l'éthos de la congrégation

Cet événement représente l'accomplissement d'un projet de longue haleine, d'abord du rêve d'acquérir une nouvelle *Torah*, de trouver une femme scribe (*soferet*) disponible pour ce long travail de transcription, de trouver les financements nécessaires et d'attendre la longue année nécessaire à la transcription. Dans cette perspective, l'émotion des membres est palpable, dès le début de la cérémonie de *Torat Imeinu*. Il s'agit d'abord d'une célébration, alors l'ambiance est avant tout festive, avec des chants, des danses, etc. Dans un second temps, on peut ressentir une grande fierté des membres d'être la première congrégation au Canada d'accueillir une *Torah* transcrite par une femme scribe. Il n'y a jamais eu autant de membres présents à la congrégation depuis le lancement du projet en 2009. Certains informateurs me disent même que la quasi-totalité des membres est

présente. Il s'agit effectivement d'un évènement auquel la grande majorité des membres n'ont jamais eu la chance d'assister : l'acquisition d'une nouvelle *Torah* est un fait extrêmement rare! Pour beaucoup, l'acquisition de cette nouvelle *Torah* était aussi l'occasion d'accomplir un des 613 commandements de la *Halakha*, qui demande à ce que tous les juifs écrivent au moins une lettre dans la *Torah*. Au moment du lancement de cette *Torah*, ils sont donc particulièrement émus. Nous allons d'abord proposer une description ethnographique exhaustive de la cérémonie, puis dégager son rôle symbolique pour la congrégation.

a. Déroulement et participation

Les membres arrivent progressivement dans le parc de la rue Cleve, à quelques centaines de mètres de la congrégation, et se regroupent par affinités. La congrégation n'a pas agencé le parc particulièrement pour l'occasion, il fait surtout office de point de rencontre pour les membres. Il y a toutefois un petit orchestre composé d'une violoniste et d'un saxophoniste. Un caméraman filme l'évènement pour la congrégation, mais il y a également une caméra de la chaîne CTV avec un journaliste et un preneur de son. Des membres bénévoles sont vêtus de casquettes et de tee-shirts « Torat Imeinu », avec un dessin de la nouvelle *Torah* et l'inscription « Scribed by a woman, treasured by all ». Ils sont postés à différents endroits clés (aux extrémités du parc, à l'entrée du stationnement de la congrégation, à l'entrée de la synagogue, etc.) pour diriger les membres dans l'évènement et répondre aux éventuelles questions. Ils ont également des « walkies-talkies » leur permettant de communiquer entre eux. Le rabbin a un microphone portatif grâce auquel il peut être entendu par l'ensemble de la congrégation.

Plusieurs membres passent de groupe en groupe, pour faire un peu « la tournée » et saluer tous ceux qu'ils connaissent. Ils vont essentiellement parler de l'évènement, parler du temps qu'il fait, du plaisir qu'ils ont à voir le nombre de personnes présentes. Ils vont rester à un niveau assez superficiel de la conversation. Il y a également des membres

qui sont venus seuls et qui restent un peu isolés, ne trouvant personne à qui parler. Les plus jeunes enfants jouent dans le parc, les plus vieux discutent entre eux ou avec les adultes. Les membres qui viennent moins régulièrement restent parfois entre eux ou seulement avec les personnes avec qui ils sont venus. Les membres qui se connaissent déjà bien parlent de choses plus personnelles, se racontent leur fin de semaine ou encore continuent une conversation déjà entamée la veille lors du *Shabbat*. Les membres réguliers qui se déplacent de groupe en groupe vont plutôt intégrer la conversation en cours ou alors faire des clins d'œil individualisés à chaque participant en fonction de leurs liens avec eux. Par exemple, demander si X a finalement trouvé le saumon dont elle lui avait parlé au supermarché Exo Fruits ou encore comment X a avancé dans son projet de peindre son escalier, etc. Les adultes présents parlent aussi de leurs enfants ou leurs petits-enfants entre eux et se complimentent sur comment X a grandi, comme X est devenue une jolie jeune femme, etc.

La nouvelle *Torah* arrive, les différents rouleaux attachés aux sièges d'une voiture. Plusieurs membres interrompent leurs conversations en entendant la voiture arriver. Les participants se pressent les uns les autres pour la voir. Ils reprennent de plus belle, mais cette fois-ci en parlant de leurs émotions par rapport à l'évènement. D'autres membres ne se sont pas retournés, trop captivés par leurs conversations pour entendre la voiture arriver. Plusieurs membres, ne se connaissant pas nécessairement bien, s'échangent des sourires et des regards impressionnés. Les musiciens continuent de jouer. Plusieurs parents appellent leurs enfants qui jouaient plus loin pour qu'ils viennent jeter un coup d'œil. Le rabbin se tient proche de la voiture avec les membres qui vont tenir les rouleaux.

Les rouleaux de la *Torah* sont sortis de la voiture, en commençant par le premier qui est porté par le rabbin. Il se place en dessous du châle de prière suspendu par 4 bâtons et récite une bénédiction pour honorer la nouvelle *Torah*. D'autres membres prennent ensuite les autres rouleaux et le rabbin les bénit également. Plusieurs membres regardent

attentivement les rouleaux sortir de la voiture et écoutent les bénédictions, mais d'autres, qui ne sont pas aux premiers rangs, ont continué à discuter. Certains membres, situés entre les deux, vont murmurer des « chut » pour amener ceux qui discutent à se taire, pour pouvoir suivre la cérémonie. Ces mêmes personnes vont également échanger leurs impressions avec leurs voisins, bien qu'ils aient demandé à d'autres de se taire. En demandant aux autres de se taire, ils cherchaient surtout à les informer que la cérémonie avait commencé.

Le rabbin, toujours sous le châle de prière suspendu, va commencer à se diriger vers la synagogue. Il est donc encadré par ceux qui tiennent les 4 bâtons. Les membres qui tiennent les autres rouleaux sont dispersés dans la procession qui s'est créée avec tous les membres. La procession occupe toute la rue Cleve. Alors que certains arrivent déjà devant la synagogue, d'autres ne font que commencer à sortir du parc. La police de la ville d'Hampstead a bloqué la rue Cleve pour l'évènement, permettant aux membres de circuler en toute sécurité. Il n'y a pas de décoration particulière dans la rue, mais l'entrée de l'immeuble de la congrégation est décorée d'une large banderole où il est inscrit « 1960-2010 » en gris clair, en fond, puis l'inscription « 50 Years of Jewish Renewal » en orange, par dessus « Congregation Dorshei Emet » (en orange). Le petit orchestre accompagne la procession du parc à la rue, sur des airs traditionnels juifs, ce qui amène les membres à chanter ces chansons qu'ils connaissent puis à danser dessus, face à l'immeuble de la congrégation. Les membres tapent tous dans leurs mains, accompagnant l'air joué par les musiciens. Des habitants de la rue Cleve (tous juifs, indiqués par les *mezuzots* qu'on retrouve sur le montant de leur porte d'entrée) sont sortis sur leurs perrons pour observer la scène avec curiosité et amusement. Ils sont nombreux à également battre le rythme en tapant dans leurs mains! Les caméramans se faufilent entre les membres pour trouver le meilleur angle de vue. Ils se dirigent finalement à l'entrée de la synagogue qui, étant surélevée par quelques marches, leur permet d'avoir une meilleure vue d'ensemble de la procession. Le photographe se déplace partout et prend plusieurs clichés par minute, essayant de capter l'ensemble de la scène. Les enfants courent entre les membres, puis retournent vers leurs parents. Ils sont nombreux à

exprimer leur bonheur d'être témoins d'une cérémonie aussi importante. Certains sifflent ou chantent les airs qui sont joués par les musiciens.

La procession s'est arrêtée face à la synagogue pour former un grand cercle, de plusieurs rangées. Les membres se succèdent au milieu du cercle pour danser sur les airs des musiciens pendant que ceux qui les observent battent le rythme avec leurs mains. Ceux qui dansent en formant une ronde vont se passer les rouleaux de la *Torah* de mains en mains. Plusieurs membres vont faire quelques tours dans le cercle puis retourner comme spectateurs, d'autres vont rester danser plus longtemps. Les danseurs sont de tous les âges, des enfants comme des personnes âgées. La future assistante-rabbin est d'ailleurs présente et des membres l'encouragent à venir danser avec un rouleau de la *Torah*, ce qu'elle exécute avec enthousiasme. Les danses sont des danses traditionnelles juives, où les membres se mettent en ronde, main dans la main, et font un pas croisé vers l'avant puis un pas croisé vers l'arrière, en orientant leurs bustes dans le sens opposé. Les caméramans et le photographe vont passer de l'entrée surélevée de la synagogue au public, puis se mettre dans la ronde pour saisir au maximum le moment sur leurs bandes d'enregistrements. Les bénévoles se sont rapprochés pour mieux apprécier les danses. Plusieurs membres prennent des photos de la scène. Les membres sont tous assez concentrés sur le spectacle qui se développe devant leurs yeux, les conversations sont donc entrecoupées par des applaudissements, un passage dans le cercle ou encore le fait de chanter les paroles des musiques jouées. Certaines personnes s'exclament pour dire comme ils apprécient le spectacle.

On retrouve les membres bénévoles dans l'entrée de l'immeuble, qui dirigent les membres soit vers la salle du rez-de-chaussée de la synagogue ou vers celle à l'étage. Partout sur les murs de l'entrée de l'immeuble (avant de passer les portes de la synagogue), on retrouve des cartons plus ou moins grands indiquant le nom des principaux donateurs ayant contribué à l'acquisition de cette nouvelle *Torah*. Les cartons blancs apposés sur le mur sont tous de la même taille, indiquant que ces donateurs ont

offert le même montant à la congrégation. On retrouve des cabinets de notaires, d'avocats, des entreprises, des agences immobilières, etc. Il y a également des cartons plus grands, posés sur des chevaliers en biais, permettant à tous de les lire. Il s'agit des plus grands donateurs. Il y a une banque, une compagnie d'assurance, mais également des entreprises privées. Il n'y a aucune contribution municipale ou gouvernementale.

Les membres pénètrent progressivement à l'intérieur de la synagogue, vu le nombre important de personnes présentes. Plusieurs se dirigent directement à l'étage pour avoir plus de chance d'avoir une bonne vue sur la *Bimah*. Il y a une concentration de personnes à l'entrée de rez-de-chaussée de la synagogue, comme plusieurs personnes souhaitent s'y asseoir. Pendant que certains attendent d'y entrer, ils en profitent pour jeter un regard aux noms des différents commanditaires. Les membres, en choisissant leur place et en s'y asseyant, vont échanger quelques mots avec les personnes qui sont assises à côté d'eux. S'ils ne les connaissent pas, ils vont demander si la place est prise. Si elle ne l'est pas, ils vont par exemple raconter tout le mal qu'ils ont eu à trouver une place ou alors revenir sur la cérémonie extérieure. Si les membres se connaissent et qu'ils ne se sont pas encore vus durant la cérémonie, ils vont échanger des salutations. Souvent, des membres ont réservé des places à côté d'eux pour leurs amis ou leur famille. Ils vont alors faire des signes à ces derniers pour qu'ils viennent les rejoindre. Ils commentent entre eux les photos de membres qui défilent sur le grand écran. Enfin, les bénévoles vont tenter de diriger les membres dans la synagogue, avec plus ou moins de succès.

En pénétrant dans la synagogue, on peut observer une organisation différente de celle d'usage : il y a une petite table posée devant la *Bimah*, un écran géant sur lequel défilent les photos des membres au moment où ils écrivent une lettre ou une phrase dans la nouvelle *Torah* et certaines chaises du rez-de-chaussée qui sont réservées aux familles ayant le plus contribué financièrement à son acquisition ou à ceux qui vont participer à la cérémonie. Une rampe a également été disposée pour permettre aux personnes en fauteuil roulant d'accéder à la *Bimah*. Le petit orchestre a également sa place à gauche de la

Bimah et continue à jouer des airs traditionnels. Des enceintes acoustiques, de part et d'autre de la *Bimah*, permettent une meilleure diffusion du son à travers la synagogue.

L'ancienne présidente de la congrégation est à la *Bimah* et invite les membres à s'asseoir. La nouvelle *Torah*, portée par Hannah¹⁹ sous le châle de prière suspendu, entre par l'allée centrale de la synagogue. Dans l'assemblée, les membres sont debout, applaudissent et prennent des photos. Arrivés à la *Bimah*, les membres qui tenaient les bâtons mettent le châle de prière de côté. Hannah remet la nouvelle *Torah* à un membre qui attendait à la *Bimah*. Aidé par l'ancienne présidente, ce dernier enlève le revêtement de la *Torah* et la dépose sur la *Bimah*. L'ancienne présidente appelle alors le rabbin à la *Bimah*. Les musiciens ne jouent pas de musique à ce moment. Le photographe se déplace pour prendre chaque moment de cette entrée de la *Torah*. L'équipe de CTV n'est pas présente, il y a seulement le caméraman de la synagogue qui s'est mis sur une chaise pour avoir une meilleure vue sur la *Bimah*. Les membres sont tous captivés par l'entrée de la nouvelle *Torah* dans la synagogue, ils sont très peu nombreux à discuter entre eux et, le cas échéant, font plus état de leurs impressions que d'autre chose.

Le rabbin, plein d'émotions, souligne le caractère historique de ce moment pour la congrégation, mais également pour le judaïsme au Canada. Il rappelle toutes les étapes franchies pour arriver à ce jour. Il remercie la *soferet* d'avoir permis à la congrégation de concrétiser son rêve et l'invite à venir écrire la dernière phrase de cette nouvelle *Torah*. Les enfants courent à l'étage et se sont assis tous ensemble dans un coin à l'étage de la synagogue. Le rabbin accueille la *soferet* à la *Bimah* sous les applaudissements de l'assemblée. Il lui laisse la place. Elle déroule le dernier rouleau de la *Torah* jusqu'à la dernière partie. L'ancienne présidente appelle une des familles ayant le plus contribué financièrement à la réalisation de cette *Torah* à aller rejoindre la *soferet* à la *Bimah* pour

¹⁹ Hannah est membre de la congrégation depuis plusieurs années. Elle est une militante féministe engagée et son mariage a été le premier mariage homosexuel célébré à la congrégation. Elle respecte scrupuleusement la *casherout*.

inscrire cette dernière phrase. Le père, la mère, leurs deux filles et leur fils se placent donc les uns derrière les autres, du côté gauche de la *Bimah*. Le fils aîné est le premier à poser sa main sur celle de la scribe pour inscrire un mot. Il est suivi de son père, de sa sœur, de sa mère et enfin la benjamine de la famille. Il n'y a plus un bruit dans la synagogue. Le peu d'échanges évoque la dimension solennelle du moment. Les enfants sont également silencieux, plusieurs sont même bouche bée. La *soferet* indique à chaque membre de la famille la façon dont il faut qu'il pose sa main sur la sienne. La *soferet* range ensuite sa plume et la famille la remercie chaleureusement par des embrassades et des poignées de main. Le caméraman de la synagogue a rapproché sa chaise pour pouvoir filmer de près les mains et la dernière partie de ce rouleau de la *Torah*. Ce qu'il filme a remplacé les photos sur l'écran géant, de façon à ce que toute l'assemblée puisse suivre attentivement ce moment. Le photographe va prendre chaque membre de la famille individuellement en photo avec la scribe après qu'ils aient écrit leur mot, puis toute la famille à la fin. Tous les enfants de la congrégation se sont rapprochés et se sont assis dans les premières marches de l'escalier de la synagogue.

Lorsque la famille est retournée à sa place dans l'assemblée, un membre de la congrégation souffle dans un *shofar*, un instrument à vent en forme de corne utilisé dans les rituels israélites. Les musiciens prennent ensuite le relais et jouent les airs de « *Simel Tov, Mazel Tov* ». Les membres de la congrégation commencent alors à danser en formant d'abord une ligne de personne les unes derrière les autres, se tenant par la main, qui passe derrière la *Bimah* et fait le tour du rez-de-chaussée de la congrégation, puis qui devient une grande ronde, vu le nombre de personnes la composant. Tout le monde chante les paroles de cette chanson. Ceux qui ne dansent pas dans la ronde se sont levés et battent le rythme dans leurs mains en chantant. L'ambiance solennelle a été remplacée par une atmosphère franchement festive.

À la fin de la chanson, l'ancienne présidente revient à la *Bimah* et exprime sa joie ainsi que son émotion de vivre un moment aussi exceptionnel. Elle rappelle que tout cela

n'aurait pas été possible sans le savoir et l'investissement d'une femme tout aussi exceptionnelle. Elle demande alors à la *soferet* de venir leur raconter son expérience dans la rédaction de leur nouvelle *Torah*. Sous les applaudissements chaleureux de l'assemblée, la *soferet* prend place à la *Bimah*. Elle remercie d'abord l'ensemble de la congrégation et explique qu'être une femme *soferet* est une tâche particulièrement ardue (elles ne sont qu'une vingtaine à travers le monde). Elle a choisi cette vocation pour plusieurs raisons. D'abord, son amour du judaïsme et sa ferme volonté de donner vie sans cesse à son texte fondateur. Dans un second temps, son amour pour ce texte et son impression qu'elle n'en a jamais assez de le lire et de chercher à le saisir. Enfin, peut-être la raison la plus valable des trois à son sens, le fait qu'elle considère que l'enseignement le plus important qu'elle a retenu de la *Torah* est de donner aux autres et qu'il n'y a pour elle de plus cadeau à faire à sa communauté que de lui donner son texte. Elle explique ensuite que la transcription d'une *Torah* est un processus long et dans lequel on peut se sentir assez seule et isolée. Elle a donc décidé d'écrire une partie dans les locaux d'une école talmudique de New York et que ça a été pour elle une expérience unique. Non seulement elle écrivait le texte, mais elle pouvait simultanément écouter la récitation des chants qui caractérise sa lecture et des analyses de plusieurs passages. Aussi, elle estime que cette *Torah* a donc baigné dans un univers spirituel, d'étude et d'apprentissage. Il règne un calme absolu pendant son discours. L'ensemble de la congrégation l'applaudit à la fin de son discours et elle remet son microphone à l'ancienne directrice, en même temps que celle-ci lui fait une bise.

La Présidente de la congrégation est alors invitée à la *Bimah* pour prononcer son discours. Elle est rentrée d'Israël le matin même et explique qu'elle a encore de l'air frais de la terre sainte dans ses poumons. Elle fait part de sa grande émotion en ce jour spécial, puis se tourne vers l'escalier où sont assis les enfants de la synagogue. Elle demande à tout le monde de les regarder un instant. Selon elle, c'est à travers ces enfants que toute cette journée, ce projet, prend son sens. C'est le désir de leur transmettre un héritage, une culture, une histoire et des valeurs fondées sur l'égalité. En tant que femme elle ne peut s'empêcher de penser particulièrement à toutes ces petites filles qui vont avoir la chance

d'évoluer dans un monde où elles seront l'égal des hommes. Pour elle, il est important que ces jeunes filles sachent tout le travail que leurs mères et leurs grand-mères ont accompli pour qu'elles aient toutes ces opportunités et que la communauté ne doit jamais oublier de défendre les droits des opprimés. Son discours est applaudi avec enthousiasme par toute la congrégation. Florence, qui est assise à côté de moi, me dit qu'elle aime vraiment cette Présidente et qu'elle a fait un excellent discours, qui allait à l'essentiel sans être trop long ou intellectuel. Gisèle approuve et ajoute que vraiment c'est une excellente Présidente. Elles disent que c'est vraiment une femme incroyable, une femme de tête qui n'a vraiment pas eu une vie facile.

Deux femmes sont alors invitées à la *Bimah* par l'ancienne Présidente pour expliquer le revêtement de la nouvelle *Torah*. Elles décrivent le choix de la couronne, les matériaux qui le constituent et les gravures qui l'ornent. Elles montrent également le revêtement de velours rouge dans lequel la *Torah* est enveloppée et les ornements en or qui sont tissés dessus. Enfin, le pic de lecture a une valeur toute particulière comme il s'agit d'un don d'une synagogue polonaise. Il a plusieurs centaines d'années, ce qui provoque plusieurs exclamations d'étonnement dans l'auditoire. Les enfants se sont approchés pour voir les objets de plus près. Le caméraman filme chaque objet de proche afin qu'ils soient projetés sur le grand écran et que toute l'assemblée puisse les apprécier.

L'ancienne Présidente invite alors tous les enfants qui sont présents de monter à la *Bimah* et de se placer en rond. Les enfants en bas âge sont accompagnés par leurs parents. Plusieurs membres déroulent alors la nouvelle *Torah* autour des enfants de la congrégation progressivement, afin qu'ils soient tous à l'intérieur de celle-ci. Ils sont donc postés tout autour de façon à la tenir dans les airs pour qu'elle ne tombe pas sur le sol et se déchire. Après avoir pris quelques minutes pour contempler la scène, ces membres ont progressivement roulé la *Torah* pour la refermer. Pour plusieurs membres, ce moment est le plus touchant de toute la cérémonie. Les membres se disent entre eux que c'est une très bonne idée et que c'est particulièrement émouvant de voir ainsi l'avenir

de la congrégation, comme cette *Torah* est pour leurs enfants. Pendant les minutes de contemplation, il y a très peu de bruits dans la synagogue. Les membres sont nombreux à filmer cette scène ou encore à prendre des photos. Ce moment de la cérémonie nous rappelle explicitement l'importance de la filiation et de la transmission dans la communauté.

L'ancienne Présidente appelle alors le fils d'une des familles ayant le plus contribué financièrement à l'acquisition de cette nouvelle *Torah*. Il attrape alors la *Torah* par ses manches en bois, la soulève à bout de bras dans les airs en s'assurant qu'elle est assez déroulée pour qu'on puisse voir 6 pages. Ce faisant, il s'est retourné pour être face à l'Arche Sainte (qui est orienté en direction de Jérusalem). Il récite une bénédiction, qui est la même que celle récitée au même moment lors du *Shabbat*. Les membres sont debout dans l'assemblée et répondent à la bénédiction récitée de la façon habituelle²⁰. On peut distinguer ceux qui viennent régulièrement de ceux qui viennent moins souvent par le fait que les premiers savent les bénédictions et que les seconds ne les récitent pas ou avec moins de fluidité. Quelques personnes chuchotent entre elles, mais globalement les gens sont plutôt attentifs à cette partie de la cérémonie. Le jeune homme se dirige ensuite vers une chaise, à gauche de l'Arche Sainte. Il s'y assoit avec la *Torah* sur les genoux. Deux autres membres viennent le rejoindre et s'occupent de recouvrir la nouvelle *Torah* de sa couronne et de son revêtement en velours. Ensuite, deux membres ouvrent les portes de l'Arche Sainte pendant qu'un autre membre dépose la nouvelle *Torah* sur son reposoir. Les deux portes de l'Arche Sainte sont ensuite refermées par ces deux membres. L'assemblée est attentive à la première entrée de la nouvelle *Torah* dans l'Arche Sainte.

L'ancienne présidente de la congrégation se retrouve au centre de la *Bimah* et remercie plusieurs personnes individuellement, en précisant leur implication particulière

²⁰ Ces bénédictions sont détaillées dans le passage précédent sur le rituel du *Shabbat*, elles s'intitulent *Hatzi Kaddish* ou Prière des lecteurs.

dans la préparation de l'évènement, notamment la *soferet*, le rabbin, les gros donateurs, puis elle cite des groupes de personnes (les bénévoles, par exemple), et enfin l'ensemble de la congrégation pour leur présence et leurs dons. Pendant ce temps, l'ambiance commence à se dissiper dans la salle. Plusieurs personnes sont déjà sorties dans le hall, pour parler à leurs guises ou même descendu dans la salle du *Kiddoush*. Ceux qui sont restés discutent entre eux ou s'exclament en fonction des personnes nommées. Plusieurs personnes applaudissent, ce qui m'a étonnée comme ce n'est pas l'usage d'applaudir dans une synagogue. Ceux qui sont plus conservateurs se contentent de dire « *Ya Shir Koah* », soit félicitations en hébreu.

La salle du *Kiddoush* a pris des allures de banquet pour les festivités : 4 longues tables rectangulaires avec une table circulaire à chacune de leurs extrémités (4 tables circulaires au total) forment un grand carré pour accueillir le buffet et occupent ainsi le centre de la salle. De grands et impressionnants arrangements floraux ont été disposés sur chacune d'entre elles, participant à la dimension officielle et extraordinaire de l'évènement. Au fond de la salle (nord), un écran diffuse, grâce à un rétroprojecteur, les photos des membres au moment où ils écrivaient une lettre ou une phrase dans la *Torah* avec la *soferet* (comme à l'étage, dans la synagogue). À l'entrée de la salle (sud), il y a 3 longues tables rectangulaires où les boissons (vin, jus de fruits, eau, boissons gazeuses, thé, café) sont disposées. En raison du nombre important de personnes, la salle a été vidée de presque toutes les tables et les chaises qu'elle contient d'habitude (à l'exception des tables de service et de certaines tables et chaises pour les personnes âgées). Les gens se tiennent donc debout, ce qui favorise également les déplacements d'un groupe à l'autre pour des échanges informels. Sur les tables de services, le banquet propose un large choix de pâtisseries orientales, des tartelettes variées, des montagnes de profiteroles, des fruits frais coupés et d'autres petites bouchées sucrées. Tous ces desserts sont présentés avec soin, avec des décorations élaborées. Par exemple, des fruits ont été transformés en fleurs et les tiges d'un ananas représentent les feuilles de ces dernières. La plus grande attraction reste la fontaine de chocolat, qui provoque des exclamations chez les plus petits, mais aussi chez les plus grands. Des tiges en bois sont à côté et invitent à se faire

des brochettes de fruits à passer sous le chocolat. Cette partie de la cérémonie offre un régal, pour les yeux et les papilles. Elle constitue en quelque sorte le point culminant de l'évènement où tout le monde se retrouve pour échanger leurs impressions, se saluer un peu plus bruyamment qu'ils ne l'avaient fait à l'étage et surtout fêter dignement l'inauguration de la nouvelle *Torah*. L'ambiance est définitivement festive, on pourrait se croire à une réception de mariage ou encore de *Bar Mitzvah*.

Les membres sont éparpillés un peu partout dans la salle du *Kiddoush*, passent d'un groupe à l'autre et discutent entre eux de façon informelle. Comme il y a des membres qui ne sont pas présents d'habitude, c'est une occasion particulière de prendre de leurs nouvelles en personne. Le buffet occupe également la majorité du temps chez certains. Les enfants sont tous autour de la fontaine de chocolat en attendant plus ou moins patiemment leur tour de plonger leurs brochettes de fruits

La cérémonie de *Torat Imeinu*, derrière son atmosphère festive, a une valeur symbolique importante pour la congrégation parce qu'elle communique ses valeurs fondamentales et son éthos aux membres de toutes les générations présentes. Ce faisant, elle les fait participer à l'histoire de la congrégation et, à travers ce que Durkheim appellerait un moment d'effervescence collective, elle les inscrit dans une identité communautaire commune.

b. Une cérémonie chargée symboliquement

Cette cérémonie réactive l'affiliation de la congrégation aux valeurs et aux principes reconstructionnistes que nous avons décrits dans le chapitre précédent. En effet, l'idéologie reconstructionniste est ici transmise en actes, à travers cette célébration.

D'abord, le fait que la quasi-totalité des membres soit présente témoigne de l'importance qui était accordée à cet évènement. En un an et demi de terrain, c'était la première fois que je voyais la synagogue aussi pleine, même en prenant en compte les

fêtes juives. La dimension participative était explicitement mise de l'avant : non seulement les membres étaient présents, mais tous pouvaient et souhaitaient porter un ou plusieurs rouleaux de la nouvelle *Torah*. De même, les enfants même en très bas âge ont eu une partie de la cérémonie qui leur était consacrée lorsqu'ils ont été enroulés dans un des rouleaux. Cette étape de la cérémonie a pris un caractère très solennel, pour ne pas dire sacré. Or, ce « rituel » était une invention de la congrégation. Les membres, tous touchés par ce moment de la cérémonie, ont adhéré à cette nouvelle pratique qui fera désormais partie de leur « tradition » commune. Par ailleurs, la participation des enfants à la cérémonie traduit la volonté des membres de les impliquer dans la vie de la communauté, mais aussi de leur transmettre l'identité et les valeurs de la congrégation. Cette nouvelle *Torah* sera celle qu'ils utiliseront pour leur *Bar* ou leur *Bat Mitzvah*, celle qui sera lue à leur mariage et pour les cérémonies de leurs enfants. L'idée d'une transmission intergénérationnelle des valeurs de la congrégation semble bien présente.

Si la rédaction d'au moins une lettre est considérée comme un commandement dans le judaïsme, peu de juifs ont toutefois la chance de le réaliser. L'acquisition de cette nouvelle *Torah* marque la volonté de la congrégation de respecter la tradition rabbinique et les commandements de la *Halakha* en offrant à ses membres une occasion unique de réaliser ce commandement. Or, en plus de permettre à ses membres de compléter une *Mitzvah* aussi rare qu'importante, la congrégation affirmait un rapport particulier à la tradition rabbinique. On retrouve là la relation ambiguë reconstructionniste à la tradition, qui consiste à tenter d'en préserver l'essence tout en adaptant les moyens de la réaliser au contexte contemporain. Dans ce cas, il s'agissait d'affirmer le rôle des femmes dans le judaïsme en commandant la troisième *Torah* transcrite par une femme dans le monde et la première au Canada.

En effet, au-delà de l'acquisition d'une nouvelle *Torah*, la congrégation voulait faire un geste idéologique, politique et de surcroît historique en commandant à une femme la transcription de leur *Torah*. Cette cérémonie est aussi une célébration de l'égalité des

femmes. Cette dimension est soulignée à plusieurs reprises au cours de l'évènement, dans le discours de la *soferet*, celui de la Présidente ou encore celui du rabbin. De plus, les réactions positives à ces discours, comme celles de Florence ou de Gisèle après celui de la Présidente de la congrégation, symbolisent leur adhésion à l'éthos égalitaire transmis lors de cette cérémonie. Il ne faut pas oublier que l'innovation la plus marquante des fondateurs du reconstructionnisme était sans conteste au niveau de l'égalité entre les hommes et les femmes dans le rituel et dans l'administration des congrégations. En effet, Kaplan plaçait les femmes comme des actrices centrales de la « reconstruction » de la civilisation juive :

« Few aspects of Jewish thought and life illustrate so strikingly the need of reconstructing Jewish law as the traditional status of the Jewish woman. In Jewish tradition, her status is unquestionably that of inferiority to the man. If the Jewish woman is to contribute her share to the regeneration of Jewish life, and if in turn Jewish life is to bring out the powers for good that are in her, this status must be changed. She must attain in Jewish law and practice a position of religious, civic and judicial equality with the man, and this attainment must come about through her own efforts and initiative. Whatever liberal-minded men may do in her behalf is bound to remain but a futile and meaningless gesture » (1981 : 402).

Cette dimension est incontestablement réaffirmée ici. Là encore, on remarque l'importance de la participation des femmes tout le long de la cérémonie. Il convient de souligner le progrès réalisé, même au sein de la congrégation, en matière de participation des femmes au rituel. L'étude de Sharon Gubbay-Helfer souligne un élément intéressant dans l'intégration des femmes au rituel (2006). Si les premières membres ont joint la congrégation parce qu'elles y seraient traitées sur un pied d'égalité avec les hommes et si elles appréciaient pleinement le fait de pouvoir assister au service aux côtés de leur époux et leurs enfants, elles ne souhaitaient pas pour autant participer au rituel et préféraient laisser la participation à l'office aux hommes de la congrégation. Elles n'avaient souvent pas reçu la formation nécessaire pour pouvoir mener le service ou lire la *Torah* et elles trouvaient que ce n'était pas approprié de le faire (2006 : 192). En effet, ce sont les hommes de la congrégation qui ont le plus insisté pour que les femmes participent au rituel :

« In their ideologically-motivated though legally somewhat misguided attempts to give these honours to women, the men met with strong resistance from the women themselves, who had all the freedom they wanted or needed and did not want to do something that felt quite wrong to them » (Gubbay-Helfer 2006 : 194).

Ces contradictions, marquées par la négociation identitaire que les premières membres de la congrégation ont réalisée pour participer au rituel, soulignent la façon dont la congrégation continue d'actualiser son action militante dans l'affirmation du rôle des femmes dans le judaïsme même pour les générations suivantes, qui tiennent pour acquis ce traitement égalitaire. La congrégation mène désormais son combat dans des terrains où l'égalité n'existe pas encore. La fierté des membres par rapport à l'idéologie égalitaire de leur congrégation rend compte de leur intégration des valeurs de la congrégation et de leur sentiment d'appartenance par rapport à son éthos. Cette fierté est également encouragée par sa reconnaissance sociale, matérialisée par la présence d'une chaîne télévisée nationale et d'un reportage de quelques minutes sur cette chaîne à l'heure du journal télévisé.

Enfin, la dimension festive, joyeuse et allègre de la cérémonie reflète une notion importante du reconstructionnisme selon laquelle la communauté et la vie religieuse doivent être une source d'épanouissement. Le raffinement, la qualité des produits proposés dans le buffet, son opulence et le temps que les membres y ont passé rassemblés méritent notre attention. Comme souvent, les rassemblements autour de la nourriture sont chargés symboliquement (Douglas 1984). Le buffet apparaît en effet comme le point culminant de la cérémonie, où tous les membres se rassemblent, expriment le plaisir qu'ils ont eu à célébrer leur congrégation, le fait d'être ensemble et d'en faire partie. Par les échanges plus ou moins formels qu'ils entretiennent, ils réaffirment la culture de la conversation caractéristique de leur congrégation tout en respectant la valeur reconstructionniste d'épanouissement communautaire par l'expérience de moments de qualités collectifs et porteurs de sens.

La cérémonie de *Torat Imeinu* cristallise l'expression de l'éthos de la congrégation dans un moment historique. Par leur présence et leur participation, les membres traduisent leur adhésion à ces valeurs et prennent part dans la construction du

mythe collectif de leur congrégation. Cette cérémonie est caractérisée par une alternance entre des moments solennels et de moments plus festifs; entre des prières ou des bénédictions et des discours personnels sans valeur sacrée; entre la réalisation d'un commandement religieux par une famille et celle de gestes profanes. Aussi, il semble que les rituels de la congrégation se distinguent par le brouillage des frontières entre le sacré et le profane qu'on peut y observer.

3. Brouillage de frontières entre le sacré et le profane

Dans un essai sur le mouvement « prolife » aux États-Unis, le sociologue Ziad Munson suggère que la ligne de séparation durkheimienne entre le sacré et le profane est parfois difficile à déterminer (2007). Munson donne l'exemple de funérailles où un homme politique fait un discours et il s'interroge à savoir si cet événement perd de sa dimension religieuse du fait de son aspect politique (profane) ou si l'aspect religieux dénature la dimension politique de l'évènement (2007 : 121). Si l'auteur aborde ces questions à travers la relation entre la sphère religieuse et la sphère publique, j'observe la même ambiguïté lors des services dans la synagogue. Ces derniers ont une nature profondément sociale qui rivalise souvent avec leur dimension religieuse. Comme je l'ai déjà suggéré, l'ethnique, le communautaire et le religieux sont complètement imbriqués dans le mouvement reconstructionniste, ce qui se traduit concrètement par un brouillage des frontières entre le profane et le sacré lors des services religieux. Nous verrons dans cette partie comment la nature hybride de la congrégation permet ce brouillage de frontières.

Brouillage des frontières sacré-profane : une transgression

L'hybridité qui semble caractériser l'identité de la congrégation apparaît également dans le brouillage des frontières entre le sacré et le profane lors des rituels

reconstructionnistes. Ce dernier est particulièrement transgressif par rapport à la tradition juive rabbinique, où la séparation sacrée-profane est toujours clairement établie :

« « Separation » is a figure that runs through the Jewish world, from God's separation of day and night at the dawn of time, to the intricate set of procedures necessary to distinguish and separate food we eat from food we don't eat; the sacred is separated from the rest, the Jews from the nations, the Sabbath from the rest of the week. Mixing is anathema; for example, linen and wool may not be woven together. Hybridity then is transgression » (Gubbay-Helfer 2006: 46).

Or, la congrégation se distingue justement des autres par la souplesse de sa définition identitaire, dont les frontières sont fluides et peuvent ainsi se déplacer pour inclure certains individus ou certaines pratiques nouvelles. De la même manière, certaines dichotomies établies par le judaïsme rabbinique ne trouvent pas une résonance aussi forte dans la congrégation. La notion de séparation rigide entre le sacré et le profane ne disparaît pas complètement, mais elle devient moins contraignante. La dimension plus informelle du rituel, inspirée des premières années où la congrégation était une *havurah*, de même que la définition libérale du rôle du rabbin, qui permet à tous les membres de jouer un rôle dans le rituel, dans le « sacré », rendent possible cette hybridité et, de fait, participent à ce brouillage de frontières. De plus, le rejet reconstructionniste du supranaturel permet aussi de relativiser l'aspect formel des moments « sacrés ». Dieu est pensé comme omniscient, présent partout et tout le temps, soit, en d'autres termes, même dans les moments qui ne sont pas sacrés et dans les objets auxquels on n'accorde pas de déférence particulière. Aussi, la conception du « sacré » reconstructionniste admet que ce dernier apparaisse dans le profane et, par cela même, rejette l'idée selon laquelle ces deux notions s'excluent mutuellement. Les frontières traditionnelles entre le sacré et le profane ont ainsi perdu de leur étanchéité. Dans une certaine mesure, le caractère « sacré » du rituel reconstructionniste est davantage associé au fait d'être rassemblé, en communauté, pour partager un moment de célébration identitaire. En ce sens, les bavardages entre les membres, les potinages, les embrassades et les salutations, la « culture de la conversation » qui surgit au cœur du rituel du *Shabbat*, après le *D'var Torah*, participent au caractère sacré du rituel bien plus qu'elles ne le brisent. La congrégation propose

donc une « reconstruction » des notions de sacré et de profane qui s'exprime lors des rituels, mais aussi dans d'autres moments.

Diversité des fonctions du lieu de culte

Le fait que l'espace de la synagogue soit utilisé lors des conférences ou des rendez-vous administratifs de la congrégation participe à ce brouillage de frontières. Nous pourrions en effet nous interroger sur le choix de ce lieu à fonction religieuse pour des événements non religieux, alors qu'il y a d'autres espaces pouvant accueillir un grand nombre de personnes dans l'immeuble de la congrégation. Mon hypothèse est que les représentants de la congrégation, comme les fondateurs, ont l'intention de faire de l'espace de culte un lieu de rassemblement communautaire²¹. Au-delà des raisons pratiques qui font que la synagogue est l'espace le plus accessible dès l'entrée de l'immeuble de la congrégation²², l'organisation des *Kiddoush* au sous-sol de l'immeuble tous les samedis témoigne du fait que la préparation de la salle du sous-sol pour accueillir plusieurs membres n'est pas un enjeu insurmontable. Aussi, inversement, on remarque que certaines limites sont respectées scrupuleusement par les membres, comme le fait de ne pas manger dans l'espace de culte. Or, le fait d'y organiser des événements sans caractère religieux ne fait partie de ces restrictions. L'espace de culte a donc une fonction sociale importante et s'adapte aux besoins des membres.

Brouillage des frontières : signe d'une hybridité religieuse collective?

Dans une certaine mesure, l'hybridité qui permet le brouillage de frontières entre le sacré et le profane autorise également les membres à introduire des pratiques nouvelles

²¹ Cette hypothèse fait écho à des observations que les sociologues Fenggang Yang et Helen Rose Ebaugh (2001) avaient dégagé dans le contexte américain contemporain dans les nouvelles religions des migrants et suggère que ce phénomène dépasse le judaïsme.

²² Voir la description du cadre physique dans l'annexe 3.

aux rituels de la congrégation. Par exemple, la méditation a été intégrée aux *Minyans* du matin²³ pratiqués à la congrégation. Or, la méditation telle qu'elle est pratiquée lors des *Minyans*, ne fait pas partie des pratiques traditionnelles juives et a été ajoutée depuis une dizaine d'années dans les pratiques de la congrégation. Le rabbin, intéressé aux spiritualités asiatiques, pensait en effet que la méditation pourrait enrichir l'expérience des *Minyans* pour les membres. L'hybridité identitaire de la congrégation permet donc une certaine hybridité religieuse. Pour la sociologue Meredith McGuire, l'hybridité religieuse est le résultat de la pratique du bricolage, plus ou moins encouragé selon les époques et exercé individuellement ou de façon collective :

« The concept of bricolage is particularly useful for conceptualizing religious hybridity, because it highlights the degree of agency ordinary people exercise in the construction of their lived religions. The symbols and metaphors may already be part of the donor cultures, but the process of choosing, combining, and assembling the resulting synthesis is, ultimately, a creative process – sometimes consciously so but often more spontaneously creative – that people may engage in as they go about their everyday lives » (2008 : 196).

L'éthique de participation de la congrégation « do it yourself » encourage une certaine forme de bricolage collectif, tel qu'il est décrit par McGuire (2008). De plus, la relation reconstructionniste à la tradition rabbinique n'est pas sans évoquer cette même notion de bricolage.

Ce brouillage de frontières entre le sacré et le profane lors des services suggère l'influence que le sacré et le profane ont l'un sur l'autre, ainsi que sur la vie des membres. Le mélange dosé des deux témoigne de l'importance du social dans la vie religieuse des membres et de l'importance du religieux dans la vie sociale qu'ils mènent au sein de la congrégation. Cette hybridité socioreligieuse ouvre la porte à une multitude d'interprétations du sens que chacun attribue à l'expérience religieuse, comme nous le

²³ Les « *Minyan* méditatif » ont lieu tous les mercredis matin à la synagogue de 7 h 30 à 8 h 15, même sans qu'il y ait un quorum de 10 personnes. C'est une prière avec enseignement d'un maître hassidique sur des segments de la *Torah* introduisant à la méditation, clôturé par la récitation du « *Kaddish* » (sanctification) des endeuillés.

verrons dans le chapitre suivant. La nature hybride de la congrégation permet à des gens différents de s'y sentir intégrés, la diversité et son inclusion étant au cœur de la définition identitaire de la congrégation.

Conclusion

Les chercheurs en études juives canadiennes observent que la fréquentation des synagogues et des rituels est sporadique, même si le nombre d'affiliations reste élevé (Broadbar-Nemzer, Cohen, Reitzes et *al.* 1993; Lightstone 1995; Schoenfeld 1981; Sklare 1971) et que le choix des rituels de tradition rabbinique qu'ils vont continuer à célébrer reste consistant, par exemple *Yom Kippour* est massivement célébré même par des juifs qui ne vont jamais à la synagogue (Broadbar-Nemzer, Cohen, Reitzes et *al.* 1993; Lightstone 1995; Schoenfeld 1981; Sklare 1971). Or, si l'on situe la congrégation étudiée par rapport à ces observations réalisées sur le judaïsme canadien, on peut affirmer que les membres de la congrégation ont une pratique beaucoup plus intensive et régulière que la moyenne nationale. En ce sens, être membre de la congrégation signifie bien plus qu'une simple affiliation, les membres sont tenus de participer, comme nous l'avons déjà souligné dans les parties précédentes. Il s'ensuit que les membres se sentent beaucoup plus impliqués dans leur communauté et qu'ils s'y identifient davantage, comme elle devient un lieu de vie important où l'on passe beaucoup de temps, où l'on développe des liens d'amitié solides et où l'on passe des moments porteurs de sens dans la vie en général. L'adaptation reconstructionniste de la tradition rabbinique apparaît donc, incontestablement, comme une façon significative et efficace de vivre et d'exprimer son identité juive dans le contexte canadien.

En effet, le rituel joue un rôle important dans la transmission des référents identitaires de la communauté religieuse, comme le souligne Sharon Gubbay-Helfer : « Thus, sacred story, and the ritual that anchors and enacts it, continually reminds individuals and community of who they are, why they are there and what they are

supposed to do » (2006 : 42). À travers ses rituels, la congrégation transmet une lecture reconstructionniste de la vie juive et un éthos à ses membres. En ce sens, le rituel reconstructionniste a une valeur communicative, en transmettant des valeurs religieuses et sociales particulières ainsi qu'une définition identitaire à ses membres (Lichterman 2007).

La force du rituel reconstructionniste repose sur sa capacité à s'adapter, à se reconstruire en fonction des besoins et des envies de ses membres tout en préservant un lien avec la tradition juive. Les membres peuvent ainsi explorer des avenues spirituelles qui les intéressent, comme la méditation, sans pour autant compromettre leur identité juive. La congrégation propose une identité juive souple, ouverte, tolérante et dynamique qui renforce l'identification de ses membres à leur communauté. Aussi, après avoir exploré la façon dont le rituel exprime la philosophie reconstructionniste et l'éthos de la congrégation, nous allons porter notre attention aux discours des membres de la congrégation. Comme la sociologue Nancy Ammerman (2007), nous proposons de mener une étude intersectionnelle entre l'institution religieuse et l'individu, à savoir comment la première produit du sens pour ses membres à travers des rituels et la façon dont ses membres, au quotidien, improvisent leur propre discours religieux et élaborent leurs propres pratiques, comme des alternatives au discours officiel :

« A basic assumption of all these students of modern religion is that we need to take seriously both the ability of institutions to produce and enforce patterns of meaning and action and the ability of individuals and collectives to improvise and sustain alternatives. That is, we take both structure and agency as essential elements in any explanation for whether and how religion is present. Change, throughout history, has been born in the interstices where everyday practice goes beyond official dogma, making both the existing religious structures and the emerging practices worthy of our attention. [...] The sociological study of religion remains concerned with the intersection of individual and institutional realities » (2007 : 13).

V. POLYSÉMIE DE L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE DES MEMBRES

« What does appear to be different, by the twenty-first century, is the enormous range and diversity of cultural options, together with a widespread awareness of those options and individuals' relative freedom to explore them. At the level of the individual, religion is not fixed, unitary, or even necessarily coherent. Rather, each person's religious practices and the stories they use to make sense of their lives are continually adapting, expanding or receding, and ever changing. » (McGuire 2008 : 210)

La diversité des expériences religieuses individuelles évoquée par la sociologue Meredith McGuire (2008) dans le paragraphe ci-dessus apparaît dans les expériences des membres que j'ai interrogés pour ce mémoire. La définition qu'ils proposent individuellement du sens que l'expérience religieuse reconstructionniste a pour eux, dans leur vie, est à chaque fois unique, complexe, mais toujours réfléchie et analytique. Ce dernier chapitre s'intéresse aux discours des membres sur leurs croyances, leurs pratiques, leur participation aux activités de la synagogue, le rôle de la communauté dans leur vie religieuse et personnelle, leur rapport au discours officiel du groupe et à ceux des autres membres, leur identité ainsi que leurs pratiques individuelles. L'objectif est de saisir comment les membres s'approprient, chacun à leur façon, le discours officiel de la congrégation pour qu'il soit porteur de sens pour eux, compte tenu de la diversité caractéristique de Dorshei Emet. Nous évaluons ainsi comment et dans quelle mesure la participation au rituel reconstructionniste contribue à l'inscription des membres dans une tradition juive et si, bien qu'elle soit adaptée, elle peut être une source de légitimation identitaire et communautaire pour eux. Nous aborderons d'abord la façon dont les membres définissent leurs croyances et leurs pratiques, pour ensuite nous intéresser aux rôles que joue la communauté dans leur vie ainsi que leurs rapports à celle-ci. Nous explorerons enfin la diversité des interprétations qu'ils proposent de l'expérience religieuse à la synagogue.

1. Croyants ou pratiquants?

a. Croyances des membres

Une remarque transparait immédiatement lorsqu'on s'intéresse aux croyances des membres : c'est un sujet qu'ils n'aiment pas aborder. En effet, ils étaient nombreux à me renvoyer la question « mais c'est quoi croire ou ne pas croire? » et déviaient rapidement sur leurs pratiques et leur approfondissement de leurs connaissances sur le judaïsme. Il semble que l'intérêt des membres ne soit pas sur ce en quoi il croit, mais plutôt comment ils se positionnent par rapport aux textes sacrés, à travers la lecture reconstructionniste, et comment ils actualisent cette relation à la tradition concrètement par des pratiques religieuses. Cette partie, qui traite des croyances des membres, sera placée sous le thème de la diversité des discours, qui vont jusqu'à être opposés. Nous nous intéresserons au rapport des membres à Dieu, puis à la place laissée à la recherche et aux questionnements et enfin à l'évolution des croyances de certains membres, parfois liée à un approfondissement de leurs connaissances.

La place de Dieu

Une des choses frappantes dans la lecture reconstructionniste est le changement de perspective que proposait Kaplan par rapport à Dieu, dont la transcendance et le caractère supranaturel étaient remis en question. Cette révolution conceptuelle était apparue à l'époque de la parution du premier livre de Kaplan (1934) comme une forme d'athéisme, ce qui avait profondément choqué la communauté juive. Si Kaplan s'est fortement défendu d'être athée et de suggérer une ouverture en la matière dans son ouvrage, le caractère subversif de ses propos et les critiques de ses détracteurs allaient trouver une résonance particulière aujourd'hui pour devenir un facteur d'attraction. Par exemple, David a toujours apprécié que la congrégation ne mette pas l'accent sur Dieu, mais plutôt sur la communauté et l'épanouissement individuel. Aussi, il ne croit pas en Dieu et serait inconfortable dans une communauté qui insisterait plus là-dessus. Par contre, il est à l'aise avec la perspective du rabbin, même s'il ne la partage pas, qui consiste à dire que « we don't believe in *the* God, we believe in *a* God ». À l'inverse, il serait faux de dépeindre la congrégation comme une communauté de juifs athées. Plusieurs membres croient en Dieu et affirment cette croyance lorsqu'ils sont interrogés, comme Yaakov :

« Mes croyances n'ont pas changé. Est-ce que je crois qu'il y a un Dieu? Oui. Les principes de bases sont toujours là. Lorsqu'on examine les écritures et on cherche pour les principes de bases, c'est les mêmes ». Il y a aussi plusieurs membres qui s'interrogent sur leurs croyances, ce qui les entraîne dans une démarche d'exploration perpétuelle.

Recherche et questionnements

La congrégation n'impose pas une vision unique à ses membres et respecte le besoin de certains de s'interroger sur leurs croyances. Ruth a trouvé son moyen de négocier son ambivalence par rapport à Dieu au sein de la congrégation et propose une définition humaniste de ses croyances :

« I always had a problem with the belief, believing in God, the God on high, and I think that being part of the Dorshei community, there is so much room for questioning and challenging. Of course the translation of Dorshei Emet is « in search of the truth », but the truth is in the eye of the beholder. There are many different truths, truth is relative. I guess my belief is that yes life is wonderful, it is full of wonder, I do believe that when Mordecai Kaplan talks about the godly qualities in the individual and that's what I believe that we all have that goodness, and in a supportive and loving environment, that goodness can come out. In suspicious environments where there is a lot of hate and a lot of « us » and « them », those qualities are suppressed and sometimes they never come out. I see it more as a horizontal, not a vertical relationship and that even when you talk about the sacredness and the sacred, the whole notion of sacred when you're engaged in something that is meaningful, that you have a conversation with someone, that you go walking in the woods, you go to synagogue, these are all, for me, sacred. »

On retrouve dans le discours de Ruth le brouillage de frontière entre le sacré et le profane qui avait été abordé dans le chapitre 4 (McGuire 2008). Selon Ruth, ce qui définit le caractère sacré d'un lieu ou d'un moment est le sens dont il est porteur pour l'individu. Si les croyances sont un sujet où Ruth est confortable et à l'aise de proposer une définition qui est porteuse de sens pour elle, ce n'est pas le cas de tous les membres. Certains sont toujours dans une démarche de questionnement par rapport à leurs croyances, ce qui en fait un sujet plus complexe à aborder pour eux. Véronique exprime la difficulté qu'elle a de faire entrer ses croyances dans des mots, rigides, et de les limiter à ce cadre, pour l'instant :

« Je ne peux que parler des choses comme elles sont, et comme elles sont encore une fois, je ne sais pas André-Yanne, je ne sais pas vraiment et je ne peux pas répondre là comme ça. Mes

croyances, ça c'est trop compliqué. Je vis en relation avec une tradition qui contient sans doute énormément de sagesse mais que je n'ai pas touchée à toute cette sagesse là. Je sais qu'il y a un grand réservoir de sagesse dans la tradition juive, qui éventuellement, probablement, je ne sais pas, un jour je vais m'approcher de ça avec plus d'intensité. »

Le discours de Véronique sur ses croyances laisse une place au changement, à l'évolution. En aucun cas elle ne voit sa position d'aujourd'hui comme fixe et permanente. Au contraire, ce qu'elle exprime, c'est plutôt son caractère dynamique. La définition de ses croyances est un processus, si elle s'interroge aujourd'hui sur certains aspects, cela ne signifie pas que sa démarche ne l'amène ailleurs. Le judaïsme a, selon elle, ce potentiel de prendre des sens variés dans différents moments de sa vie. En d'autres termes, ses croyances peuvent évoluer.

Évolution des croyances

Comme Yaakov l'affirmait lui-même, à 90 ans, certains membres estiment que leurs croyances n'ont pas évolué au cours de leur vie. Myriam partage cette perspective. Pour elle, ses croyances sont restées les mêmes, mais elle n'avait pas de lieu, d'espace où les exprimer, dans leur complexité, avant de joindre la communauté. La congrégation lui a permis de trouver une voie où son identité agnostique et son identité juive pouvaient se rencontrer :

« Je suis toujours agnostique, j'ai été élevée par des parents totalement athées, pour qui le bon Dieu ça n'existe pas c'est une création intellectuelle des gens. Je suis agnostique parce que je ne sais pas, il y a des fois j'ai vraiment l'impression de toucher à du divin, il y a des fois je l'ai moins. Pour moi, c'est des questions, pas des réponses. J'adore le nom de la *shul* Dorshei Emet, à la recherche de la vérité. Et puis j'espère ne jamais la trouver parce que les gens qui la trouvent sont des individus dangereux [rire]. Alors c'est ce côté rechercher et ce côté questionnement, non, ça n'a pas changé. »

Le témoignage de Myriam met également en exergue les différentes façons dont les membres interprètent le nom de la congrégation, qui de fait est également polysémique. Le sens qui lui était octroyé par Ruth n'est pas le même que celui que lui accorde Myriam.

Si Yaakov et Myriam considèrent que ce ne sont pas leurs croyances qui ont changé mais le contexte dans lequel elles s'exprimaient et s'ils ont trouvé les moyens de traduire ces croyances dans différents langages, à travers les époques de leur vie, d'autres membres ont une relation différente à leurs croyances et soulignent comme elles ont évolué et comment elles continuent de se transformer. Les croyances d'Ella ont beaucoup évolué au cours de sa vie, n'ayant d'abord aucune vie religieuse pour ensuite devenir orthodoxe et finalement trouver sa voie à travers le reconstructionnisme et un rapport particulier à la tradition :

« I went from being, a typical teenager who just wants to be with my friends all the time until I got married. That's when the religious beliefs or tradition came into my life, but for people who are involved in it for so long they think about it throughout their teenage years, but I didn't have any of that time, so I used my marriage to think about it. To experiment with it, and that's why when I left him I was able to say Ok, well now I want this, but I don't want that. It's all about tradition now. »

Cette évolution dans les croyances est vécue par certains membres en lien avec une meilleure connaissance du judaïsme, à travers l'étude.

Évolution et apprentissage

La relation de plusieurs membres au judaïsme ne s'exprime pas autant en termes de croyances, qu'en termes de connaissances et d'apprentissage. En ce sens, leur perspective est dynamique : plus ils étudient, plus leur relation au judaïsme évolue. Cette perspective est partagée par le rabbin, qui décrit la façon dont ses croyances ont trouvé une plus grande profondeur à travers l'étude et la compréhension de la théologie :

« When I started rabbinical school it was 1970, that is 40 years ago, it is hard to imagine. So it is more in the two thirds of my life. Obviously, learning in Israel and in Philadelphia and studying for 5 years in rabbinical school you learn a lot and then I had a sabbatical year where I went back to Israel for another year and studied Talmud and all along I had other experiences, my own continued studies of teaching continue to bring in knowledge and understanding and then in 2002 I went to the institute for Jewish spirituality and did a two year program for rabbis it really

deepened my understanding of spirituality and meditation Hassidic text and sort of got much more immersed in that. »

Pour Gisèle, cet approfondissement des connaissances ne s'est pas traduit par un changement dans ses croyances, mais elle n'exclut pas qu'elles changent en étudiant le mysticisme juif :

« J'ai approfondi les connaissances, j'ai approfondi, mais pour moi ce n'est pas statique c'est où je suis présentement. Je n'exclue pas, je sais que je ne croirai jamais en un Dieu personnel qui me guide et qui me dit exactement ce que je dois faire demain matin pour mon travail, mais je n'exclus pas non plus cette possibilité, parce qu'après tout qui aurait pu croire que je me convertisse au judaïsme. Donc ça reste ouvert. Je retournerai certainement étudier un peu plus les textes et le côté peut être un peu plus mystique qui existe dans le judaïsme mais pour le moment c'est où j'en suis donc mes croyances n'ont pas changé, le seul truc c'est qu'elles se sont comme enrichies parce que j'ai beaucoup plus de connaissances. »

Pour David, cette ouverture que laisse le judaïsme et plus encore le reconstructionnisme au développement des connaissances et à l'étude lui a permis de mieux comprendre sa relation au judaïsme et, d'une certaine manière, de se positionner par rapport à ses croyances :

« I think my knowledge has improved, j'en ai une meilleure connaissance, je travaille avec Ron [le rabbin] avec la nouvelle haggadah, je lis beaucoup, ça a renforcé l'orientation que j'en ai. Est-ce que ça va jusqu'à dire que si dieu n'existe pas than we have to invent him, je suis avec ça. So my religious framework has actually diminish in a sense but I believe that Judaism is a wonderful faith, has incredible ethical values that are important and is a religion that has changed fundamentally. It has room for growth and change, I think it has a lot to offer myself and also in general, the same way that Buddhism does too. Other religion can seem stagnant and Judaism can seem stagnant to other people and there is other approaches to Judaism which I think are really cloistered and closed, but I like this approach [reconstructionniste] very much. Il y a un épanouissement que je trouve et c'est très important, c'est pour cette raison que je suis très à l'aise avec ça. »

La diversité des discours des membres sur leurs croyances est admise par le reconstructionnisme, qui est ouvert à la « reconstruction » individuelle et à l'évolution des croyances. Aussi, l'insistance n'est jamais placée, comme le soulignait David, sur les croyances individuelles, mais plutôt sur la communauté et les façons de vivre ensemble. En ce sens, il est très « confortable » pour les membres de laisser la question des croyances en suspens, pour se concentrer davantage sur leurs pratiques, le sens qu'ils y accordent et leurs relations à la référence orthodoxe.

b. Définition de leur pratique par rapport au référent traditionnel orthodoxe

« To understand the contemporary expressions of Canadian Jews *qua* Jews, [...] is to understand what has become of rabbinic Judaism in Canada and to analyze new forms of activity and belief, along with the sherds of rabbinic Judaism, that have come to define the Jewish life of Canadian Jewry. » (Lightstone 1995 : 55)

Selon l'historien Jack Lightstone, le judaïsme canadien doit être étudié par rapport au référent rabbinique traditionnel. Si les chercheurs en études juives canadiennes observent que la pratique du judaïsme rabbinique (traditionnel) des juifs canadiens est très sélective (Broadbar-Nemzer, Cohen, Reitzes et *al.* 1993; Lightstone 1995; Shoenfeld 1981; Sklare 1971) elle semble rester, comme le suggère Lightstone, la référence absolue en terme de pratique. Aussi, les membres interrogés sur leur pratique du judaïsme se positionnaient toujours par rapport à ce référent, bien que souvent, dans la génération étudiée, ils ne l'aient pas expérimenté eux-mêmes dans leur enfance.

Yaakov, qui appartient à la génération précédente, a été élevé dans une famille orthodoxe alors ce référent est d'autant plus difficile à oublier. Toutefois, pour les autres générations, le référent orthodoxe reste celui par rapport auquel on détermine si on est pratiquant ou non. Même si les membres interrogés n'ont pas été élevés dans l'orthodoxie comme Yaakov, ce référent est toujours connu et ne semble jamais bien loin dans l'entourage. La référence, pour Ella, était la façon dont son ex-mari orthodoxe pratiquait : « I almost studied to marry him, you know. I remember taking courses on the *casherout* and over time I realized that you really don't need to do some of those things, they are pretty extreme, you know ». Après son divorce, elle a pris une distance par rapport à l'orthodoxie en trouvant une manière à elle de vivre son judaïsme mais, si elle se définit comme pratiquante, elle précise néanmoins que « according to an orthodox person no, but according to me, yes ». Pour Myriam, cette référence est restée forte. Ainsi, malgré le fait qu'elle va à la synagogue tous les samedis, aux *Minyans* les lundis et les mercredis, qu'elle célèbre toutes les fêtes à la synagogue, Myriam ne se considère pas pratiquante

parce que sa maison n'est pas casher, qu'elle mange du porc et qu'elle n'a pas de *mezuzot* à ses montants de porte.

Pour David, cette référence est quotidienne comme il partage un duplex en copropriété avec un couple d'amis, qui sont orthodoxes et cashers. Il peut ainsi comparer la façon dont ils pratiquent avec la sienne et constate que leur perspective est complètement différente : lui étudie le judaïsme mais n'est pas religieux, alors que ses voisins sont religieux, mais ne l'étudient pas. Toutefois, sa voisine lui sert quand même de référence s'il a des questions sur le rituel, comme elle peut lire l'hébreu mieux que lui. Il les écoute tous les vendredis soirs lorsqu'ils font le repas du *Shabbat*, même s'il n'y participe pas il apprécie la beauté des chants. Ainsi, s'il estime que leur perspective et la sienne sont différentes, David continue de penser que ses voisins restent une référence, ne serait-ce qu'en termes de connaissances de l'hébreu et des rituels.

Même au sein de la congrégation, certains membres comme Véronique se positionnent par rapport à la pratique des membres comme Yaakov et Ella, qui ont ce bagage orthodoxe :

« Il y a une gamme, je sais qu'il y a une gamme. Je pense qu'on est peut-être un peu au milieu un peu. Je sais qu'il y a des gens qui ont plus de pratiques, parce qu'encore une fois dans la congrégation il y en a qui sont arrivés des milieux orthodoxes, donc ils ont l'habitude d'un niveau de pratique plus intense que le nôtre. Mais il y en d'autres, comme moi. On ne se situe pas dans les plus pratiquants mais on a un niveau de base. »

Cette comparaison avec des membres qui ont une pratique plus intense n'empêche pas Véronique de se considérer pratiquante, mais d'évaluer cette différence en termes de degrés de pratique. Florence partage ce point de vue :

« Je me considère pratiquante dans le sens où oui je vais à *Shabbat*, oui je vais faire le *Passover*, oui je vais faire le *Yom Kippur*, je suis présente aux services et tout ça mais si je regarde la vraie philosophie ou *the ideals of Judaism* je ne pourrai pas vraiment me considérer pratiquante quand je mange du lait et de la viande ensemble, quand je mange du porc, toutes les *Mitzvahs* je pense que j'en fais peut être une (rire)! Même le *Shabbat* tu vois je touche mon argent, je conduis et tout ça, tu sais ça dépend comment tu regardes : *what do you consider practicing I mean*. Est-ce qu'il faut être orthodoxe complètement pour être pratiquant? Moi je ne crois pas ça, dans ma façon à moi je me sens pratiquant c'est-à-dire le vendredi soir souvent je fais le souper du

Shabbat avec Rachel et Hannah et des choses comme ça. Je ne fais pas le *Habdalah* [bénédictio qui marque la séparation entre le profane et le divin, entre le début et la fin du *Shabbat*] mais je vais à *Shabbat*, s'il y a un évènement à *Shavouot* j'y vais. Praticant c'est quoi *you know how do you determine what it is*. Pour moi oui, je ne suis pas fanatique mais je suis pratiquante dans mes façons, dans mon sens. »

Florence soulève une ambiguïté dans la définition de qui est pratiquant et qui ne l'est pas : la souplesse de cette définition en fonction du référent par rapport auquel on se positionne. Ainsi, par rapport à ses propres critères, Florence se considère pratiquante alors que selon ce qu'elle qualifie « la vraie » philosophie du judaïsme, elle ne l'est plus. De la même manière, Gisèle se considère pratiquante par rapport à la société québécoise en général, mais non-pratiquant par rapport à la communauté juive orthodoxe.

Il est aussi intéressant de constater la force du référent orthodoxe, qui en plus d'être présent dans tous les discours des membres, peut également leur apparaître comme la façon « authentique » de pratiquer le judaïsme, la leur n'étant qu'une sorte de travestissement de celle-ci. Or, ce positionnement n'empêche pas les membres de donner une valeur à leur pratique. Ainsi, Ruth propose une définition plus philosophique et humaniste du fait d'être pratiquant, qui sort des limites fixées par l'orthodoxie, voir même du cadre religieux et lui permet de se définir comme telle :

« Well « observant » religiously I would say no because I'll shop on Saturdays and I'll drive my car on Saturdays, so I would say no, I don't keep a Kosher home. But if you think of « observant » in another sense [non orthodoxe] of the word, then I guess yes if you look at it in a larger term, I am observant, but not in a religious way. I mean I observe, I make sure that I observe my behaviour and the behaviours of others and I am very conscious of how my ways of being and doing may have an impact on others, good or bad sometimes. So I'm responsible in that way and I think it's all those virtues that they talk about, how important it is, but I see it in a larger perspective. Kind of a human perspective I guess. »

c. La pratique prévaut sur les croyances

« Judaism privileges practice over belief, so the question to be asked of nonmembers is not whether they believe but whether and how they practice. In the Jewish tradition, what is most important is not swearing allegiance to a specific creed but rather fulfilling particular ritual obligations, such as observing *Yom Kippur* (the holiest day of the year), participating in a *Passover* seder, and celebrating some of the other annual holidays. Throughout the history of

Judaism, *halachah* (law) took precedence over belief; a religious Jew was defined as an *observant Jew*, one who accepted the authority of *halachah* and conformed to its dictates. Commentators sometimes prefer to use the term *Orthoprax* rather than *Orthodox* » (Davidman 2007 : 57).

L'étude de la sociologue Lynn Davidman (2007) rend compte du caractère orthopraxe du judaïsme, qui insiste davantage sur l'observance de certains rituels que sur les croyances. À la question « comment vous définiriez l'importance de la vie religieuse juive dans votre vie », plusieurs membres, dont Myriam, ont répondu en décrivant leur degré de pratique plutôt que d'évoquer leurs croyances :

« Je suis à la synagogue tous les samedis, depuis qu'on a déménagé j'y suis le lundi et le mercredi matin pour les *Minyans*, j'ai été membre du conseil d'administration, j'ai été membre d'un paquet de comités, là je suis sur le comité de *Pourim*. Je suis très investie à l'intérieur de ma vie de congrégation. J'apprends aussi, je suis un cours avec le cantor, j'ai mon cours cet après-midi, pour apprendre à chanter la *Torah*, parce que le 19 mars je vais chanter un bout de *parasha*. J'ai pris des cours d'hébreu, un paquet, je suis capable de lire l'hébreu, lentement et péniblement mais je suis quand même capable de le lire, je suis capable de suivre la plupart des choses dans le *Siddur*, le livre de prières. Et puis je chante mes psaumes, il y a un monsieur qui se met à l'autre bout de la synagogue et il me dit qu'il va avoir le plaisir de me voir, que je chante, je bouge, j'ai beaucoup de plaisir! Je fais partie de la chorale aussi! Quand le rabbin exige que tout le monde fasse 8h de bénévolat par année ou quelque chose comme ça, de ridicule, je veux dire mon dieu, je sers des repas chez Cummings (le centre communautaire juif de Montréal), j'ai été très active à *Empty bowls*, j'ai fait toute sorte de choses. Je participe à tous les week-ends de spiritualité qui ont été organisés depuis plusieurs années, sauf un, j'ai toujours participé à ça. Le mercredi matin, c'est méditation. J'avoue que je suis en train de prendre le goût à la méditation à la *shul*. »

De la même manière, lorsque j'ai interrogé Ella sur ses croyances, elle mit de l'avant son côté pratiquant :

« If I meet somebody, this isn't the first thing I would say but I would be happy to say that I am Jewish but it means so much more than, you know I would love to say I am a practising Jew, I am a practising Reconstructionist Jew, rather than I am a Jew who is conservative or whatever. »

Gisèle, qui ne croit pas en Dieu, est un excellent exemple de la façon dont la pratique religieuse peut prendre de la place dans la vie quotidienne même lorsque l'on n'a pas de croyances religieuses. Pendant sa préparation à la conversion, qui a duré deux ans, elle avait une pratique intensive, qui représentait entre 10 et 15 heures par semaines. Aujourd'hui, elle attache toujours une importance au fait de participer au rituel : « Une des choses que j'aime beaucoup dans la religion juive c'est le rituel. Et c'est vrai que le

rituel a quelque chose de perçu maintenant comme très négatif [dans la société québécoise], alors que pour moi c'est très positif. Le rituel a une fonction thérapeutique. »

David non plus ne croit pas en Dieu, ne se considère pas pratiquant, surtout par rapport à ses voisins, mais participe à sa façon à la vie juive. Par exemple, selon lui, les rituels sont importants dans la mesure où il aime les faire. Toutefois s'il n'assiste pas au *Shabbat* une fois de temps en temps, il n'aura pas l'impression d'avoir manqué à son devoir et ne ressentira aucune culpabilité. Il y assiste toutefois régulièrement, célèbre les fêtes à la maison avec ses voisins et à la congrégation. Il est également celui qui souffle le *shofar* lors des célébrations à la synagogue. S'il souligne ne pas toujours comprendre les prières, il a trouvé sa manière de s'exprimer lors des rituels avec le *shofar*. Encore une fois, l'intérêt des membres est placé non pas tant dans les croyances, mais plutôt dans les pratiques et leur sens, notamment en termes de filiation avec la tradition juive.

L'intérêt de Florence est en effet d'abord placé dans la tradition et les symboles de cette tradition, plutôt que dans les croyances. Alors que je l'interrogeais sur ses croyances, Florence m'a ainsi décrit la façon dont elle exprimait son intérêt pour la tradition juive :

« Je pense que ces derniers quatre ans mes croyances ont évolué mais dans quel sens? *Do I believe in God? I'm confused.* J'adore faire les choses traditionnelles comme *Passover*, mais ça c'est vraiment dans les dernières quatre années, depuis que mon père est mort. J'ai commencé à plus m'intéresser, à connaître les traditions, les pourquoi. C'est sûr que je me sens plus proche : avant je n'avais jamais des *mezuzot*, maintenant j'ai des *mezuzot* dans les portes, j'ai des symboles religieux, dans ma chambre j'ai le *shofar*, j'ai la *hannoukkia*, des choses qu'avant je n'avais pas et qu'aujourd'hui je tiens à avoir. »

Ce rapport à la tradition se traduira aussi par des pratiques de transmission, pour les membres qui ont des enfants. Pour Véronique, l'important était de transmettre une tradition juive à ses enfants à travers la pratique hebdomadaire du repas du *Shabbat* :

« À chaque *Shabbat*, on fait *Shabbat* ici et on allume les bougies. Je fais un pain *hallah* [pain de *Shabbat*] à chaque *Shabbat* et puis on fait le *Kiddoush* [bénédictioin portée sur une coupe de vin lors de toute fête rituelle] à *Shabbat*. On a fait ça toute notre vie de mariés, on a fait ça et j'en

suis contente. Le plus jeune qui est allé étudier à Berlin et tout de suite après il m'a écrit pour me demander la recette de mon pain *hallah!* Il le fait, à chaque *Shabbat!* C'est beau! »

Les membres, bien qu'ils aient des manières différentes de pratiquer et que leur relation à la tradition juive ne soit pas homogène, accordent tous une grande importance dans le fait de pratiquer et d'explorer la tradition juive, à travers ses symboles notamment. Or, nous pourrions nous demander comment des gens qui ont des définitions aussi variées de leurs croyances et de leurs pratiques peuvent développer un sentiment d'appartenance à une même communauté? L'hypothèse que j'émetts est que l'éthique de participation prônée par la communauté fait que tous les membres s'investissent dans leur communauté et, à travers cet investissement, développent un sentiment d'appartenance à la congrégation. La partie suivante approfondit cette hypothèse.

d. Participation et sentiment d'appartenance

La philosophie reconstructionniste est très axée sur la participation des membres aux rituels, mais aussi à la vie de la communauté. Cette « éthique de la participation » n'est pas partagée dans tous les mouvements du judaïsme, surtout dans une perspective aussi inclusive, et c'est peut-être une des grandes différences entre le mouvement réformé et le mouvement reconstructionniste (Lightstone 1995). En ce sens, le mouvement offre l'occasion de participer à des individus qui le souhaitent, mais qui ne le pouvaient pas dans les autres mouvements juifs. Florence a été convaincue par la philosophie égalitaire dès sa première visite à la congrégation, qui lui donnait la chance de s'impliquer dans la vie juive comme elle l'avait toujours souhaité :

« Ce qui m'a attirée [vers cette synagogue], c'est que la première fois que j'ai été j'ai vu une femme avec la *kippa* et je me suis dit voilà! Parce que j'ai toujours voulu participer mais on ne pouvait pas vraiment dans la religion juive. C'est ça qui m'a beaucoup intéressée et c'est à partir de là que je me suis plus impliquée, j'ai pris les cours de *Touchstone*, je vais tous les *Shabbats* je suis là. »

Comme le témoignage de Florence le suggère, en adhérant aux valeurs de la congrégation et à la philosophie reconstructionniste, les membres développent l'envie de s'impliquer et de participer. Aussi, la congrégation laisse la liberté à chacun de participer à sa manière, selon ses talents, ce que Sharon Gubbay-Helfer (2006) qualifie de communauté « do it yourself ». Par exemple, l'édition et l'infographie des textes de prières de la congrégation, le *Siddur* et le *Mahzor*, ont entièrement été faites par Gisèle, qui exerce cette profession dans la vie. Ses compétences ont été mises à profit par la congrégation, comme celles de Yaakov en mécanique du bâtiment l'avaient été lors de l'agrandissement de la congrégation en 1976. De la même manière, David reconnaît que sa force n'est pas en siégeant dans les comités, après avoir été *parnass* pendant 7 ans et sur le conseil d'administration pendant 3 ans! Toutefois, si quelqu'un lui demande de l'aide, il ne refuse presque que jamais et continue de participer en proposant des activités dans lesquelles il est plus compétent, comme un festival de films et de documentaires ou des *art shows* : « Je n'ai aucun désir d'être impliqué dans un sens formel, mais si je trouve une manière de m'impliquer ou d'assister quelque chose je vais le faire ». L'idée, selon Véronique, est de trouver sa façon à soi de s'investir :

« Dès le début, il y a une éthique de participation dans cette communauté que j'approuve. Comme j'ai dit, je n'aime pas faire des choses par devoir mais par amour ou motivation positive, parce que je crois que c'est comme ça que j'apporterai quelque chose de valeur. S'il y a des choses qui me tiennent à cœur, je vais trouver des moyens d'apporter ça dans la communauté. C'est comme ça que je vois les choses, on a de l'énergie pour des choses qui nous importent et c'est là où on peut faire sa contribution. »

C'est dans cette perspective que plusieurs membres ont choisi de participer. Même si la participation est vivement encouragée, elle vient généralement de l'initiative des membres, selon Ruth. En trouvant sa façon « personnalisée » de participer et de prendre part à la vie de la congrégation, les membres peuvent développer un sentiment d'appartenance à la congrégation, qui devient ce qu'ils en font. Cette idée est très bien résumée par Gisèle : « Je pense qu'une communauté est ce qu'on en fait aussi chacun des membres, et dans le fond j'y suis bien parce que j'y participe et non pour ce que ça donne en soi ».

Pour Yaakov, participer est une question de principe : « *If there is something I want to be part of, I have to work for it and work to do something good.* C'est toujours une obligation de s'investir dans quelque chose. » À l'époque où il a été Président de la congrégation, il y avait seulement un employé à la congrégation, alors tout dépendait du travail bénévole des membres. C'est une éthique de participation qui est toujours importante pour Yaakov. Il conçoit la participation comme un échange mutuel et réciproque.

Cet aspect à la participation des membres que souligne Yaakov n'est pas étranger à la tradition juive. Dans le judaïsme, le fait de s'impliquer est très fortement valorisé, c'est même un commandement. Cette dimension apparaît aussi dans le discours des membres. Pour Myriam, la participation est un devoir, plus ou moins agréable selon les circonstances :

« J'ai le devoir [de participer]. Je me force de temps en temps en me disant là ils ont vraiment besoin de moi, je ne peux pas dire non, ce ne serait pas correct de dire non, je dois dire oui. De temps en temps, je me dis là c'est une *Mitzvah* et puis j'espère qu'elle va être comptée celle-là [rire]! »

Véronique met également en avant cette dimension et explique comment elle l'interprète :

« Chacun a une contribution à faire, mais d'autres parts il y a la notion de *Mitzvah* dans le judaïsme, ce n'est pas comme « je me sens porté à faire quelque chose », c'est un devoir, c'est un commandement. J'apprécie ça également [rire], comment dire? Quand j'ai l'impression qu'on a besoin de moi, là il n'y a pas de question que je *feel* pour le faire ou pas, c'est comme si on a besoin de moi je vais y aller. Si par exemple aux *Minyans* [doit avoir un minimum de 10 adultes pour avoir lieu] le matin je reçois un courriel en disant quelqu'un veut dire *Kaddish* [prière pour les endeuillés], et que je pense que personne ne va y aller, je vais y aller. Quand je sais qu'il y a plein de personnes qui sont là pour faire le nécessaire et que je n'ai pas envie alors je n'y vais pas. Si je vois qu'il y a un besoin et que mon corps, mon être, ma présence en tant que personne juive dans la communauté est nécessaire, je vais faire mon devoir dans ce sens. »

Comme l'interprétation de Véronique le suggère, la notion de *Mitzvah* signifie aussi être là les uns pour les autres et pouvoir compter sur les membres de sa communauté. C'est aussi dans ce sens que l'employait Yaakov, en évoquant notamment la diversité de compétences au sein des membres de la congrégation qui leur permet de compter les uns sur les autres et de « faire les choses eux-mêmes ». Être là pour les autres

et réciproquement pouvoir compter sur eux participent au fait que les membres se sentent appartenir à cette communauté. Ils sont liés les uns aux autres. Cette dimension est centrale dans la motivation d'Ella à participer : « it's really because of my need to want to have other people feel like they belong, just like I did ».

Bien que la congrégation se caractérise par une très grande diversité de croyances et de pratiques entre ses membres, tous parviennent à développer un sentiment d'appartenance à celle-ci en y participant à leur manière. La souplesse et le caractère hybride de la congrégation favorisent cette intégration de la diversité. Comme le souligne le rabbin, peut-être plus qu'ailleurs, les membres développent un fort sentiment d'appartenance à la congrégation :

« I think there is just a sense of pride and belonging that people have about this community and I think it is because it is a Reconstructionist synagogue that has an identity that is unique from other synagogues because we are the only Reconstructionist synagogue in Montreal there is a sense our philosophy or our theology is unique. And I think that people really, many people really find that important and really find that that is a really important affirmation of who they are and a real reflection of who they are. »

Si nous n'allons pas aussi loin que le sociologue Anders Bäckström, qui a démontré que la croyance des Suédois est dans le fait d'appartenir à leur communauté religieuse (2004), nous suggérons que la communauté joue un rôle essentiel dans la vie religieuse de ses membres, ainsi que dans leurs vies personnelles.

2. Une vie religieuse en communauté

La vie religieuse juive est, par définition, communautaire. Un service rituel ne peut avoir lieu sans qu'il y ait un quorum de dix personnes majeures (ayant fait leur *Bar* ou *Bat Mitzvah*). La communauté était traditionnellement organique et gérait tous les aspects de la vie de l'individu. Eli Wiesel illustre comment le lien entre l'individu et la communauté est vécu dans le judaïsme : « Alone, a Jew is nothing, but if he is with other Jews, he is a force

because then, automatically, he inherits all the strengths and all the tears and all the despairs and all the joys of his ancestors » (Gubbay-Helfer 2006 : 322). Or, il va sans dire que la société nord-américaine, fondée sur la notion de liberté individuelle, a fortement menacé ce lien de l'individu à sa communauté. La partie suivante adresse cette question de la relation de l'individu contemporain nord-américain et sa façon de « vivre » la communauté. Nous tenterons de déterminer si les membres de la congrégation estiment que le reconstructionnisme, premier mouvement juif né aux États-Unis, propose un moyen satisfaisant de négocier cette tension entre individualité et communautarisme. Pour ce faire, nous traiterons d'abord du rôle de la communauté dans la vie religieuse, du rôle de la communauté dans la vie personnelle dans un second temps et enfin du rapport individuel des membres aux valeurs et aux croyances prônées par la congrégation.

a. Rôle de la communauté dans la vie religieuse

Les membres que j'ai interrogés avaient peu ou pas de pratiques juives individuelles. Selon la majorité d'entre eux, la vie religieuse juive est donc exclusivement communautaire. Si les pratiques individuelles sont plus courantes chez les orthodoxes, il est intéressant de noter que même les membres qui ont eu une formation orthodoxe, comme Yaakov, insistent sur la dimension fondamentalement, voir même ici étymologiquement communautaire de la vie religieuse :

« Le mot religion, en anglais et en français, c'est un mot, alors qu'en latin c'est deux mots! « R-e », c'est ensemble et « ligio », c'est lier. Religion c'est lier ensemble. J'accepte toujours ce principe que l'intention de la religion c'est de lier les gens ensemble. »

Yaakov met en exergue le caractère social de la religion, mais, au-delà de la vie religieuse en général, les membres associent particulièrement le judaïsme à la communauté. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, le service rituel juif requiert un nombre minimum de personnes présentes. Selon David, ce n'est pas un hasard ou encore une règle vide de sens. Au contraire, la vie religieuse juive part de la communauté, du fait d'être ensemble et, en ce sens, le rabbin ne joue pas un rôle central

par rapport aux autres membres. Un rabbin seul ne peut officier, il a besoin d'une « communauté » d'au moins dix personnes, alors que ces mêmes dix personnes peuvent mener un rituel juif sans rabbin. Ce rapport de l'individu à la communauté dans le judaïsme est essentiel à comprendre pour saisir l'importance de la communauté dans la vie religieuse des membres. Pour Véronique, une vie religieuse est épanouie si elle est communautaire :

« Dans le judaïsme, une vie spirituelle, ça ne vit pas en solitaire. Peut-être que ce n'est pas la même chose dans d'autres religions, mais pour moi, pour vraiment vivre une vie spirituelle épanouie, on ne fait pas ça seule. Cette communauté, c'est ma communauté, c'est celle où je peux m'exprimer spirituellement, recevoir ou participer dans une vie communautaire qui est nécessaire pour une vie juive et humaine riche et pleine. »

Dans cette perspective, la congrégation Dorshei Emet a joué un rôle crucial dans la vie religieuse de ses membres, si l'on considère leurs profils assez peu traditionnels. En acceptant des membres atypiques, en en faisant même sa « marque de fabrique », la congrégation a offert à des juifs qui ne se sentaient pas intégrés à la vie juive de pouvoir exprimer cette part de leur identité. Myriam décrit cette particularité de la congrégation par rapport aux autres :

« On est tous très excentriques, très différents. Je suis vraiment, je me sens comme une facette totalement intégrée, c'est une boule, vous savez les boules avec les miroirs, je suis une facette totalement intégrée. Dans cette synagogue, je ne suis pas un phénomène rare, on est tous des phénomènes bizarres. Je suis vraiment une facette complètement intégrée, différente mais avec énormément de points communs : on est plusieurs français dans la *shul*, avec le même niveau d'agnostique. Je me sens au contraire très semblable, oui, à un certain nombre de personnes par le fait que j'ai une combinaison non traditionnelle, un héritage non traditionnel, ça me rend très traditionnelle dans Dorshei Emet! Je dirai que la personne qui arrive avec un bagage très orthodoxe, très fermé, va être totalement excentrique à la communauté de Dorshei Emet. On a un certain nombre de gens qui sont convertis, on a beaucoup de gens qui sont dans des mariages mixtes, des gens dont un des parents n'était pas juif, donc j'ai des similitudes avec beaucoup de gens. Il y en a beaucoup qui viennent d'ailleurs aussi. J'ai beaucoup de similitudes avec le reste de la communauté. »

Le rabbin est également conscient de ce rôle particulier que joue sa congrégation sur la scène juive montréalaise. Selon lui, le fort sentiment d'appartenance qu'éprouvent les membres par rapport à leur congrégation, dépasse la question religieuse :

« When we talk about what religious identity means it is not for most of us about God. I think for most of the people in this community, it is other things, it means belonging, belonging to a community. Having that sense of belonging, that sense of community. »

La signification du service rituel semble aller au-delà des croyances, comme nous l'avons souligné dans la première partie de ce chapitre. Le sens vient du sentiment d'appartenance des membres à la congrégation, du lien qu'ils ont entre eux comme communauté. Avant de trouver Dorshei Emet, Ruth explique qu'elle se sentait juive, mais la dimension religieuse, notamment les rituels étaient absents, comme elle n'avait pas de communauté à laquelle elle se sentait appartenir : « I always felt connected, as a Jew, but the synagogue experience never really played a big part of my life, well now it plays an important part in my life ». Myriam a vécu la même expérience, elle n'avait « jamais mis les pieds dans une synagogue » avant de connaître la congrégation. Pour elle, c'est Dorshei Emet qui lui a donné son éducation religieuse juive et qui lui a permis d'exprimer et de « vivre » son identité juive. De la même manière, Ruth met de l'avant le rôle que la communauté a eu dans la naissance et l'épanouissement de sa vie religieuse :

« The people play a key role because when you feel connected to the people, you also feel connected to the service, you're connected to what is outside of you and it makes you connected much more to yourself because your interactions with others shape a lot of who you are and how you think about yourself. So yes the congregation plays a key, key role in the level of spirituality that I could feel when I go to synagogue. I look forward to going, not just for the service but to see, to see the people, not necessarily to talk to the person next to me, but to just be with them in synagogue. Being together and praying together, that's very meaningful. »

La question du « sens » associé à la communauté apparaît dans plusieurs témoignages. Ella, qui était orthodoxe avant de rejoindre la congrégation, estime que la communauté lui a permis de donner un sens profond aux gestes qu'elle faisait sans y attribuer de signification particulière. Elle faisait les choses pour les faire et maintenant qu'elle peut avoir une pratique plus libre, qui correspond plus à ses valeurs, elle peut s'interroger sur la valeur qu'elle donne à ses pratiques et les expliquer à ses filles. Elle considère que la congrégation lui a permis d'offrir une vie juive à ses filles : « Dorshei Emet has given me the opportunity to provide for my family ». Il est important de noter que les membres insistent sur le rôle de *cette* communauté, de Dorshei Emet, dans leur

vie religieuse, et non d'*une* communauté, en général et indéfinie. Aussi, les membres ont choisi cette communauté et pas une autre pour mener leur vie religieuse. Gisèle explicite cette notion de choix :

« Il y a le plaisir de voir des gens et tout mais c'est qu'au fond ce qui fait partie de moi c'est cette démarche que j'ai faite vers le judaïsme et donc il faut que ça s'incarne quelque part et c'est avec ces gens-là que j'ai choisis. L'aspect d'aller vers des gens que je n'aurai pas connus autrement, de faire tout le service, d'être ensemble, pour des raisons toutes très différentes mais y'a quelque chose qui m'émeut effectivement là-dedans. »

Le sentiment d'appartenance des membres à la communauté joue un rôle clé dans le sens qu'ils vont attribuer à leur expérience religieuse, qu'ils définissent comme fondamentalement communautaire. Si les membres ont un sentiment d'appartenance si fort à la congrégation, c'est aussi parce qu'elle joue un rôle dans leur vie personnelle.

b. Rôle de la communauté dans la vie personnelle

Le mouvement reconstructionniste est né de la volonté d'un homme de réfléchir à comment le judaïsme pouvait relever les défis que la modernité présentait, en proposant notamment de renouveler la notion de communauté juive à travers, entre autres, l'idée d'*havurah*. La société moderne puis contemporaine a complexifié le rapport individuel à communauté, selon Sharon Gubbay-Helfer, amenant les individus à s'affilier à d'autres groupes pour trouver un épanouissement personnel :

« The fact that societally meaningful, humanly resonant, intergenerational community is something people want, need, and enjoy, and that our society is not structured so as to include such community for all, forms the context in which people choose to join a synagogue or other associative group » (Gubbay-Helfer 2006: 53).

L'épanouissement que cherchent les individus modernes et que Gubbay-Helfer (2006) souligne apparaît dans les discours de plusieurs membres. Pour Myriam, sa participation au groupe lui apporte vraiment un épanouissement « sur plein de facettes de ma personnalité » :

« Si je vous dis que ce n'est pas important, ce n'est pas vrai. C'est devenu une partie importante de ma vie. Je me sens une personne beaucoup plus complète, je me sens avec des racines. Oui, je pense que j'ai atteint une grande sérénité et une plénitude avec Dorshei Emet. »

Ruth, qui est la seule de sa famille à fréquenter la congrégation sur une base régulière, témoigne également de ce « plus » que la congrégation offre à sa vie personnelle : « for me it's just a wonderfully nourishing experience ». La congrégation lui permet de donner une dimension spirituelle à sa vie qui respecte ses valeurs et lui apporte un équilibre :

« I think that's what I love about the synagogue, that at once you can connect to something that is greater than yourself but it also brings you in touch with yourself, so you have the both it's within and without. The inner and the outer, and that's the harmony. That's what makes it so special. »

Selon Yaakov, si la communauté joue un rôle important dans le bien-être et l'épanouissement émotionnel de ses membres, c'est grâce au réseau de soutien qu'elle crée entre eux : « Le judaïsme est un moyen de créer une ambiance de bien-être social pour des gens, se réunir et s'appuyer les uns les autres parce qu'au-delà des rituels, il y a les épreuves de la vie et le besoin de sympathie des membres les uns pour les autres ». Pour certains membres, leur engagement envers la congrégation leur a permis de traverser des épreuves personnelles. Florence a traversé une dépression en 2009 et, alors qu'elle avait cessé toutes ses autres activités, elle continuait d'assister aux services du samedi matin. Son engagement en tant que membre à participer dépassait ses autres engagements qu'elle avait abandonnés et, dans une certaine mesure, le fait de le tenir a eu une valeur thérapeutique pour elle. De plus, l'aide mutuelle que peuvent s'apporter les membres est quelque chose de très rassurant pour affronter les épreuves de la vie. Ruth en a fait l'expérience lors du décès de son père et de son beau-frère :

« When my father passed away and also, unfortunately, I had my sister's husband passed away two years ago, it was just terrific people were so caring, and so sincere. That was so incredibly meaningful to me, when my father passed away too and then the *Shiva*, people from the synagogue came, and people that I didn't maybe know that much, but felt connected to me, just because I felt connected to them too. »

Selon le rabbin, c'est le principal rôle de la communauté dans la vie des gens, d'apporter un soutien dans les grandes étapes de la vie. À son sens, la congrégation joue complètement ce rôle pour ses membres : « I think certainly when it comes to supporting people through life cycle events. Certainly when there are tragic loses, celebrations, you want to have a community that can celebrate with you or support you and I think that this does happen a great deal there ». L'idée de réciprocité est centrale pour les membres. S'ils souhaitent que les autres soient là pour eux, ils veulent également être là pour les autres membres de leur communauté. Il y a un partage de responsabilité et un échange qu'Ella évoque quand elle parle du rôle de la communauté dans sa vie : « I'm a part of a group of people where people need me as much as I need the group. It's about need and providing, it's give and take all the time. I very much attribute it to where we go, the synagogue we go to ». David décrit cette relation d'aide mutuelle à travers une métaphore : « c'est difficile de dormir sans matelas. Je suis plus à l'aise avec un matelas que de dormir sur le plancher. Ma communauté, c'est mon matelas, *it's my support system* ». Dans cette perspective, la communauté devient pour lui une « extended, extended family ». Le fait de pouvoir compter sur les autres et qu'ils puissent compter sur chacun d'eux donne une autre valeur à la participation des membres. Pour Véronique, c'est quelque chose de très réconfortant, qu'elle apprécie de plus en plus :

« La communauté, il y a une autre chose, ce n'est pas seulement des croyances pour ainsi dire mais c'est la communauté. Cette communauté, je me réjouis de pouvoir être là pour quelqu'un, pour l'appuyer dans un moment soit de joie, soit de tristesse et que je sais très bien que si jamais il m'arrive quelque chose il y aurait cette communauté-là pour moi également. Comme je dis, est-ce que c'est l'âge ou c'est quoi qui fait que j'apprécie beaucoup ça. Ça a une valeur pour moi. »

La vie communautaire à Dorshei Emet est particulièrement dynamique. Aussi, au-delà des rituels, les membres sont amenés à faire des activités sociales ensemble, ce qui favorise le fait qu'ils développent des amitiés. La congrégation a définitivement eu cette fonction sociale pour Ella ainsi que pour ses enfants :

« Within the children's program I met, well you meet other families with children. We're six families that get together once a month at everybody else's house for a pot luck dinner, so the kids have all grown up together, so really when we went Yaelle was 4, Nina was 1, so we started this and the kids have all grown up together, so it's really neat, it's all about the next generation.

For social reasons, it's helped me, definitely it has helped me. I have so many more friends now, I suppose, than if I wasn't a member. »

Les membres apprécient développer des amitiés avec des gens différents d'eux et de leur réseau social habituel. Au même titre que la congrégation se veut inclusive, les membres sont généralement très ouverts entre eux, notamment par rapport aux différents modes de vie. Florence valorise le fait qu'elle soit acceptée comme elle est par ses amis de la congrégation : « [La synagogue] m'apporte beaucoup de *positive*, des connaissances, et ça m'aide à un niveau très personnel. Je suis toujours invitée partout, par des gens que vraiment je sens qui acceptent *who I am, how I am* ». Les membres plus âgés trouvent également, à travers la congrégation, un espace qui a une forte fonction sociale. Yaakov, âgé de 90 ans, explique que la majorité de sa vie sociale a lieu à la synagogue :

« La synagogue c'est une communauté et, pour moi, une famille étendue. *It has become most of my social life now. There are people I know, I know their children and their grandchildren and since I've always not had a big enough family, this has become an extended family for me. So, it is as much, for me, a religious congregation as much as a social function as a mean to serve people's social or sociological needs in whatever language or whatever idiom they are comfortable with.* »

Plusieurs membres, comme Yaakov, ont décrit le rôle de la communauté dans leur vie personnelle en la comparant à une famille étendue. Pour certains, le rôle de la congrégation dépasse même ce stade. Pour le rabbin, la congrégation *est* sa vie :

« It is huge, it is my whole life, and you know I got married here, my kids were all born here. I have a baby named, *Brith Milah, Bar Mitzvahs and Bat Mitzvahs*. It was like my personal family, it was an extension of my family. Its huge in a way it is hard to say I have a life outside of the community. »

Cette affiliation que plusieurs définissent presque comme naturelle, biologique, familiale, n'est pas toujours vécue de façon aussi forte. Gisèle, par exemple, étant québécoise et convertie, s'est longtemps sentie exclue de la communauté. Aujourd'hui, elle a transformé sa différence en quelque chose de positif : « Au fond, j'aime ça être différente donc je le serai aussi dans la communauté juive [rire] ». Le sentiment qu'éprouvait Gisèle, d'être minoritaire et jamais complètement acceptée dans un milieu

juif, était renversé pour d'autres membres qui ont toujours évolué dans un milieu non-juif. Myriam, en intégrant la congrégation, cherchait un endroit où elle ne serait pas en minorité : « Toute ma vie a été vécue au Canada dans un milieu non juif, donc j'avais besoin à un moment de m'accrocher quelque part et de me retrouver un petit peu [...] de ne pas être une minorité, ce besoin d'être dans un endroit où je ne suis pas une minorité ».

Si la majorité des membres ont témoigné de l'importance que la communauté avait dans leur vie personnelle, ils sont également capables de s'en distancer et d'avoir une perspective critique, qu'elle soit positive ou négative, sur les croyances et les valeurs de la communauté par rapport aux leurs.

c. Rapport aux croyances et aux valeurs de la communauté

Dorshei Emet apparaît à ses membres comme une congrégation unique dans le paysage juif montréalais. Son hybridité, son dynamisme, sa philosophie et ses membres ont réussi à créer un espace stimulant pour la vie juive. Ruth estime que cette différence est facilement perceptible par rapport aux autres congrégations :

« I think what's just unique is the people, the kind of people from different walks of life, but all of them are there because they want. It's just such a vibrant and large community on Saturdays which is really, you don't get that in all the other synagogues, especially with young kids. We have so much happening there, there are films festivals, there's the art gallery, the Emet gallery. There's the mini-series, there's all kinds of things, there's things happening on Friday night, parties. There's a lot happening. It's dynamic. »

Ce côté rebel, original, voire même marginal, est complètement assumé par les membres. Pour eux, ce qui les distingue est aussi ce qu'ils valorisent. Myriam décrit la congrégation comme étant à la fois le mouton noir du monde juif montréalais et la solution :

« Minoritaire, excentrique, considérée comme mécréante par la plupart du monde. J'allais dire qu'on est les enfants maudits de la communauté, un petit peu, puis en même temps je trouve que c'est celle qui est la plus adaptée au 21e siècle, je ne comprends pas qu'elle ne soit pas plus populaire. Je trouve que c'est un trésor caché, je trouve que ça répond à tous les besoins des gens

au 21e siècle, avec le respect de notre intelligence, de nos barrières, de nos définitions, tout en nous donnant ce sentiment de communauté, ça nous donne les traditions sans jamais nous obliger à les pratiquer puis sans nous juger par rapport à notre pratique. Je trouve que c'est la solution pour un paquet de juifs qui ne savent pas où se tourner. Si je vais dans une autre ville ou en vacances, je n'ai pas nécessairement le goût d'aller dans un autre service dans une autre synagogue où il n'y aura pas l'égalité entre les hommes et les femmes, où il n'y aura pas ce climat communautaire où on se sent accueilli et pas jugé. »

Une des valeurs à laquelle les membres adhèrent le plus est le respect de la diversité. Pour les membres, les différences qui distinguent les membres entre eux sont au contraire la richesse de la congrégation et quelque chose qui doit être valorisé. C'est même dans une certaine mesure la particularité de Dorshei Emet, de rassembler des gens aux profils aussi différents. Ella évoque le reconstructionnisme comme un grand parapluie qui attire à la fois des gens très religieux et des gens beaucoup moins religieux :

« Diversity is huge within that *shul*. We had this one guy, who came on a very regular basis, he was a rabbi, he used to wear the *peot* and the whole orthodox garment, but he was reconstructionist, you'll find people like that, and you'll find people who'll go shopping after *shul* I mean that's us too. »

Ces différences en termes de croyances et de pratiques entre les membres de la congrégation n'empêchent pas qu'ils partagent un socle commun de valeurs humaines. Pour Ruth, cette connexion qui unit les membres est particulière :

« I think also that some could be more or less believing and looking at the nature of God in different ways, that's what is also nice. People, you just really feel connected to everybody even if you don't necessarily talk to everybody on every Sabbath, but there's shared meanings and shared values. That is very, very special ».

La diversité de la congrégation n'apparaît pas seulement au niveau des pratiques et des croyances, mais aussi au niveau culturel. Yaakov estime que la congrégation, en amenant la rencontre de personnes de différentes origines géographique respecte la fonction initiale de la religion, qui consiste à lier les gens entre eux :

« The congregation has people from at least four or five different cultures and backgrounds. We had a ritual that was a derivative of European Judaism, but now, with the influence of people who comes from the Middle East we are finding a common way of working together. So religiously, « *religio* », yes we have tied together, people from different corners of the world, which is in my mind the basic purpose of religion, to tie people together. »

La force de la philosophie reconstructionniste est certainement de toucher des gens aussi différents et de les rassembler autour d'une même vision du judaïsme. Encore une fois, sa capacité à s'adapter au contexte et son ouverture font que les membres peuvent se l'approprier plus facilement. Par exemple, Ella tenait fermement à ce que sa fille, qui a une trisomie 21, puisse faire sa *Bat Mitzvah*. Il va sans dire que la réalisation de son projet exigeait que la congrégation soit ouverte à certaines adaptations et innovations pour répondre aux contraintes que sa fille peut rencontrer du fait de sa maladie. Comme le reconstructionnisme est ouvert à ce type d'innovation et qu'il encourage l'intégration de tous les juifs sans discriminations au sein de la communauté, la fille d'Ella a pu faire sa *Bat Mitzvah*, ce qui était un moment symboliquement très fort pour elle :

« I mean there's a reason I chose Dorshei Emet. It chose me, really. It's about humanism, it's about adaptation to society, and it's about my life and how I am. I fit into that *shul*. It's about my individuality and how I work with that place. People can associate, they say you belong to the Reconstructionist *shul* you're probably more leftist, more accepting. I can't imagine being a member of some other *shul* and wanting Yaelle [sa fille qui a une trisomie 21] to have a *Bat Mitzvah*, that was a big thing, like a really big thing. But at our *shul* I made sure that it worked, that it happened because of their philosophy. It is very open, it's about accepting gay marriages, or accepting different things. So, I said, if it's so accepting, let's all accept this [qu'une jeune fille avec une trisomie 21 puisse faire sa *Bat Mitzvah*], and ok, you've never done it before, let's figure out how to make it happen. So she had her *Bat Mitzvah*. She did five prayers in American sign language, and I've worked my ass off with her. »

Myriam, dès sa première visite, a complètement adhéré à la philosophie de la congrégation. Elle a apprécié l'absence d'hypocrisie et de jugement entre les membres qui y était prôné. En effet, il n'était pas question pour elle de devoir se cacher quand elle vient en voiture à la synagogue ou encore parce qu'elle ne mange pas casher. De la même façon, Ruth a apprécié le fait qu'elle puisse exprimer ses hésitations en termes de croyance avec les autres membres de la congrégation : « So that's what I felt was so important in synagogue, and being able to express that's what I find so special when I go to synagogue is that there's so many like minded people like me ». Ruth s'est tout de suite sentie « à la maison » dans la congrégation et adhère toujours complètement aux valeurs qui y sont prônées ainsi qu'à la façon dont le rituel se déroule :

« I remember going and I felt at home from the very beginning. It was just the feel of the place. It was the people, people make the place, also people were just so down to earth, were not pretentious, they were really there because they wanted to be there. Also the practice. Just how the service was served, you know how it just felt good, there was a lot of English, there was a lot explaining. I really like this *Siddur* in fact I think that the rabbi Ron *Siddur's* I think just came out around the time when I was a member already, so that was very exciting. All of it held a lot of meaning for me and of course I had something to compare it with from my past, when I was really turned off by the services when I was young, in St. Laurent going to synagogue on high holidays meant nothing to me. I just remember just playing with my friends or being in synagogue, but not wanting to. It was much more of a tyrannical, I remember there was a guy, kind of looked like a bouncer in a bar, always saying « Be quiet, be quiet! » walking up and down. You don't really need that in *Dorshei Emet*, so it just really really felt good and still every *Sabbath* that I go, over the years, I have become more friendly. Some people I don't see, except in synagogue, but there is a connection. »

Aussi, malgré la diversité que nous avons soulignée, les membres trouvent qu'il y a également un grand nombre de similitudes entre eux. Véronique souligne ces ressemblances au niveau intellectuel et professionnel : « C'est une communauté où il y a beaucoup de similarités dans les professions, les orientations générales, il y a des documentaristes qui font des films, qui sont intéressés aux sujets communs, donc aux niveaux intellectuel et artistique ». Elle ajoute toutefois que certaines différences apparaissent dans les opinions politiques. Plusieurs membres ont corroboré ce point. Gisèle se souvient d'avoir été probablement la seule personne de la congrégation à avoir voté « oui » à l'indépendance du Québec et était profondément choquée par le manque d'ouverture à la cause souverainiste des membres. À son sens, il y a un double discours, pro souverainiste lorsqu'il s'agit d'Israël mais soudainement antisouverainiste dans le contexte québécois. La question d'Israël est définitivement le sujet de débat, souvent houleux, entre les membres de la congrégation. Florence préfère d'ailleurs éviter tout rassemblement qui a une connotation politique. Selon elle, ce n'est pas la vocation de la congrégation :

« Souvent je trouve que notre congrégation elle a un petit peu la tendance d'avoir des côtés très *political* et moi je ne suis pas une personne qui connaît ça. Je suis ni droite, ni gauche je ne suis pas vraiment, je n'ai pas une éducation dans ce sens-là et moi, je trouve ça plate quand ça commence à se tirer d'un bord pis de l'autre : « *Zionists, no Zionists, Israel, no Israel the hell with all the Arabs* », ça ne m'intéresse pas. Quand il y a des événements qui ont tendance à être a *bit more political* je n'y vais pas. »

Même lorsqu'il est question de ces débats politiques, que plusieurs préféreraient comme Florence éviter, d'autres membres y voient encore la force de la congrégation. Pour David, le fait que la congrégation rassemble des gens aux points de vue aussi diamétralement opposés est un signe de la force de la philosophie reconstructionniste. De plus, il ajoute que cette diversité de point de vue est enrichissante au niveau personnel, comme elle lui permet de comprendre le raisonnement des autres lors des discussions :

« We have people in our synagogue that are ardent supporters of Israel, tremendous Zionists, who don't understand anything about peace now and basically sees anyone who criticize Israel as a traitor and we have people on the exact opposite side, who believe there should be a rapprochement, two states or whatever. The fact that it can accommodate both, I think it is really important. I think that in the congregation there is a hole spread and I am part of that spread. I don't think I'm unique and I don't think I'm outside but I do think there are a great amount of values and points of view. Je suis à l'aise avec cette diversité, pour moi c'est important d'écouter d'autres points de vue. Je ne veux pas que tout le monde pense la même chose que moi, c'est important de savoir c'est quoi les motivations des autres qui guident leur pensée, ça m'aide à comprendre la réalité de notre vie. »

Malgré certains différends au niveau politique, les membres de la congrégation s'identifient les uns aux autres et partagent des valeurs communes. La philosophie reconstructionniste, par sa tolérance et son ouverture, permet à tous les membres de s'y reconnaître. Aussi, la congrégation n'a pas besoin d'être homogène pour que les membres souhaitent appartenir à la même communauté. Au contraire, cette diversité est fortement valorisée par les membres et génère une multiplication des ressources disponibles pour les membres. La communauté est un réseau social, un réseau de soutien et une « famille étendue » pour la majorité des membres. Elle affecte la vie personnelle de ses membres positivement et leur permet de mener une vie religieuse juive. Le sens personnel attribué à cette vie religieuse communautaire sera toutefois varié. L'expérience religieuse de membres apparaît définitivement comme polysémique.

3. Polysémie de l'expérience religieuse

Comme nous avons vu dans la partie précédente, les membres de la congrégation ont développé un fort sentiment d'appartenance à leur communauté, à travers laquelle ils font l'expérience de la vie juive. La sociologue Grace Davie s'intéresse à la vie religieuse

contemporaine en Angleterre et, à travers une réflexion sur les notions de croyances et d'appartenance, elle rejette la validité du concept de « croire sans appartenir »²⁴, limitant et imprécis, et estime qu'il ne devrait plus être utilisé par les chercheurs en sciences sociales. Or, si nous inversons la prémisse, comme l'on fait plusieurs chercheurs scandinaves dans un ouvrage collectif sur les changements dans la vie religieuse suédoise (Bäckström, Edgardh Beckman et Pettersson 2004), nous obtenons « appartenir sans croire », ce qui se rapproche de l'expérience de plusieurs membres interrogés dans notre étude. Comme les membres affirment un lien au judaïsme plus identitaire que strictement religieux, leurs pratiques vont prendre la première place et devenir un moyen d'affirmer cette identité ainsi que de « préserver » la tradition juive. Cette dernière partie propose d'explorer la façon dont les membres définissent leur identité pour mieux comprendre, dans un second temps, le sens qu'ils attribuent à leur expérience religieuse au sein de la congrégation. Nous terminerons en évoquant le bricolage religieux et les pratiques spirituelles individuelles de certains membres.

a. Définition identitaire

« Judaism has traditionally emphasized the importance of a sense of peoplehood. For all American Jews, identities are constructed in this intersection of religious and ethnic expectations » (Davidman 2007 : 57).

Le caractère ethnique de l'identité juive a déjà été abordé dans ce mémoire. Toutefois, cette partie s'intéresse plus spécifiquement à la façon dont les membres définissent leur propre identité. Vivent-ils l'identité juive comme quelque chose d'attribué dont ils ne peuvent se séparer comme les « unsynagogued jews » étudiés par la sociologue Lynn Davidman (2007)? Quelle est l'influence de leur expérience de vie dans leur définition identitaire et évolue-t-elle dans le temps, comme la sociologue Meredith McGuire (2008) le suggère? On observe les deux cas de figure dans le corpus que j'ai interrogé.

²⁴ Connue en anglais comme « believing without belonging ».

La dimension attribuée de l'identité juive s'incarne parfaitement dans le témoignage de Myriam. Son adhésion à la congrégation lui a permis de s'inscrire dans cette identité à laquelle elle a toujours senti appartenir et qui était « dans son sang » :

« Ce qui a changé c'est la définition de mon judaïsme, la compréhension de qui je suis, d'où je viens, de mes valeurs. C'est aussi la compréhension de mes comportements, qui ont toujours été mes comportements. C'est comme s'il y avait une tradition qui se passait par le sang, qui m'a été transmise par le sang. Je ne peux pas l'expliquer autrement, par le sang. »

À la question « quel est le rôle du judaïsme dans votre vie? », Myriam mettait encore vraiment en avant cette dimension identitaire :

« C'est la définition de moi-même. C'est à titre d'identité, c'est vraiment un miroir identitaire. C'est ma définition, quand on me dit « qui es-tu », je réponds essentiellement je suis juive et pour moi ça décrit beaucoup mes valeurs, ma vision, même si j'ai des choses qui sortent de ça, comme ne pas vouloir d'enfants, ce n'est pas juif du tout! Ou je vais vouloir la crémation à mon décès, c'est juif mais ce n'est pas traditionnel du tout. Je garde des choses qui sont particulières à moi, mais ça ne m'empêche pas de me sentir complètement juive et de me définir totalement juive. »

Dans une certaine mesure, la définition de son identité juive que décrit Myriam est très « reconstructionniste » comme elle propose une « adaptation » personnalisée de l'identité juive traditionnelle. De la même manière, David a réussi à explorer une identité à laquelle il avait toujours affirmé appartenir grâce au reconstructionnisme :

« Le judaïsme, c'est moi! Je suis juif. *You bring certain baggage within your life and you either work with that baggage or you ignore it. So I made a decision to work with it. J'ai besoin beaucoup de racines, so it is a way to work with what I have rather than removing it and starting somewhere else. Judaism I would say is a very important part of who I am.* Le reconstructionnisme était la porte par laquelle je pouvais entrer dans ma religion, mais je crois que la religion juive a beaucoup à donner au monde et les valeurs sont très importantes. »

Parallèlement à ces discours identitaires, on trouve également des témoignages de membres qui ont vu leur définition identitaire changer dans le temps. Comme le titre de l'ouvrage de la sociologue Meredith McGuire (2008) le suggère, l'identité religieuse est vécue. Aussi, cette identité n'est pas nécessairement fixe, elle évolue dans sa relation à la tradition, à la communauté religieuse et aux moments de la vie :

« Thus, an individual's religious identity may include some sense of connection or continuity with a larger tradition, religious group, family, and other bases of commitment and sense of belonging but is not limited to them. In the very process of living and experiencing their religious identities, individuals creatively adapt and change, expressing their lived religion differently in changing life-stages, relationships, and cultural settings » (2008 : 209).

Ces changements identitaires évoqués par McGuire correspondent à l'expérience de Véronique, qui n'a pas toujours trouvé facile d'assumer son identité juive et qui est passée par différentes étapes au cours de sa vie :

« Mon implication dans la judéité de ma vie s'est faite par étape. Je n'aurais jamais, jamais cru quand j'étais adolescente et tout que le judaïsme allait m'apporter ou plutôt occuper une telle place dans ma vie. Mais c'est comme ça! D'étapes en étape. C'est une identité qui est complexe, qu'il faut assumer et qu'il faut que j'assume. Ça m'a menée loin. »

Ella a également traversé plusieurs étapes avant de trouver *son* identité juive. Après être passée par l'orthodoxie, c'est finalement le reconstructionnisme qui lui a permis de vivre sereinement son identité juive. Pour Ella, c'est la congrégation lui a donné une identité :

« It has given me an identity. When I walked in and I said that I want my turkey sandwich with no cheese, it's partly because I'm part of that *shul*. It gives me an umbrella, and so people can understand sort of who I am, just because of that. »

D'autres membres de la congrégation ont des identités métissées, intersectionnelles, qu'ils vont mettre de l'avant, parallèlement à leur affiliation religieuse. Comme le souligne Meredith McGuire, l'engagement dans le groupe religieux et la perception que les membres auront de leur propre identité sera flexible et changeante, en fonction des expériences de vie et de leurs besoins :

« Furthermore, when we rethink what is religion, we need also to reconsider our conceptions of religious identity and commitment. Perhaps the borders of religious identity and commitment are as contested, shifting, and malleable as the definitional boundaries of religions. When we focus on lived religion, we come to a more useful perspective on people's individual uses of religious and other cultural resources for their self-identities and commitments, including ethnic, gender, and national identities, are equally complex » (2008 : 187).

Par exemple, la culture italienne dans laquelle Florence a grandi vient fortement teinter sa définition identitaire et même son identité juive :

« Je pense qu'il y a une grande, grande influence italienne au niveau de la culture et tout ça c'est-à-dire je pense que *my religious beliefs are more leaning towards a sepharadic culture*. Par exemple nous les *sepharadic* on mange du riz pendant *Passover*, je pense que ces côtés rentrent. Mais je pense que, *I can't really, I have to separate the two, Italian or religion*. Mais c'est sûr que le fait d'être italienne *it overlaps you know*. Si tu me dis ta religion, je te dirais italienne juive, c'est comme ça que *I identify myself, Italian Jew*. »

Gisèle, qui s'est convertie au judaïsme, a trouvé un « accommodement » identitaire qui fait sens pour elle et respecte ses valeurs de laïcité. En effet, contrairement à d'autres membres cités plus haut, Gisèle voit son identité juive comme quelque chose de strictement religieux, son identité ethnique ou culturelle restant fondamentalement québécoise :

« Quand on parle de mon identité, quand on dit québécoise, c'est qu'au fond je suis vraiment pour la séparation de l'Église et de l'État, alors je trouve ça très, très important que la première chose ne soit pas la religion. La religion est quelque chose de privé et si on veut vivre dans un espace public commun, il faut qu'il soit laïc. »

Ces témoignages offrent un bref aperçu des différentes manières dont les membres définissent leur identité. L'enjeu identitaire reste toujours central dans les entretiens que j'ai eus avec les membres, comme ce commentaire du rabbin le rappelle :

« I think a large part of Jewish religious issues today is a question of identity. It is simply trying to understand what this identity is, is it culture, is it racial, is it political, is it religious, is it about feeling connected to Israel, or what is the basis for Jewish identity. I think it is all those things. »

Comme toujours à Dorshei Emet, si tous les membres s'interrogent sur leur identité, il n'y a pas pour autant de discours unique : les membres ont des expériences identitaires plurielles. De la même manière, le sens qu'ils attribuent à leur expérience religieuse est également pluriel.

b. Sens de l'expérience religieuse

La sociologue Kelly Besecke (2007) utilise le concept de « spiritualité réflexive »²⁵ pour décrire le rapport aux textes religieux des membres d'une église méthodiste du Midwest américain. Elle décrit ce concept, qu'elle emprunte à Wade Clark Roof (1999), comme suit :

« To be reflexively spiritual, then, is to maintain a constant awareness of the ever-increasing variety of religious meanings available in the modern world and to seek spiritual wisdom by intentionally but critically assimilating those meanings into one's own spiritual outlook. Roof describes reflexive spirituality as a way modern individuals bring religious meaning into their personal lives; for him, it is primarily an individual form of personal religiosity » (2007 : 171).

Besecke ajoute une dimension culturelle au concept, qui devient socialement situé dans sa perspective :

« The discourse of reflexive spirituality represents a cultural project aimed at bringing an enhanced sense of transcendent meaning into the highly rationalized context of the modern United States. This project requires, among other things, the identification and criticism of cultural patterns that inhibit transcendent meaning; reflexive spirituality, then, is a language of cultural criticism as much as of personal meaningfulness » (2007 : 171).

Le concept, tel que le définit Besecke, semble décrire avec pertinence le type de relation au religieux encouragé par la congrégation et le rapport au religieux des membres que j'ai rencontrés. En effet, il permet d'expliquer comment des individus qui ont un haut niveau d'éducation négocient leur identité religieuse. Ruth témoigne de cette négociation :

« the religious aspect of it [le judaïsme], I have some questions about it because I am not a literalist. I see the Old testament and all the short stories there as opportunities for discussion and talking about moral and ethical ways of being and thinking in the world. But I think that my synagogue experience is just one aspect that's very important in my life because it's meaningful, it's a spiritual nourishment, but then hiking and walking in the woods and being with friends and being with family and having meaningful conversations with my sons, all those are, I would say just as important. So I just see that it's all a part of a collection of, or activities, you can say activities, but it's not, you know, thing that I do that are meaningful. »

En ayant une « spiritualité réflexive », les membres de la congrégation proposent une alternative intéressante au fondamentalisme religieux et au réductionnisme

²⁵ En anglais dans le texte : « reflexive spirituality ».

scientifique de façon analogue au groupe étudié par Besecke, en remettant indirectement en question l'opposition entre la science et la religion :

« Defying theoretical expectations, these modern people embrace science and religion, rationality and spirituality, in an effort to cultivate a more meaningful modern society. Rather than finding pluralism threatening to their faith, they take advantage of its potential to enhance the meaningfulness of modern life. They promote mysticism not as a rejection of or escape from modern rationality but as a critical complement to it. They reject both the narrow literalism that measures religious truth in terms of scientific accuracy and the broader literalism that confines truth to the certainty of scientific fact. They find not weakness but power in uncertainty, and they cultivate an open-ended, reflexive approach to the pursuit of wisdom that neither blindly succumbs to tradition nor leaves it behind » (2007 : 184).

Plutôt que d'être dans une lecture littérale des textes sacrés, le groupe étudié par Besecke propose de saisir le sens métaphorique et symbolique que les auteurs de ces textes voulaient transmettre. Insistant davantage sur les questions que la religion soulève plutôt que sur les réponses qu'elle peut apporter, la « réflexivité spirituelle » a dimension analytique qui permet une polysémie d'interprétation du sens du religieux propre à chaque membre, en fonction de son parcours personnel.

En effet, l'expérience religieuse de plusieurs membres leur apporte une relation à la tradition juive. À travers leur participation aux rituels, les membres font écho à leur héritage familial et elle devient ainsi signifiante pour eux. C'est la perception de Ruth :

« The connection to my Jewish heritage, that was so alive, and it is I think more that my father helped to revive the feeling of the Jewish heritage, and now going to synagogue, when I do go, I think it's also my father, even though he didn't go to Dorshei Emet, it's a way to commune with him and I think that, that also just in general going to synagogue may be one of the reasons why so many people find it so meaningful. There are many reasons but one of them, is that connection, there's a chance, to say the Mourner's *Kaddish*, to remember family, to remember your past, to remember. It's a chance to reconnect. Or to reconnect with a lot of people together, so I think that's also very meaningful. »

Véronique ressent également cette relation à la tradition juive. Pour elle, en inscrivant ses fils dans le judaïsme, elle leur transmettait plus qu'une identité religieuse. Ils intégraient une communauté et à travers cette communauté, ils participaient à la perpétuation de la vie juive :

« De manière générale, comme je dis, le fait d'avoir eu une communauté où célébrer les *Bar Mitzvah* des fils donc ça donne la sensation qu'on fait des choses saines et bien. Comment décrire ça? C'est que j'ai l'impression qu'encore une fois c'est plus communautaire, mais avec toutes ces résonances spirituelles, historiques, profondes. Ce n'est pas quelque chose de passage, c'est une communauté qui est enracinée dans tout le passé spirituel, religieux, historique que je vis. De faire partie de ça, il y a quelque chose qui résonne là, de sain, de riche en terme humain. Sans ça, j'aurais l'impression d'être un peu plus détachée, sans points de repère, je me suis sentie très aliénée dans ma jeunesse et ça, ça aide beaucoup. Avoir ça et pouvoir offrir ça à nos enfants, surtout que je ne l'ai pas eu plus jeune. Ça, j'en suis très fière d'avoir insisté là-dessus et voilà. »

Ella associe aussi fortement son expérience religieuse à l'idée de transmettre son amour du judaïsme à ses enfants et à l'idée de perpétuer la chaîne de vie juive :

« So tradition is lighting candles, being with family, but it's being with family all week too. [When we go to *shul*] they will see my love for going, I mean they won't see why, but they will see that I go to synagogue and I'm always smiling, so I mean take my daughter with Down's syndrome. Every child, they're going to look at their mother first, and Ok « how does the mother react? » Her need or her love for synagogue, and of everything she naturally does, not why she does things, but that she does things. It stems from me, so I am able to provide that and that's not something I ever got as a kid so it made me even more want to provide that. »

En transmettant une expérience positive et épanouissante de la vie juive à ses enfants, la participation rituelle d'Ella trouve son sens et devient alors une source d'apaisement pour elle, qui a accompli son devoir en tant que mère. Pour Florence, participer au rituel est une source de bien-être, quelque chose qu'elle apprécie faire. À travers la pratique rituelle, elle développe son sentiment d'appartenance à la communauté, ce qui est également une source d'épanouissement :

« C'est depuis je dirai quatre ans que je me sens vraiment, vraiment attachée à ma religion et que je tiens à faire les traditions. *I think it is more a spiritual thing you know, it is what I feel. I like doing what I do, I like praying in the morning, I like the chanting you know.* J'aime les chansons, ça me donne quelque chose. *I enjoy it, it gives me sense of belonging to the community, a sense of, I don't know, knowing something, participating.* C'est ça qui m'attire et c'est pour ça que je suis encore là. »

Dans la pratique rituelle, David cherche un certain bien-être. Selon lui, la synagogue lui offre un espace libre, où il peut s'évader et se détacher des soucis du quotidien :

« Je crois que même si Dieu n'est pas important, l'idée de transcendance dans la religion c'est très important parce que c'est créer un espace dans la vie quotidienne, où c'est souvent très difficile, avec beaucoup de pressions. Pour moi, plus je vieillis, plus c'est plus important d'avoir cet espace. Même si je ne suis pas religieux, la synagogue le donne. Ça dit vous êtes ici, vous

avez deux trois heures, faites ce que vous voulez, pensez, faites de la méditation, priez, soyez impliqué ou pas impliqué, mais le téléphone ne sonne pas, il n'y a pas d'ordinateur, c'est un espace libre. Je peux avoir une conversation avec Dieu même si je ne crois pas en Dieu. *Other people do not understand this but I am comfortable with that, it's ok. So much of life is to understand why we are seperated from life* et avec la religion nous avons la possibilité de rester dans un espace pour penser, quand on fait des prières, l'idée c'est de retourner toujours, *teshuvà* en hébreu. *The great value of getting older is that you can understand distance and then you can make connection with distance both on an existential level, and on a practical level in everyday life. So I think that's what religion gives in a good sense, it is this ability.* »

Cette notion d'espace revient également dans le discours de Gisèle. L'expérience religieuse est une source de bien-être pour Gisèle, qui se laisse transporter par sa beauté symbolique. Même si la pratique rituelle n'évoque aucun lien familial pour elle, elle ressent néanmoins la force symbolique du rituel qui s'inscrit dans une tradition millénaire :

« Le *Shabbat* je n'ai jamais été capable de le faire du matin jusqu'au soir mais de tout à coup être ailleurs, de ne pas penser au travail, d'être dans un autre environnement a une valeur thérapeutique je dirais. Quand on fait la *haggadah* par exemple de la Pâques, on sait que ça fait 1500 ans que chaque année, au soir de Pâques, tous les juifs du monde entier lisent ça, des prières qui datent effectivement de 2000 ans et d'autres qui datent du moyen-âge, des rajouts qui ont été faits parce qu'il y a eu telle persécution et tout donc c'est aussi quelque chose de très beau. »

Pour Ruth, l'expérience de connexion à son héritage juif a déjà pris des dimensions très mystiques et puissantes. Lors de *Minyans* méditatifs, elle a eu une expérience très sensorielle de lien intergénérationnel à sa famille :

« I've had some amazing experience, very unexpected visions, visual imageries of my family, of my father and his past, and I had one image I was like a little bug on a wall and I was looking in on a synagogue in Poland, in the town where my grandparents grew up and I saw my great-grandfather and he was with his son, my grandfather. I never met any of them but, with my father passed away at that point, I was feeling the connection, it was so deep. »

L'expérience religieuse du rituel apporte, de différentes manières, du sens dans la vie des membres. Aussi, au-delà du caractère polysémique de l'expérience religieuse, c'est peut-être la seule constante que l'on observe. Après des années d'expérience dans sa profession, le rabbin est toujours impressionné par la façon dont rituel apporte du « sens » dans la vie des gens :

« When I started in rabbinical school I approached it very much from a psychological point of view. I was a psychologist, I studied psychology, it was a bachelor of science, very scientific approach to studies and to human behaviour and I had those kind of scientific psychological questions in my mind that religion wasn't neurotic, I mean those kind of things I was more concerned with. I really came to appreciate and understand how religion could be a useful force in a man's life and bring enrichment to a man's life. And how it could be an important structure in people's lives. »

Si le rituel reconstructionniste est porteur de sens dans la vie des membres, ils sont plusieurs à exporter cette quête de sens à l'extérieur de la congrégation, en développant des pratiques nouvelles, individuelles ou familiales, ou encore des pratiques à l'extérieur du judaïsme.

c. Pratiques individuelles et bricolage religieux

Pour la majorité des membres de la congrégation, la vie religieuse et spirituelle se résume à la congrégation. Toutefois, au fur et à mesure que mon terrain progressait, j'ai réalisé que certains membres avaient aussi des pratiques en dehors des murs de la synagogue.

Certains membres ont développé des pratiques familiales qui apparaissent comme des « reconstructions » de rituels traditionnels juifs. Par exemple, Florence ne peut pas célébrer les fêtes avec sa famille comme dans n'importe quelle famille juive : sa mère est catholique, sa sœur, bien qu'elle soit aussi juive, a élevé ses enfants dans la religion catholique et son beau-frère est également catholique. Aussi, malgré toutes les bonnes intentions qu'elle a, Florence s'est résolu à accepter le fait que les fêtes juives auraient une saveur unique, aux couleurs de sa famille :

« On essaie de suivre les traditions comme tu as vu²⁶. On est un petit peu mélangé chez nous : quand on a dix catholiques et trois juifs et on essaie de faire un *Siddur*! En plus le fait juste d'être italien, qu'on crie tous les deux mots! Ça fait partie de la façon dont on fait les traditions, *Yom Kippour*, *Passover*. »

²⁶ J'ai célébré le repas de *Siddur* avec la famille de Florence

Ruth a également dû composer avec le fait que les hommes de sa famille étaient moins intéressés à célébrer le *Shabbat*. Elle a ainsi transformé le *Shabbat* en une célébration entre les femmes de la famille :

« Friday night is still very social, we get together as a family often, because my mother-in-law and my mother are still alive, so we usually see them at someone's house, we all get together and we all have dinner. They don't light the candles, but when I have dinner at my house, it's usually once a month, on a Friday night, I light the candles, and usually, because the boys in the family don't really care, I invite the women, because I don't want to push it on anybody but the women, the mothers and my sister, we sing the blessing. It's just lovely to just hear the women voices. »

D'autres membres proposent même un bricolage religieux judéo-chrétien intéressant, comme Myriam qui est très attachée au fait de décorer un arbre de Noël tous les ans, même si elle n'y accorde pas une valeur spirituelle :

« J'organise aussi une fois par année un party qui s'appelle *Chris-noukka* ou *Hannouk-mas* où on mélange un peu les deux traditions chrétiennes et juives, là il y a pleins de membres de la congrégation qui sont invités. J'ai un arbre de Noël qui s'appelle la *Hannoukka bush* et il n'y a personne qui va m'empêcher de le faire! Il est décoré, c'est le plus bel arbre que vous n'avez jamais vu dans votre vie! Je ne décore jamais à l'extérieur, la maison n'a jamais été décorée, je disais que je suis *a closet Christmas decorator*, c'était mon secret! *I'm keeping it in the closet!* J'avais dit au rabbin que j'avais un *Hannoukka-bush* chez moi, il m'avait dit que ça n'existait pas, alors je lui ai répondu *I beck to differ, I have one at home!* J'aime décorer un arbre de Noël, pour moi ce n'est pas relié, il n'y a pas de petit Jésus là-dedans, c'est le plaisir! Toutes mes décorations, c'est beaucoup des jouets, des décorations d'enfants, des nounours, des chats en ballerines, des petites chaussures, tout le monde aime mon arbre! Il est vraiment beau! »

La méditation est une pratique qui semble assez populaire chez les membres. D'ailleurs, le rabbin est le premier à avoir voulu intégrer la méditation aux pratiques de la congrégation. Toutefois, certains membres préfèrent toujours méditer à l'extérieur de la synagogue. Pour David, la méditation et le yoga, qu'il pratique deux fois par semaine dans un centre spécialisé, lui offrent « le temps de penser et le temps de ne pas penser ». C'est pour lui une expérience qui se vit en parallèle à son affiliation à la congrégation, les deux ne lui apportant pas les mêmes choses. Véronique a également développé une pratique spirituelle qui consiste à écrire ses rêves tous les matins. C'est à son sens sa pratique la plus profonde :

« Pour moi, ma grande pratique religieuse, c'est d'écrire mes rêves chaque matin. C'est un travail intérieur, un cheminement qui est comme une discipline spirituelle. Je n'ai jamais fait une pratique de méditation ou autre aussi consistante, ça fait presque trois années. C'est tous les jours et chaque semaine à travailler l'interprétation donc c'est vraiment ça mon cheminement spirituel le plus profond. Les autres choses, c'est bien, ce n'est pas au même niveau. Ça m'apporte une conscience de plus en plus éclairée de qui je suis, une libération de plus en plus, mais c'est très lent, des blocages dans un cheminement d'épanouissement de ce qu'on est. »

Si d'autres pratiques religieuses peuvent être autant porteuses de sens, c'est aussi que l'attachement au judaïsme est plus souvent vécu comme quelque chose d'identitaire, d'affirmation d'un héritage et d'inscription dans une tradition donc, ultimement, quelque chose qui lie l'individu à la communauté. Or, des pratiques individuelles peuvent ainsi prendre place et avoir une valeur spirituelle complètement différente. Myriam a développé toute une série de pratiques au cours de sa vie : elle est maître reiki, pratique le tarot, a déjà fait de l'écriture automatique et lit même les cartes divinatoires. Elle émet néanmoins des réserves par rapport à cette dernière pratique, comme elle est interdite dans la tradition juive :

« Disons que je ne suis plus trop à l'aise depuis que j'ai appris que ce n'est pas trop admis par la tradition juive! Mais j'ai des cartes divinatoires et j'étais très bonne dans mon affaire [rire]! Peut être qu'un jour... J'ai une amie qui vient passer le réveillon du Nouvel An et qui couche à la maison, et puis tous les ans je faisais mes cartes divinatoires pour savoir à quoi l'année va ressembler! Ça fait peut être un an ou deux que je ne l'ai pas fait, mais je vais peut être m'y remettre. J'ai eu un petit blocage intellectuel [rire]. »

Jusque dans leurs pratiques individuelles, les membres semblent très influencés par la philosophie reconstructionniste : ils reconstruisent certains rituels traditionnels de manière à ce qu'ils soient plus porteurs de sens dans leur contexte familial ou alors ils intègrent de nouvelles pratiques à leur vie spirituelle pour que cette dernière soit plus épanouissante. L'épanouissement personnel a toujours été un enjeu crucial pour les fondateurs du reconstructionnisme. Il semble que les membres ont bien intégré leur message.

Conclusion

Ce chapitre se concentre sur le sens que les membres donnent à leur participation au rituel et à la vie communautaire à Dorshei Emet. Les croyances des membres sont très variées, chaque individu ayant sa propre définition de ce en quoi il croit, même quand celle-ci est sujette au changement ou encore interrogative. Or, tous les membres semblent davantage insister sur leur pratique, même lorsqu'ils sont interrogés sur leurs croyances. S'ils sont plus attachés au caractère orthopraxe du judaïsme, tous se positionnent néanmoins par rapport à un référent commun, la tradition rabbinique incarnée par les pratiques de la communauté orthodoxe. Aussi, ils sont nombreux à ne pas se considérer pratiquants, bien qu'ils fréquentent la synagogue pour des raisons religieuses plus d'une fois par semaine, célèbrent les fêtes et étudient les textes sacrés, comme ils ne respectent pas la *Halakha*. C'est peut-être là le grand paradoxe du reconstructionnisme, de proposer une lecture différente de ces textes, ouverte et tolérante, mais de continuer à se positionner par rapport à l'orthodoxie. Sa force, à l'inverse, est incontestablement de réussir à former une communauté avec des gens aussi différents en termes de croyances et de pratiques. Les membres affirment tous un fort sentiment d'appartenance à leur communauté, sentiment stimulé par leur investissement personnel important et leur participation à la vie religieuse et sociale de la congrégation. L'hétérogénéité devient la spécificité identitaire de la congrégation.

Dorshei Emet apporte une vie religieuse à ses membres, qui conçoivent la vie religieuse comme quelque chose d'intrinsèquement communautaire et qui n'auraient pas pu affirmer leur lien au judaïsme ailleurs que dans une communauté qui les intègre en son sein avec leurs doutes, leurs croyances, leurs interprétations du judaïsme et ce, sans jamais prôner un discours unique. Parallèlement, les membres trouvent tous que la communauté joue un rôle important dans leur vie personnelle, même s'ils ne partagent pas nécessairement les mêmes valeurs que les autres membres ou le point de vue affirmé dans le discours officiel de la congrégation. La congrégation apporte une vie sociale pour les uns, une famille étendue pour les autres, mais dans tous les cas, elle offre un réseau de soutien où ses membres tiennent à être là les uns pour les autres. La majorité des membres interrogés adhèrent aux valeurs reconstructionnistes prônées par la

congrégation et, s'ils relevaient des différences entre les membres en termes de croyances et de pratiques, cette diversité représentait une richesse à leurs yeux. Le seul sujet à vraiment créer des différends entre les membres était la question d'Israël.

La diversité religieuse, ethnique et sociale caractéristique de la congrégation est à l'origine d'expériences religieuses polysémiques. En fonction de leur parcours de vie, leur héritage, leur relation au judaïsme, le rituel pouvait prendre des significations différentes pour les membres. Parmi eux, certains ont développé des pratiques nouvelles pour répondre à la réalité de leur vie ou à d'autres besoins spirituels. Le fait que le judaïsme soit vécu davantage comme un marqueur identitaire et ethnique que comme un marqueur strictement religieux leur permettait cette ouverture à d'autres formes de spiritualités. La définition identitaire que les membres proposaient d'eux-mêmes soulignait cet aspect ethnique associé au judaïsme, mais aussi d'autres aspects, notamment strictement religieux dans le cas d'une membre convertie.

Conclusion

À travers leur lecture de la tradition rabbinique, les reconstructionnistes construisent une nouvelle tradition. Les rituels seront le lieu par excellence d'expression et de création perpétuelle de celle-ci. Ils exprimeront les valeurs, les principes et l'identité de la congrégation de façon dynamique. En participant aux rituels, les membres créent cette tradition reconstructionniste en même temps qu'ils l'intègrent. L'éthique de la participation prônée par la congrégation et l'hybridité qui la caractérise encouragent des membres aux profils variés à développer un sentiment d'appartenance fort pour leur communauté. Ainsi, l'étude du rituel, de sa dimension communicative et de sa plasticité ainsi que la façon dont il est vécu par les membres de la congrégation permettent de dégager le rapport particulier qu'ils entretiennent à la tradition juive et comment ils y participent.

Les membres de la congrégation sont conscients des traditions qu'ils ont décidé de pratiquer et des raisons de leur choix. Le reconstructionnisme exige en effet de tous ses membres, de chaque génération, qu'ils se positionnent par rapport à *la* tradition de leurs ancêtres, en essayant de saisir leur cadre d'analyse et le sens qu'ils accordaient à leurs pratiques, pour développer leur propre tradition contemporaine. Les reconstructionnistes sont donc fondamentalement *traditionalistes*, selon la définition du philosophe Éric Weil (1971)²⁷. Or, ce parti-pris reconstructionniste implique que les membres situent toujours leurs pratiques par rapport à l'orthodoxie et à la tradition rabbinique, considérant parfois la leur comme moins « authentique » ou moins « vraie ».

²⁷ Voir chapitre 1.

Si la vérité est effectivement un enjeu incontestablement présent dès le nom de la congrégation²⁸, les membres accordent néanmoins plus d'importance à la recherche, l'étude, le questionnement qu'au fait de trouver des réponses ou des « vérités », comme le résume Myriam : « Pour moi, c'est des questions, pas des réponses. J'adore le nom de la *shul* Dorshei Emet, à la recherche de la vérité. Et puis j'espère ne jamais la trouver parce que les gens qui la trouvent sont des individus dangereux ». Leur perception de la tradition reconstructionniste n'est donc pas sur la base de sa véracité, mais plutôt sur celle du symbolique et du signifiant : c'est celle qui est la plus porteuse de sens dans le contexte contemporain nord-américain.

Ainsi, les reconstructionnistes inventent certaines traditions, depuis la création du mouvement, qui se situe dans les années qui suivent l'époque étudiée par les historiens Eric Hobsbawm et Terence Ranger (1983), et ils continuent d'en adapter plusieurs. Par exemple, la liturgie a été transformée pour inclure les femmes en son sein. Les textes sacrés ont été « adaptés » en supprimant les passages où les femmes sont considérées comme subordonnées, le référent féminin a été ajouté au référent masculin dans plusieurs passages et bénédictions, de même que les pratiques rituelles ont été transformées pour permettre aux femmes d'être appelées à la *Bimah*, de lire la *Torah* durant l'office et de porter le *talit* et la *kippa*. D'autres traditions rituelles ont été inventées, comme la cérémonie du nom. Cette cérémonie a été conçue pour inclure les nourrissons filles à l'Alliance, comme il existe la cérémonie de la circoncision au huitième jour de vie du

²⁸ *Dorshei Emet* signifie « chercheurs de vérité » en hébreu.

nourrisson garçon. Les nourrissons filles se voient attribuer un nom hébraïque dans une cérémonie où leurs grands-parents maternels et paternels sont rassemblés à la *Bimah* avec leurs parents pour réciter des bénédictions qui marquent leur entrée dans l'Alliance du peuple juif. Cette cérémonie a été complètement inventée et appartient aujourd'hui à la « tradition reconstructionniste ».

La tradition reconstructionniste transmet son éthos à travers les rituels et les adaptations qu'ils proposent. Les valeurs religieuses et sociales ainsi que la définition identitaire de la congrégation seront donc insufflées aux membres lors des rituels, comme nous l'avons constaté dans l'étude du *Shabbat* et de la cérémonie de *Torat Imeinu*. L'hybridité identitaire et rituelle caractéristique de la congrégation permet un brouillage des frontières entre le sacré et le profane, que nous avons décrit dans la troisième partie du chapitre 4. Elle autorise également les membres à donner une interprétation personnelle au rituel en fonction de leur parcours et de leur trajectoire individuelle. L'expérience religieuse des membres est donc caractérisée par sa polysémie. Au-delà de leurs expériences individuelles et du sens qu'ils y accordent, les membres adhèrent massivement aux valeurs reconstructionnistes et ont généralement développé un fort sentiment d'appartenance à la congrégation.

La démarche d'adhésion à la congrégation de plusieurs membres semble relever d'un processus d'*autotransmission*, faute d'avoir eux-mêmes reçu une éducation juive et une transmission de l'héritage juif de leurs parents. En effet, pour certains membres

comme Florence ou Myriam, leur adhésion correspond à une démarche vers le judaïsme pour apprendre leur héritage qui ne leur a pas été transmis. Dans ces cas précis, l'« avortement » de la chaîne de transmission que leurs parents avaient commis est en quelque sorte réparé par leur démarche personnelle. On remarque le même souci, pour Véronique. Elle exprime clairement la complexité de sa situation de jeune mère qui souhaitait « transmettre » à ses enfants, mais n'avait aucune connaissance du judaïsme pour y parvenir. Pour elle ou encore pour Ruth, la transmission était *la* raison de son adhésion à la congrégation.

Dans l'avant-propos de l'ouvrage *Everyday Religion : Observing Modern Religious Life* (2007), le sociologue Peter L. Berger insiste sur l'importance de ne pas réduire l'espace d'étude des religions contemporaines aux institutions religieuses, comme la vie religieuse de nos contemporains se passe beaucoup à l'extérieur de ces institutions. Si notre intention n'est en aucun cas de contredire ce propos, l'étude de la congrégation Dorshei Emet est un bon exemple d'espace religieux institutionnel dynamique et significatif pour ses membres. En effet, pour certains membres, la vie religieuse se passe exclusivement dans la synagogue, associant intimement vie communautaire et vie religieuse, association encouragée par la nature hybride de la congrégation. Nous pourrions même ajouter que la vie religieuse des membres se passe exclusivement dans *cette* synagogue et *cette* communauté, qui donne un espace de vie juive à des individus « non-traditionnels » et leur propose une façon innovante et ouverte de vivre leur identité. D'ailleurs, plusieurs membres réagissaient avec étonnement ou inconfort quand j'évoquais la « religion » juive. Le terme judaïsme semblait toujours plus approprié parce

qu'il leur apparaissait comme moins limitant, sous-entendant l'inclusion d'une dimension culturelle.

Il est toutefois nécessaire d'ajouter que la vie spirituelle de certains membres ne se limite pas aux murs de la congrégation. Certaines pratiques, comme le reiki ou l'analyse des rêves seront réalisées exclusivement dans l'intimité de la maison, marquant une frontière entre la pratique officielle, héritée, et la pratique personnelle. Ce dernier point exige quelques éclaircissements. Il apparaît dans les témoignages récoltés que le rapport des membres au judaïsme est différent de leur rapport à d'autres pratiques qu'ils peuvent entretenir. Le judaïsme évoque beaucoup plus qu'une simple religion, il est l'affirmation d'une filiation et d'une appartenance identitaire et culturelle. En choisissant d'adhérer au mouvement reconstructionniste, les membres ont adopté une perception très englobante de l'identité juive : une civilisation au cœur de laquelle il y a la religion juive. Les membres font ainsi honneur à leur héritage familial, mais de manière viable par rapport à leur identité personnelle et leurs valeurs. La philosophie reconstructionniste s'intéresse au rapport du judaïsme à la société d'accueil et encourage la vie dans ces deux « civilisations ». Selon cette perspective, l'individu est libre d'avoir d'autres pratiques personnelles significatives pour lui, en dehors de sa filiation au judaïsme. Ces pratiques spirituelles personnelles auront souvent moins une dimension identitaire, elles seront vécues en parallèle mais leur valeur spirituelle pourra être plus forte, comme dans le cas de Véronique et de l'analyse des rêves. La vie religieuse et spirituelle des membres est donc composée de ce mélange entre une vie communautaire juive et des pratiques spirituelles individuelles, choisies.

Ce mémoire tente de contribuer aux études juives canadiennes en offrant un portrait d'une des seules communautés juives libérales dans l'océan orthodoxe montréalais. Il participe également à l'étude d'un mouvement contemporain du judaïsme à travers une communauté qui a commencé alors que le reconstructionnisme n'était encore qu'une école de pensée, et permet de voir comment le passage à un mouvement s'est opéré dans cette congrégation. Le mouvement reconstructionniste et la congrégation Dorshei Emet nous amènent à repenser certaines dichotomies traditionnelles de l'anthropologie et de la sociologie des religions. L'opposition entre science et religion, éducation et vie religieuse, non croyant et pratiquant ou encore sacré et profane, ne trouvent pas d'écho au sein de la congrégation étudiée. Son existence témoigne d'une alternative de vie religieuse contemporaine qui sort du cadre de plusieurs chercheurs en sciences sociales, dont Weber (1971), Giddens (1990, 1991), Habermas (1984, 1987) ou encore Berger (1967). Cette recherche contribue à l'avancement des connaissances en anthropologie des religions et participe au portrait de la diversité religieuse québécoise.

Il serait toutefois intéressant de situer la congrégation davantage dans le paysage religieux montréalais pour tenter de comprendre l'influence du contexte québécois et montréalais sur l'identité religieuse de la congrégation et son rôle sur la scène juive montréalaise par rapport aux autres congrégations. De plus, une étude future de la congrégation pourrait montrer l'influence des discours féministes sur l'éthos de la congrégation et analyser plus spécifiquement le rôle des femmes en son sein.

Bibliographie

- Aigen, R., 1996. *Renew Our Days. A Book of Jewish Prayer and Meditation*. Montreal, Congregation Dorshei Emet.
- Alpert, R. T. et J. Staub, 1985. *Exploring Judaism : A Reconstructionist Approach*. New York, The Reconstructionist Press.
- Ammerman, N., 2007. « Introduction: Observing Modern Religious Lives », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 3-18.
- Asad, T., 2002. « The Construction of Religion as an Anthropological Category », in M. Lambek (dir.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell, p. 114-131.
- Anonyme, 1995. « Avant-propos », *Enquête*, 2.
<http://enquete.revues.org/document293.html> [consulté le 21 juin 2011].
- Babadzan, A., 1999. « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 109, n° 2, p. 13-35.
- Bäckström, A., N. Edgardh Beckman et P. Pettersson, 2004. *Religious Change in Northern Europe: The Swedish Case*. Stockholm, Verbum.
- Baumann, G., 1992. « Ritual implicates Others : Rereading Durkheim in a Plural Society », in D. de Coppet (dir.), *Understanding Rituals*. London, ASA., p. 97-116.
- Beaud, J.-P., 2006. « L'échantillonnage », in B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale: de la problématique à la collecte des données*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 211-242.
- Becker, L., 1984. « The Influence of Mordecai M. Kaplan, Z''L: Part Five », *The Reconstructionist*, juillet-août, p. 25-26.
- Bellah, R. N., 1970. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. New York, Harper and Row.
- Belmont, N., 1974. *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*. Paris, Payot.

- Ben-Horin, M., 1970. *Common Faith, Uncommon People : Essays in Reconstructionist Judaism*. New York, The Reconstructionist Press.
- Bensimon, D., 1973. « Mariage endogamique ou exogamique », in J. Halpérin et G. Lévitte (dir.), *L'autre dans la conscience juive : le sacré et le couple, données et débats*. Paris, PUF, p. 209-214.
- Bensimon, D. et F. Lautman, 1977. *Un mariage. Deux traditions : Chrétiens et Juifs*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Berger, P. L., 1967. *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday.
- Berger, P. L., 2007. « Foreword », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. v-viii.
- Berliner, D., 2010. « Anthropologie et transmission », *Terrain*, vol. 2, n° 55, p. 4-19.
- Besecke, K., 2007. « Beyond Literalism: Reflexive Spirituality and Religious Meaning », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 169-186.
- Bilge, S., 2010. « Recent Feminist Outlooks on Intersectionality », *Diogenes*, no. 225, pp. 58-72.
- Bird, F. B., 1995. « Ritual as Communicative Action », in J. Lightstone (dir.), *Ritual and ethnic identity: a comparative study of the social meaning of liturgical ritual in Canadian synagogues*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Bouju, J., 1995. « Tradition et identité. La tradition dogon : entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain », *Enquête*, n° 2, p. 95-117.
- Bourdieu, P., 1963. « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, vol. 5, n° 1, p. 25-44.
- Boutry, P., 1995. « Tradition et écriture. Une construction théologique », *Enquête*, n° 2, p. 39-57.
- Boyer, P., 1986. « Tradition et vérité », *L'Homme*, n° 97-98, p. 309-331.
- Bozon, M., 1982. « Chasse, territoire, groupement de chasseurs », *Études rurales*, vol. 87-88, p. 335-342.

- Broadbar-Nemzer, J., Cohen, S., Reitzes A., C. Shahar et G. Tobin, 1993. « An Overview of the Canadian Jewish Community », in R. Brym, W. Shaffir et M. Weinfield (dir.), *The Jews in Canada*. Toronto, Oxford University Press, p. 39-68.
- Bucher, B., 1982. « Rites et stratégies d'adaptation : la chasse à courre en bocage vendéen », *Études rurales*, vol. 87-88, p. 269-286.
- Butovsky, M. et I. Robinson, 1995. *Renewing Our Days : Montreal Jews in the Twentieth Century*. Montreal, Vehicule Press.
- Caplan, E., 2002. *From Ideology to Liturgy: Reconstructionist Worship and American Liberal Judaism*. Cincinnati, Hebrew Union College Press.
- Case, E. et R. Friedland, 2001. *The guide to Jewish interfaith Family Life: an InterfaithFamily.com handbook*. Woodstock, Jewish Lights.
- Centlivres, P., 1986. « Rites de passage : changement, opposition et contre-culture », in P. Centlivres et J. Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*. Lausanne, L'Âge d'homme, p. 192-205.
- Chouchan, P., 2000. *Couples mixtes pour le meilleur et pour le pire. Voyage dans l'intimité des familles juives et non juives*. Paris, Éditions Romillat.
- Collins, R., 1995. « Les traditions sociologiques », *Enquête*, n° 2, p.11-38.
- Clifford, J., 2004. « Traditional Futures », in M. Phillips et G. Schochet (dir.), *Questions of Tradition*. Toronto, University of Toronto Press, p. 152-168.
- Cohen, J., 1994. « Mordecai M. Kaplan », in C. S. Kessner (dir.), *The "Other" New York Intellectuals*. New York, New York University Press, p. 291-312.
- Cohen, S. M. et A. Eisen, 2000. *The Jews Within : Self, Family, and Community in America*. Bloomington, Indiana University Press.
- Congregation Dorshei Emet, 1995. *Memories: Celebrating 36 Years of Jewish Renewal. Commemorative booklet*. Montreal, Congregation Dorshei Emet.
- Congregation Dorshei Emet, 2002. *Dedication Day, December 8, 2002. Commemorative booklet*. Montreal, Congregation Dorshei Emet.
- Cowan, P. et R. Cowan, 1987. *Mixed blessings. Marriage between Jews and Christians*. New York, Doubleday.
- Craimer, A., 2003. « We must deal with the reality of inter-religious dating », *Canadian Jewish News*, Vol. 33, n° 35, p. 29.

- Cuche, D., 1988. « La fabrication des Gadzarts, esprit de corps et inculcation culturelle chez les ingénieurs des Arts et Métiers », *Ethnologie française*, vol. XVIII, n° 1, p. 42-54.
- Davidman, L., 2007. « The New Voluntarism and the Case of Unsynagogued Jews », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 51-67.
- Davie, G., 2007. « Vicarious Religion : A Methodological Challenge », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 21-35.
- Dayan, D., 1990. « Présentation du pape en voyageur. Télévision, expérience rituelle, dramaturgie politique », *Terrain*, vol. 5, p. 13-28.
- Douglas, M., 1971. *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspéro.
- Douglas, M., 1984. *Food in the social order. Studies of food and festivities in three American communities*. New York, Russell Sage Foundation.
- Durkheim, É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Livre I Questions préliminaires*. Paris, Les Presses universitaires de France 1968, 5^{ième} édition.
- Eisen, A., 1995. « Reimagining Jewish Community in America », *The Reconstructionist*, vol. 60, n° 1, p. 5-13.
- Eisen, A., 1998. *Rethinking Modern Judaism: Ritual, Commandment, Community*. Chicago, University of Chicago Press.
- Eisenstein, I., 1964. *Intermarriage*. New York, Burning Bush Press.
- Eisenstein, I., 1986. *Reconstructing Judaism: An Autobiography*. New York, The Reconstructionist Press.
- Eisenstein, I. et J. Neusner, 1960. *The Havurah Idea : A Reconstructionist Pamphlet*. New York, The Reconstructionist Press.
- Fabre, P.-A., 1995. « L'institution du texte fondateur. La tradition orale des « écrits » d'Ignace de Loyola dans l'histoire et dans l'historiographie de la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle », *Enquête*, n° 2, p. 79-93.
- Faure, J.-M., 1987. « L'éthique puritaine du marathonien », *Esprit*, avril, p. 36-41.

- Frazer, J. G., 1981. *Le rameau d'or*. Paris, R. Laffont.
- Firth, R., 1996. *Religion : a Humanist Interpretation*. Londres et New York, Routledge, p. 1-47.
- Gallini, C., 1992. « Le rituel médiatique », in G. Althabe, D. Fabre et G. Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*. Cahier Ethnologie de la France, n° 7, Paris, Éditions de la MSH, p. 117-126.
- Gans, H., 1994. « Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation », *Ethnic and Racial Studies*, n° 17, p. 577-591.
- Geertz, C., 1972, « Religion as a cultural system », in W.A. Lessa et Vogt, E. Z. (dir.), *Reader in Comparative Religion : An Anthropological Approach*. New York, Harper & Row, p. 167-178.
- Giddens, A., 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- Giddens, A., 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.
- Goffman, E., 1974. *Les rites d'interactions*. Paris, Éditions de Minuit.
- Goldsmith, E. S., M. Scult et R. M. Seltzer, 1990. *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*. New York, New York University Press.
- Goodman-Malamuth, L. et R. Margolis, 1992. *Between two worlds. Choices for grown children of Jewish-Christian Parents*. New York, Pocket Books.
- Goody, J., 1977. « Against « ritual » : loosely structures thoughts on a loosely defined topic », in Moore, F. Sally et B.G. Myerhoff (dir.), *Secular ritual*. Amsterdam, Van Gorcum, p. 25-35.
- Goody, J., 1977. « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, vol. XVII, n° 1, p. 29-52.
- Gosselin, G., 1975. « Tradition et traditionalisme », *Revue française de sociologie*, vol. 16, n° 2, p. 215-227.
- Greeley, A. M., 1995. *Religion as Poetry*. New Brunswick, Transaction.
- Green, A., 1990. « Where We Stand : Theory and Practice of Contemporary Reconstructionism », *The Reconstructionist*, automne, p. 12-17.

- Gruzen, L.F., 2001. *Raising your Jewish/ Christian child. How Interfaith Parents can give children the best of both their heritages*. New York, Newmarket Press.
- Gubbay Helfer, S., 2006. *Lavy's Shul: A Canadian Experiment in Reconstructionism*. Thèse de doctorat, Département de Religion. Université Concordia.
- Gurock, J. S. et J. J. Schacter, 1997. *A Modern Heretic and a Traditional Community : Mordecai M. Kaplan, Orthodoxy, and American Judaism*. New York, Columbia University Press.
- Habermas, J., 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1, *Reason and The Rationalization of Society*. Boston, Beacon Press.
- Habermas, J., 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2, *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston, Beacon Press.
- Hadas-Label, M., 1995. « Être juif : patrilinéarité ou matrilinéarité? », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 119, p. 6-8.
- Halfon, M., 1983. « Havurot and Reconstructionism », *Raayonot*, vol. 3, n° 3, p. 4-18.
- Heilman, S., 1976. *Synagogue Life: a Study in Symbolic Interaction*. Chicago, University of Chicago Press.
- Hell, B., 1985. *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est*. Paris, Éditions de la MSH.
- Hérault, L., 1996. *La Grande Communion. Transformations et actualité d'une cérémonie catholique en Vendée*. Paris, Éditions du CTHS.
- Hérault, L., 1997. « Transmettre ou construire un rite? Ou comment rendre compte de l'évolution des pratiques rituelles », in G. Bouchard et M. Segalen (dir.), *Une langue, deux culture. Dynamiques symboliques en France et au Québec*. Laval et Paris, PUL/ La Découverte, p. 167-176.
- Hervieu-Léger, D., 1993. *La religion pour mémoire*. Paris, Le Cerf.
- Hirsch, R., 2001. *The Rabbi-Congregation Relationship : A Vision for the 21st Century*. Wyncote, Reconstructionist Rabbinical College.
- Hobsbawm, E. et T. Ranger, 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Hubert, H. et M. Mauss, 1899. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, vol. 2, p. 29-138.
- Hubert, H. et M. Mauss, 1968 [1906]. « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », in M. Mauss, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Éditions de Minuit, p. 3-39.
- Isambert, F.-A., 1982. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris, Éditions de Minuit.
- Jewish Reconstructionist Federation, 2011. *Directory of Congregation and Havurot*. En ligne. <http://jrf.org/cong> (page consultée le 12 mai 2011).
- Kaplan, M. M., 1934. *Judaism as a Civilization*. New York, The Reconstructionist Press.
- Kaplan, M. M., 1966. *Not So Random Thoughts*. New York, The Reconstructionist Press.
- Kaplan, M. M., 1981. *The future of the American Jew*. New York, The Reconstructionist Press.
- Kaplan, M. M., 1985. *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan*. New York, Schocken Books, The Reconstructionist Press.
- Kertzer, D., 1988. *Rituals, Politics and Power*. New Haven and London, London University Press.
- Kessner, C. S., 1990. « Kaplan and the Role of Women in Judaism », in E. Goldsmith, R. Seltzer et M. Scult (dir.), *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*. New York, New York University Press.
- King, J., 2000. *From the Ghetto to the Main: The Story of the Jews of Montreal*. Montreal, Montreal Jewish Publication Society.
- Klein, R. et F. Dimant, 2001. *From Immigration to Integration, The Canadian Jewish Experience : A Millenium Edition*. Toronto, Institute for International Affairs of B'nai Brith.
- Laplantine, F., 2003. « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 11-35.
- Larguèze, B., 1996. *Masque ou miroir: le changement d'apparence dans le bizutage*. Paris, Ministère de la Culture, mission du patrimoine ethnologique.
- Leach, E., 1972. « Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social

- Development », in W.A. Lessa et E. Z. Vogt (dir.), *Reader in Comparative Religion; an Anthropological Approach*. New York, Harper & Row, p. 403-408.
- Lenclud, G., 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était », *Terrain*, vol. 9, p. 110-123
- Lévi-Strauss, C., 1952. « Le Père Noël supplicié », *Les temps modernes*, n° 77, p. 1572-1590.
- Libowitz, R., 1983. *Mordecai M. Kaplan and the Development of Reconstructionism*. New York, The Edwin Mellen Press.
- Lichterman, P., 2007. « A Place on the Map: Communicating Religious Presence in Civic Life », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 137-151.
- Liebman, C. S., 1970. « Reconstructionism in American Jewish Life », *American Jewish Year Book*, vol. 71, p. 68-71.
- Lightstone, J., 1995. « Ritual, Reality and Contemporary Society : The Case of a Reconstructionist Synagogue », in J. Lightstone (dir.), *Ritual and ethnic identity: a comparative study of the social meaning of liturgical ritual in Canadian synagogues*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- Lorquin, C., 1993. « Albums de bébé », in M. Segalen et B. Le Wita (dir.), *Objets et décors : des créations familiales?*, *Autrement*, n° 137, p. 182-196.
- Margolis, P., 1996. « Seeds of Community : The Role of the Reconstructionist Movement in Creating Havurot in America », *YIVO Annual 23*, p. 319-364.
- Mary, A., 1995. « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel », *Enquête*, n° 2, p. 121-142.
- Mary, A., 2005. « Métissage et bricolage dans la fabrique chrétienne des identités africaines », *Social Compass*, vol. 52, n° 3, p. 281-294.
- Mcbrearty, M., 1995. « The Use of Non-Vernacular Language in Sabbath Morning Service of a Reconstructionist Synagogue », in J. Lightstone (dir.), *Ritual and ethnic identity: a comparative study of the social meaning of liturgical ritual in Canadian synagogues*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press.
- McGuire, M., 2007. « Embodied Practices: Negotiation and Resistance », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 187-200.

- McGuire, M., 2008. « Rethinking Religious Identity, Commitment, and Hybridity », in M. McGuire, *Lived Religions : Faith and Practice in Everyday Life*. New York, Oxford University Press, p. 185-213.
- Medres, I., 1997. *Le Montréal Juif d'Autrefois*. Traduit du Yiddish par P. Anctil. Sillery, Septentrion.
- Meyer, M. A., 1990. *Jewish Identity in the Modern World*. Seattle, University of Washington Press.
- Milot, M., 1998. « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 153-178.
- Monjaret, A., 1997. *La Sainte-Catherine. Culture festive dans l'entreprise*. Paris, Éditions du CTHS.
- Moore, S. F. et B. Myerhoff, 1977. *Secular Ritual*. Amsterdam, Van Gorcum & Co.
- Munson, Z., 2007. « When a Funeral Isn't Just a Funeral: The Layered Meaning of Everyday Action », in N. Ammerman (dir.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Life*. New York, Oxford University Press, p. 121-135.
- Musher, D. A., 1998. « Reconstructionist Judaism in the Mind of Mordecai Kaplan : The Transformation from a Philosophy into a Religious Denomination », *American Jewish History*, vol. 86, n° 4, p. 397-417.
- Neusner, J., 1961. « Fellowship and the Crisis of Community », *The Reconstructionist*, janvier, p. 8-15.
- Neusner, J., 1993. *Conserving Conservative Judaism: Reconstructionist Judaism*. New York, Garland Publishing.
- Neusner, J., 1995. *Judaism in Modern Times : An Introduction and Reader*. Cambridge, Blackwell Publishers.
- Nisbet, R.A., 1970. *The Quest for Community*. New York, Oxford University Press.
- Oppenheim, M., 1984. « A « Fieldguide » to the Study of Modern Jewish Identity », *Jewish Social Studies*, vol. XLIV, n° 3-4.
- Ouellet, F. et M.-C. Saint-Jacques, 2000. « Les techniques d'échantillonnage », in R. Mayer, F. Ouellet, M.-C. Saint-Jacques et D. Turcotte (dir.), *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Boucherville, Gaetan Morin, p. 71-89.

- Petuchowski, J. J., 1960. « Toward a Modern « Brotherhood » », *The Reconstructionist*, décembre, p. 11-20.
- Pitt-Rivers, J., 1986. « Un rite de passage de la société moderne : le voyage aérien », in P. Centlivres et J. Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*. Lausanne, L'Âge d'homme, p. 115-130.
- Pouillon, J., 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction », in J. Pouillon (dir.), *Fétiches sans fétichismes*. Paris, Maspéro, p. 155-173.
- Pouillon, J., 1991. « Tradition », in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, p. 710-712.
- Prell, Riv-Ellen, 1989. *Prayer & Community: the Havurah in American Judaism*. Detroit, Wayne State University Press.
- Raphael, M. L., 1984. *Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox and Reconstructionist Traditions in Historical Perspectives*. San Francisco, Harper and Row.
- Reconstructionist Synagogue, 1975. *Beginnings, Memories, Bar Mitzvah; Hitkhalot, Zichronot, Bar mitzvah*. Montreal, The Reconstructionist Synagogue of Montreal.
- Reuben, S.C., 1987. *A guide to interfaith marriage. But how will you raise the children?* New York, Pocket books.
- Robinson, I., 2001. « La tradition et la littérature juives », in J.-M. Larouche et G. Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec : bilan et prospective*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Roof, W. C. et W. McKinney, 1987. *American Mainline Religion*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Roof, W. C., 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, Princeton University Press.
- Saumade, F., 1991. « Le mythe de l'histoire dans une société du spectacle tauromachique », *Ethnologie française*, vol. XXI, n° 2-21, p. 148-159.
- Saumade, F., 1994. *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris, Éditions de la MSH.
- Schoenfeld, S., 1981. « Canadian Judaism Today », in M. Weinfield, W. Shaffir et I. Cotler (dir.), *The Canadian Jewish Mosaic*. Toronto, John Wiley, p. 129-149.

- Scholem, G., 1980. « L'identité juive. Entretien avec Gershom Scholem », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, p. 3-19.
- Schwarz, S., 1979. « Reconstructionism as Process », *The Reconstructionist*, juin, p. 14-19.
- Schwarz, S., 1988. « Operating Principles for Reconstructionist Synagogues », *The Reconstructionist*, janvier-février, p. 28-31.
- Scult, M., 1993. *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai Kaplan*. Detroit, Wayne State University Press.
- Scult, M., 2001. *Communings of the Spirit: The Journals of Mordecai M. Kaplan 1913-1934*. Edited by M. Scult. Detroit, Wayne State University Press.
- Segalen, M., 1994. *Les enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire*. Paris, Métailié.
- Segalen, M., 2005. *Rites et rituels contemporains*. Paris, Armand Colin.
- Shaffir, W., 1974. *Life in a Religious Community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*. Toronto et Montréal, Holt, Rinehard & Winston of Canada.
- Shils, E., 1971. « Les rites et l'état de crise », in J. Huxley (dir.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Paris, Gallimard, p. 307-311.
- Shuchat, W. R., 2000. *The Gate of Heavens: The Story of Congregation Shaar Hashomayin of Montreal, 1846-1996*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Sigler, B., 1950. « Montreal: « The Bonds of Community » », *Commentary*, vol. 9, n° 4, p. 345-353.
- Simmel, G., 1997. « The Problem of Religion Today », in G. Simmel (dir.), *Essays on Religion*. New Haven, Yale.
- Simon, S., 1999. *Hybridité culturelle*. Montréal, L'île de la tortue.
- Sitruk-Wiesenfeld, D., 1998. *Chrétiens, Juifs: quels mariages?* Paris, L'Harmattan.
- Sklare, M., 1971. *America's Jews. Ethnic Group in Comparative Perspective*. New York, Random House.
- Smith, P., 1979. « Aspects de l'organisation des rites », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique, essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard.

- Staub, J. J., 1982. « The Sabbath in Reconstructionism », *Judaism*, hiver, p. 63-69.
- Swilder, A., 1986. « Culture in Action: Symbols and Strategies », *American Sociological Review*, n° 51, p. 273-286.
- Tall, E. K., 2002. « Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia », *Cahiers d'études africaines*, n° 167, p. 441-461.
- Teusch, D. A., 1995. « Shapping Communities of Commitment », *The Reconstructionist*, automne, p. 16-23.
- Tulchinsky, G., 1984. « The Third Solitudes : A.M. Klein's Jewish Montreal, 1910-1950 », *Journal of Canadian Studies*, vol. 19, n° 2, p. 96-112.
- Tulchinsky, G., 1992. *Taking Root : The Origins of the Canadian Jewish Community*. Toronto, Lester Publishing Limited.
- Tulchinsky, G., 1998. *Branching Out : The Transformation of the Canadian Jewish Community*. Toronto, Stoddart.
- Turner, V., 1971. « Syntaxe du symbolisme d'une religion africaine », in J. Huxley (dir.), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Paris, Gallimard, p. 76-88.
- Turner, V., 2002. « Liminality and Communitas », in M. Lambek (dir.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell, p. 358-374.
- Vincent, O., 1987. « Chasse et rituel », *Terrain*, vol. 8, p. 63-70.
- Weber, M., 1971. *Économie et société*. Paris, Plon.
- Weil, E., 1971. « Tradition et traditionalisme », in E. Weil (dir.), *Essais et conférences*. Paris, Plon, vol. 2, p. 9-21.
- Weinfield, M., W. Shaffir et I. Cotler, 1981. *The Canadian Jewish Mosaic*. Toronto, J. Wiley.
- Weissler, C., 1989. *Making Judaism Meaningful : Ambivalence and Tradition in a Havurah Community*. New York, AMS Press.
- Wertheimer, J., 1989. « Recent Trends in American Judaism Denominational Life : Reconstructionism », *American Jewish Yearbook*, vol. 89, p. 63-162.

- Wuthnow, R., Marty, M., P. Gleason et D. Dash Moore, 1992. « Sources of Personal Identity: Religion, Ethnicity, and the American Cultural Situation », *Religion and American Culture*, n° 2, p. 1-22.
- Wuthnow, R., 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, University of California Press.
- Yang, F. et H. R. Ebaugh, 2001. « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications », *American Sociological Review*, vol. 66, n° 2, p. 269-288.
- Yonnet, P., 1982. « Joggers et marathoniens. Demain, les survivants ? », *Le débat*, n° 19, p. 76-94.

Annexes

Annexe 1: *Liste d'informateurs*

David

- Marié, 62 ans, une fille.
- Producteur indépendant, auteur, professeur universitaire de journalisme.
- Né à Montréal et issu d'une famille moyennement pratiquante, mais parmi les membres fondateurs de la congrégation et proche de Lavy Becker.
- Membre de la congrégation depuis les années 1980, ressentait le besoin d'appartenir à une communauté.

Ella

- Divorcée et remariée, 41 ans, deux filles.
- Récréothérapeute.
- Née à Montréal et issue d'une famille non pratiquante, mais membre d'une synagogue.
- Après avoir divorcé de son premier mari orthodoxe, Ella a découvert le mouvement reconstructionniste qui correspondait plus à ses valeurs et celles qu'elle souhaite transmettre à ses filles.

Florence

- Célibataire, homosexuelle, 47 ans, sans enfants.
- Chef cuisinière et traiteur.
- Née à Montréal d'une mère italienne catholique et d'un père juif italien, elle a été convertie au judaïsme à 6 ans dans une synagogue orthodoxe à Rome.
- Elle a adhéré à la congrégation après le décès de son père, au milieu des années 2000, séduite par sa dimension égalitaire.

Gisèle

- Célibataire, bisexuelle, 58 ans, sans enfants.
- Infographe.
- Née à Montréal et issue d'une famille québécoise catholique peu pratiquante.
- Fascinée par le judaïsme, elle découvre la congrégation en 1990 et se convertit deux ans plus tard.

Myriam

- Mariée à un non-juif, 62 ans, sans enfants.
- Vice-présidente en marketing et en ressources humaines retraitée.
- Née à Paris d'un père non juif et d'une mère juive non pratiquante.
- Elle souhaitait se rapprocher de son identité juive et a eu un coup de foudre pour la congrégation, à laquelle elle a adhéré en 2005.

Ron Aigen

- Marié, 63 ans, trois enfants.
- Rabbin de la congrégation.
- Né à New York dans une famille moyennement pratiquante affiliée à une synagogue conservatrice.
- Il découvre la congrégation après avoir été diplômé du Collège Rabbinique Reconstructionniste et devient son Rabbin en 1976.

Ruth

- Mariée, 59 ans, deux fils.
- Professeur universitaire de musicothérapie.
- Née à Montréal et issue d'une famille moyennement pratiquante, membre d'une synagogue conservatrice.
- Elle découvre la congrégation à travers des amis pour que ses fils puissent suivre leur formation de *Bar Mitzvah* dans les années 1990.

Véronique

- Mariée, 62 ans, trois fils.
- Postdoctorante en sciences des religions.
- Née à Winnipeg et issue d'une famille peu pratiquante, membre de la congrégation réformée de Montréal.
- Elle voulait trouver une communauté où ses fils pourraient grandir et découvrir le judaïsme, elle est membre depuis 1987.

Yaakov

- Veuf, 90 ans, un fils (a élevé le fils de sa deuxième épouse comme le sien).
- Ingénieur retraité.
- Né à Montréal et issu d'une famille orthodoxe.
- Il cherchait une communauté où sa première épouse, qui n'avait pas reçu d'éducation juive, pourrait participer quand il est tombé sur l'annonce de Lavy Becker dans le journal. Il fait partie des membres fondateurs de la congrégation.

Annexe 2 : Vocabulaire

Aliyah : Littéralement « Ascension ». Lors du *Shabbat*, les personnes qui sont « appelés » à faire les bénédictions lors de la lecture de la Torah ou alors à lire directement de la Torah font leur « aliyah ». Décrit également l'immigration en Terre Sainte.

Aron Haqodesh : L'Arche sainte dans une synagogue.

Ba'al Korei : Littéralement « lecteur expérimenté », correspond aux personnes qui lisent et chantent la *parasha*.

Ba'al Maftir : Personne appelé à faire le *Maftir*.

Bar mitzvah : Cérémonie lors de laquelle le jeune juif de 13 ans accède à la majorité religieuse.

Bat mitzvah : Majorité religieuse des jeunes filles à 12 ans, elles deviennent alors « fille du commandement » ou *Bat mitsvah*. Depuis le milieu du XIX^{ème} siècle cet événement fait l'objet d'une célébration, au même titre que la *Bar mitsvah* des garçons.

Beit midrash : Pièce consacrée à l'étude dans une synagogue.

Beth Din : Littéralement « maison de Dieu », désigne les tribunaux religieux. Le tribunal religieux juif peut prendre trois formes, dont celle d'être composée de « trois sages ». Pour les conversions rituelles, le candidat à la conversion est évalué par ce type de tribunal, composé de trois sages (dont un rabbin).

Bimah : Endroit surélevé où a lieu le culte (correspond à l'autel chez les Chrétiens).

B'nei Mitzvah : Formation d'un an avant de célébrer la Bar ou Bat Mitzvah.

Brit milah : Littéralement « circoncision de l'Alliance », elle marque l'entrée du nouveau né dans la communauté juive par l'ablation de son prépuce au huitième jour, généralement réalisée par un *Mohel*.

Casher : Nourriture propre à la consommation selon la loi juive de la *casherout*.

D'var Torah : Interprétation libre d'un passage de la Torah lors du *Shabbat*.

Élohim : Signifie un des noms de Dieu dans le judaïsme.

Get : Document pour le divorce religieux.

Habdalah : Bénédiction qui marque la séparation entre le profane et le divin, entre le début et la fin du *Shabbat*.

Haftarah : Texte issu des livres de Neviim (les Prophètes), lu publiquement à la synagogue après la lecture de la Parasha, généralement en lien thématique avec celle-ci, lors du Shabbat ou des jours de fêtes juives.

Haggadah : Texte qui est lu lors du repas de *Pessah* retraçant l'histoire des Hébreux et de la sortie d'Égypte.

Halakha : Ensemble des lois, sentences et prescriptions religieuses qui règlent la vie quotidienne (relations personnelles, sociales, nationales et pratiques) des juifs.

Hallah : Pain de Shabbat et des Fêtes Juives, sauf durant Pessah où le pain levé n'est pas autorisé.

Hannoukka : littéralement « Fête de l'Édification », fête d'institution rabbinique célébrant la réinauguration de l'autel des offrandes dans le Second Temple de Jérusalem où le « miracle de la fiole d'huile » s'est produit, permettant aux prêtres du Temple de faire brûler pendant 8 jours une quantité d'huile à peine suffisante pour une journée. Les pratiques et coutumes qui s'y rattachent sont liées au miracle de la fiole d'huile, en particulier l'allumage du chandelier à 8 branches de Hannoukka pendant les huit jours de la fête et la consommation de friandises à base d'huile d'olive (latkes, soufganiyot, etc.). On y joue aussi avec des toupies à quatre faces.

Hannoukkia : Chandelier à 9 branches, utilisé à Hannoukka.

Havdalah : Bénédiction dite le soir du *Shabbat*, dès que trois étoiles apparaissent, qui marque la séparation entre l'ordinaire et le sacré.

Havurah : La havurah reconstructionniste est un petit groupe de personne qui s'est engagé dans une étude collective de leur identité juive. Ils pratiquent les rituels, célèbrent les fêtes et étudient ensemble avec des relations entre ses membres comme ceux des membres d'une famille élargie. Ils s'offrent mutuellement du soutien et partagent un certain degré d'intimité entre eux.

Hol : Ordinaire, en relation au sacré *kodesh*.

Kaddish : Prière centrale de la liturgie juive ayant pour terme la sanctification du nom Divin et dont une version est la prière pour les personnes en deuil (même si elle ne contient pas de référence aux morts).

Ketouvim : Nom hébreu pour « Autres écrits » ou « Hagiographes ».

Ketubah : Document du mariage religieux.

Kiddoush : Bénédiction portée sur une coupe de vin lors de toute fête rituelle.

Kippa : Couvre-chef, de forme arrondie porté lors de la prière. Elle est portée en tout temps par les Juifs orthodoxes. Les femmes ont le droit de la porter dans le mouvement réformé et reconstructionniste. Le port de la Kippa n'est pas un commandement biblique mais vient de la période Talmudique. Il s'agit d'une marque de dévotion par rapport à Dieu, pour se rappeler qu'il y a toujours quelque chose entre Dieu et les hommes. Aussi, ceux qui portent la Kippa sont considérés comme les plus dévots, ceux qui sont sensible au fait de rester humble face à Dieu. De plus, la tradition veut que celui qui utilise le nom de Dieu doive le faire en ayant la tête couverte. C'est pourquoi il est devenu obligatoire de se couvrir la tête pour les hommes lorsqu'ils rentrent dans une synagogue (comme le nom de Dieu va être prononcé plusieurs fois). Plusieurs femmes ont commencé à porter la Kippa pour ces raisons, même si elles n'en ont jamais eu l'obligation.

Knesseth : le Parlement israélien.

Kodesh : Sacré, en relation à l'ordinaire *hol*.

Maftir : La personne qui est la septième à être appelé à faire une *aliyah* lors du Shabbat ou des fêtes juives.

Magen David : étoile de David, littéralement « bouclier » de David, symbolisant le judaïsme. Elle se compose de deux triangles équilatéraux, un dirigé vers le bas et l'autre vers le haut. On la retrouve sur le drapeau d'Israël.

Mashguia'h : Groupe de dix rabbins qui détermine ce qui est *casher*.

Menorah : Chandelier à sept branches.

Mekhitsa : Muret qui sépare les hommes des femmes dans les synagogues.

Mezouzah : Signifie littéralement « montant de porte ». Il s'agit d'un rouleau de parchemin manuscrit placé dans un boîtier qui est fixé en diagonal sur le montant droit des portes. Il contient les deux premiers passages du *Shema* (verset 6 :4 à 6 :9 et verset 11 :13 à 11 :21) qui évoquent le commandement divin de la *mezouzah*.

Mikvé : Bain rituel.

Minyan : Correspond au quorum de 10 personnes nécessaire pour qu'une prière publique ait lieu. Nom donné aux petits groupes du lundi et du mercredi matin à Dorshei Emet qui se rassemble pour prier.

Mitzvah : Prescriptions contenues dans la Torah, qui constituent le fondement de la Loi juive. La tradition rabbinique estime qu'il y en a 613, soit 365 prescriptions négatives et 248 prescriptions positives.

Mohel : Fonction de celui qui exécute la circoncision rituelle juive.

Parasha : Portion hebdomadaire de la Torah lue lors de chaque Shabbat.

Peot : Mèches de cheveux, de part et d'autre du visage des hommes juifs, généralement en forme de boucle, résultant des lois juives sur le rasage.

Pessah : La Pâque juive célèbre l'Exode et le début du cycle agricole annuel. Elle commence le 14 *nissan*, qui correspond à la fin du mois de mars ou au mois d'avril dans le calendrier grégorien, et dure 8 jours. Une des pratique qui y est associée est l'obligation de manger des aliments azymes et de bannir les aliments avec de la levure ou qui sont fermentés.

Rosh Hashana : Nouvel an juif. Cette fête a généralement lieu à la fin du mois de septembre. La sonnerie du shofar, incitant à l'introspection, y est associée comme la dégustation de mets sucrés (comme des pommes dans du miel) pour annoncer la douceur de l'année à venir.

Seder : Rituel pratiqué lors de *Pessah* pour faire revivre aux participants l'histoire de l'accès à la liberté des Hébreux. Il suit un ordre précis et doit présenter 7 éléments sur un plateau à forte charge symbolique.

Sifrei Torah : Rouleaux de la Torah.

Shabbat : Jour de réjouissance, de repos et de prière au cours duquel il est interdit d'effectuer tous les travaux se rapportant au culte du Temple (39 activités). Il commence le vendredi au coucher du soleil et s'achève le samedi avec le couché du soleil.

Shofar : Corne de bélier utilisé lors des célébrations juives comme *Rosh Hashana*.

Shavouot : Fête célébrant le don de la Torah sur le mont Sinaï et le début de la saison de la moisson. Elle a lieu le 6^e jour du mois juif de *sivan* (qui correspond, selon les années, aux mois de mai ou juin dans le calendrier grégorien). Elle dure deux jours en diaspora mais un seul en terre d'Israël.

Shiva : Période de deuil.

Shul : Terme d'origine Yiddish, qui signifie littéralement « école », mais qui est utilisé comme synonyme du terme synagogue.

Souccot : Littéralement la « Fête des Cabanes », célèbre l'assistance divine reçue par les juifs durant l'Exode et marque la fin du cycle agricole annuel. Elle commence le 15 *tishrei*, qui correspond au mois de septembre ou d'octobre selon les années, et dure 7 jours (seul le premier jour est férié en Israël). Le rituel est que les juifs doivent résider et prendre leur repas dans une *soukka* durant *Souccot* et il est prescrit de manger de 4 végétaux.

Soukka : Lieu de résidence temporaire construit pour *Souccot* dès la fin de *Yom Kippour*, dont le toit doit être construit dans un matériau organique. Elle est généralement décorée avec des fruits, des dessins, etc. Elle doit répondre à plusieurs critères concernant sa taille et son entretien.

Talit : Châle de prière. Le port du Tallit est une mitzvah (un des 613 commandements, Livre des Nombres, chapitre 15 verset 38; Deutéronome chapitre 22, verset 12). Un Tallit doit avoir des franges (tzitzit) à ses quatre coins (Livre des Nombres, chapitre 15, verset 39) et peut être fait de plusieurs matériaux sauf d'un mélange de laine et de lin (strictement interdit dans la Torah). Les franges sont la partie importante du châle de prière et symbolisent les 613 commandements qu'il faut observer. C'est elle que l'on embrasse après avoir lu ou touché les Rouleaux de la Torah, pour marquer le fait que l'on répond à un commandement.

Talmud : Ouvrage principal de la Torah (le pentateuque) orale.

Teshuva : Expiation des fautes, repentance.

Tzedakah : *Mitzvah* qui commande de réaliser des actes de charité et de justice sociale.

Vaad Harabbonim : Personne qui vérifie quotidiennement les récipients et les ustensiles de cuisson pour s'assurer qu'ils sont conformes à la casherout.

Yahrtzeit : Littéralement « moment de l'année » en yiddish. Anniversaire du décès d'un proche.

Yeshiva, Yeshivot (pluriel) : Institution éducative juive qui concentre son étude sur les textes sacrés comme le *Talmud* et la *Torah*.

Yom Kippour : Jour du Grand Pardon, cette fête est considérée comme la plus « sainte » du calendrier juif et marque le 10^{ème} jour de *teshuva* à la suite de *Rosh Hashana*. Elle a généralement lieu à la fin du mois de septembre ou au début du mois d'octobre.

Annexe 3 : Description du cadre physique

Le bâtiment de la congrégation est situé sur la rue Cleve, à Hampstead, et a comme voisin immédiat la congrégation ultra-orthodoxe *Bais Menachen Chabad Lubavitch*. Le quartier où se situe la congrégation est un très résidentiel, presque exclusivement composé de foyers juifs (la totalité des maisons des rues environnantes a une *mezuzah* sur le montant de leur porte extérieur). Le bâtiment fait sur 3 étages dont un sous-sol. L'ensemble est assez sobre et neuf, comme le bâtiment date de 2002. Il a été construit sur le même site que celui où les fondateurs s'étaient installés en 1967, dans un immeuble de type résidentiel. Les groupes reconstructionnistes se retrouvent en effet souvent dans la maison d'un de ses membres ou dans des lieux informels, la philosophie du groupe insistant sur la nécessité de créer un espace de culte intime, rassurant, chaleureux et informel : « The aesthetic we strive for is not a sense of majesty and grandeur but one of intimacy and warmth. These elements [...] help us to remember that the building is a means to the end of Jewish community and not an end in itself » (Alpert et Staub 2000 : 79). Si le nouveau bâtiment de la congrégation a été accueilli par plusieurs comme un signe de l'essor de la communauté de Dorshei Emet et de modernité, son architecture imposante a été critiquée par certains membres. Pour Véronique, le nouveau bâtiment incarnait l'assise d'une nouvelle philosophie dans le groupe qui s'éloignait des valeurs de ses fondateurs : « Puis on a déménagé, plutôt on a refait la synagogue, avec un nouveau bâtiment. Dans la transition, je n'étais pas la seule à sentir que bon il y avait des valeurs qui n'étaient plus les mêmes, que c'était plus intime avant.

C'était des valeurs matérialistes qui sont rentrées avec un nouveau bâtiment, qu'il faut de l'air conditionné, etc. ».



Crédit photo : Congrégation Dorshei Emet, Montréal.

L'architecture extérieure est très moderne, en briques beiges et grises. Il y a un petit stationnement pour le personnel de la synagogue à gauche du bâtiment. En entrant dans le bâtiment, on passe d'abord les portes d'entrée extérieures pour accéder à un petit hall d'entrée avec un interphone, pour indiquer sa venue et pour être autorisé à entrer. Les jours de *Shabbat*, des fêtes rituelles et d'activités communautaires, ces portes sont ouvertes. À gauche, il y a un petit local pour le concierge du bâtiment. À droite, il y a un ensemble de documents, de brochures et de journaux communautaires de la congrégation, de la communauté reconstructionniste, mais aussi de l'ensemble de la communauté juive montréalaise. Pour accéder au niveau de la synagogue, on peut prendre un ascenseur, qui se trouve en face du bureau du concierge, ou monter 5 marches. L'entrée principale de la synagogue de la congrégation se situe à droite (et non à l'extérieur). À gauche de la synagogue, il y a un grand vestiaire avec des porte-manteaux et des cintres pour accrocher son manteau. Le vestiaire a deux portes d'entrée, une mène aux toilettes pour les hommes et aux toilettes pour les femmes. On peut également accéder aux toilettes à l'extérieur du vestiaire, en continuant après les marches.

Au bout du hall principal, il y a un escalier qui monte et un escalier qui descend. Si l'on emprunte l'escalier qui monte, on se retrouve à l'étage où il y a d'abord à droite les bureaux administratifs de la synagogue et une salle vitrée pour accueillir les enfants et les préadolescents pendant l'office du shabbat ou encore les cours pour adultes la semaine. Il y a ensuite une première grande porte qui donne accès à l'étage de la synagogue. En continuant, on passe à côté d'une ouverture en mezzanine qui offre une vue sur le hall principal au rez-de-chaussée, avant d'atteindre une deuxième porte d'entrée pour la synagogue. Au bout, il y a une salle de cours avec une bibliothèque et une autre toilette. Le bureau du rabbin se trouve à droite. Il y a une petite cuisine pour le personnel administratif de la congrégation et une salle d'attente ouverte pour les personnes qui ont un rendez-vous avec le rabbin. Il y a un ensemble de brochures éducatives et de développement personnel (par exemple : « Affronter la violence conjugale », « Vivre le deuil », « L'infidélité », etc.) conçues par la Fédération du Mouvement Reconstructionniste qui sont proposés dans un présentoir.

Si l'on emprunte l'escalier qui se dirige au sous-sol, on croise la porte qui donne accès au stationnement de la congrégation, puis on arrive au sous-sol. À droite, il y a d'autres toilettes et des abreuvoirs. À droite, il y a la grande salle de réception pour les *Kiddoush* ou les célébrations. Il y a plusieurs tables rondes pouvant accueillir jusqu'à 10 personnes chacune et des chaises. La décoration change en fonction de l'évènement. En face des escaliers, il y a le centre *Emet*, qui est la galerie d'art de la congrégation. C'est une salle carrée de taille moyenne, dont la couleur des murs change en fonction des

expositions. Au bout de cette salle, il y a une grande porte battante qui donne sur un couloir, avec la porte de l'ascenseur à droite et une autre porte vers la salle de réception à gauche. Tout au bout, il y a une grande cuisine communautaire avec des fours professionnels, des plaques de cuisine professionnelles, deux grands réfrigérateurs, deux grands lavabos, des armoires et des tiroirs avec tout le matériel de cuisine nécessaire et un grand garde-manger. L'ensemble du bâtiment de la congrégation respecte les normes de la casherout. L'ascenseur se rend à tous les étages du bâtiment. Le style décoratif dans l'ensemble des lieux est chic et moderne, avec des matériaux de qualité.

L'entrée de la synagogue n'est pas centrale, on entre par la droite ou la gauche. Des deux côtés, on trouve les châles de prière (*talit*) sur des portants horizontaux et une large bibliothèque qui contient les livres de prières, *Renew our days – Siddur* (livre de prières quotidiennes et du *Shabbat*, édité par le rabbin) et une version commentée de la *Torah*. L'entrée de droite laisse apercevoir une petite pièce consacrée à l'étude (*Beit midrash*) des textes sacrés. La synagogue est faite en demi-cercle, sur deux étages. Au rez-de-chaussée, il y a 3 sections de chaises, une à droite, une à gauche et une centrale, séparées par deux allées menant à la *Bimah*, l'endroit surélevé où a lieu le culte (correspond à l'autel chez les chrétiens). Toutes les chaises sont orientées vers la *Bimah*, qui est encadrée de part et d'autre par deux escaliers menant à l'étage supérieur. Au fond de la pièce, après la *Bimah*, on trouve une « armoire » avec deux grandes portes en vitraux de toutes les couleurs, c'est l'Arche sainte (*Aron Haqodesh*) qui contient les rouleaux de la *Torah*. Elle est située sur le mur orienté vers Jérusalem. Les murs de la synagogue sont beige-gris très clairs et il y a de petits puits de lumière avec des vitraux

colorés sur tout le mur arrondi. Deux panneaux commémoratifs sont de part et d'autre de la *Bimah*, sans être dans la partie surélevée, et exposent des plaques avec les noms de membres décédés (ces plaques ont été achetées par ses proches ou par le membre lui-même avant son décès). Lorsque les membres assis dans les sections de gauche et de droite de la synagogue prient, ils se tournent en direction du mur de l'Arche Sainte, en direction d'Israël, et sont donc face aux deux panneaux. Contrairement aux synagogues orthodoxes, traditionnelles et conservatrices, les femmes ne sont pas séparées des hommes par une *mekhitsa* dans l'espace de culte.

Annexe 4 : Évolution chronologique du groupe

1960 : Lavy Becker crée une *havurah* itinérante, la synagogue reconstructionniste Dorshei Emet.

1967 : La congrégation s'installe dans un immeuble de type résidentiel sur la rue Cleve, dans Hampstead. Elle compte 180 familles. Lavy Becker est toujours rabbin bénévole.

1976 : Ron Aigen devient le rabbin officiel de la congrégation. Les employés de la synagogue, les comités et les programmes de la synagogue augmentent.

1999 : Projet de création du Centre *Emet*, avec construction d'un nouvel immeuble pour la congrégation sur le même site de la rue Cleve. La congrégation compte 350 familles.

2002 : Les travaux sont terminés.

2009 : La congrégation compte 500 familles.

2010 : Ron Aigen cherche un rabbin pour le remplacer dans les années à venir. Le choix de la communauté s'arrête sur une jeune femme des États-Unis, affiliée au mouvement conservateur, qui est chanteuse de formation. Elle devra suivre la formation de rabbin du Collège Reconstructionniste pour pouvoir le remplacer.

La communauté reçoit sa nouvelle *Torah*, un projet de plus d'un an qui a été mené par la communauté avec des levées de fonds importantes (613 000 \$). Il s'agit de la première *Torah* au Canada à être transcrite par une femme scribe (*soferet*).

Annexe 5 : Entrevue – Caractéristiques sociodémographiques

La fiche sociodémographique utilisée pour cette recherche est une adaptation de celle qui est utilisée par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel.

Nom du Répondant (pseudonyme)	
Fonction / rôle du répondant dans le groupe religieux	Responsable du groupe Leader rituel Participant Autre :
Lieu de l'entretien	
Date de l'entretien	
Durée entrevue	
Durée enregistrée	

Sexe		Age, Lieu et Année de naissance	
Statut marital (marié / célibataire / divorcé, veuf, etc. si marié, date de rencontre avec le conjoint, date de mariage)			
TRAJECTOIRE SOCIOÉCONOMIQUE :			
- Emploi / Occupation actuelle - Expériences professionnelles passées :			
- Niveau de scolarité : - Type de formation : - Lieu de formation (pays):			
Divers lieux de résidence (liste des pays / villes où vous avez vécu)			
SI D'ORIGINE ÉTRANGÈRE, TRAJECTOIRE MIGRATOIRE :			
- Pays d'origine : - Date d'arrivée au Québec : - Motif d'immigration : - Statut d'immigration (citoyen, résident permanent) : - Langues parlées (indiquer celle d'usage en premier)			
TRAJECTOIRE RELIGIEUSE :			
- Affiliation religieuse des parents - Affiliation religieuse actuelle : - Groupe religieux : - Date d'adhésion :			
SI CHANGEMENT D'AFFILIATION :			
- Affiliation religieuse d'origine (ex : baptême /			

communion ?) - Date de conversion / changement religieux :	
SITUATION FAMILIALE :	
- Parents (encore vivants ? lieu de résidence ?) - Fratrie (où se situe ego?) - Enfants : (pour chacun, sexe, âge, situation - vit encore avec ego ? – et affiliation religieuse)	
LE CONJOINT :	
- Âge et sexe : - Origine (Qcois ou immigrant) : - Emploi / occupation : - Affiliation religieuse actuelle : - Groupe religieux d'appartenance : - Date d'adhésion : - Si conversion, affiliation religieuse d'origine - Si conversion, date de conversion :	
MILIEU DE VIE :	
- Ville et Quartier de résidence - Type de Logement (appartement / maison, propriétaire / locataire)	

Annexe 6 : Grille d'entrevue pour les membres de la synagogue

La grille d'entrevue utilisée pour cette recherche est une adaptation à mon projet de celle qui est utilisée par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel.

INFORMATION	QUESTION-TYPE
1. SI IMMIGRANT :	
<p>1.1. <u>Contexte social et religieux d'origine</u></p> <p>Une brève contextualisation de la trajectoire migratoire (situation familiale professionnelle, de santé)</p> <p>Caractéristiques de la vie religieuse : en famille ou seul, niveau de religiosité, importance dans le quotidien, implication dans une communauté religieuse</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pouvez-vous décrire <u>brièvement</u> votre vie dans votre pays d'origine?</i> - <i>Étiez-vous membre d'une synagogue (communauté religieuse)? De quel mouvement?</i> - <i>La fréquentez-vous régulièrement? Pour quelles occasions? Vos amis étaient-ils dans cette communauté?</i>
<p>1.2. <u>L'immigration</u></p> <p>Projet d'immigration</p> <p>Filière migratoire</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Qu'est-ce qui vous a amené à immigrer? Pourquoi le Québec? Quelles étaient vos attentes en arrivant au Québec?</i> - <i>Avez-vous immigré seul ou en famille? Connaissiez-vous des gens au Québec?</i>
<p>1.3. <u>L'arrivée au Québec et l'adaptation</u></p> <p>Trajectoire d'immigration Installation (emploi, logement, etc.), difficultés et facilités rencontrées)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pouvez-vous me parler de votre arrivée et de votre installation au Québec? Avez-vous rencontré des difficultés? Lesquelles?</i> - <i>Qui vous a aidé à vous installer?</i>
2. TRAJECTOIRE PERSONNELLE	
2.1. <u>Enfance</u>	

<p>Éducation</p> <p>Contexte familial</p> <p>Valeurs reçues par socialisation</p> <p>Vie religieuse pendant l'enfance</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pourriez-vous décrire votre enfance? Quelles écoles avez-vous fréquentées?</i> - <i>Quel était le climat familial?</i> - <i>Quelles sont les valeurs que vos parents vous ont transmises?</i> - <i>Aviez-vous une vie religieuse avec vos parents? Si oui, quel type de croyances vous ont-ils transmis? Quelles étaient les pratiques religieuses dans votre famille?</i>
<p>2.2. <u>Récit de vie</u></p> <p>Trajectoire professionnelle</p> <p>Trajectoire familiale</p> <p>Trajectoire résidentielle</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pouvez-vous parler de votre cheminement personnel? Vos études et votre accès à un emploi?</i> - <i>Pouvez-vous décrire votre situation familiale? Comment avez-vous connu votre mari? Avez-vous des enfants?</i> - <i>Si vous n'êtes pas de Montréal, quand êtes-vous arrivé à Montréal? Où avez-vous habité avant? (pays, villes, etc.)</i> - <i>Dans quels quartiers avez-vous vécu à Montréal?</i>
<p>2.3. <u>Trajectoire religieuse</u></p> <p>Éducation religieuse (documenter la trajectoire religieuse)</p> <p>Rôle de la religion dans la vie du répondant</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Avez-vous reçu une éducation religieuse? De quel mouvement? Qui vous l'a dispensée?</i> - <i>Comment vos croyances ont-elles évolué ou changé depuis?</i> - <i>Quelle est l'importance de la religion juive dans votre vie aujourd'hui?</i>
<p>3. LES ACTIVITÉS RELIGIEUSES</p>	
<p>3.1. <u>Les activités religieuses</u></p> <p>Pratiques religieuses : prières, etc.</p> <p>Activités religieuses de groupe</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Vous considérez-vous comme pratiquant?</i> - <i>Quelles sont vos pratiques religieuses? Notamment vestimentaire et alimentaire, en lien avec la casherout.</i> - <i>Avez-vous des pratiques individuelles ou sont-elles essentiellement à la synagogue, avec la communauté? Lesquelles?</i>

<p>3.2. <u>Le groupe religieux</u></p> <p>Rencontre avec le groupe en lien avec la trajectoire personnelle du répondant (professionnellement, sentimentalement, familialement)</p> <p>Décision d'adhérer au groupe</p> <p>Positionnement personnel relativement aux croyances et aux pratiques du groupe</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Comment avez-vous connu la communauté? Quand? Avec qui? Avez-vous déjà entendu parler du mouvement reconstructionniste? Dans quel contexte?</i> - <i>À quelle étape de votre vie étiez-vous rendu au moment où vous avez intégré la congrégation?</i> - <i>Fréquentiez-vous une autre communauté religieuse à ce moment-là?</i> - <i>Qu'avez-vous pensé de cette communauté? Qu'est-ce qui vous a incité à le fréquenter?</i> - <i>Comment la situez-vous dans le paysage juif montréalais? En quoi se distingue-t-elle? Pourquoi la fréquentez-vous plutôt qu'une autre synagogue?</i> - <i>Pensez-vous que vous partagez les mêmes croyances que les autres membres de la synagogue? Les mêmes pratiques?</i>
<p>3.3. <u>L'engagement dans le groupe</u></p> <p>Niveau d'implication dans le groupe</p> <p>Droits et devoirs : accès aux ressources (matérielles, spirituelles, psychologiques), contributions financières (corvées, etc.))</p> <p>Responsabilités du répondant dans le groupe</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Comment qualifieriez-vous votre niveau d'implication dans la congrégation? En êtes-vous membre?</i> - <i>Fréquentez-vous d'autres communautés religieuses (synagogues, temples bouddhistes) également? Lesquelles? À quelles occasions?</i> - <i>Que signifie être membre de la congrégation? Quels sont les avantages? Quels sont vos devoirs en tant que membre de ce groupe?</i> - <i>Quel rôle jouez-vous dans la congrégation? Avez-vous un rôle particulier? Si oui, avez-vous des responsabilités particulières? En quoi consistent-elles? Comment vous ont-ils été attribués?</i>
<p>3.4. <u>La conversion éventuelle</u></p> <p>Raisons</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Vous êtes-vous converti pour adhérer à la congrégation?</i> - <i>Si oui, pourquoi vous êtes-vous converti? Qu'est-ce qui vous a convaincu? (événement particulier par exemple)?</i>

<p>L'acte de conversion</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Comment s'est déroulé le processus de conversion? Quels enseignements vous a-t-on transmis?</i> - <i>Avez-vous dû changer certaines de vos croyances ou pratiques pour adhérer à la congrégation? Dans quelle mesure?</i> - <i>Comment le moment de la conversion a-t-il été choisi?</i> - <i>Pouvez-vous décrire le moment / l'acte de la conversion? Où? Quand? Avec qui? Comment?</i>
<p>3.5. <u>Les activités religieuses du groupe et la trajectoire personnelle</u></p> <p>Rôle du groupe dans la vie religieuse</p> <p>Pratiques spécifiques au groupe</p> <p>Rituels spéciaux en lien avec l'histoire du répondant : rituels de guérison, etc.</p>	<ul style="list-style-type: none"> -<i>Quel est le rôle du judaïsme dans votre vie?</i> - <i>Quel est le rôle de la communauté dans votre vie spirituelle?</i> - <i>Qu'est ce que votre participation au groupe apporte à votre vie spirituelle de façon générale?</i> - <i>Est-ce que vos pratiques religieuses ont changé depuis que vous êtes membres? En avez-vous intégré de nouvelles? Lesquelles?</i> - <i>Est-ce que vos activités religieuses vous ont permis de résoudre des problèmes personnels tels que des ennuis de santé? Histoire d'une personne qui avait une erreur sur une lettre dans sa mezuzah ou encore un nœud dans son tallit. <u>Si oui</u>, pouvez-vous raconter ce qui s'est passé et comment le groupe vous a aidé? y'a-t-il eu une cérémonie particulière?</i>
<p>4. LES ACTIVITÉS SOCIALES EN LIEN AVEC LE GROUPE</p>	
<p>4.1. <u>Les activités sociales du groupe en lien avec le quotidien du membre</u></p> <p>Activités sociales auxquelles le répondant participe</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Participez-vous à des activités sociales organisées par la congrégation (conférences, empty bowls, etc.)? Décrivez : avec qui, quand, comment, à quelle occasion.</i> - <i>Participez-vous à des activités organisées par le groupe à l'extérieur de la synagogue? Où? À quelles occasions? Décrivez.</i> - <i>Quelle est l'importance de vos activités avec le groupe</i>

<p>Rôle du groupe dans le quotidien</p> <p>Les ressources et aides obtenues via le groupe</p>	<p><i>dans votre quotidien? À quelle fréquence participez-vous aux activités sociales du groupe?</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Quel est le rôle de la communauté dans votre vie de façon plus générale?</i> - <i>Le fait de fréquenter ce groupe vous a-t-il aidé relativement à certaines préoccupations du quotidien? accès au logement, à l'emploi, etc.</i>
<p>4.2. <u>Les liens sociaux établis dans le groupe religieux</u></p> <p>Les relations avec les autres membres du groupe</p> <p>Les relations avec le leader</p> <p>Autres types de lien créés au sein du groupe</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quelles sont vos relations avec les autres membres du groupe? Avez-vous lié amitié avec certains d'entre eux? En fréquentez-vous certains en dehors de la synagogue? À quelle occasion?</i> - <i>Pouvez-vous raconter votre première rencontre avec le leader du groupe? Quel type de relation entretenez-vous avec lui? Vous arrive-t-il de lui demander conseil?</i> - <i>Y'a-t-il d'autres personnes dans le groupe qui ont une importance ou un rôle dans votre vie?</i>
<p>4.3. <u>Le rôle du groupe dans la vie familiale et sociale et le cycle de vie du membre</u></p> <p>L'implication dans la communauté et les liens familiaux</p> <p>L'implication dans la communauté et les liens amicaux</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Les membres de votre famille fréquentent-ils le même groupe également? Votre mari? Vos enfants? <u>Sinon</u>, en quoi croient-ils? Sont-ils pratiquants? Fréquentent-ils un autre groupe religieux? Comment perçoivent-ils votre participation à ce groupe religieux? <u>Si oui</u>, qu'est-ce qui les a amenés à fréquenter le même groupe religieux?</i> - <i>Fréquentez-vous d'autres communautés d'intérêts (politique, loisir, danse)?</i>

<p>Rituels en lien avec le cycle de vie</p> <p>Projet de transmission identitaire</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Avez-vous modifié votre réseau d'amis en fréquentant la congrégation?</i> - <i>Vous êtes-vous marié à Dorshei Emet?</i> - <i>Vos enfants ont-ils été initiés rituellement par la congrégation (circoncision cérémonie du nom, etc.)?</i> - <i>Souhaitez-vous qu'une cérémonie y soit célébrée à votre décès?</i> - <i>Que souhaitez-vous transmettre à vos enfants? Comment faites-vous?</i>
<p>5. LA VIE RELIGIEUSE ET LE QUOTIDIEN</p>	
<p>Activités religieuses individuelles pratiquées dans le quotidien</p> <p>Influence de la vie religieuse dans la vie quotidienne</p> <p>Influence de la vie religieuse sur la vision du monde (représentations de la vie et de la mort)</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quelles sont les pratiques religieuses que vous réalisez personnellement / individuellement, dans votre vie quotidienne?</i> - <i>Certaines de vos pratiques proviennent-elles d'autres religions, ou vous ont-elles été transmises dans d'autres groupes religieux ?</i> - <i>Avez-vous d'autres pratiques spirituelles, du type méditation, yoga, tarot, reiki, cristaux, travail avec les chakras, etc.?</i> - <i>Quel est l'impact de votre vie religieuse et spirituelle dans votre quotidien?</i> - <i>Comment votre vie religieuse influence-t-elle votre conception de la vie? De la mort?</i>

Annexe 7 : Grille d'entrevue du rabbin

La grille d'entrevue utilisée pour cette recherche est une adaptation à mon projet de celle qui est utilisée par le projet « Dimension du pluralisme religieux québécois » (financée par le CRSH, 2010-2013), dirigé par la professeure D. Meintel.

INFORMATION	QUESTION-TYPE
1. SI IMMIGRANT :	
<p>1.1. <u>Contexte social et religieux d'origine</u></p> <p>Une brève contextualisation de la trajectoire migratoire (situation familiale professionnelle, de santé)</p> <p>Caractéristiques de la vie religieuse : en famille ou seul, niveau de religiosité, importance dans le quotidien, implication dans une communauté religieuse</p>	<p>- Pouvez-vous décrire <u>brièvement</u> votre vie dans votre pays d'origine?</p> <p>- À quel mouvement du judaïsme votre famille était-elle affiliée? Pouvez-vous en décrire les principaux préceptes?</p> <p>- Avez-vous des pratiques religieuses? Lesquelles?</p> <p>- Étiez-vous membre d'une synagogue? Si oui, laquelle? En quoi consistait votre participation?</p>
<p>1.2. <u>L'immigration</u></p> <p>Projet d'immigration</p> <p>Filière migratoire</p>	<p>- Qu'est-ce qui vous a amené à immigrer? Pourquoi le Québec? Quelles étaient vos attentes en arrivant au Québec?</p> <p>- Avez-vous immigré seul ou en famille? Connaissiez-vous des gens au Québec?</p>
<p>1.3. <u>L'arrivée au Québec et l'adaptation</u></p> <p>Trajectoire d'immigration</p> <p>Installation (emploi, logement, etc.), difficultés et facilités rencontrées)</p>	<p>- Pouvez-vous me parler de votre arrivée et de votre installation au Québec? Avez-vous rencontré des difficultés? Lesquelles?</p> <p>- Qui vous a aidé à vous installer?</p>
2. TRAJECTOIRE PERSONNELLE	
<p>2.1. <u>Enfance</u></p> <p>Éducation</p>	<p>- Pourriez-vous décrire votre enfance et votre éducation?</p>

<p>Contexte familial</p> <p>Valeurs reçues par socialisation</p> <p>Vie religieuse pendant l'enfance</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quel était le climat familial?</i> - <i>Quelles sont les valeurs que vos parents vous ont transmises?</i> - <i>Aviez-vous une vie religieuse avec vos parents? Si oui, quel type de croyances vous ont-ils transmis? Quelles étaient les pratiques religieuses dans votre famille?</i>
<p>2.2. <u>Récit de vie</u></p> <p>Trajectoire professionnelle</p> <p>Trajectoire familiale</p> <p>Trajectoire résidentielle</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Pouvez-vous parler de votre cheminement personnel? Vos études et votre accès à un emploi?</i> - <i>Pouvez-vous décrire votre situation familiale? Comment avez-vous connu votre épouse? Avez-vous des enfants?</i> - <i>Quels sont les pays où vous avez vécu?</i>
<p>3. LA TRAJECTOIRE RELIGIEUSE</p>	
<p>3.1. <u>Éducation religieuse</u></p> <p>Documenter la trajectoire religieuse</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Avez-vous reçu une éducation religieuse? Quel type? Qui vous l'a dispensée?</i> - <i>Comment vos croyances ont-elles évolué ou changé depuis?</i> - <i>Qu'est-ce qui vous a amené à devenir rabbin?</i>
<p>3.2. <u>Rôle de la communauté dans la trajectoire personnelle</u></p> <p>Rôle de la communauté dans la vie personnelle</p> <p>Rôle de la communauté dans la vie professionnelle</p> <p>Rôle de la communauté dans la</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quel est le rôle du judaïsme dans votre vie?</i> - <i>Quel est le rôle de la communauté dans votre vie?</i> - <i>Comment percevez-vous votre implication dans la communauté?</i> - <i>Votre famille participe-t-elle aux activités de la congrégation? Comment?</i> - <i>Dans quelle communauté religieuse vous êtes-vous marié?</i>

vie familiale	<p><i>Vos enfants ont-ils été initiés aux rituels reconstructionnistes?</i></p> <p><i>Le cas échéant, se sont-ils mariés à Dorshei Emet?</i></p>
4. LE LEADER ET LA COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE	
<p>4.1. <u>Le rôle du leader dans la communauté</u></p> <p>Rôle et responsabilités dans la communauté</p> <p>Histoire de la communauté en lien avec celle du leader</p> <p>Attributs du leader</p> <p>La succession au leadership</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quel est votre rôle dans la communauté?</i> - <i>Quelles sont vos responsabilités?</i> - <i>Comment vous ont-elles été attribuées? Qui? Comment?</i> - <i>Pouvez-vous me raconter l'histoire de la communauté? Comment avez-vous connu la communauté? Fréquentiez-vous une autre communauté religieuse à ce moment-là? Comment avez-vous accédé à vos fonctions actuelles?</i> - <i>Faut-il des dispositions/qualités particulières pour occuper ce poste?</i> - <i>Où avez-vous suivi votre formation rabbinique?</i> - <i>Comment envisagez-vous votre succession au sein du groupe?</i>
<p>4.2. <u>Le mode de gouvernance</u></p> <p>La structure de direction de la communauté</p> <p>Transmission du savoir religieux</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Qui vous aide dans votre tâche?</i> - <i>Avec qui partagez-vous vos responsabilités?</i> - <i>Qui d'autre occupe une fonction de direction? Quelles sont vos tâches respectives? Comment les répartissez-vous?</i> - <i>Comment transmettez-vous le savoir religieux aux membres de la communauté?</i> <i>Aux enfants?</i> <i>Aux jeunes (adolescents)?</i> <i>Aux convertis?</i>
4.3. <u>Les relations avec les</u>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Quelles sont vos relations avec les membres de la communauté?</i>

<p><u>membres de la communauté</u></p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>À quelles occasions les rencontrez-vous? Où? Pourquoi?</i> - <i>Quel rôle pensez-vous occuper pour les membres de la communauté?</i> - <i>Quel rôle joue la communauté pour ses membres selon vous?</i> - <i>De façon plus générale, selon vous, quel est le rôle de la congrégation pour ses membres?</i>
<p>4.4. <u>Les relations avec d'autres communautés et avec la société globale (québécoise)</u></p> <p>Les liens avec d'autres communautés religieuses</p> <p>Le rôle du leader auprès d'autres communautés religieuses</p> <p>Les visites d'autres leaders religieux</p> <p>La communauté dans le paysage religieux québécois</p>	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Avez-vous des liens avec d'autres communautés de même philosophie religieuse?</i> <i>Si oui, quelles communautés? Où sont-elles situées?</i> <i>Quel type de liens?</i> - <i>Avez-vous des liens avec d'autres communautés d'affiliation religieuse différente? Avec des communautés dont les membres proviennent d'autres pays?</i> <i>Si oui, quelles communautés? où sont-elles situées?</i> <i>Quel type de liens?</i> - <i>Occupez-vous des fonctions au sein de ces communautés?</i> - <i>Lesquelles?</i> - <i>Recevez-vous la visite des leaders d'autres communautés religieuses?</i> - <i>Qui?</i> - <i>À quelles occasions?</i> - <i>Selon vous, quelle est la vocation de votre communauté religieuse relativement à la société globale (québécoise)?</i> - <i>Comment la congrégation s'intègre-t-elle dans le paysage religieux québécois?</i>

Annexe 8 : Message envoyé dans l'infolettre de la congrégation**Research project**

Some of you might have seen me at the shul, for the others let me introduce myself. I'm doing a Masters degree thesis in Anthropology and I'm very interested in the role Dorshei Emet plays in Montreal's jewish diversity. I'm looking for volunteers who can offer 1:30 to 2 hours of their time to do short interviews about what brought you to Dorshei Emet and what role does this community play in your life. All the information I gather is anonymous and I will use pseudonyms to refer to every participant. If you would like to have more information or you are interested in contributing to my research project, please contact me at: xxxxx or by phone at xxxxx.

Thank you in advance and hope to hear from you!