

Université de Montréal

Quitter les siens?
Une analyse des trajectoires de sortie chez les juifs
hassidiques

Par

Sandrine Malarde

Département de sociologie

Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en sociologie

Juin 2011

© Sandrine Malarde, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Quitter les siens?
Une analyse des trajectoires de sortie chez les juifs hassidiques

Présenté par :
Sandrine Malarde

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Jacques Hamel
Directeur de recherche

Paul Sabourin
Membre du jury

Deirdre Meintel
Examineur externe

Résumé

Ce mémoire analyse les trajectoires de sortie de communautés juives ultra-orthodoxes. Plus précisément, il cherche à mettre en lumière le processus par lequel certains juifs hassidiques parviennent à s'affranchir de leur communauté d'origine. Dans une recherche alliant entretiens, notes de terrain et observation, notre étude montre comment malgré la présence d'un fort contrôle social au sein de ces communautés ultra-religieuses certains de leurs membres le déjouent. Ce mémoire vise à repérer et à analyser les stratégies d'adaptation et les ruses mises en place par les hassidim pour échapper au contrôle et ainsi enclencher le processus de sortie. À la lumière de la théorie goffmanienne nous montrons comment dans un environnement contrôlant, les individus réussissent à s'aménager des marges de manœuvre. C'est en se créant des espaces de liberté durant le processus de sortie qu'ils parviennent à avoir les coudées franches pour s'en affranchir définitivement.

Mots-clés : hassidim, sortie de communauté, contrôle social, Erving Goffman, stratégies d'adaptation

Abstract

This master's thesis analyses the paths taken by individuals who exit ultra-orthodox Jewish communities. More precisely, it illuminates the process by which certain Hasidim take it upon themselves to leave behind the lifestyle and the community in which they were born and raised. My research primarily uses interviews and field notes to show how certain individuals manage to exit such ultra-religious communities despite the presence of strong social controls to prevent leaving. This study examines adjustment strategies and ruses used by Hasidim to avoid religious control and prompt their departure process. Drawing from Goffman's theory, I will show how in a controlled environment individuals are still able to succeed in creating some *marges de manœuvre*. These particular spaces of liberty shaped by each individual allow for the ultimate success of completely leaving the community.

Keywords : Hasidim, community exit, social control, Erving Goffman, adaptation strategies

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier les sept personnes qui ont accepté de collaborer à ma recherche. Sans ces participants, ce mémoire n'aurait jamais pu voir le jour. Je suis profondément reconnaissante du temps qu'ils m'ont accordé, de leur confiance et de leur générosité. Je me dois ensuite de remercier mon directeur de recherche, Jacques Hamel, qui a cru en mon projet dès le début et a toujours montré un enthousiasme et un profond intérêt pour ma recherche. Ses conseils, son soutien, sa rigueur et sa bienveillance m'ont aidée tout le long de la rédaction.

Je remercie aussi les membres de l'ACSUMM, qui en mars 2010 me décernaient la bourse Patrick Berdoz. Outre une aide financière, l'octroi de cette bourse m'a surtout confortée dans la pertinence de mon projet de recherche à un moment où je pouvais encore en douter. Un grand merci également à Marie et Isabelle pour les sessions « réconfort » au bureau. Toutes les deux ont su me redonner le goût du terrain et de la rédaction dans les mois difficiles. À Carole qui m'a toujours réconfortée dans l'avancée de mes travaux et n'a pas douté un seul instant de ma capacité à poursuivre et mener à terme mon projet.

Je ne peux passer sous silence la présence de ceux qui m'ont côtoyée et supportée au quotidien pendant cette aventure. Ils ont, chacun à leur manière, toujours su me soutenir et m'encourager autant dans les périodes d'excitation des débuts de terrain que dans les plus sombres moments de la phase de rédaction. Merci à Christian pour son écoute, son soutien et son aide pour la retranscription d'une grande partie des entrevues. À Audrey, pour les longues heures passées sur *Skype*, et qui malgré la distance, a su me rappeler de ne pas perdre de vue la passion pour mon sujet dans des moments où, pendant les longs mois d'hiver, je « patinais » sur le lac gelé de la théorie. Merci aussi pour sa patience et le temps consacré à la relecture de ce mémoire.

Enfin, un merci incommensurable à ma sœur, Virginie, pour son soutien inconditionnel depuis toujours.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| RÉSUMÉ | i |
| ABSTRACT | ii |
| REMERCIEMENTS | iii |
| PRÉAMBULE | 1 |
| INTRODUCTION | 6 |
| CHAPITRE 1 – HISTORIQUE ET CARACTÉRISTIQUES DES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES | 8 |
| I – BREF HISTORIQUE DU MOUVEMENT ET ASPECTS MAJEURS DU HASSIDISME | 8 |
| 1.1 NAISSANCE ET ORIGINE DU MOUVEMENT | 8 |
| 1.2 LES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES EN AMÉRIQUE DU NORD | 12 |
| II – CARACTÉRISTIQUES ET PARTICULARITÉS DES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES | 14 |
| 2.1 HÉTÉROGÉNÉITÉ DES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES | 14 |
| 2.2 SÉPARATION SOCIALE ET CULTURELLE DE LA SOCIÉTÉ ENVIRONNANTE | 16 |
| 2.3 CONTRÔLE SOCIAL | 16 |
| 2.4 QUELQUES STRATÉGIES DE DISTANCIATION PERMETTANT DE SÉPARER ET DE DISTINGUER LES HASSIDIM DES AUTRES | 19 |
| 2.4.1 LA PRÉSENCE DE MARQUEURS ETHNIQUES VISIBLES | 19 |
| 2.4.2 STRICTE SÉPARATION DES SEXES : PRINCIPES ET IMPLICATIONS | 21 |
| 2.4.3 ÉDUCATION ET SOCIALISATION DES HASSIDIM | 21 |
| III – BRÈVE RECENSION DES ÉCRITS SUR LES COMMUNAUTÉS DE TYPE SECTAIRE ET ENJEUX THÉORIQUES | 25 |
| CHAPITRE 2 – CADRE CONCEPTUEL ET ENJEUX THÉORIQUES | 29 |
| 2.1 S’ADAPTER À SON ENVIRONNEMENT : DÉTOURNER LES RÈGLES DE L’INSTITUTION | 31 |
| 2.1.1 LES CONCEPTS D’ADAPTATION PRIMAIRE ET SECONDAIRE | 31 |
| 2.2 LA SURVEILLANCE INSTITUTIONNELLE | 34 |
| 2.2.1 LA SURVEILLANCE PANOPTIQUE | 34 |
| 2.3 INSTITUTIONS TOTALES OU INSTITUTIONS VORACES? | 35 |
| 2.4 CONCEPTIONS ET CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES DE LA FRONTIÈRE | 38 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| CHAPITRE 3 – MÉTHODOLOGIE DE L'ENQUÊTE | 40 |
| 3.1 LE RECRUTEMENT DES PARTICIPANTS | 42 |
| 3.2 LES CANDIDATS CIBLÉS PAR L'ENQUÊTE | 43 |
| 3.3 LE RÉCIT DE PRATIQUE SOUS FORME D'ENTREVUE | 47 |
| 3.4 LE DÉROULEMENT DES ENTREVUES | 48 |
| 3.5 LA MÉTHODE D'ANALYSE | 50 |
| 3.6 L'OBJET DE L'ANALYSE | 50 |
| CHAPITRE 4 – ANALYSE ET RÉSULTATS DE RECHERCHE | 52 |
| 4.1 LA SOCIÉTÉ HASSIDIQUE : UN UNIVERS CONTRÔLANT ET CONTRÔLÉ | 52 |
| 4.2 S'AMÉNAGER DES ESPACES DE LIBERTÉ : DÉTOURNER LES RÈGLES POUR ÉVITER LE CONTRÔLE | 64 |
| CONCLUSION | 76 |
| ANNEXE 1 : CANEVAS D'ENTREVUE | 78 |
| BIBLIOGRAPHIE | 79 |

À Audrey et Virginie,

EN GUISE DE PRÉAMBULE

À la question « pourquoi vouloir étudier les communautés hassidiques? », maintes fois posée, la réponse a toujours été la même : l'intérêt pour le sujet se fonde sur la curiosité de connaître et de comprendre l'*Autre*. En effet, l'arrivée de l'auteure de ces lignes dans le quartier du Mile-End de Montréal, voilà maintenant plus de six ans, lui a permis de constater la présence et l'allure si distinctive des hassidim dans le quartier. Ils semblaient « hors du temps » et totalement insensibles — ou imperméables — aux diktats du monde moderne et de la mode. Impossible de ne pas remarquer également leurs pas rapides dans la rue comme s'ils étaient mus par un but précis ou par une mission à accomplir dans l'instant même. Ils déambulaient têtes baissées et semblaient éviter de croiser du regard leurs vis-à-vis, notamment les femmes. Le style vestimentaire des femmes tranchait également : jupes et manches longues, collants opaques portés en été et coupes de cheveux similaires dû au port obligatoire de la perruque. Elles se ressemblaient toutes à première vue. Souvent en groupe, avec poussettes et ribambelle d'enfants, elles semblaient donner leur visage à la solidarité féminine. Impossible toutefois de nouer contact avec elles : le yiddish, couramment utilisé, faisait barrage.

Dans ce contexte, une question n'a pas manqué de surgir : comment les membres de cette communauté réputée fermée sur elle-même évoluent-ils en société? Une société à laquelle ils ne cherchent nullement à s'intégrer? L'idée d'entreprendre une enquête de terrain a rapidement germé dans notre tête de future sociologue.

L'entreprise ne représentait pas une mince tâche. La communauté ne ressemblait pas forcément au récit *Lekhaim!*¹ lu quelques années auparavant, se voulant une fenêtre ouverte sur l'univers et les traditions hassidiques. Son auteure, désireuse « d'ouvrir un peu plus les rideaux », semblait à nos yeux ouverte à une éventuelle rencontre avec une personne extérieure. Les tentatives pour entrer en contact avec elle par des intermédiaires comme Pierre Ancil² et Julie Gagnon³ se sont soldées par l'échec. Les courriels qui lui ont été adressés sont restés lettre morte. La quête de participants à la recherche devenait plus ardue.

Le visionnement du documentaire, sorti en 2007, *Leaving the fold* d'Éric Scott, sur des hassidim qui avaient décidé de quitter leur communauté, est venu changer la donne. En effet, à la première du film, ces juifs hassidiques étaient sur place et, après un bref échange, se sont montrés enclins à nous donner un coup de main. Certains d'entre eux allaient ensuite tenir parole. Ils ont accepté de répondre à nos questions et de nous mettre en contact avec d'autres personnes qui, comme eux, s'étaient affranchies de leur communauté d'origine.

L'organisme *Footsteps*⁴ de New York, chargé de venir en aide aux hassidim affranchis ou en voie de l'être, s'est révélé d'un grand secours. Il a été possible de rencontrer d'autres interlocuteurs par l'entremise d'un travailleur social qui, proche de la sociologie, s'est montré bienveillant à notre égard. Il s'est chargé de

¹ Publié sous le pseudonyme de Malka Zipora, *Lekhaim!* paraît en 2006.

² À l'origine publié sous le titre *Rather Laugh Than Cry*, le roman est traduit en français par Pierre Ancil, historien et spécialiste des questions juives, et publié sous le titre *Lekhaim! Chroniques de la vie hassidique à Montréal*.

³ Dans la préface de son livre, Malka Zipora explique que Julie Gagnon, chercheuse en sociologie urbaine, l'a convaincue de publier son livre. Au départ, l'auteure avait publié son récit sous forme de chroniques rédigées en yiddish, et ne pensait nullement les publier dans une autre langue et à une autre échelle.

⁴ Pour connaître les détails des missions de l'organisme, consulter le site : <http://www.footstepsorg.org/>. Il n'existe à ce jour rien de semblable à Montréal.

publier un message courriel aux membres de l'organisme afin de faire connaître l'enquête sur le sujet.

L'appel a été entendu puisque trois personnes ont bien voulu y collaborer sous condition de faire preuve de discrétion étant donné l'importance du respect de l'anonymat des membres de l'organisme. En effet, certains d'entre eux étant encore en processus de réflexion quant à l'échéance de leur sortie.

Les *blogues* sur l'Internet ont également permis d'entrer en contact avec deux autres personnes, une à New York et l'autre à Montréal. En tapant inopinément les termes : *hassidic + rebel*, le moteur de recherche a révélé des sites de *blogueurs* hassidim qui critiquaient ouvertement leur quotidien et style de vie. Suite à la proposition de participer à notre recherche, l'un d'eux, Shtreimel⁵, s'est empressé de répondre à l'invitation via son *Blackberry*!

Les notes de terrain témoignent éloquemment de la manière dont a été conduite l'enquête exposée dans les prochaines pages. Voici un extrait de nos notes relatant la rencontre avec Shtreimel :

Il m'attend dans sa voiture en bas de l'immeuble devant lequel nous nous sommes donné rendez-vous. Alors que je l'avais imaginé grand et frêle, il est pour ainsi dire l'exact opposé. « Shtreimel » a une trentaine d'années, ne porte pas de toque de fourrure, comme son nom l'indique, mais un bonnet en laine avec l'inscription *NYC*. Quelque peu intimidée, émue et à la fois contente de le rencontrer enfin en personne après de nombreux courriels, je ne sais que dire. Je balbutie quelques mots « So, how are you? » auxquels je me raccroche et répète plusieurs fois, comme si je ne pouvais réaliser qu'il était bien là, en face de moi, et non plus sous forme de courriels lus sur mon écran d'ordinateur. Il prend très vite la situation en main et part sur un « I'm good, I'm good » sans émotion, froid, mais d'un ton assuré. Vient ensuite la mission (qu'il se donne unilatéralement) qui nous « empêchera » d'avoir un vrai début de conversation : chercher un Starbucks dans le quartier à l'aide de son cellulaire. Le nez alors rivé sur l'écran, il joue avec ses applications iPhone afin de trouver le café le plus proche. L'activité semble l'amuser et nous parlons de façon ininterrompue

⁵ Terme yiddish faisant référence à la toque de fourrure portée uniquement par les hommes mariés. Elle est faite en poil de 13 animaux différents et se porte lors des jours de fêtes religieuses et pour le Shabbat.

de tout et de rien. « So tell me why you are here again? » Si la question me déconcerte pour le moins, je comprends surtout qu'il retourne les positions de l'entretien (« entretien » qui n'aura au final pas lieu tant il joue un jeu et fait preuve de grande résistance). Il continue dans son rôle paternaliste et infantilisant, à la limite d'un comportement que je trouve presque « macho ». Finalement arrivés à destination finale — le Starbucks —, il me lance à l'impératif un : « Wait for me here » et disparaît aux toilettes. Sans me plier à l'injonction, je me commande un thé. Il revient, surpris de me voir payer ma boisson au comptoir : « I told you to wait, I'll get it. » Les rôles continuent de s'inverser. À l'accoutumée, c'est moi qui invite mes participants pour les remercier de leur temps et de leur générosité à m'accorder une entrevue. Il maintient la même attitude au moment où nous nous dirigeons vers l'îlot où se trouvent les sucres, les laits et les crèmes. Sans laisser de côté son air paternaliste, il décrète alors que je m'apprêtais à mettre un sucre : « No no, put honey, it's good, it's good for you » et reste ainsi dans le rôle qu'il a décidé de se donner pour la soirée. Comment peut-il savoir que c'est ce qu'il me faut? Sans avoir le temps de répondre, il a déjà interpellé le commis au comptoir et le somme de m'en « balancer » trois. Je suis déconcertée par son attitude et me demande comment je vais pouvoir entrer dans la formalité d'une entrevue que je veux en plus enregistrer. Va-t-il se plier « au jeu », lui qui depuis le début semble en jouer un? Assurément, je comprends qu'il ne s'y pliera pas lorsqu'il choisit de s'installer à la table la plus bruyante du café sous les speakers. De plus, nous serons sans cesse interrompus par son cellulaire qui sonne ou qui lui annonce l'arrivée de textos qu'il lit à chaque fois. Il parle beaucoup, me pose de nombreuses questions sur mon parcours, qui je suis? ce que je fais? ce qui me prouve encore une fois qu'il est résolument bien décidé à ne pas parler de lui. Les rôles sont vraiment inversés, et j'ai de la difficulté à le ramener sur le terrain de l'entretien. Je tente tant bien que mal en lui demandant : « How did your wife react when she learned that you did not believe, that you lost faith? » Ce à quoi il répond d'un air totalement détaché et sans émotion : « Na! She cried, she cried, for one week, two weeks, but hey! What you're gonna do? » Il n'a décidément pas envie de s'épancher sur ses sentiments ni de s'ouvrir. Je comprends dès lors que l'entrevue sera ratée⁶.

Toutefois, avec le recul, la rencontre et l'entrevue réalisée du même coup se sont révélées riches d'enseignements sur la manière de conduire l'enquête sur le terrain et sur les informations ou les « données » à recueillir de la bouche des personnes qui ont bien voulu collaborer.

Cette rencontre m'a permis, d'une part, de comprendre que comme le mentionne Schwartz, « le premier objet de l'enquête n'est pas de répondre à des questions, mais de découvrir celles que l'on va se poser » (Schwartz, 1993 : 281). Au départ, avant de commencer le terrain, nous ne pensions pas qu'il était

⁶ Extrait de notes de terrain du 3 mars 2010. Après l'avoir appelé le matin de notre arrivée à New York, nous fixons la rencontre au soir même.

possible pour des hassidim de vivre en marge de la communauté. Or, en rencontrant Shtreimel nous avons réalisé que certains y parvenaient en usant de ruses et de stratagèmes afin d'échapper au contrôle et à la surveillance des membres. D'autre part, cette rencontre nous a permis de pouvoir être mis en contact avec Lior, un de nos informateurs clés pour cette recherche.

Le présent mémoire de maîtrise envisage les juifs hassidiques qui, pour diverses raisons, ont décidé de quitter leur communauté et, ce faisant, de s'affranchir du contrôle social qu'elle exerçait sur leur propre personne. Il prend plus exactement pour objet les « ruses » et les « combines » mises en place afin d'échapper à l'emprise d'une pratique religieuse stricte, du contrôle de la famille et des pairs qui font que la communauté paraît vivre en vase clos et fermée sur elle-même. Les notions développées à son époque par Erving Goffman, enrichies par celles de chercheurs contemporains, paraissent propices et fécondes pour concevoir l'objet au programme sur le plan théorique. La théorie de cet auteur et les concepts issus de la réflexion contemporaine sur la vie en circuit fermé sont exposés dans les chapitres qui suivent.

INTRODUCTION

En sociologie et en anthropologie, nombre d'études cherchent à expliquer l'affiliation ou la conversion à une confession religieuse, voire l'insertion à des groupes religieux (Hervieu-Léger, 1999; Bromley et Shupe, 1986; Rambo, 1993, 1999, 2003; Davidman, 1993; Travisano, 1970; Podselver, 2002; Yaacov et Katz, 2000; Austin-Broos, 2003; Balch, 1980; Bankston, Craig, Hugh, 1981; Buckser, 2003), mais moins nombreuses sont celles qui abordent la désaffiliation religieuse ou les sorties d'un mouvement ou d'une communauté religieuse. Plus rares encore sont celles qui ont envisagé le sujet à propos des juifs ultra-orthodoxes (Shaffir, 1997; Davidman, 2003).

Notre mémoire se penche sur les cas d'individus qui ont décidé de s'affranchir de la communauté juive hassidique qui les a vus naître et dans laquelle ils ont évolué depuis leur tendre enfance. À cet égard, il cherche à éclairer la trajectoire responsable de cette décision de la quitter et ainsi d'échapper au contrôle social en vigueur dans ces communautés ultra-religieuses.

En bref, selon la représentation courante qu'on s'en fait, les hassidim semblent évoluer en vase clos et vivre sous le contrôle strict de leur communauté apparemment réfractaire à la société dans laquelle elle s'insère. Les enquêtes conduites jusqu'alors en témoignent éloquemment. Elles montrent à l'œuvre les barrières symboliques et les « murs sociologiques⁷ » qui se forment entre « eux », les hassidim, et les « autres », étrangers à la communauté elle-même. Sous ce chef, les études n'ont aucune peine à montrer la force centripète qu'exerce la communauté sur les individus, de sorte qu'il semble impossible pour ces derniers

⁷ Ma traduction de « sociological walls ». Expression empruntée à Poll (1962).

de s'en affranchir (Poll, 1962; Rubin, 1972; Gutwirth, 1973; Shaffir, 1974, 1978, 1987, 1995; Heilman, 1992; Kamen, 1995; Levy, 2004; Winston, 2006). Or, certains de ses membres parviennent à la quitter sur le coup de ruses et de stratagèmes sur lesquelles se penche l'étude qu'on va lire dans les prochaines pages. Celle-ci tranche par rapport à celles déjà conduites sur le sujet en s'employant à mettre en lumière la porosité des frontières visant à séparer les hassidim de la société qui les entoure. En bref, le mémoire a pour objet l'analyse des subterfuges dont usent les individus, au gré de ruses et de combines qui à terme parviennent à leur donner l'élan nécessaire pour s'affranchir d'une communauté réputée fermée sur elle-même.

L'analyse s'orchestre ici à la lumière des entrevues recueillies auprès de juifs hassidiques qui ont bien voulu collaborer à notre enquête. Leurs propos s'entendent comme le récit d'une pratique : celle de s'émanciper de la communauté qui les a vus naître et a formé leur individualité sous le coup d'un contrôle social strict.

La notion *d'institution totale* développée en théorie par Erving Goffman se révèle à nos yeux propice et féconde pour expliquer la « sortie de communauté » apparemment impossible à envisager chez les juifs hassidiques habitués à vivre en vase clos.

Les prochaines pages cherchent à dresser le portrait de cette communauté et de la vie individuelle en son sein. Sur cette base, le deuxième chapitre veillera à élaborer la théorie susceptible d'expliquer ce que le mémoire prend pour objet.

Chapitre 1

HISTORIQUE ET CARACTÉRISTIQUES DES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES

I BREF HISTORIQUE DU MOUVEMENT ET ASPECTS MAJEURS DU HASSIDISME

1.1 NAISSANCE ET ORIGINE DU MOUVEMENT

Sans vouloir retracer exactement la naissance du hassidisme⁸, force est de noter qu'il correspond à un mouvement populaire et piétiste juif né au milieu du XVIII^e siècle en Europe de l'Est. Il se forme en période de crise au sein des communautés juives d'Europe orientale en proie à des problèmes économiques et au désarroi spirituel. Dans ce contexte, pour Rubin (1964), il trouve écho dans les couches juives les plus durement touchées par l'effritement des structures féodales d'Europe centrale et orientale.

Le hassidisme se veut d'office un mouvement de réveil et d'accentuation mystique et affective animé par des chefs spirituels religieux et charismatiques. Sur le plan historique, il a été fondé par Israel ben Eliezer (1700-1760), connu également sous le nom du *Baal Shem Tov* (Maître du Bon Nom), communément appelé le *Besht*, afin de s'opposer au judaïsme en vigueur qui, à ses yeux, correspondait à une pratique religieuse trop académique et élitiste et, de ce fait, restait indifférente aux préoccupations populaires. Originaire d'Ukraine, le *Besht* doit sa réputation à ses connaissances talmudiques, mais également à son immense charisme, à sa ferveur religieuse intense, ainsi qu'à ses qualités de thaumaturge. Dans le contexte de son époque, il propose une nouvelle pratique

⁸ Sur le sujet, voir l'ouvrage de J. Baumgarten (2006).

juive fondée sur une piété proche de l'exaltation mystique et de la religiosité axée sur l'amour de Dieu et de ce qu'il a créé.

Le hassidisme tire sa force de la figure du chef religieux charismatique : le *rebbe*⁹. Selon le *Baal Shem Tov*, la communion avec Dieu ne s'effectue pas uniquement grâce à la prière, mais aussi en vertu des rites et des actions propres à la vie quotidienne. Sous ce chef, la dévotion se conçoit pour lui en se fondant sur le lien émotionnel qui relie les fidèles à Dieu. Pour Gutwirth (2004), en ce sens, l'étude de la Torah est dès lors subordonnée à la foi et le service au divin se nourrit de sanctifications du quotidien entre les fidèles et le *rebbe*, considéré comme médiateur privilégié entre Dieu et les hommes.

Le hassidisme se fonde sur la cabale qui désigne l'ensemble des textes ésotériques et mystiques judaïques produits depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne. Certaines notions de la cabale ont influencé la pensée de ses fondateurs. Gutwirth (2004) note à ce sujet que la communion mystique et affective avec Dieu s'établit au fil des activités les plus banales et pas seulement par la prière. Il précise que si celle-ci reste un moyen d'accéder à la communion mystique, l'accent est néanmoins placé sur les chants, la danse et l'exaltation afin de pouvoir atteindre l'enthousiasme religieux. Selon *Baal Shem Tov* et ses disciples, l'ascèse n'est nullement de rigueur, mais doit céder place à la joie dans la pratique quotidienne. Dès lors, si toute activité participe à la gloire de Dieu, celle-ci doit s'accomplir dans une atmosphère qui exprime la joie de pouvoir de se rapprocher du divin. Sans pour autant négliger l'étude et l'apprentissage du Talmud, le *Baal Shem Tov* accorde, nous l'aurons compris, une importance

⁹ Le *rebbe* chez les hassidim est un chef religieux charismatique.

majeure aux prières et attitudes extatiques. Ainsi, ses orientations donnent une nouvelle échelle de valeurs aux pratiques religieuses de l'époque et permettent aux moins éduqués de trouver, comme le mentionne Gutwirth (2004), place et respectabilité dans les synagogues, l'accès aux études talmudiques restant jusqu'à le privilège des mieux nantis. Prônant une pratique religieuse centrée sur l'émotion, le *Besht* attire d'autant plus les fidèles qu'il valorise une expression religieuse libérée justement de la culture savante. À sa mort, c'est Dov Baer qui prend la relève, car si le *Baal Shem Tov* est le fondateur spirituel du hassidisme, lui en est le fondateur organisationnel. C'est sous son impulsion que le hassidisme gagne les régions voisines, notamment la Pologne. Il reprend et propage l'idéologie et la philosophie du *Besht*. Après la fondation et l'organisation du mouvement, celui-ci prend rapidement de l'importance et, en quelques générations, plusieurs chefs religieux hassidiques émergent à travers l'Europe de l'Est chacun avec leur propre vision de la pratique religieuse. À titre d'exemple, le *rebbe* Shneur Zalman fonde le mouvement Loubavitch. En tentant d'intégrer la philosophie du *Baal Shem Tov* à des principes et des enseignements religieux plus traditionnels, il redonne de l'importance à l'étude rationnelle de la Torah et place ainsi sur un même pied d'égalité l'étude et les prières extatiques. D'autres courants du hassidisme se développent aussi dans d'autres régions, certains mettent l'accent sur une pratique plus humaniste, alors que d'autres se concentrent davantage sur les miracles. Cela dit, au sein de toutes les branches hassidiques émergentes, une place centrale est accordée au *rebbe* dans la vie quotidienne des hassidim en ce qu'il représente « avant tout un juste, un leader charismatique, un point de rencontre entre Dieu et ses disciples » (Bauer, 1994 : 33).

Même si le mouvement hassidique gagne en importance rapidement, cela ne se fait pas sans opposition. En effet, une résistance de la part de juifs plus traditionnels, appelés les *misnagdim*¹⁰, ou « opposants » se manifeste. Ces derniers prônent une approche de la pratique religieuse centrée davantage sur la rationalité et l'étude du Talmud et voient les pratiques hassidiques comme une menace à leurs valeurs. Ainsi, contrairement aux hassidim qui considèrent que le lien spirituel avec Dieu peut s'établir par la pratique d'activités les plus routinières et quotidiennes, les « opposants » considèrent qu'elle ne peut avoir lieu que lors de l'étude religieuse. Ils accordent donc une importance majeure à la Torah et méprisent les hassidim pour l'emphase qu'ils expriment dans les chants, la danse, la dévotion sans borne qu'ils prêtent à leur *rebbe* et leur innovation dans la pratique de certains rituels (Heilman, 1992). Malgré ces divergences, les hassidim ont par la suite été contraints de se rapprocher de leurs opposants intellectuels et de s'allier avec les *misnagdim* pour faire face aux menaces communes de la sécularisation portées entre autres par l'idéologie de la *Haskala* (le mouvement juif des Lumières). Les adeptes de ce courant, dits les « éclairés », voulaient développer parmi tous les juifs une éducation scolaire profane. Face à ces dangers, mais aussi à ceux du sionisme, de l'assimilation et du socialisme, les juifs religieux se regroupent. Aujourd'hui, la distinction entre ces deux groupes reste ténue (Gutwirth, 2004).

Enfin, c'est surtout au cours du XIX^e siècle que d'autres idéologies et courants politiques mettent en péril l'influence des hassidim. Les forces laïcisantes dominent l'Europe orientale et la part importante des hassidim qui

¹⁰ Terme hébreu signifiant littéralement les opposants. Les *Misnagdim* sont des juifs orthodoxes qui s'opposèrent au XVIII^e siècle à l'apparition du judaïsme hassidique. Le plus grand opposant de l'époque fut le Gaon de Vilna.

avait résisté aux forces de la sécularisation et de l'assimilation des XVIII^e et XIX^e siècles a difficilement pu faire face aux deux guerres mondiales du XX^e siècle. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, une grande partie des populations juives d'Europe de l'Est a été décimée. Celles qui y ont survécu se sont établies pour la plupart en Israël et en Amérique du Nord.

1.2 LES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES CONTEMPORAINES EN AMÉRIQUE DU NORD

En Amérique du Nord, les villes de New York et de Montréal regroupent les populations hassidiques les plus importantes. Les vagues d'immigration majeures remontent aux années suivant la Seconde Guerre mondiale. À Montréal¹¹, les communautés hassidiques se situent principalement dans les quartiers du Mile-End/Outremont (communautés Belz, Satmar, Bobov, Vishnitz, Skver, Klauzenburg¹²), Côte-des-Neiges (les Loubavitch) et dans la ville de Boisbriand, située à une vingtaine de kilomètres au nord de Montréal, où évolue la communauté Tosh. À New York¹³, les hassidim se retrouvent dans Brooklyn, éparpillés dans ses divers quartiers selon la communauté à laquelle ils appartiennent : Boro Park, Williamsburg et Crown Heights.

La formation des communautés hassidiques en Amérique du Nord s'explique selon différents facteurs. Selon Heilman (1992), aussi paradoxal que cela puisse paraître, le fait que les populations juives d'Europe de l'Est aient été anéanties aurait contribué à leur développement en sol nord-américain. En effet,

¹¹ Pour un historique détaillé de l'établissement des hassidim à Montréal, voir l'article de Lapidus (2004).

¹² Le nom de chaque groupe correspond à leur bourgade d'origine en Europe de l'Est.

¹³ Pour plus d'information au sujet des différents groupes hassidiques établis à New York, voir Gutwirth, (2004).

l'élimination des communautés juives en Pologne et en Hongrie a poussé leurs descendants à désertir ces pays et à venir s'établir de ce côté-ci de l'Atlantique (Mintz, 1992).

Parallèlement à l'arrivée de ces populations aux États-Unis, le mouvement des droits civiques (*Civil Rights Movement*) est en passe de prendre corps en donnant droit à l'individualité, à la tolérance envers les groupes ethniques et religieux et à la différence.

Les hassidim y ont alors trouvé le terreau fertile pour s'épanouir sans s'assimiler à leur pays d'accueil. Les membres de la communauté sont toutefois devenus réfractaires au changement (Levy, 2004), notamment, selon Poll (1962), à l'adoption de comportements séculiers, vus d'emblée d'un mauvais œil, comme tout écart aux normes ambiantes. Les hassidim tendent ainsi à vivre en vase clos et à réduire au minimum les contacts avec ceux qu'ils considèrent comme étant les « autres », c'est-à-dire quiconque n'appartient pas à la communauté.

Quant à la population hassidique de Montréal, elle se forme vers 1945 et se développe sous le flux de juifs hongrois débarqués en 1956 afin de fuir le régime communiste. Si les études de ces populations sont rarement menées (Levy, 2004), les plus récents recensements indiquent que le nombre d'hassidim s'élevait en 1997 à environ 6 250 personnes (Sahar, 1997). La moitié des foyers comptait cinq personnes ou plus et 10 %, dix ou plus. Ces statistiques reflètent l'ensemble des ménages hassidiques issus de mariages conclus à un âge précoce et, en l'absence de moyens contraceptifs, axés sur la procréation et la famille¹⁴. À la lumière de données fiables — établies par Einsenberg (1995) — Levy (2004) montre,

¹⁴ Les hassidim obéissent rigoureusement au commandement biblique : « Croissez et multipliez ».

preuves à l'appui, que la croissance annuelle de la population de 5 % contribue à doubler la population hassidique tous les quinze ans. Sur cette base, on est fondé à estimer à environ 12 000 le nombre d'hassidim vivant dans la région de Montréal.

II CARACTÉRISTIQUES ET PARTICULARITÉS DES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES

2.1 HÉTÉROGÉNÉITÉ DES COMMUNAUTÉS HASSIDIQUES

Si les hassidim se conforment tous aux traits les plus manifestes de leur religion — à savoir l'accent mis sur la cabale, la notion que tout acte est religieux, la communion avec Dieu, la vie communautaire intense et le culte du *rebbe* (Bauer, 1994) — force est de constater que la communauté hassidique est loin d'être homogène et ne correspond nullement à une organisation monolithique.

De fait, si aux yeux du non-initié, les hassidim paraissent tous se ressembler et ne former qu'un, il n'en est rien. En effet, ils constituent des communautés différentes et distinctes selon la ferveur manifestée envers la religion, ferveur pouvant varier sur un continuum selon le degré d'orthodoxie qu'ils expriment (Mintz, 1992). Si l'on prend pour exemple les communautés montréalaises, les hassidim de Tosh¹⁵ s'affichent sous l'orthodoxie la plus éclatante et la plus extrême tandis qu'à l'inverse les Loubavitch¹⁶ de l'ouest de la ville paraissent les plus ouverts d'esprit¹⁷.

¹⁵ La communauté Tosh correspond à une enclave rurale. À ce sujet, voir les articles de Shaffir (1987, 2004).

¹⁶ Sur le sujet, voir Shaffir (1974).

¹⁷ Les Loubavitch sont considérés comme plus ouverts sur le monde extérieur étant donné les activités missionnaires auxquelles ils s'adonnent afin de faire entrer des juifs peu ou non religieux dans le mouvement. Leurs missions prosélytes les amènent ainsi à recruter des individus issus de la société séculière. À cette fin, ils n'hésitent pas non plus à recourir à l'Internet et aux autres médias (radios, allocutions télévisées) que les autres groupes hassidiques considèrent comme une menace à leur intégrité religieuse.

Si les divergences idéologiques, souvent minimes, se manifestent autant dans les attitudes que dans l'apparence vestimentaire, dans les coutumes et dans les croyances, tous se doivent de respecter à la lettre les commandements des textes sacrés¹⁸.

Comme le mentionne Poll, « the members of this group consider their goal in life to be the perpetuation of Jewish laws, practices and observances, and their conduct is defined by extreme religious dogma and principles » (1962 : 3). Par conséquent, les hassidim font une interprétation très stricte et conservatrice des textes religieux de la Torah. Ils entretiennent un rapport normatif et légaliste aux textes sacrés (dans le sens où le texte est conçu comme un code de comportement¹⁹). Sur cette base, chaque bonne action de leur part les rapproche du divin et donne vigueur aux comportements les plus anodins.

Les différences entre ces communautés tiennent à leurs chefs spirituels qui ont marqué d'une pierre blanche leur histoire respective. Sous la gouverne de leur *rebbe*²⁰, auquel ils vouent un culte et une vénération sans bornes, l'une comme l'autre des communautés trouve son visage. Le *rebbe* se révèle le pivot de la communauté et fait figure de guide pour ses membres, tenus de le consulter avant de prendre toute décision, concernant par exemple l'achat d'une maison ou l'éducation des enfants. Ses avis et conseils ont valeur de pouvoir et de légitimité du fait qu'il fait office de médiateur entre Dieu et ses disciples (Bauer, 1994).

¹⁸ La pratique religieuse et le respect des 613 commandements de la Torah structurent et régulent la vie quotidienne des hassidim. Certains sont positifs (248), ils se rapportent à ce qu'il faut faire, et d'autres sont négatifs (365) et se rapportent à ce qu'il ne faut pas faire.

¹⁹ En hébreu, *hassidim* est traduit par « haredim » qui signifie littéralement les « craignants Dieu ». C'est dire toute la terreur et la culpabilité associées à l'idée de ne pas respecter ou de transgresser les commandements.

²⁰ Notons que depuis 1994, décès de Menachem Mendel Schneerson, les hassidim de Loubavitch n'ont plus de *rebbe* étant donné que personne n'a été nommé pour assurer sa succession.

Les hassidim, on l'a vu, limitent les contacts avec l'extérieur afin de préserver leur identité (Shaffir, 1995).

2.2 SÉPARATION SOCIALE ET CULTURELLE DE LA SOCIÉTÉ ENVIRONNANTE

Le mode de vie des hassidim se forme selon la volonté ferme de se séparer de ceux qu'ils considèrent comme étant les « autres », et *a fortiori* du monde extérieur. Ils affichent en outre la culture requise pour y parvenir, culture grâce à laquelle ils gouvernent leurs propres institutions scolaires et religieuses. Ils évitent de la sorte de se mêler à la société séculière. Selon Poll (1962), ils y parviennent en instaurant ce qu'il appelle un « mur sociologique » qui protège leur communauté et garde intacte la culture en vigueur.

Comme il le note à ce sujet :

All the institutions, including the economic activities of the group, are such that they are conducive to a « Hasidic way of life ». The family, the religious organization, the social stratification, the religious leadership and all other phases of the group's social structure are oriented to preservation of groups norms, and only those patterns of behavior that reflect Hasidic values and attitudes are permitted (1962 : 3-4).

Sous ce chef, force est de constater que la vie des communautés hassidiques reste encore inchangée de nos jours. (Shaffir, 1995; Winston, 2006; Levy, 2004).

2.3 CONTRÔLE SOCIAL

Le contrôle social à l'œuvre se manifeste sous différentes formes afin de pouvoir garder intacte la vie de la communauté et l'adhésion de ses membres. Il se conçoit pour Rubin (1997) sous quatre modes différents : la socialisation, la prévention, les récompenses et les renforcements externes.

La *socialisation* se révèle, selon lui, la clef de voûte du contrôle qu'impose la communauté à ses membres. L'éducation des enfants hassidiques se plie rigoureusement aux commandements religieux et aux normes strictes en vigueur dans la communauté et par ricochet génère la règle de la conformité dans leurs rangs.

La *prévention* — requise pour éviter toutes formes de transgressions — représente pour Rubin (1997) une autre forme de contrôle social. Selon lui, l'interdiction de regarder la télévision, de visionner des films ou d'écouter la radio et de la musique « non juive » protège les membres de la communauté des invasions de la culture séculière et laisse intacte la religion de rigueur. L'isolement physique et géographique, comme l'enclave rurale de Tosh à Boisbriand, donne forme à la prévention, car elle réduit de manière significative toute interaction avec « les autres ». L'apparence vestimentaire joue son rôle pour éloigner « les autres » des enfants de la communauté. Les écoles et les institutions hassidiques, fermées d'office à ceux qui n'appartiennent pas à la communauté, mettent sous tutelle toutes matières sujettes à enseignement aux enfants. Le contenu de ces dernières est rigoureusement passé à la loupe avant d'être transmis aux élèves. Les professeurs reçoivent des directives strictes en ce sens sur ce qui doit ou non apparaître au programme (Shaffir, 1993, 1998).

Les *récompenses* données à chacun se révèlent également une forme de contrôle (Rubin, 1997), récompenses susceptibles de s'exprimer sous le mode de

l'aide psychologique, matérielle ou économique²¹ : elles sont offertes à tous ceux qui se conforment aux règles en vigueur.

Les *renforcements externes* font également office de contrôle social dans la mesure où les faits et gestes extérieurs à la communauté sont l'objet d'une interprétation dépréciative, laquelle renforce le sentiment de supériorité qu'inspirent les normes et valeurs de la communauté. Les divorces et les relations extra-conjugales sont pour les hassidim l'apanage des « autres », dont les membres de la communauté sont protégés du fait qu'ils respectent les règles à la lettre en se fiançant et en se mariant, bref en faisant preuve de vertu. Les normes en vigueur s'imposent ainsi sans mal.

Dans le même ordre d'idées, pour Levy (2004), le contrôle social se fonde sur les moyens en vertu desquels la communauté parvient à garder ses membres sous son emprise et les empêche ainsi d'adopter des modes de vie étrangers à celui qui est de rigueur en son sein. À ce sujet, il écrit :

With a lifestyle so strict and demanding, the haredim depend on various methods to maintain order (...) the result of the strict haredi regulations on food consumption, sexual behavior, work, secular education and outward appearance is an extremely rigid lifestyle with little room for deviation. Without the ability to coerce conformity physically, the haredi community has resorted to a number of strategies to keep its members from assimilating to the secular world and therefore ensuring the survival of the group (2004 : 36-37).

À ce sujet, Winston (2006) constate qu'une part importante du contrôle de la communauté envers ses membres provient également de la peur et de l'appréhension des sanctions qui en découlent si les règles fondamentales de la Torah ne sont pas respectées, mais également si les normes communautaires sont

²¹ Une invitation à dîner chez le *rebbe*, des dons d'argent ou de biens pour les familles, par exemple.

transgressées. Elle relève qu'il existe dans les sociétés hassidiques deux types de sanctions : celle des pairs qui vise à stigmatiser tous ceux qui ne se conforment pas, et une sanction divine, plus implicite, qui se traduit par la peur latente d'une punition de Dieu en cas de transgression des commandements bibliques (maladie, mort, peur d'aller en enfer ou non-venue du messie). Elle remarque que la peur de la sanction en elle-même est un moyen de contrôle social redoutable qui tend à dissuader toutes formes de transgression. Winston (2006) ajoute que la stigmatisation joue à cet égard sur la réputation des familles. Or, celle-ci se révèle particulièrement capitale dans le cas des mariages arrangés. Si elle est mauvaise, elle peut en compromettre les chances aussi bien pour la personne qui transgresse que pour les autres membres de la famille. Nous reviendrons plus loin sur l'importance et sur le rôle social du système matrimonial dans les communautés hassidiques.

2.4 QUELQUES STRATÉGIES DE DISTANCIATION PERMETTANT DE SÉPARER ET DE DISTINGUER LES HASSIDIM DES « AUTRES »

2.4.1 LA PRÉSENCE DE MARQUEURS ETHNIQUES VISIBLES

La présence de marqueurs ethniques visibles distingue et stigmatise les hassidim de la société environnante. Ces derniers utilisent des stratégies spécifiques afin de préserver leur identité et de « se distancier des autres » (Shaffir, 1995).

Le yiddish, langue d'usage, sauf chez les hassidim de Loubavitch, fait office de barrière avec les « autres ». Il est utilisé à cette fin car la plupart des hassidiques parlent et comprennent l'anglais ou le français.

Le style vestimentaire des hassidim les distingue d'emblée. Les hommes portent des pantalons sombres, des vestes de couleurs foncées et des chemises blanches sans cravate. Ils se recouvrent la tête d'une kippa et portent la barbe et les papillotes qui descendent le long des oreilles²² sous le coup de l'injonction biblique « ne taillez pas en rond les extrémités de votre chevelure et ne rasez pas les coins de votre barbe » (Lévitique, XIX, 27). Il est donc interdit de se raser les poils des tempes tandis que les papillotes symbolisent les canaux en vertu desquels Dieu fait entrer la rigueur d'un côté et la bienveillance de l'autre (Bauer, 1994). La forme et la taille des chapeaux diffèrent d'un groupe hassidique à l'autre et se révèlent marque de distinction. Les jours de fêtes et de Shabbat, le port du *shtrimmel* est obligatoire, sauf chez les Loubavitch qui n'en portent pas. S'en coiffer répond à la coutume née au XVIII^e siècle chez les juifs de Pologne.

Les femmes, pour leur part, doivent obéir au code de modestie (*tznius*)²³. Elles doivent uniquement revêtir des jupes et, selon Podselver, cela s'inscrit dans « l'apprentissage précoce de la différence, et donc de la séparation des sexes, et est l'axe central autour duquel s'élaborent ensuite différentes images de soi » (1992 : 2). De ce fait, les filles apprennent très tôt qu'elles doivent se vêtir selon leur genre en respectant le principe de modestie : jupes descendant en dessous des genoux, chemises susceptibles de cacher le cou et les coudes et collants pour ne jamais avoir les jambes nues, quelles que soient les circonstances. Elles devront porter une perruque après le mariage et se coiffer d'un foulard de surcroît. Les filles se doivent donc de respecter ce qui dans un code culturel donné signifie

²² Notons toutefois que celles-ci ne sont pas toujours présentes chez les hassidim de Loubavitch, et quand elles le sont, elles sont roulées discrètement derrière l'oreille.

²³ Terme hébreu utilisé dans le judaïsme pour décrire le code vestimentaire de modestie que les femmes doivent respecter.

l'appartenance sexuelle, mais au-delà de cette apparence, elles doivent, selon Podselver (1992), intérioriser un modèle social qui fait qu'on ne s'habille pas comme un homme et surtout que l'on se tient et se comporte d'une certaine manière.

2.4.2 UNE STRICTE SÉPARATION DES SEXES : PRINCIPES ET IMPLICATIONS

La communauté hassidique s'orchestre selon la séparation des sexes sur laquelle se fonde la vie sociale en son sein. Sur cette base, les enfants, dès l'âge de trois ans, fréquentent des écoles séparées. Aucun lien ne doit se nouer entre garçons et filles d'abord informellement puis, à partir de treize ans²⁴, sous le coup d'une interdiction stricte. La séparation des sexes trace une ligne de partage entre les rôles que les hommes et les femmes doivent jouer et les statuts qui peuvent leur être attribués. Ils évoluent ainsi dans des orbites différentes dans la famille comme à l'école.

2.4.3 ÉDUCATION ET SOCIALISATION DES HASSIDIM

Les hassidim, on l'a vu, évoluent en marge de la société séculière afin de protéger l'identité de leur communauté. Ainsi, les enfants sont socialisés et éduqués dans leurs propres systèmes scolaires. Selon Rubin (1997), les écoles talmudiques (*yeshivoth*) transmettent aux garçons la même ferveur religieuse que celle affichée par leurs aînés.

L'étude de la Torah vient au premier rang et, dans les murs de l'école, les

²⁴ Âge de la Bar-mitzvah pour les garçons et de la Bat-mitzvah pour les filles, qui marquent l'entrée dans la majorité religieuse.

garçons y consacrent des journées entières²⁵. À ce propos Kamen écrit :

Yeshivas have provided a total environment in which young minds are socialized into the ways of their forefathers through the study of Torah (...) Hasidic rituals are learned to create a special bond of loyalty between the rebbe and his future followers and students are schooled in jobs deemed compatible with the community's world view, all of which assures continuity in the Hasidic lifestyle (1995 : 29).

Selon Finkelman²⁶ (2002), les jeunes garçons se font fort d'acquérir les connaissances et les compétences que requiert une carrière centrée sur l'apprentissage de la religion²⁷. Les programmes scolaires en vigueur les préparent assez peu à intégrer le marché du travail séculier. Si les garçons se nourrissent majoritairement des textes religieux, les filles, quant à elles, ne sont pas tenues de se familiariser avec la Torah. Elles peuvent donc être initiées aux matières séculières qui composent leur programme d'études, comme les mathématiques ou les langues. La séparation des sexes se manifeste donc dans les murs de l'école au chapitre de l'enseignement reçu.

La différence de genre se manifeste d'emblée à l'égard des textes sacrés. À ce sujet, A. Fader écrit : « Entry into first grade, when boys formally begin to study with all male teachers and focus on religious literacy, is a watershed for the

²⁵ Du fait des périodes d'apprentissage qui demandent de longues heures de présence à l'école, les hassidim ont finalement très peu d'occasions de côtoyer des « non-juifs ». Selon Kamen (1995), les horaires s'étendent de 7 h à 18 h et après leurs 13 ans, l'étude religieuse peut continuer jusqu'à 22 h.

²⁶ « The yeshiva socializes teenage students into a powerful orthodox atmosphere, and during this critical stage in the development of personal identity and sense of self, seeks to isolate them from the perceived dangers of the outside. It inculcates orthodox attitudes and patterns of behavior, which many students take with them when they leave, and which they may then pass along to their own children and students (...) The yeshiva education grants students competence in the vast and highly complex world of Talmud and Rabbinic literature, while depriving them of systematic general or vocational education that might help them succeed outside of a rabbinical profession. Yeshiva graduates are likely to be orthodox, and remain orthodox their entire lives » (Finkelman, 2002).

²⁷ Ainsi que le mentionne O. Blumen (2002), l'emploi le plus prestigieux chez les hassidim est l'étude religieuse. Il est à temps plein, non rémunéré et réservé aux hommes.

production of gender differences » (2001 : 7).

Sur ce plan, l'éducation reçue, loin d'ouvrir sur le monde extérieur, sert davantage d'exposition aux textes religieux, surtout chez les jeunes garçons. L'apprentissage de l'hébreu, devenu familier, les conduit à négliger celui de l'anglais ou du français. Inversement, les femmes, du fait qu'elles n'ont ni le droit ni l'accès aux textes sacrés, connaissent l'une ou l'autre des langues parlées en société²⁸. Il apparaît en ce sens que l'école se révèle « agent de structures d'intégration socio-culturelle fort exclusives qui débouchent naturellement sur des structures sociales également spécifiques » (Gutwirth, 1973 : 310).

Selon Gutwirth (1973), une structure sociale comme le système matrimonial comporte des tendances endogames. Celles-ci s'expliqueraient en partie par le fort principe de séparation des sexes qui proscrie de socialiser avec le sexe opposé de manière formelle ou non. De ce fait, les occasions de rencontrer un futur partenaire de manière autonome et indépendante sont pratiquement inexistantes. Les mariages sont arrangés et organisés par les parents qui choisissent l'époux (se). Ce sont donc les parents qui font le lien. Ainsi, les systèmes éducatifs et matrimoniaux, éléments névralgiques pour le maintien du système social chez les hassidim, font office de barrières avec l'extérieur dans le sens où la mixité sociale des hassidim et des non-hassidim est quasiment inexistante. Ces barrières forment des « murs sociologiques », pour reprendre l'expression de Poll (1962), visant à séparer le monde hassidique de celui qui leur est extérieur.

²⁸ « Les filles doivent fonctionner dans l'économie domestique, ce qui exige des habiletés en langue et mathématiques, alors que les garçons sont plongés dans un monde un peu éthéré, disons talmudique, qui est très fort sur le raisonnement et la logique, mais qui ne contient pas d'enjeux quotidiens », citation de P. Anctil, tirée de l'article de Lisa-Marie Gervais paru le 1^{er} décembre 2010 dans *Le Devoir*.

Capables d'évoluer sous leur propre gouverne, capacité conçue en théorie comme la *complétude institutionnelle*²⁹, les communautés hassidiques peuvent vivre en vase clos, comme l'affirme Kamen en notant que « strong social and educational facilities fulfill the needs of community members without compromising the basics tenets of the Torah or Hasidic culture » (1985 : 29). Sous l'optique théorique, la notion de complétude institutionnelle illustre la volonté de distanciation des hassidim de la société dans laquelle s'insère leur communauté. Elle correspond selon l'auteur Raymond Breton (1964, 1983) à la capacité d'une communauté ethnique de prendre en charge de manière institutionnelle toutes les demandes et les services de ses membres sans avoir besoin de recourir à l'environnement périphérique à la communauté et ce, à tous égards.

Ainsi que le constate Winston (2006), l'organisation sociale des communautés hassidiques reflète et renforce simultanément l'idéologie hassidique et les pratiques qui en découlent. Ainsi, elle écrit en reprenant Durkheim, « these communities might be understood as contemporary analogues of Durkheim's (1984) "traditional" societies, where members were bound together by a shared religious worldview and system of values that produced a high degree of internal cohesion » (2006 : 61). En ce sens et au regard des caractéristiques propres aux communautés hassidiques que nous venons d'aborder, il apparaît difficile de s'affranchir de sa communauté et de la quitter. Elle est d'ailleurs organisée de telle sorte que ses membres ne puissent pas en sortir.

²⁹ Expression empruntée à R. Breton. Elle renvoie à l'idée d'une communauté capable de se soutenir elle-même. Breton fait référence à la gouvernance propre des minorités ethniques au Canada, qui passe par une organisation institutionnelle complexe permettant à la communauté ethnique de se reproduire en tant que communauté politique. À ce sujet, voir l'article de 1983 « La communauté ethnique, communauté politique » dans *Sociologie et sociétés*.

III BRÈVE RECENSION DES ÉCRITS SUR LES COMMUNAUTÉS DE TYPE SECTAIRE ET ENJEUX THÉORIQUES

Sur le plan théorique, les recherches portant sur les communautés et les groupes religieux dits « sectaires » mettent principalement en avant les notions d'engagement communautaire intense qualifié par certains de « total » (Siskind, 2001), de socialisations marginales, de volonté d'isolement social et de retrait de la société environnante (Derocher, 2006) et finalement de modes d'organisation contrôlants (Arthur, 1998).

Selon Derocher (2006), les individus nés et ayant évolué dans des communautés nimbées de religiosité dite sectaire font l'objet d'une socialisation marginale. Sous l'égide des institutions propres à leurs communautés, ils se frottent uniquement aux normes et valeurs édictées par elles. L'isolement et le retrait de la société dans laquelle ils évoluent caractérisent ces communautés. En effet, l'engagement intense dans la vie communautaire, et ce dès l'enfance, contribue largement au fait de vivre en marge de la société. Derocher note à cet effet que, suivant les théories de la socialisation, « le développement social de l'enfant se produit par l'interaction avec les agents socialisateurs, notamment la famille, l'école, les pairs, les médias et/ou la religion » (2006 : 67). Les enfants issus de groupes religieux semblables aux hassidim vivent par conséquent sous le coup d'une socialisation marginalisée.

La famille de l'enfant vit et partage entièrement une idéologie religieuse particulière. Dans les cas extrêmes, celle-ci peut favoriser la proscription à l'école privée ou publique au profit d'enseignements dispensés par des membres du groupe. Le milieu religieux et/ou scolaire de l'enfant ne se trouve conséquemment plus distinct du milieu familial et le processus de socialisation se transforme ainsi en processus de marginalisation » (2006 : 67).

À ce chapitre, deux études retiennent l'attention. La première, de Siskin (2001), analyse les méthodes pédagogiques familières aux enfants de cinq groupes sectaires : The Sullivan Institute/Fourth Wall, The Bruderhof, La Famille/Les Enfants de Dieu, Oneida et la Société pour la Conscience de Krisna (ICKSON). Elle aborde sur la lancée le « retrait » du monde environnant. Sur cette base, l'auteure de l'étude démontre que, par-delà l'idéologie et les croyances particulières à chacun des groupes, ceux-ci partagent un même dénominateur commun : le retrait de la société dans laquelle l'une et l'autre gravitent.

La seconde étude cherche à expliquer le fonctionnement des communautés huttérites. Ses auteurs, Hostetler et Huntington (1967), mettent en exergue la volonté ferme d'évoluer en marge de la société et de la culture ambiante (le mariage entre amish et non-amish est interdit de ce fait) et de se soumettre à la religion en vigueur de sorte que déroger aux règles de l'Église est passible d'excommunication, principe moteur de contrôle social. L'analyse de la socialisation révèle que les enfants et les adolescents sont très tôt informés que le groupe donne le pion à l'individu et, dans ces conditions, ils ont intérêt à faire leurs croyances en vigueur et sans jamais remettre en question l'autorité du groupe. L'engagement total des individus à la communauté se forme progressivement sous ce chef.

L'enquête conduite en parallèle sur le contrôle social du corps des femmes mennonites³⁰ (Arthur, 1988) se révèle propice et féconde. En effet, elle cherche à saisir comment le corps féminin fait l'objet du contrôle de la communauté en ce qui a trait à l'expression des sentiments, au régime alimentaire, à la sexualité et à

³⁰ Les mennonites, comme les huttérites et les amish, sont des groupes religieux anabaptistes.

l'habillement. L'habillement est par exemple sujet à un véritable code vestimentaire susceptible d'instiller le sentiment religieux requis pour gouverner la conduite des femmes au gré de normes et valeurs auxquelles elles doivent se plier de bonne grâce. Sous cette tutelle réglementaire, les femmes doivent se soumettre au code de modestie qu'Arthur décrit ainsi :

At the same time that she is learning to control her behavior and her body, the young Mennonite girl is preparing to join the church. Spirituality becomes the focus of her life during this time, and religion and self-control are equated. Control is a major issue. The social body's norms control the individual's inner body. Girls are expected to be humble, thin, somber, and calm (1988 : 84).

Les théories du contrôle social sont ici mises en avant afin d'expliquer le maintien et la cohésion des groupes dits sectaires. Selon Pickering (1977), deux conditions sont requises à cet effet : le recrutement adéquat et le contrôle social capable d'entraver l'adoption d'un autre mode de vie que celui prescrit (voir Rubin, 1997). La réflexion de Rudy et Greil (1984) sur les « cocons sociaux » se révèle également opportune pour expliquer l'*encapsulation sociale*³¹ de rigueur dans les groupes religieux considérés comme « fermés ». Ils notent à ce sujet :

Some organisations can be regarded, then, as *social cocoons* in that, like cocoons, they coat themselves with a protective covering to protect the process of transformation going on within from interference from the outside (Balch, 1979). As social cocoons, they approximate what Coser (1967, 1974) calls « greedy organizations ». According to Coser, greedy organizations are those that “are not content with claiming a segment of the energy of individuals but demand their total allegiance” (1967 : 198) (...) People who are totally committed to a given organization or group are able to gratify all of their needs within its confines. Such people should ideally experience little need to engage in social interaction outside the boundaries of the organization or group in question (1984 : 264).

³¹ Expression empruntée à Rudy et Greil (1984)

Les membres de ces groupes, souvent qualifiés de « communautés ultra-religieuses », évoluent sans véritablement bénéficier d'une marge de manœuvre individuelle et par conséquent font preuve de conformisme, lequel est requis pour leur donner corps.

Sur la base de ces enquêtes, il apparaît que la théorie de Goffman trouve sa pertinence, nonobstant le fait qu'elle s'est formée au fil de l'étude d'« institutions totales », comme celle de l'asile, marquée à son échelle par l'isolement, la promiscuité, la référence à l'idéologie en vigueur et la prise en charge des différents aspects de la vie individuelle et collective. Si les communautés hassidiques ne peuvent nullement s'apparenter à une « institution totale », c'est-à-dire à un lieu fermé par des murs physiques, comme l'analyse Goffman, elles dressent toutefois des murs symboliques qui s'érigent en frontières séparant les hassidim des « autres ». Voilà pourquoi la théorie développée par cet auteur apparaît pertinente pour analyser les communautés comme les institutions « marquées sous le sceau de la contrainte » (Amouroux et Blanc, 2001 : 7).

Le chapitre suivant expose les principales notions et concepts sur lesquels la présente recherche s'appuie dans cette intention.

Chapitre 2

CADRE CONCEPTUEL ET ENJEUX THÉORIQUES

Sur le plan théorique, le présent mémoire de maîtrise se fonde sur la théorie développée par Goffman afin de rendre compte de l'institution asilaire³² qui, à l'instar de la communauté hassidique, représente une collectivité évoluant en vase clos et que cet auteur associe par conséquent à une « institution totale ».

Dans son étude, Goffman envisage le fonctionnement de cette institution qu'est l'asile. Il y observe deux types de populations qui évoluent en son sein : le personnel soignant et les patients. Toutefois, il en analyse le fonctionnement uniquement du point de vue de ceux qu'il nomme les « reclus », c'est-à-dire les individus placés sous surveillance et sous contrôle pendant une certaine période. Sur cette base, il la conçoit comme une institution « totale », soit « un lieu de résidence ou de travail où un grand nombre d'individus, placés dans une même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent une vie recluse dont les modalités sont explicitement et rigoureusement réglées » (1968 : 41)³³. En d'autres termes, ce genre d'institution se forme sous le

³² Toutefois, précisons d'emblée que nous retiendrons de Goffman les notions théoriques qui seront utiles pour mettre en lumière autant le contrôle social en vigueur dans ce type de communauté que les mécanismes disciplinaires à l'œuvre. Le présent propos ne cherche pas à affirmer que les communautés hassidiques s'apparentent à des asiles, mais à rendre compte du fonctionnement en vase clos similaire à celui de l'institution asilaire décrite par Goffman.

³³ Comme il est mentionné dans l'article de Louis Quéré (2001), Goffman propose un idéal type de « l'institution totale ». Les institutions dont parle Goffman peuvent être schématiquement classifiées en cinq groupes : « les organismes qui prennent les personnes incapables de subvenir à leurs besoins et inoffensives, en second lieu, les établissements dont la fonction est de prendre en charge les personnes jugées à la fois incapables de s'occuper d'elles et dangereuses pour la communauté, un troisième type d'institutions totales est destiné à protéger la communauté contre des menaces qualifiées d'intentionnelles. Quatrièmement, celles qui répondent au dessein de créer de meilleures conditions pour la réalisation d'une tâche donnée. Enfin, les établissements qui ont pour but d'assurer une retraite hors du monde, même si elles sont souvent utilisées pour former des religieux, comme les couvents et autres communautés religieuses » (Stuedler, 2001 : 283-284).

« sceau de la domination ou de la contrainte » (Amouroux et Blanc, 2001 : 7).

Sous ce postulat, l'asile se révèle « une organisation réglementée à des fins utilitaires » et dont les activités s'orchestrent avec l'intention d'atteindre des objectifs précis constamment affirmés (*Ibid.* : 231). Dans l'orbite de l'institution totale, l'individu s'évertue toutefois à manifester « une volonté de distanciation » (*Ibid.* : 372) au gré d'« adaptations clandestines ». En effet, selon Goffman, « l'individu possède un ensemble de besoins originels ou acquis et [...] placé dans un milieu qui refuse de les reconnaître, il réagit simplement en mettant au point des moyens de fortune pour les satisfaire » (*Ibid.* : 372).

Son étude sur les *Asiles* cherche à cerner le contrôle social en place dans l'organisation de l'espace du point de vue des « reclus ». En effet, l'institution totale trouve son fait en imposant aux individus des conditions strictes en termes d'espace : elle les contraint à évoluer dans un environnement physique et normatif strict de sorte qu'ils doivent théoriquement se plier aux règles de l'institution. Au fil de son enquête, Goffman cherche à montrer comment les individus placés dans ce cadre parviennent à s'adapter à des conditions « restrictives » de liberté.

Sous cette optique, Goffman, dans l'intention d'expliquer le fonctionnement d'une institution comme l'asile, s'emploie à débusquer les espaces de liberté que se créent les individus pour échapper au contrôle social. Son enquête conduite dans les murs d'un hôpital psychiatrique cherche précisément à pointer les formes d'adaptation développées et mises en place par les individus.

2.1. S'ADAPTER À SON ENVIRONNEMENT : DÉTOURNER LES RÈGLES DE L'INSTITUTION

2.1.1 LES CONCEPTS D'ADAPTATION PRIMAIRE ET SECONDAIRE

Sur le plan théorique, participer aux activités de l'institution sur la base de motivations ordinaires correspond à l'« adaptation primaire » (Goffman, 1968 : 245) tandis que l'adaptation dite « secondaire » désigne, quant à elle, toute disposition susceptible de permettre à l'individu de détourner les buts de l'institution ou le rôle qu'elle doit jouer. En ce sens, l'individu cherche à s'écarter du rôle ou du « personnage » que lui assigne l'institution. Cette inclination renvoie à la notion d'adaptation secondaire. En d'autres termes, ceux de Goffman lui-même, elle a trait à :

Toute disposition habituelle permettant à l'individu d'utiliser des moyens défendus, ou de parvenir à des fins illicites (ou les deux à la fois) et de tourner ainsi les prétentions de l'organisation relatives à ce qu'il devait faire ou recevoir, et partant à ce qu'il devait être. Les adaptations secondaires représentent pour l'individu le moyen de s'écarter du rôle et du personnage que l'institution lui assigne tout naturellement (1968 : 245).

En bref, l'adaptation secondaire se manifeste sous la forme de combines, de débrouilles ou de ruses susceptibles de contourner les règles en vigueur dans l'institution du fait qu'elles sont pour Goffman « des pratiques qui permettent aux reclus d'obtenir des satisfactions interdites ou bien des satisfactions autorisées par des moyens défendus » afin de sortir du cadre et du rôle prescrit par l'institution elle-même (1968 : 98-99).

En somme, sous le coup de l'adaptation primaire, l'individu « découvre qu'on lui demande officiellement de n'être ni plus ni moins que ce à quoi il est préparé » (1968 : 245), alors que l'adaptation secondaire lui permet de s'écarter du rôle qui lui est assigné sous l'égide d'une institution « totale » comme l'est l'asile selon

l'auteur.

Sur le plan théorique, l'adaptation secondaire se conçoit chez Goffman sous deux chefs différents. D'une part, celui de l'adaptation secondaire dite « intégrée » qui a pour but de rendre la vie plus « fonctionnelle ». Connue et acceptée des dirigeants, elle permet en effet de réduire les tensions et de rendre ainsi la vie au sein de l'institution plus « facile » car moins restrictive en termes de liberté. En ce sens, elle a une fonction intégrative. *A contrario*, l'adaptation secondaire dite « désintégrant » accentue les tensions et perturbe l'ordre de l'institution totale. Elle se manifeste chez l'individu par « la ferme intention d'abandonner l'organisation ou de modifier radicalement sa structure, mais conduit dans les deux cas à briser la bonne marche de l'organisation » (1968 : 255). L'adaptation secondaire s'exprime aux yeux de Goffman sur divers « terrains de manœuvre » que sont les refuges, les territoires réservés et les zones franches.

Les *refuges* font référence aux espaces dans lesquels l'individu se sent protégé, étant loin de l'autorité et donc hors surveillance. Cette notion de « refuge » désigne chez notre auteur une forme d'adaptation individuelle aux puissances de contrôle. Par exemple, il est possible en les revendiquant pour soi d'accumuler « des objets susceptibles de procurer confort, plaisir et une certaine indépendance (...) Ces objets sont la plupart du temps prohibés » (1968 : 299). La notion est d'ailleurs exploitée pour étudier le fonctionnement d'institutions dans lesquelles les populations sont censées vivre leur intimité, comme les centres d'hébergement ou les prisons (Vanbremeersch, 2001). En somme, ce sont les espaces que se créent les populations privées « d'espace privé ». Ainsi, les refuges peuvent être appréhendés comme des modes d'adaptation mis en place par les individus

lorsqu'ils font face à des situations de « non-intimité » en cas de contrôle de leur espace.

Les *territoires réservés* représentent des espaces dans lesquels celui qui s'y insère attache un « sentiment d'exclusivité ou encore un droit de propriété » (1968 : 294) susceptible d'exclure tous ceux qui n'y sont pas expressément invités. Par exemple, l'espace jouxtant une fenêtre dans une pièce transformée en « coin fumeur » peut devenir un territoire réservé pour qui l'investit sous ce chef et revêtir ce caractère exclusif. Dès lors, bien qu'ouvert aux autres, l'utilisateur de cet espace y attache un « droit de propriété » issu de ce « sentiment d'exclusivité ».

Les *zones franches* désignent des espaces de liberté, c'est-à-dire des espaces au sein desquels les individus échappent à la surveillance et dans lesquels « l'individu est son propre maître » (p. 286) en l'absence d'autorité. Dans ces espaces, la contrainte s'estompe du fait que l'individu est libre de faire ce qui lui est normalement interdit. Les toilettes d'un train réservé aux non-fumeurs représentent une zone franche pour celui qui décide de s'y rendre afin d'y fumer une cigarette en cachette. Toutefois, cette notion est relative : le même endroit ne fait pas office de zone franche pour qui s'y rend dans l'intention de se laver les mains, par exemple.

Force est donc de constater que ces « terrains de manœuvres » ne sont pas des espaces précis et invariables : selon les circonstances, ils peuvent prendre les traits d'une zone franche, d'un refuge ou d'un territoire réservé selon qu'ils sont ou non surveillés. Dès lors, ces espaces ne sont pas définis matériellement et ne sont pas situés aux mêmes endroits selon les individus qui les investissent et les

fréquentent. Ces terrains de manœuvres, pour reprendre les termes goffmaniens, prennent des traits différents dépendamment de la manière dont ils sont investis.

2.2 LA SURVEILLANCE INSTITUTIONNELLE

Selon Goffman, dans le cadre des institutions totales, les reclus n'évoluent jamais isolément ou de leur propre chef puisque, outre la surveillance du personnel, ils sont également sujets au regard de leurs vis-à-vis qui, de manière inopinée, peuvent dénoncer tout écart à la norme et ainsi les mettre en cause. En se dénonçant mutuellement, les reclus « collaborent » avec le personnel chargé de surveiller et de contrôler. De ce fait, la vie en communauté et le fait que les individus qui s'y trouvent soient quasiment toujours ensemble peuvent être appréhendés comme un mode de contrôle institutionnel. Cette vie communautaire peut être considérée comme une surveillance panoptique. C'est cet aspect du contrôle que nous allons maintenant aborder.

La réflexion de Michel Foucault, développée notamment dans *Surveiller et punir* se révèle utile à cette fin. En effet, les interactions entre reclus peuvent engendrer un contrôle social issu de l'organisation spatiale puisqu'ils se surveillent et se dénoncent constamment sans qu'aucun ne le sache nécessairement.

2.2.1 LA SURVEILLANCE PANOPTIQUE

En plus d'être surveillé par les autorités, le contrôle en vigueur se fonde également sur le mode de la surveillance panoptique conçue en théorie comme le sentiment de se savoir épié sans en avoir la certitude et de ce fait, être enclin à se conformer à l'ordre ambiant. Cela correspond au *panopticon*, élaboré par Jeremy

Bentham, qui cherche à fonder la surveillance dans la conception architecturale des bâtiments :

À la périphérie un bâtiment en anneau; au centre, une tour; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour, l'autre, donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser les cellules de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement dans la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie (Foucault, 1975).

En bref, pour Vanbremeersch (2007), avec cette architecture, Bentham a posé le principe que le pouvoir devait être visible et invérifiable. Il se manifeste aujourd'hui sous cette forme dans certaines institutions comme la prison, où le contrôle se fonde sur la surveillance virtuelle de sorte que « l'omniprésence de la possibilité de surveillance est encore aujourd'hui une caractéristique de la condition des détenu-es ».

2.3 INSTITUTIONS TOTALES OU INSTITUTIONS VORACES³⁴?

Dans le cadre de cette étude, on se doit de nuancer la notion d'institution totale développée par Goffman, car le caractère total de celle-ci peut varier considérablement d'une institution à l'autre. Il le note ainsi :

Toute institution accapare une part du temps et des intérêts de ceux qui en font partie et leur procure une sorte d'univers spécifique qui tend à les envelopper. Mais parmi les différentes institutions de nos sociétés occidentales, certaines poussent cette tendance à un degré incomparablement plus contraignant que les autres. Signe de leur caractère enveloppant ou totalitaire, les barrières qu'elles dressent avec l'extérieur (1968 : 45-46).

³⁴ Ma traduction des *greedy institutions*, notion théorisée par Coser (1974).

Le trait « enveloppant » de certaines institutions fait écho à la notion de *cocons sociaux* de Rudy et Greil (1984) qui, on l'a vu, se conçoit en théorie par un fort degré d'*encapsulation sociale* et d'engagement total de la part des individus qui les fréquentent et évoluent en leur sein. Cela dit, cette encapsulation ne nécessite pas forcément la présence de murs physiques pour pouvoir fonctionner.

Sur cette base, on doit toutefois se garder de penser que toute communauté réputée fermée sur elle-même s'apparente forcément à une institution asilaire telle que Goffman la définit. En effet, les individus appartenant à des communautés vivant en circuit fermé sont loin d'être emmurés. La théorie de l'institution totale développée par Goffman doit être en ce sens amendée (Davies, 1989 et Scott, 2010).

Pour Coser (1974), se révèlent « voraces » les institutions qui exigent de leurs membres une loyauté et un engagement sans bornes. Il en donne la définition suivante :

Greedy institutions describe the characteristics of such institutions who make « total claims on their members » and « seek exclusive and undivided loyalty ». Their demands on the person are omnivorous. They make significant demands on members's time and rely heavily on compliance using mechanisms for « activating loyalty and commitment ». They are exclusive clubs which « attempt to reduce the claims of competing role and status positions » on their members. This is achieved by applying pressure on individual members to « weaken their ties, or not form any ties, with other institutions » (...) They manipulate the social identity of their members whereby members find their identity « anchored in the symbolic universe » of the institution (1974 : 4-8).

Sous cet angle, l'institution totale conçue en théorie par Goffman comme « fermée » et à laquelle les individus sont confinés doit être passablement nuancée. Susie Scott (2010) note à cet égard que la conception proposée par Coser (1974) sur les institutions au fonctionnement contrôlant est plus éclairante que

celle développée par Goffman. En effet, elle constate que ce type d'institution dite « vorace » ne possède pas toujours de murs physiques afin d'assurer le contrôle et la surveillance des membres. Toutefois, si les murs sont absents, ces institutions créent, comme elle le note, des barrières symboliques qui, tout compte fait, se révèlent tout aussi puissantes et efficaces. Les individus évoluent certes dans une orbite, pas forcément close, mais les mécanismes disciplinaires à l'œuvre leur interdisent d'en sortir et les amènent à se conformer aux règles et aux normes en vigueur. En somme, les institutions voraces tirent leur force des barrières symboliques susceptibles de contrôler leurs membres en les isolant des autres et de la société environnante, plutôt que d'utiliser des moyens comme les verrous, les portes ou les judas. Cela étant dit, les deux types d'institutions (totales et voraces) ont des liens et des ressemblances évidentes dans leurs modes de fonctionnement qui font que pour Davies³⁵ (1989) elles peuvent être interreliées.

Dans cette voie, à la lumière des caractéristiques des institutions définies en théorie par Goffman comme « totales » qui, comme nous l'avons vu, sont « un lieu de résidence ou de travail où un grand nombre d'individus, placés dans une même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent une vie recluse dont les modalités sont explicitement et rigoureusement réglées » (1968 : 41), Davies (1989) apporte un point fort pertinent. En effet, elle relève que lorsqu'il manque l'une des caractéristiques théorisées par Goffman pour qualifier une institution de « totale », alors que cette dernière revêt d'autres caractéristiques similaires, le concept d'*institution vorace* développé par Coser se

³⁵ C. Davies propose une « clarification conceptuelle » de Goffman propre à distinguer quatre variables selon lesquelles on peut différencier les institutions totales, à savoir le degré d'administration formelle ou bureaucratique, le degré d'ouverture ou de clôture, le but explicite officiel de l'institution et les modes prédominants d'obtention de conformité.

révèle plus éclairant que la notion d'institution totale.

À ce sujet, elle note que :

At the core of the greedy institution is « total commitment » and at the core of the total institution is « total residence » but there is no reason why (as in a monastery) both should not apply (see Coser, 1975 : 6). As Coser puts it, « The Bolshevik, the Jesuit or the sectarian have chosen a way of life in which they engage themselves totally even though they may be subject to rigid social controls » but they lack a common residence and « physical arrangements separating [them] from the outside world ». The relationship between the two contrasted but overlapping sets « Greedy Institutions » and « Total Institutions » is an interesting one and underlines the importance of the « enclosed life » of inmates in Goffman's analysis. As Goffman notes, total institutions are by no means *equally* enclosed or set apart by barriers « to social intercourse with the outside and to departure » (p. 15). Some total institutions are in this respect much more total than others (1989 : 84).

En résumé, selon l'auteure, les barrières « symboliques » des institutions voraces sont tout aussi efficaces que celles d'une institution fermée avec des murs « physiques » puisqu'elles s'érigent elles aussi à leur manière en « murs sociologiques », pour reprendre l'expression chère à Poll (1962), qui en font des frontières symboliques avec l'extérieur. D'ailleurs, comme le mentionne Lagroye (2009) au sujet des institutions et des communautés religieuses, le « renforcement et la visibilité de la frontière constituent des objectifs essentiels » afin de se distinguer des autres.

2.4 CONCEPTIONS ET CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES DE LA « FRONTIÈRE »

Les conceptions théoriques de la notion de frontière ont également évolué. En effet, la vision essentialiste de la frontière a été mise en cause au profit d'une vision plus contingente et plus poreuse (Valins, 2003). À ce sujet, Danielle Juteau considère que tout groupe ou identité est relationnel (1999 : 186), c'est-à-dire que l'un se définit par rapport à ce que l'autre n'est pas et inversement. Dans cette

voie, d'après Barth, c'est par le maintien d'une frontière sociale entre les groupes que ceux-ci se définissent.

Selon Uretsky (2002), si tant est qu'on cherche à comprendre la façon dont les membres d'une communauté s'en dissocient ou cessent d'y appartenir, il importe d'abord de saisir la nature sociale et physique des frontières susceptibles de les séparer de l'extérieur et *a fortiori* de les garder à l'intérieur.

La formation et la vigueur de ces frontières représentent en théorie les formes d'encapsulation sociale et physique dont parlent Greil et Rudy (1984) dans leurs études sur les *cocons sociaux* conçus comme des enveloppes protectrices visant à « se protéger et [à] s'éloigner des transformations qui pourraient avoir lieu du fait des influences et des interactions avec l'extérieur »³⁶.

Sous cet angle, les frontières ne définissent pas seulement une communauté en l'isolant de la société dans laquelle elle évolue, mais elles contraignent également ses membres à lui vouer une fidélité indéfectible (Kanter, 1972).

L'étude proposée dans ce mémoire de maîtrise cherche à déchiffrer les conduites développées par certains membres de la communauté hassidique afin d'échapper au contrôle social en vigueur en son sein. Si la notion d'*institution totale* connaît des ratés, elle se révèle néanmoins propice et féconde si on l'étend aux mécanismes de contrôle social (Stuedler, 2001). Sur cette base, les prochaines pages s'emploieront à montrer que les marges de liberté conçues individuellement permettent d'avoir les coudées franches afin de s'affranchir du contrôle de la communauté au point de pouvoir s'en soustraire en s'en séparant définitivement.

³⁶ Ma traduction de Greil et Rudy (1984 : 264).

Chapitre 3

MÉTHODOLOGIE DE L'ENQUÊTE

Une enquête de terrain a été conduite afin de pouvoir percer le cercle des juifs hassidiques qui, pour diverses raisons, ont décidé de se séparer de la communauté qui les a vus naître et dans laquelle ils ont évolué depuis leur tendre enfance.

Tout d'abord, l'enquête s'est employée, au gré de rencontres informelles, à recruter des individus désireux de collaborer à notre recherche en acceptant d'accorder une entrevue associable au récit de pratique de Bertaux. Celui-ci le conçoit, selon la perspective ethnosociologique³⁷, comme une façon d'« orienter les récits de vie vers la forme de *récits de pratiques en situation*, l'idée centrale étant qu'à travers les pratiques, on peut commencer à comprendre les *contextes sociaux* au sein desquels elles se sont inscrites et qu'elles contribuent à reproduire ou à transformer » (Bertaux, 2005 : 13).

Les sujets susceptibles d'être ciblés pour les fins de l'enquête ont pour qualité d'être des individus affranchis de leur communauté. Le choix de nos participants est fondé sur un critère précis : des individus ayant quitté une communauté hassidique ou en voie de le faire. Le documentaire *Leaving the fold* (2007) ainsi que l'organisme *Footsteps* situé à New York nous ont permis de rencontrer la plupart de nos participants.

³⁷ Cette perspective consiste selon Bertaux à « concentrer l'étude sur tel ou tel *monde social* centré sur une activité spécifique ou sur telle ou telle *catégorie de situation* concernant l'ensemble des personnes se trouvant dans une situation sociale donnée » (2005 : 13).

Tous les interviewés sont des hommes³⁸ âgés de 25 à 34 ans. Trois d’entre eux sont issus de la communauté Loubavitch, deux de Tosh, un de Ger et un de Bobov.

| NOM | AGE | COMMUNAUTE | PROFESSION/OCCUPATION |
|-------|--------|----------------------|----------------------------------------------------|
| LIEL | 29 ans | Loubavitch, Montréal | Étudiant à la maîtrise en psychologie à Concordia |
| JACOB | 26 ans | Loubavitch, Montréal | Diplômé de John Molson Business School (Concordia) |
| MIKAH | 33 ans | Loubavitch, Montréal | Opérateur en télémarketing |
| LIOR | 34 ans | Tosh, Boisbriand, QC | Étudiant en physique à Concordia |
| ISAAC | 34 ans | Ger, New York | Agent immobilier à New York |
| EHOUD | 25 ans | Tosh, Boisbriand, QC | Étudiant en psychologie à New York |
| SIMON | 34 ans | Bobov, New York | Avocat à Brooklyn |

Les objectifs de notre recherche ont conduit à opter pour une approche qualitative. Le matériel empirique sur lequel s’appuie cette recherche provient de données collectées au moyen des sept entrevues menées pour la présente étude. Sur les sept, quatre personnes ont été rencontrées et interviewées à Montréal et

³⁸ Compte tenu de la difficulté de rencontrer des individus prêts à partager leurs expériences avec nous, le temps imparti pour les recruter dans le cadre de la maîtrise ne nous a pas permis d’avoir des femmes dans notre échantillon. Les individus qui ont accepté de nous rencontrer suite au recrutement en personne ou par le biais de l’annonce sont tous des hommes. Cela dit, pour de futures recherches, il serait pertinent d’établir une comparaison genrée des trajectoires de sortie. En effet, la ségrégation des sexes étant un des principes essentiels d’organisation de la vie au sein de ces communautés (Winston, 2006; Davidman, 1993), il est probable que les enjeux d’une telle sortie varient chez les hommes et les femmes, tout comme les conditions de faisabilité des sorties.

trois à New York³⁹.

En bref, sept entretiens individuels semi-directifs ont été réalisés en profondeur avec des individus ayant quitté leur communauté hassidique d'origine et un avec un individu en voie de le faire, ce qui permet de cerner le processus graduel de sortie.

3.1 LE RECRUTEMENT DES PARTICIPANTS

À cette fin, trois candidats ont été recrutés grâce au documentaire *Leaving the fold*, trois autres grâce à l'organisme *Footsteps* et un dernier sur un blogue Internet. Le recrutement s'est opéré en vertu de la méthode dite « boule de neige » que le méthodologue Alvaro Pirès (1997) conçoit comme une façon de composer l'échantillon par homogénéisation ou échantillon dit événementiel. Selon lui, cette technique se révèle opportune si l'accès aux participants est difficile, ce qui est le cas ici. En effet, les hassidim qui ont décidé de quitter leur communauté n'acceptent pas d'emblée de collaborer à une enquête sociologique ni même de nouer des relations marquées du sceau de la confiance. La « méthode » d'élaboration de la population se révèle « opératoire » aux yeux de Blanchet et Gotman (2007), du fait qu'elle commande un nombre réduit d'entretiens. Elle consiste à entrer en contact avec un éventuel collaborateur sur la recommandation d'un informateur qui a accepté de jouer le jeu, et ainsi de suite. Elle repose donc sur « la mobilisation de relations sociales » (Blanchet, Gotman, 2007 : 54).

³⁹ Il importe de noter ici que le fait que trois de nos participants ont été recrutés à New York ne vise pas à établir une comparaison entre les communautés hassidiques montréalaises et new-yorkaises, ceci n'étant pas l'objet ni la problématique du présent mémoire. Toutefois, lors de futures recherches, il serait intéressant d'établir une approche qualitative et comparative (Canada et États-Unis) afin d'évaluer l'impact du lieu quant à la réinsertion des « sortants » dans la société séculière.

Dans ce cas, comme le souligne Pirès, « on doit réfléchir *a posteriori* sur la portée et les limites de l'échantillon pour adapter l'objet et les propos aux informations auxquelles on a pu avoir accès » (1997 : 72). En règle générale, « les recherches qui recourent à l'échantillon par homogénéisation permettent de décrire la diversité interne d'un groupe et autorisent la généralisation empirique par saturation » (*Ibid.* : 72).

Sur cette base, sept personnes ont été ciblées et ont accepté de se prêter au jeu en accordant un entretien axé sur l'objet de la recherche. Lesdites personnes forment une population qui n'est nullement représentative en termes statistiques, on l'a compris, mais peuvent en revanche être envisagées sous les traits de la représentativité théorique fondée sur les qualités reconnues à l'une et l'autre et qui correspondent à la conception de la communauté hassidique élaborée en théorie. Dans cette optique, Pirès conçoit la représentativité théorique comme suit :

La représentativité ou la généralisation s'appuie alors d'abord sur une hypothèse théorique (empiriquement fondée) qui affirme que les individus ne sont pas tous interchangeables, puisqu'ils n'occupent pas la même place dans la structure sociale et représentent un ou plusieurs groupes. Ils sont alors porteurs de structures et de significations sociales propres à ces groupes. C'est grâce à un ensemble de caractéristiques communes, particulières à chaque groupe, que l'on peut dégager certaines tendances et généraliser à l'ensemble des individus en semblable situation (1997 : 70).

3. 2 LES CANDIDATS CIBLÉS PAR L'ENQUÊTE

Il est opportun à ce stade d'énumérer les qualités reconnues à chacun des candidats, en ayant soin de donner visage aux sept participants que sont Liel, Jacob, Mikah, Isaac, Lior, Simon et Ehoud.

Liel a grandi à Montréal dans le quartier Côte-des-Neiges. Il est issu de la communauté Loubavitch. Au moment de l'entretien, il a 29 ans. Il dit avoir quitté

sa communauté à 20 ans, même si, comme il l'exprime : « there's not an absolute moment where it's like I'm here and now I'm there, but when I was 20, I felt that I was old enough to sort of give up on those things, so I gave the religion an honest chance. So I just kind of really committed myself for a period of six months. And that commitment, being fully involded in it, was what helped me realize that it was not for me at all. And then, it had a sort of counter effect. So that counter effect, when I was old enough at that age, made me realize that I made the full cut ». Il n'est pas marié et n'a pas d'enfant. Il fréquente une non-juive depuis trois ans au grand dam de son père. Il étudie à Concordia en psychologie et termine sa maîtrise. Il a trois frères et quatre sœurs. C'est le seul de sa famille à avoir quitté la communauté. Un de ses frères déclare ne plus croire bien qu'il continue d'évoluer dans la communauté. Liel a accepté de nous rencontrer à deux reprises.

Jacob⁴⁰ a 26 ans au moment de l'entrevue, il est diplômé de la *John Molson Business School* de Concordia. Il a grandi à Montréal dans le quartier Côte-des-Neiges et est issu de la communauté Loubavitch. Il n'est pas marié et n'a pas d'enfant. À la question « Vers quel âge penses-tu pouvoir dire être sorti de la communauté? » il répond : « Well, hmm, c'est... ça s'passe jamais comme ça. Mais, s'il y avait, comme le line que j'ai crossé. C'était, comme quand j'étais avec mes parents là, mais ça commence un tout petit peu. Mais le moment là, spécifiquement, c'est quand j'ai enlevé ma kippa, pis je n'étais pas mort, pis je me sentais bien ». Il avait alors 13 ans. Nous l'avons également rencontré à deux reprises.

⁴⁰ Notons ici que Jacob était le seul participant à avoir la capacité de passer aisément d'une langue à l'autre (de l'anglais au français). J'ai fait le choix de conserver ses propos tels quels et de ne pas les traduire afin de respecter au mieux sa pensée.

Mikah est âgé de 33 ans. Ami de Liel et de Jacob, il est lui aussi issu des hassidim de Loubavitch et a passé une partie de son enfance dans le quartier Côte-des-Neiges. Il fréquente une Québécoise depuis plus de dix ans. Il travaille dans le télémarketing. Après avoir quitté sa communauté, il n'a pas entrepris d'études contrairement à ses amis. Plus âgé que les autres, il pense avoir été un bon exemple pour ceux qui l'ont « suivi », comme ses quatre frères qui ont décidé de quitter la communauté et de vivre à New York. Il l'exprime ainsi : « I like to think I led the path ». Il dit s'être affranchi de sa communauté vers l'âge de 15-16 ans dès qu'il a cessé de fréquenter une école religieuse. Je l'ai également rencontré deux fois.

Lior a 34 ans. Il vit encore dans la communauté Tosh de Boisbriand tout en ayant perdu la foi depuis longtemps. Marié à 18 ans, père de famille un an plus tard, il est à la tête d'une famille de cinq enfants, dont l'aînée est une fille âgée de 16 ans. Sans être véritablement affranchi de la communauté, il dit être résolu à le faire. Il affirme se sentir « piégé » dans une vie dont il n'a pas envie. « I feel trapped. I feel like I'm on a train driven by someone else. If only I could kick that driver in the nuts... » Il affirme avoir le sentiment de mener « une double vie ». À ce sujet, il confie qu'avant de pouvoir prendre la décision de quitter sa famille, son travail et sa vie sociale, il s'octroie des espaces de liberté de manière clandestine afin de faire les choses de son choix qui préparent sa sortie. Il a entrepris par exemple de faire un baccalauréat en physique à l'université de Concordia⁴¹, et vient d'obtenir son brevet de pilote de Cessna. Leo restera notre informateur clé et, à ce titre, il a été rencontré à maintes reprises et s'est révélé

⁴¹ Il importe de noter que dans les communautés hassidiques, très rares sont ceux qui se rendent à l'université. Étant donné que l'étude religieuse est la seule valorisée, le fait de poursuivre des études universitaires est considéré comme une perte de temps.

être un interlocuteur assidu par courriel.

Âgé de 34 ans, divorcé, père de deux enfants dont il a la garde, Isaac vit à New York, Brooklyn. Il vient de la communauté Ger et est agent immobilier. Il est devenu agnostique et a décidé de quitter sa communauté après son divorce survenu alors qu'il avait 28 ans. Suite à cela, il a pris la décision de changer de quartier et d'inscrire ses enfants dans une école non religieuse.

Ehoud, 25 ans, a grandi à Boisbriand et est issu de la communauté Tosh. Il a déménagé à New York à l'âge de 18 ans pour intégrer une école talmudique. C'est là qu'il découvre l'existence de l'organisme *Footsteps* et ses missions. Lorsqu'il a eu le courage de les appeler, il a pu bénéficier du soutien psychologique et émotionnel dont il avait besoin. L'organisme, en plus de lui offrir un nouveau réseau social⁴², l'a également aidé à trouver un appartement et à décrocher un emploi. Il lui a par ailleurs permis de reprendre des études. Dans un premier temps, il a passé son *GED*⁴³. Il vit aujourd'hui à Manhattan, étudie la psychologie à l'université. Il a quitté sa communauté et affirme ne plus se considérer comme hassidim depuis près de cinq ans.

Enfin, Simon, 34 ans, est issu de la communauté Bobov. Il vit à New York et exerce la profession d'avocat. Il se dit athée depuis l'âge de 13 ans en affirmant qu'il représente un cas assez singulier : « my case is probably not typical since I became atheist when I was 13, I would still believe I would spend my whole life

⁴² Il importe de garder à l'esprit que lorsque les hassidim prennent la décision de quitter leur communauté, ils ne connaissent personne à l'extérieur de celle-ci, étant donné qu'il est proscrit de socialiser avec des non-juifs. Ainsi, en plus d'avoir à surmonter de nombreuses épreuves, ils se doivent aussi de se construire un réseau social au sein de la société séculière.

⁴³ Le General Educational Diploma est un examen final comprenant cinq matières. Lorsqu'il est réussi, ce dernier certifie que le candidat a un niveau académique équivalant à une pleine scolarité de cégep.

being a religious Jew even though I did not believe in it. So even if I became an atheist when I was 13 I didn't leave till I was probably 27, it's the time when I really left. So I kind of led a double life where I was experimenting with more things ».

3.3 LE RÉCIT DE PRATIQUE SOUS FORME D'ENTREVUE

Au chapitre de la méthodologie, on l'a dit, le récit de vie apparaît propice et fécond quant à l'objet de la recherche : la sortie de la communauté. En effet, selon Bertaux, il se révèle opportun quand il s'agit de connaître en profondeur une pratique ou une partie de la vie d'un individu. Le recours aux récits de vie s'est révélé pour nous particulièrement pertinent puisque, comme le souligne Bertaux, « cette forme de recueil de données empiriques colle à la formation des trajectoires; elle permet de saisir par quels mécanismes et processus des sujets en sont venus à se retrouver dans une situation donnée, et comment ils s'efforcent de gérer cette situation, voire d'en sortir » (2005 : 21). Toujours selon notre auteur, « il y a *du* récit de vie dès qu'il y a description sous forme narrative d'un fragment de l'expérience vécue » (2005 : 14).

En termes pratiques, le récit de vie correspond en fait à une entrevue en profondeur conçue en sociologie comme une forme particulière d'entretien, « l'entretien narratif » au cours duquel un « chercheur demande à une personne de lui raconter tout ou une partie de son expérience » (Bertaux, 2005 : 11). Il a donc été demandé à chaque candidat d'accorder une entrevue en faisant preuve de la souplesse requise pour obtenir leur collaboration.

3.4 DÉROULEMENT DES ENTREVUES

Les candidats ont choisi à leur guise le moment et le lieu les plus propices pour pouvoir se confier librement. Toutes les entrevues ont eu lieu dans des cafés. Les rencontres ont duré en moyenne entre une heure et une heure quarante-cinq minutes.

Si, au dire de certains, l'entretien se conçoit en termes de « parcours » fondé sur une maquette de questions élaborées au préalable, le tracé se dessine au fur et à mesure. Comme l'affirment Blanchet et Gotman : « L'entretien est un parcours. Alors que le questionnaire avance sur un terrain entièrement balisé, l'intervieweur dresse la carte au fur et à mesure de ses déplacements » (2007 : 19-20). À ce titre, il est souvent qualifié « d'improvisation réglée ».

L'ensemble des entrevues a pu être enregistré et retranscrit aux fins d'analyse. Certains des participants ont été revus à deux reprises, parfois trois ou plus, dans des contextes moins formels. Dans ces cas-là, les discussions n'ont pas été enregistrées sur magnétophone, mais consignées sous forme de notes jetées sur papier dès le retour à la maison.

De manière générale, aucun de nos interviewés n'a émis d'objection au fait d'être enregistré sur magnétophone. Au contraire, nombre d'entre eux semblaient déjà flattés d'être sollicités et de ce fait, la présence de l'enregistreur leur paraissait gage de sérieux et d'intérêt à leur égard. Si tant est que l'entretien correspond à une « improvisation réglée » nous avons préféré ne pas utiliser le magnétophone à une occasion. En effet, lors de la première rencontre avec Lior, la présence de l'appareil semblait l'intimider, sinon le dérouter, d'autant plus que le café où nous nous trouvions était bondé et voir un magnétophone sur la table

attirait l'attention des clients susceptibles de prêter l'oreille à la conversation.

Avant de commencer l'entrevue, les individus enclins à collaborer à l'enquête ont été informés qu'ils pouvaient demander à tout moment l'interruption de l'enregistrement. Cette éventualité s'est produite à une occasion quand un interviewé, désireux de partager une anecdote, a subitement réalisé qu'il pouvait être identifié en la racontant.

Les entrevues réalisées se fondent sur une maquette d'entrevue correspondant à un schéma énumérant les principales questions au programme tout en permettant de bénéficier d'une marge de manœuvre. Celui-ci étant ouvert aux questions susceptibles d'apparaître au fil de l'entretien.

Les entrevues ont été retranscrites soigneusement par nos propres soins. Elles ont par la suite fait l'objet d'une analyse de contenu.

Nous l'avons dit, les interviewés ont été rencontrés afin de nous faire part de leurs expériences. Sur cette base, en cherchant à repérer et à analyser les stratégies d'adaptation ainsi que les ruses mises en place par les individus pour échapper au fonctionnement contrôlant de la communauté et ainsi enclencher le processus de la sortie, nous leur avons demandé de nous raconter ce qui les avait amenés à quitter leur communauté d'origine ou comment ils étaient arrivés à le faire. Sous ce chef, plusieurs thèmes ont été abordés tels que la socialisation dans une communauté ultra-religieuse, le fait de grandir dans un tel environnement, les motifs de la sortie, les étapes du processus de sortie ainsi que les difficultés qui y sont associées.

3.5 LA MÉTHODE D'ANALYSE

Afin d'analyser nos données, nous avons opté pour la méthode d'analyse dite « compréhensive ». La démarche consiste selon Kaufmann à considérer les interviewés comme des informateurs et à découvrir leurs catégories de pensée. Dans cette perspective, selon Demazière, « le chercheur ne peut se contenter de rendre compte de ces savoirs indigènes et de ces logiques pratiques, il doit les comprendre, c'est-à-dire en fournir les explications et interprétations, en rompant, de manière relative et progressive avec le sens commun » (1997 : 399).

Sous certains aspects, l'analyse s'orchestre selon les principes méthodologiques qui donnent corps à la « théorisation ancrée » que ses auteurs, Glaser et Strauss, conçoivent comme « une théorie qui dérive des données systématiquement récoltées et analysées à travers le processus de recherche » (Strauss et Corbin, 2004 : 30). L'analyse ne découle pas d'une théorie préconçue, mais s'érige sur la base de la collecte des données, de l'analyse et de la théorie qu'on a toujours soin d'interrelier » (Hamel, 2010 : 95). En bref, sous cette optique, l'analyse cherche à mettre en relation les données collectées au gré de différentes étapes, qui se fondent sur des opérations de codification, de catégorisation, de mise en relation, d'intégration, de modélisation et de théorisation, opérations qui, de fil en aiguille, donnent corps à l'analyse exposée dans le chapitre suivant.

3.6 L'OBJET DE L'ANALYSE

L'analyse proposée dans les prochaines pages a pour objet les marges de liberté mises en place par les hassidim interviewés et les stratégies d'adaptation dont font preuve ceux qui tentent de s'affranchir de leur communauté d'origine.

Celles-ci seront analysées à la lumière des notions d'adaptation primaire et secondaire élaborées par Goffman et exposées dans notre chapitre théorique.

Chapitre 4

ANALYSE ET RÉSULTATS DE RECHERCHE

L'analyse des entrevues a pour objet le contrôle de la communauté hassidique sur ses membres ainsi que les moyens et les modalités en vertu desquels certains d'entre eux parviennent à s'en soustraire pour pouvoir vivre de leur propre chef. Sur le plan théorique, l'analyse cherche à identifier les marges de liberté conçues à l'échelle individuelle dans l'intention d'échapper à la tutelle de la communauté ultra-religieuse qui vit en circuit fermé, sans correspondre parfaitement à l'institution totale évoquée par Goffman. Bref, comment, bien que vivant en vase clos, certains membres de cette communauté parviennent-ils à avoir les coudées franches pour pouvoir agir par eux-mêmes?

4.1 LA SOCIÉTÉ HASSIDIQUE : UN UNIVERS CONTRÔLANT ET CONTRÔLÉ

Il convient d'entrée de jeu d'envisager le contrôle en vigueur dans la communauté à la lumière de la description qu'en font les hassidim qui ont bien voulu répondre à nos questions. Sur ce plan, celui de la pratique, la vie quotidienne se fonde sur le respect et la pratique des commandements religieux, lesquels sont conçus comme autant de bonnes actions (*mitzvot*) susceptibles de les rapprocher de Dieu. Un de nos informateurs en décrit ici la rigueur :

So, I guess, unlike, you know, a non-religious setting where there's a certain way to behave in general, there are certain things you have to do. You have to do your homework, you have to be a good student, you have to treat your parents with respect... it's a whole LOT more involved. What you have to do as a Jewish kid is a lot more involved, you know. You have to do these things, but in addition to that, you have to pray, you have to study certain things associated with the religion, and you have to carry out a series of rituals. So, just to sort of walk you out through the day. Wake up : Not meaning getting up, out of bed, but just awake. First thing you do : there's a one line prayer you have to say, you have to thank the Lord for returning your soul to you, because it's partially gone while you're asleep. Then, because of that you are impure, so you have to wash

your hands. You did not get out of bed yet, you got to wash your hands before. So, the night before you have to prepare a bucket of water at your bedside. Now, there's a certain particular order in which you have to wash your hands. You can't just wash your hands. So you do that. Then you get up. So you go to the bathroom, do your business. There's a particular, there's a particular way if you want to cut your nails, there's a particular way to do it, order you have to cut your nails, order to get dressed, when you put on your pants, order if you go to the bathroom, when you exit the bathroom, you have to say a particular prayer associated with that : you have to thank God for allowing you to successfully negotiate that activity. Liel

Les propos de Liel illustrent, non sans ironie, la force contraignante de la pratique religieuse soumise à de nombreux rites et prières propres à chaque fait et geste.

Sous ce jour, l'enfance et l'éducation sont frappées d'interdictions et de restrictions auxquelles l'individu doit se plier d'office. La Torah les gouverne et chacun doit s'y soumettre sans exception bien que, aux yeux de certains, les règles de rigueur compromettent leur liberté individuelle, comme en témoignent les réponses données à la question : « *Si tu étais encore dans la communauté, qu'est-ce qui serait le plus difficile?* » :

It's a combination of things. I would hate having to go to the synagogue in one hour, I would have had to go this morning and I wouldn't have liked that. I wouldn't be able to watch TV, or... These prescriptions don't appeal to me. I've got tons of non-kosher food in here⁴⁴, so yeah that's another thing. I wouldn't be allowed to eat that. So, it's just this lifestyle of denying yourself so much, being constantly committed to serving God, that just doesn't agree with me on a very fundamental level. Liel

Pour notre interlocuteur, le fait de voir sa capacité d'action entravée, c'est-à-dire ne pas pouvoir penser ou faire ce qu'il veut de son propre gré, manifeste sans ambages un manque de liberté, comme il le note ici :

I think most of all it's that I hated the lifestyle. I didn't like being there, I did not like not to have the freedom to do the things I wanted. This lifestyle did not appeal to me, I think that all in part the consequences of me not having a

⁴⁴ Le *here* fait référence à ses sacs d'épicerie. Au moment de l'entretien, Liel vient de faire les courses, et il me pointe le contenu de ses sacs.

spiritual disposition, 'cause if I did I would have found some meaning in the experience, but without that, what's the point? Liel

C'est également le cas chez un autre de nos participants, comme en fait foi ce témoignage :

Now I appreciate the fact that when I sit on the table I think : what do I want to eat? That doesn't mean I'll sit and grab it, but it means I acknowledge this is what I want. Isaac

En cherchant à répondre à la question « *Qu'est-ce que tu peux faire maintenant (que tu es sorti) que tu n'aurais jamais pu faire avant?* », Jacob ne peut s'empêcher de déclarer que :

C'est très simple comme question, mais... il y a les possibilités maintenant, l'opportunité. Je veux pas dire freedom, mais quand même, choisir. Maintenant, je peux faire les choses que je veux, écouter ce que je veux. J'avais ce problème de pas pouvoir écouter de musique ou vivre normalement, vivre dans la société, être membre de la société. Ça c'était le premier concern ouais... former l'identité. Je peux avoir une joie de vivre. Joie de vivre c'est quelque chose quand même.

L'écoute de la musique dite « non juive » est proscrite dans les communautés hassidiques, surtout si ce sont des femmes qui l'interprètent. Ehoud nous en parle :

In my house actually when we bought a stereo I remember my father who was actually opening up and breaking physically, breaking the transmitter so we couldn't have access to it, but radio was probably the first transgression that I did. But listening to the radio itself is not technically forbidden, but listening to music on the radio by female vocals, that is technically forbidden according to them, and that was the first thing [norm] that I broke.

L'éducation décrite plus largement par Mikah est marquée par diverses restrictions auxquelles il est difficile de déroger, voire qu'il est difficile d'enfreindre ouvertement. Voici sa réponse à la question « *Qu'est-ce qui te déplaisait le plus dans ton éducation?* » :

What I disliked the most? Hmm probably not being able to... when I was growing up it was simple you know, not being able to watch TV, talk to girls or go to the movies or having to dress the same. What really bothered me when I was young was the clothing. Not being able to dress as I wanted. I always wanted to find clothes that were... different, but that was unacceptable. Around 8 till 14, that, probably was the worst. It's very very restrictive. You have to be studying the whole time and that bothered me, yes. The day is very very long, it goes from 7 till 6 and later till 10. So it's 15 hours, with very little break so it's very very restrictive.

Le contrôle en vigueur se manifeste en termes de restrictions rigoureuses dans la vie quotidienne de nos interlocuteurs en s'exerçant continuellement sous différentes formes comme, à l'école, la vigilance dont on fait preuve à l'égard des connaissances prodiguées et du matériel pédagogique utilisé. Il s'exerce également dans les règles de présentation de soi grâce aux marqueurs ethniques visibles et sous le coup d'une surveillance constante, que celle-ci vienne des membres de la communauté eux-mêmes ou de la surveillance divine, comme il ressort du témoignage suivant.

Simon devient athée à 13 ans. Très jeune déjà, il ne croyait plus. Cela dit, il préférerait faire semblant et garder la face, au sens goffmanien (1974)⁴⁵ du terme, devant les autres. Il nous explique ici pourquoi :

I was always scared about people knowing that I was not religious. I was always afraid to say something that would cause them to know I was not religious, not a believer. I did not want anyone to know in the community, I did not want anyone to know because at that time I thought I would just live, just live a lie sort of, spending my whole life in faking religion. So I was very concerned about people knowing. There's a lot of social pressure to conform in the ultra-orthodox world.

I never told anyone I was an atheist until I was in my mid twenties. When I was growing up living within ultra-orthodoxy, it would have been considered scandalous, like it would have been considered like, I'm trying to think of a word to describe it... you know when you live with ultra-orthodox Jews, you have to conform to everything and if you don't you'll be like... almost

⁴⁵ « Un individu garde la face lorsque la ligne d'action qu'il suit manifeste une image de lui-même consistante, c'est-à-dire appuyée par les jugements et les indications venus des autres participants, et confirmée par ce que révèlent les éléments impersonnels de la situation » (Goffman, 1974 : 10).

considered as a second-class citizen, people wouldn't want to be around you, or talk to you, yeah, I've always had to hide it back. It's like shunning, like within Amish, you know where they do a lot of shunning for people who violate communal norms, so in the ultra-orthodox community it's the same way, if you don't fit in, people are supposed to disassociate themselves from you.

Les individus, ou certains d'entre eux, jouent donc d'astuces et de ruses afin de pouvoir être eux-mêmes tout en évitant d'être stigmatisés par autrui. Ils jouent le jeu lorsque cela est requis, en public par exemple, sans toutefois y rester fidèle en privé afin d'échapper au conformisme ambiant.

Dans ce passage, les termes « I thought I would just live a lie sort of spending my whole life in faking religion » illustrent bien cette notion de « double vie ».

Deux autres informateurs l'évoquent également :

After I turned on the radio I'm 19, I'm still in yeshiva, I live in Brooklyn, I'm staying in my cousin's house, but I know I'm not a believer, and I'm really considering cutting my *peyos*⁴⁶ and going to college and do what I want to do, but still in the yeshiva. Ehoud

It all happens very slowly [leaving the community]. So there's a period where everybody, where they pretend to be religious in front of certain people and when they go away they take off the *yarmukle*⁴⁷ and they go party. Everyone has that period of leading a double life. They have to, they have to, first to feel comfortable with the other side. It happens when you're 9, 10, 11 years old and like I say you go find television, a radio and you listen to the music and then you like it a little bit more and then you go to the movies and when you go there you take your *yarmulke* off, you go out. Mikah

Sur l'élan, ces extraits donnent corps aux notions de cachette et de ruse afin d'éviter d'être stigmatisé par les autres. Elles se révèlent utiles, aux yeux de certains, pour pouvoir vivre une double vie au prix de ruses et de stratégies entendues au sens des *adaptations secondaires* de Goffman. Si, apparemment, sous les traits de la présentation de soi en public, ils prennent le visage hassidique,

⁴⁶ Terme hébreu se référant aux papillotes que portent les juifs hassidiques.

⁴⁷ Terme yiddish désignant la kippa.

dans leur for intérieur ils n'y « croient plus » et cela fragilise leur identification à la communauté, comme le soulignent les propos de Shtreimel, un jeune hassidique, sur son blogue Internet⁴⁸.

Le contrôle sur les connaissances puisées dans l'orbite séculière s'exerce sans relâche afin de laisser intactes les croyances religieuses en vigueur au sein de la communauté, comme le note Simon :

With time the community became more extreme, so for exemple my siblings, they would never have a newspaper, and they don't have Internet...but when I was 13, I was in a dormitory school, boarding school, like a lot of ultra-orthodox Jews go to, and I was very interested in the news but in the ultra-orthodox world it's very close-minded. In this high school, it was not allowed to listen to the radio.

Sur le sujet, Lior renchérit en racontant que sa mère déchirait les pages de certains magazines jugées trop compromettantes.

My mother always had the *Reader's Digest* 'cause it's a very conservative magazine. It's an old magazine maybe a 100 years old and I think it was marketed for very religious communities, you know the Midwest in the States, so it was very conservative. So there were stories you know sometimes about miracles... and those she knew I read, and I think she would rather prefer I did not read it, but she was... she would read them and if the story was too much, you know sexy or something, she would rip off those pages, but I used to read them always anyway.

Lior, on le voit, avait trouvé une « combine », une « ruse » afin de pouvoir lire ces pages avant que sa mère ne les retranche des magazines en circulation dans la maison.

⁴⁸ Avant de commencer nos entrevues, nous avons découvert l'existence de nombreux *blogues* et forums sur Internet dans lesquels des hassidim affranchis ou en voie de quitter leurs communautés s'expriment sous pseudonyme. Voir entre autres : <http://hassid.blogspot.com/> Sur l'interface de son blogue on peut lire : « A Hasid and A Heretic : A conflicted soul torn between two worlds, the world of Hassidim and the world of reason. It is two different worlds yet I'm in both of them at the same time, acting like a Hassid but thinking like a Heretic ». Voir aussi dans le même ordre d'idées : <http://www.facebook.com/pages/Unpious>. Il importe de préciser que ces sites nous ont également permis de rencontrer certains de nos participants.

Sous ce chef, celui du contrôle des connaissances, force est de constater que les communautés hassidiques exercent une véritable censure en ce qui a trait à la reproduction, à la sexualité et plus largement à la biologie. Des sujets, qui d'ailleurs, ne sont jamais abordés devant les enfants, en famille ou à l'école, comme le mentionne Ehoud :

I remember no one never told me about sex. I had to discover that myself. This is how we have babies. I remember when I was a kid, I walked home once, I don't remember how old I was, before 10, younger than 10, and I say in front of my whole family, I have a big family, I say I have proof that there is God, absolute proof because look people get married and all of a sudden because they listen to the Torah they have kids and it must be the Jewish God because, look, it's a miracle every time we get married, there's a baby, and all I remember is my mom looking at me with a very mean look. And I remember I was disappointed.

Yeah... I did not know anything about sex, the thing is, the books, you have the Torah, the Old Testament, you have the Talmud, then you have a few other books, then you have a lot of authors explaining the Torah, explaining the Talmud, we call it the Seforim. And one of these Seforim taught me about sex, because the Talmud does talk about it. There's this one line « sleep together », but the teacher just says « sleep ».

Le contrôle se manifeste sous les traits de la pression à se conformer à l'ordre ambiant. Chez Jacob, on n'hésitait pas à le « récompenser » pour s'assurer qu'il se pliait plus volontiers aux commandements de rigueur en lui versant par exemple de l'argent pour le convaincre de porter le chapeau traditionnel.

Je sais pas exactement si je le portais toujours, mais je sais qu'à un moment mon père il m'a donné de l'argent pour que je le porte, un bribe [chantage], je sais plus quand je le portais, pas souvent, mais quand j'étais au yeshiva après, ce serait mortel de pas le faire.

On voit ici, selon le lexique de l'interviewé, « ce serait mortel de pas le faire » l'importance de la peur de la sanction, que ce soit celle des membres de la communauté ou celle de la sanction divine.

Cette tendance à récompenser est évoquée ici par Isaac qui, sur la lancée, n'hésite pas à comparer l'éducation des enfants hassidiques au dressage des animaux.

If you look at animals, the more intelligent they are, the more it's easy to train them. You don't train a fish... what's the most intelligent being? The human, they are the easiest to train. Most people in the secular world don't train their kids but we [the Hassidim] use the same mechanics as they use for the dog or a robot. Routines, reward, punish and reward. Those kids they're no different than dogs in the way their brains process.

La vigilance exercée à tous égards se manifeste également sous les traits de la puissance divine associée dans la bouche de nos interlocuteurs aux termes contrôle et surveillance.

You know there is this whole idea that God wants to test you, and that is the answer to anything you wonder about. You're always said God is trying to test you and if you still can pass all these tests 'cause God doesn't want to show you openly that he has the power to do anything (...) because God is testing us, 'cause if God will show, 'cause if praying was a 100 % effective then it wouldn't be difficult to believe in God, everyone would become a believer, so that's why he can't really see that hand. That was the answer for everything. Everytime you saw a lack of evidence of God, of God's hand. That was the testing. God is hiding so... because there's this idea of... this is called free present no one, what they say is that no one is getting a present for nothing, so if you get a free present, if you did not deserve it, it's not enjoyable and God wants you to deserve it. That's how God tests you. Ehoud

L'omniprésence de Dieu se conçoit en théorie à la lumière de la surveillance panoptique incarnée dans l'architecture des prisons imaginée par Bentham. Sous cette perspective, on l'a vu, les prisonniers font l'objet d'une surveillance clandestine dont ils ne sont pas précisément au fait, mais qui, par conséquent, les amène à se conformer à l'ordre ambiant de leur propre gré. Sur le sujet, Fader (2009 : 46) renchérit en notant que « young Hassidim are presented with a religious panopticon where adults and peers all model God's omniscience ».

Un de nos répondants, Lior, développe cette vision élaborée en théorie.

I was raised with the idea that God is everywhere and is watching. Sure, that's implied. I mean, that's understood, you don't have to even think about it, it's like you breathe the air, you acknowledge, it's like when you grow up you know that you breathe oxygen, no one has to tell you, you just know, so with God sure, God is everywhere.

L'éducation se fait également cheville ouvrière de contrôle social en inculquant à un âge précoce la « peur de l'autre ». Les valeurs transmises par le processus de socialisation sont celles d'une société hassidique « plus morale et plus vertueuse » que la société séculière. Les propos d'un participant nous confirment cet état de fait : « if you leave [the community], you're going to end up like them, like dirt ». Force est de constater que le « them » signifie clairement « l'autre » qui, ici, vient refléter ce qu'« eux » ne sont pas. Quant au « nous », il se conçoit, pour reprendre Said (1978), à partir des défauts et de l'infériorité de l'« autre », où l'un incarne la norme et l'autre une déviance. On voit ici comment par les pratiques discursives la frontière « nous / eux » se met en place.

En outre, à travers la socialisation des enfants, certaines valeurs sont véhiculées, mais aussi l'apprentissage de comportements. On apprend aux enfants à devenir hassidique et ce, dans tout ce que cela comporte. Les valeurs sont construites par rapport à l'autre, « l'autre » étant, on l'a dit, les « non-juifs ».

Le passage qui suit vient illustrer cette idée; il est question de la réaction de la mère d'Ehoud à l'annonce de « sa nouvelle vie » à New York et le fait d'avoir de nouveaux colocataires.

I was scared to go to a place where I did not know anyone. I did not know one single non-Jewish person, did not know their lifestyle, really nothing and not only that, I was raised really with the idea that most non-Jews are antisemite, but keep in mind that they are all Holocaust survivors, so this is... but when I left it was really a lot more scary. I remember the first day I told my mom I'm leaving I don't believe in God and the first time I told her I'm living in an apartment with other people she asked me you're living with someone who is non-Jewish? And I said yes. And she said how come you're

not scared? How do you know he's not going to kill you in the middle of the night? That's what she said.

Mikah tient en parallèle des propos analogues :

But we are taught not to talk to them [to non-Jews]. In the beginning you think they're mean, and that they will hurt you, or steal you. And at the beginning you believe. You think as a kid non-Jewish people are bad, and they will hurt you, and they don't like us.

L'ensemble des relations sociales et des « rapports avec l'autre » font l'objet d'un contrôle strict. On l'a vu, il est interdit de socialiser avec les non-juifs et, de surcroît, dans le rayon de la communauté, les relations avec le sexe opposé sont également strictement régies, comme le décrit Liel en faisant état à ce chapitre d'un véritable « système » :

That system is sort of always in place. I mean from the moment I think you can speak, and you are able to conceptualize the difference of gender, I mean, you can't when you're an infant, but once you can articulate those differences, that distinction is certainly exaggerated in this context. First, you go to different schools to start with, so you never build any relationship with girls in the community on any level. So, your friends are not likely to be girls, females, and while there is no, like, outright prohibition to communicate with the girls, it's just not done, it's strongly discouraged and then after a while, once you reach puberty no chance in hell. But the system is set much earlier on. It's not like, ok you reach this age, you can't talk anymore, it's not like that.

Les possibilités de rencontres entre garçons et filles sont considérablement réduites. Particulièrement à l'école puisque, on l'a vu, les enfants hassidiques font l'objet d'une éducation genrée et ne fréquentent pas les mêmes établissements scolaires, d'autant plus que les longues journées d'études leur laissent peu de temps disponible pour se rencontrer :

First, you go to different schools to start with, so you never build any relationship with girls in the community on any level (...) we had very long days. You start at 7 : 30 in the morning, and ended at like at 6 : 30 at night. So we had long breaks for lunch, but for a young kid, it's a very long day.
Liel

En avançant en âge, les jeunes hassidiques n'ont pas d'opportunité pour choisir par eux-mêmes la personne susceptible de devenir leur futur conjoint, cela d'autant que, comme le veut la coutume, le mariage est placé sous la responsabilité des parents. Ces derniers orchestrent l'union par-delà les intentions et les volontés de leurs enfants, si l'on se fie à Ehoud et Lior :

You know that we [the Hassidim] don't go out on dates, right? Hasidic people don't go out on dates... so there's a matchmaker who could be any person, but it's someone who knows both people from both sides, and they try to see if the two people are compatible (...) he [the father of a potential wife] asks me a little bit of question, he studies a little bit of Talmud with me, he wants to know how good a student I am and yeah that's what I did, and after... 'cause I met two fathers, they would ask me where did I go to school and what did I learn. You know they don't ask a lot. If the father likes me I guess, then you meet the girl. It did not happen to me, but this is how it works. You meet the girl and you talk for half an hour, in the house, or in the rabbi's house sometimes, and the door is actually open so, nothing can happen, the parents are right outside, and usually 90 % of the time they say yes, and they engage, that's the engagement, and a year and a half after they get married. Ehoud

The matchmaker could be a friend, not necessarily a professional, it depends. It takes a long time to gather information. They ask information about the boy and the girl, about their backgrounds, about the school (...) then the boy and the girl meet... But they don't date (...) They leave you alone in the room, you can talk what you want. And when you're finished they ask you if you want to marry her. But on what basis would you say no? You haven't met anyone else. It's always a trick 'cause they say... nobody forces you and it's true, but... Lior

La pratique des *dates*⁴⁹ ne trouve pas son droit et de ce fait, comme le note Jacob, parvenu à l'adolescence, il n'avait aucune idée de ce que pouvait signifier en pratique avoir une *girlfriend* :

Il y a un manque d'exposure on peut dire. C'était vraiment pas pour moi l'idée d'avoir une girlfriend, déjà on se parle pas, mais aussi c'est pas dans l'idée, on n'a pas vraiment l'idée dans notre tête. Je comprenais pas le concept d'avoir une girlfriend, abstrait (...) ouais, je sais pas, je savais pas c'est quoi. J'irai pas dans le métro et trouver les filles. Pis tout ça, je savais pas. On avait des... tu peux imaginer? On n'a pas de magazines, pas de télé. Alors quand j'ai reçu les publi-sacs, y avait des flyers de Zellers, pis je me souviens y avait des filles en soutien-gorge. Et pour moi c'était intéressant de voir c'était : « C'est quoi ça là?! »

⁴⁹ Prononcé à « à l'anglaise » et utilisé ici pour indiquer un rendez-vous amoureux.

Avoir une *girlfriend* échappe à son entendement et ne fait pas partie de sa réalité. Voilà pourquoi il ne se prive pas d'insister en ces mots : « Je comprenais pas, c'était abstrait (...) j'irai pas dans le métro trouver des filles. »

Le contrôle des parents et, par-delà, de la communauté se manifeste avec rigidité sous ce chef; il s'étend également en diverses matières comme dans l'accès aux médias, notamment l'Internet, du fait que ce qui y circule va bien au-delà des injonctions en vigueur. Le père de famille se voit confier de lourdes responsabilités à cet égard, comme le décrit Jacob :

Moi avant mon père, il a coupé l'Internet. Il a pris un ciseau et il a coupé. J'avais le 56, tu sais le « 56 câble »? Un grand câble pour téléphone, une extension. Le téléphone il était loin de l'Internet, alors j'ai acheté un grand fil, mais chaque fois il a coupé... Ouais, au moins cinq fois. Chaque fois que j'ai acheté un nouveau, il a coupé. J'pouvais pas vivre, tous mes amis sont sur msn et pas moi.

Il ne manque pas d'avouer qu'il se sentait exclu du reste de ses amis⁵⁰ qui, eux, pouvaient avoir accès à Internet.

Il éprouvait le sentiment d'être « coupé du monde » et *in extenso* « de la société », pour reprendre ses mots, comme l'école dans laquelle il a failli être inscrit avant que le rabbin ne refuse sa candidature :

C'était à Indiana aux États-Unis. Enfin, petite ville là. Je te donne une map là, et tu peux pas le trouver. Alors, c'était tout, tout, tout, petit. Alors, je suis allé là avec mon père, pour une entrevue pour le voir. Pis, après je voulais aller voir chez mes grands-parents au Minnesota, alors on est là, pis je regardais les gens, pis je regardais la place, c'était comme un camp, c'était juste l'édifice, l'école, la synagogue, des chambres avec les bunk beds, des lits stackés, pis c'est vraiment comme *hark*. Pis, la plus proche chose, c'est comme à 15 minutes de marcher, pis y a un shopping mall là. C'était éloigné de la société. Jacob

⁵⁰ De ceux qui usaient de ruses pour avoir accès à l'Internet ou des autres membres de sa famille non hassidique. Rappelons-nous de la spécificité des Loubavitch et des missions prosélytes qui leur permettent de recruter des individus du « dehors », pour reprendre les termes de Podselver (1992).

Se sentir « éloigné de la société » lui était intolérable. Il voulait vivre en ville et « être dans le monde normal » pour reprendre ses propos. Il cherchait à se concevoir par lui-même au gré de ses propres goûts musicaux et styles vestimentaires. Le besoin de se distinguer du reste de la communauté s'est fait de plus en plus pressant :

Je me souviens la première fois qu'on est sorti comme groupe. Alors, j'ai besoin d'aller acheter des vêtements premièrement, je voudrais des jeans, genre, et ça c'était awkward (...) ça a fait beaucoup de problèmes. Mon père, j'avais acheté des jeans, il a toujours volé les jeans : « take those off! Tu peux pas marcher comme ça, c'est ma maison, c'est moi qui fais les règles, tu peux pas, ça c'est des pantalons non juifs. Jacob

Son père redouble de vigilance à cet égard face à son fils qui ne cesse de déroger à ses restrictions ou de remettre en cause ses décisions :

Une fois j'ai porté des pantalons orange, mais j'ai fait sûr que je porte pas dans la maison. J'ai mis un pantalon par-dessus, pis quand je sors de la maison, j'enlève. Il y a un comme un petit entry, alors j'ai enlevé là. Une fois, j'ai enlevé à moitié endormi, pis je savais pas que mon père était là, alors j'ai marché dans la maison avec. Et il a vu : « Tu peux pas porter ça dans ma maison ». Alors, moi j'ai dit « je quitte », pis je suis parti. J'ai dit « fine I'm leaving! »

Le verbatim des entrevues révèle les « cachettes », les combines et les ruses mises en œuvre afin de pouvoir transgresser les normes en vigueur dans la communauté dans laquelle évoluaient nos sujets. Malgré la présence d'un fort contrôle social, nous l'avons vu, qui tend à assurer autant la cohésion des membres de la communauté que le respect des normes de celle-ci, l'analyse montre qu'en pratique, ils parviennent toutefois à y déroger.

4.2 S'AMÉNAGER DES ESPACES DE LIBERTÉ : CONTOURNER LES RÈGLES POUR ÉVITER LE CONTRÔLE

Les normes en vigueur dans la communauté peuvent être enfreintes par ses membres, comme en témoignent les entrevues réalisées auprès de certains d'entre

eux. En effet, si la communauté orchestre un contrôle social sans relâche susceptible, entre autres, de proscrire en principe la fréquentation des filles avant le mariage, il en va parfois autrement dans la pratique.

En voici une illustration :

The interesting thing for me is that I only started to have contact with girls when I reached puberty. But I was a naughty boy, I wasn't right. So, yeah, as a kid I had absolutely no friends that were girls, so when I was 15, I guess I sort of developed certain relationships with girls, but this was all in secret. I had some friends who were like-minded... You can imagine how... how that first contact is made. It's very strange. It usually starts with prank phone calls, like you call, you hang up, then after a while, caller ID and everything, you begin to make that connexion that there is an interest there. So I think things started to take up when I was older and the need to sneak around became more and more important. So, yeah, things like dating would be major sneak operations where there would be a system, like a call system, they call, ring a certain amount of times, then hang up, and when I call them my family would not know to who I was talking to. I would have code names. I remember if I was talking to a friend about a girl I was dating there would be a code name for that, so I didn't have to say the girl's name. My first girlfriend, her name was Kadosh and it means « holy » in Hebrew, so the code for her was the « pope » (rires). Liel

Selon nous, en disant « I was a naughty boy », notre interlocuteur montre qu'il est au fait de ce qui est interdit et qu'il transgresse délibérément ce qui est de rigueur dans sa communauté en toute connaissance de cause. D'ailleurs, selon Goffmann (1968), pour pouvoir transgresser et éviter de se faire prendre, il faut avoir une bonne connaissance des règles et des pratiques de l'environnement dans lequel on évolue. Nous développerons cet aspect un peu plus loin.

Dans le cas présent, Liel sait pertinemment qu'il lui est interdit en théorie d'entrer en contact avec les filles. S'il ne respecte pas cette injonction, il s'expose à de lourdes conséquences. Il nous le dit en ces mots :

This was all secret, 'cause you're risking a lot too, right? You know if you're discovered that you are doing this, you can be in big trouble. If they knew about it, I would get a lot of flak. Liel

De fait, la technique des noms de code et des blagues téléphoniques développée par Liel pour parvenir à entrer en contact et communiquer avec des filles nous montre qu'il y parvient tout de même. Sur l'élan, ce passage nous renseigne sur les combines et les ruses utilisées par les individus pour détourner les règles et s'aménager ainsi des espaces de liberté.

Ces combines et ces ruses témoignent d'*adaptations secondaires*, au sens goffmanien du terme, susceptibles de permettre à l'individu de s'écarter du rôle qu'on lui assigne. En l'occurrence dans ce cas, pour Kiel ce serait de ne pas fréquenter de filles avant le mariage comme le prescrivent les préceptes religieux. Toutefois, on le voit, Liel redouble d'ingéniosité pour arriver à son but. Une combine qui vaut sésame afin de pouvoir rejoindre sa dulcinée au téléphone sans se faire prendre : un code formé de plusieurs coups de sonnerie interrompus brusquement afin que l'afficheur de l'appareil puisse retenir en mémoire le numéro de téléphone qui lui indique qu'il cherche à la rejoindre. Elle n'aura plus qu'à lui retourner l'appel. Sur le plan théorique, cette ruse correspond à nos yeux à la notion de *zone franche* conceptualisée par Goffman : elle représente en effet un « code » capable de déjouer l'autorité du fait qu'il est insaisissable pour la personne qui l'exerce. Dans cette perspective, cette « adaptation » se conforme plus exactement à ce que Goffman nomme *adaptation secondaire intégrée* du fait qu'elle facilite la vie de l'individu en le délestant momentanément du contrôle auquel il doit normalement se soumettre.

Toutefois, ce stratagème ne permet pas la *date*, soit une rencontre physique. Comment s'y prendre dans un contexte où les espaces sont quasiment toujours surveillés? Mikah nous le raconte :

Where you really get the idea of the outside world is through music videos, music, television and if that doesn't happen at around 7 or 8, then when you're at about 11, 12 then your hormones start kicking in and by that point you go, you find a way to learn about these things. In a religious school, sexes are completely separated, but at that point you find ways. If you see that a girl is constantly staring at you, she tells her friends, and then she will tell her friends that she likes you, there is mingling. In Lubavitch, of course it's not allowed. It's strictly, strictly forbidden, but it happens against the laws basically. So after or before the synagogue, sometimes there's a break, or people would hang out in the park on Saturday afternoon on Shabbat. And then the girls go to the park and the boys go. First, they pass by their table a hundred times, smiling and then finally they have the nerve to say something, and it all happens very slowly obviously they're very shy, because they are not used to being close to girls at all. It's a very awkward social moment.
Mikah

Force est donc de constater que, malgré les règles strictes en vigueur, préconisant la séparation des sexes, les garçons parviennent à entrer en contact avec les filles pour peu que cela se fasse clandestinement en dehors du regard de la famille et de l'école, comme dans les parcs. Le parc représente dans cette optique le *territoire réservé* et la *zone franche* que Goffman conçoit en théorie, on l'a vu, comme un espace de liberté au sein duquel les individus échappent à la surveillance et dans lesquels « l'individu est son propre maître » (1968 : 286) en l'absence d'autorité. Dans l'espace que représente le parc, la contrainte s'estompe momentanément en raison de la liberté dont jouit l'individu de pouvoir faire ce qui est normalement interdit. En effet, même si les hassidim n'évoluent pas dans les murs d'une institution, les quartiers dans lesquels ils évoluent font l'objet d'une surveillance constante de la part de ses membres qui sans crier gare peuvent les dénoncer. Selon Winston, la surveillance et le commérage se révèlent des moyens de contrôle social puissants et redoutables. Elle affirme en effet : « Hasidic society is structured precisely in such a way as to maximize public scrutiny aimed at scaring and shaming members into outward conformity » (2006 : 16). Toutefois, il est possible de s'y soustraire, comme en fait foi ce témoignage de Liel :

I remember actually a time where I went into a pharmacy that was behind my house and I bought a bag of *Doritos*. That was my first sin : *Doritos* (rires). I took them in the alley lane, behind the store, and I ate them quickly, really like looking around, and I went home. At that time, I did not feel concerned about God, I was more concerned about being caught by human beings. This was more of a real concern.

Les ruses et les combines sont monnaie courante chez nos interlocuteurs pour déroger aux interdictions qu'ils devraient censément respecter : ne pas écouter la radio ou de la musique non juive, ne jamais regarder la télévision afin d'éviter des médias susceptibles de les détourner des croyances en vigueur dans la communauté. Ils jouent d'astuces afin de bénéficier de marges de manœuvre, voire d'avoir les coudées franches pour agir clandestinement par eux-mêmes.

Even though I lived in Boisbriand, which appeared to me a very French town, you speak Yiddish only. Even today I can't speak French at all, I speak only English, and English I had to teach myself, because we did not have any books, and I read a newspaper. Actually a Hasidic newspaper but they are not as extreme, that Hasidic community that print that newspaper, it's in English. So basically that newspaper taught me English and also I was listening to the radio a lot when I decided I have to teach myself English. In the house we didn't have a radio so I had to buy one. This was when I was already 16, 17, so I had to. The thing about a radio is that it's small and you can put it in your pocket, so that no one can see. Ehoud

Simon n'hésitait pas à recourir à la combine de la « radio de poche » :

In my boarding school it was not allowed to listen to the radio, but it was the first Gulf War and I was very interested in the news, so I smuggled a little radio in order to listen to the news at night when I went to sleep. It was a very small radio so, I could hide it and I would slip it in the pillowcase of my pillow, with little headphones. So no one would know. And I remember one night, they had a radio show where they interviewed someone and they had a discussion about the theory of evolution. And I remember listening to the discussion and believing in the theory, and once I came to that point I couldn't believe anymore in any of the religious thoughts we were taught, because they say the world is old of 6 000 years old and so once I discovered it was not true, then to me everything else was not true.

Sous ce chef, la chambre fait office de *refuge* que Goffman conçoit en théorie comme l'espace dans lequel l'individu se sent protégé du fait qu'il se sent hors surveillance et qu'il peut y accumuler « des objets susceptibles de procurer

confort, plaisir et une certaine indépendance (...) Ces objets sont la plupart du temps prohibés » (1968 : 299). Cette notion de « refuge » désigne chez notre auteur une forme d'adaptation individuelle aux puissances du contrôle. L'usage qu'il fait de sa chambre et plus précisément de sa taie d'oreiller lui permet d'introduire des objets illicites, en l'occurrence ici, la radio utile pour être en contact avec l'« extérieur ».

Il en est de même pour Jacob et Lior :

Quand j'écoutais la radio, il fallait que je mette très bas pour pas qu'il entende [son père], parce que je pouvais pas le faire entendre au reste de ma famille, fallait pas qu'il entende, alors des choses comme ça (...) quand j'étais au secondaire 4, j'ai acheté une petite télé et je l'ai cachée dans mon closet, je l'ai mis avec headphones, pour regarder CBC, CTV, c'était l'fun, mais je devais le cacher. Jacob

I don't really listen to the radio on Shabbath, but now I remember what I used to do. I used to watch TV on Shabbath, 'cause I used to have a very small TV that you could fit in your pocket, they had it at Price Club. So I bought that and there's some show I like to watch like Friday night, so I sat in the bathroom. Yeah bathroom was my spot (rires). I spent so many hours in the bathroom, it's like my office (rires), that's my escape, that's it. You lock the door and... woah. So I was watching sitcoms, like *Cheers*, *Friends* maybe, stuff like that. One time my wife found the TV not on Shabbath 'cause she would have freaked out, but she found the TV years ago and she also freaked out. And I told her that I bought it to watch sports, not that I had to, but it's interesting the Olympics, blablabla, but then she threw it out. So I bought another one eventually, but then I threw it away. I did it because back then you couldn't watch things on the computer or you could but it was too slow and noisy, you remember the modem with noise (il imite le son de la tonalité pour se connecter) but then it got faster, and when it got fast enough to watch things from the computer I got rid of that TV. I also had a hiding place for it. It was on top of a... what do you call it? a Chinese closet where you keep the silver and stuff, but on top for decoration there was like a crown or something, and there's a dent where you can put things, and nobody looks there 'cause you have to get on a chair, and you can't see it, you have to put your hand in the dent (rires), so that was my hiding place at home. But yeah I used to hide stuff. As a teenager the books I used to hide them well. For a while I got good at hiding stuff. For a while I used to take my mother's magazines : *Good Housekeeping*, stuff like that. I took mostly for the pictures, lingerie, because there was not much to read in there (rires).

Les toilettes font également office de *refuge*, tout au moins pour Lior. Dans cette optique, comme le note Goffman, les « refuges » ne correspondent pas forcément à des « espaces précis et figés », mais varient selon l'utilisation qu'on

en fait. Le haut du meuble sur lequel Lior dissimule son petit appareil télé fait figure de *territoire réservé* où il peut faire usage d'objets interdits par principe. Sujet à l'interdiction de regarder la télévision, il s'est débrouillé pour se procurer un appareil à bon prix et le dissimuler pour pouvoir s'en servir à sa guise.

Les ruses et les combines sont également de mise afin de déroger au code vestimentaire imposé, comme le mentionne Jacob : « J'ai porté ma kippa, mais j'ai mis une baseball cap dessus, c'est quelque chose qu'on fait souvent là pour déguiser ».

Si, comme on l'a vu, les hassidim obéissent à un code vestimentaire strict afin d'afficher une apparence distincte, certains d'entre eux y dérogent pour affirmer leur individualité faute de pouvoir s'exprimer au « je » et d'être soi.

Le passage suivant nous renseigne sur le sujet :

I tell you leaving was really a journey 'cause you restructure yourself and more than restructure yourself, it's not really reconstruct yourself, it's finding yourself. Who am I really? You don't really know who you are, you don't really know what you want, what you like. You don't really know that you exist as an individual and there's a lot to learn. You learn how to think. Because when you're religious you think with religious eyes. It's like wearing pink glasses, like everything looks pink or black, then everything looks black. When you think with religious glasses it's the same thing. So it's not what I want to do, it's what I'm supposed to do. That's number one. Number two : you need an *I* because it was never about me, it was always about something above. For example, we would want to go on vacation. So I wouldn't... my first thought wouldn't be where do I want to go on vacation? My first thought is who's going to know? Who I want to be careful not to know? So you're always thinking about others. Isaac

Aux yeux de Jacob, l'individualité se forme en ayant son propre style vestimentaire qui, dans ces conditions, a valeur d'or :

Mon père me donnait de l'argent pour aller acheter des vêtements, mais il a dit no jeans. Si j'achetais des vêtements que je voulais pas qu'il voie, je les cachais mais y a une fois où mon père il est entré dans ma chambre et il a trouvé mes jeans, il a tout mis à la poubelle. Ça les jeans c'était interdit à la maison, mon père ne voulait rien savoir de ça, ça a fait beaucoup de

problèmes. C'était très fâché : tu peux pas porter ça dans ma maison (...) Un jour j'avais un chandail jaune, ou ouais j'avais des pantalons orange, c'était à la mode avec tous mes amis, alors je les trouvais cool, je sais pas pourquoi, mais mes parents le détestaient! Il a dit tu peux pas porter ça dans ma maison, alors c'est après quelques semaines, je le portais pas devant lui, mais un jour, je l'utilisais pour dormir, parce que je pense que je les trouvais pas vraiment cool après un temps, pis j'ai dormi avec et un jour je savais pas que mon père était là, j'pensais qu'il était pas là pis j'suis sorti, non pas sorti, je suis allé en bas, et il a vu. Il dit qu'est-ce que tu fais, je t'ai dit je veux pas de ça dans ma maison. Mais, normalement les autres fois, je mettais des autres pantalons au-dessus et quand je sortais, juste avant que je sorte de la maison, j'enlevais, je les mettais dans le doorway très rapidement, et quand je rentrais, je remettais très rapidement, et surtout le vendredi soir et samedi, parce que pour Shabbat tu dois t'habiller propre et beau alors pour moi pour sortir comme ça c'était vraiment ennuyeux. Mais c'était difficile parce que si quelqu'un me voit dans le neighborhood et qu'il voit ça, ça serait vraiment inconfortable. Alors j'ai scopped out the situation, j'ai marché très vite jusqu'au parc et c'était vraiment une grosse pression jusqu'à temps que je sois out of the fire.

Le *doorway* représente en l'occurrence une *zone franche* — un lieu où l'autorité se fait moins ressentir — qui, en échappant au contrôle de l'autorité, celle du père, donne la liberté d'agir sans être sujet au regard réprobateur. Dans cette enceinte, Jacob pouvait rapidement changer de vêtements et revêtir les habits qu'il avait choisi de porter.

Liel, à l'instar de Jacob, adopte cette combine en bénéficiant de cette même zone franche :

We would find the Friday dinner to be very tiresome, very religious, so we'd have to... I was a smoker at the time, you have to carry certain things in your wallet, and I had to carry things, like a pack of cigarettes, a phone, these are things you're not supposed to carry on the Sabbath, so you would have to sneak them in your pants. I remember sometimes I would leave things at the door, in the entrance, so that I could just snatch them on my way out without people seeing that there was something bulky in my pocket.

Lior nous parle ici d'un autre espace dans lequel il pouvait agir à sa guise. Cet espace ainsi que l'utilisation qu'il en fait revêtent le caractère de *zone franche et de refuge* comme l'entend Goffman :

I remember growing up I would spend time reading in the bathroom, so no one could see. But they were mad at me for staying so long in there. I hid them [the magazines he was not supposed to read], I had a very good spot, it

was in the cabinet, the closet of the bathroom, where we kept all kinds of bottles, cleaning stuff, and behind the bottles, far away there was a spot, in the very back.

Jacob, quant à lui, bénéficiait à loisir de la maison de ses grands-parents⁵¹ qui, sous l'optique théorique, correspond à la notion de *territoire réservé* susceptible de lui permettre d'échapper, le temps d'une fin de semaine, à l'autorité des parents :

C'est que mon grand père est sorti chaque hiver, il partait pour aller en Floride pendant 6 mois, et il habitait 15 minutes de chez moi en marchant, alors je pouvais aller chaque fin de semaine avec mes amis, et on commandait des pizzas. C'était un endroit que j'avais à moi seul alors je pouvais faire ce que je voulais, manger des pizzas, boire des bières, voir la télé, voir des filles. J'ai pas dit à mes parents parce qu'ils m'auraient dit pourquoi tu vas là à Shabbat, alors je disais que j'allais chez mes amis.

La notion de « sentiment d'exclusivité » évoquée par Goffman s'ajoute à celle de *territoire réservé*, comme on le voit dans cette remarque : « un endroit que j'avais à moi seul, alors je pouvais faire ce que je voulais ».

D'autres exemples de ruses montrent qu'il faut avoir une bonne connaissance des règles en vigueur et de leurs conséquences pour pouvoir les contourner. Par exemple, le fait de connaître le fonctionnement et les valeurs de la communauté dans laquelle ces individus évoluent leur permet dans une certaine mesure d'y déroger. Le passage suivant est assez éloquent à ce sujet. Voici ce que Jacob nous raconte en parlant d'un entretien pour s'inscrire à une école talmudique dans laquelle son père voulait l'envoyer :

J'ai fait un accent différent quand j'ai lu le texte [des passages de la Torah]. Normalement, on doit dire avec un certain accent que tous les gens font un même accent. Que tu... si tu rencontres des sectes différentes, ils vont lire avec un accent, le même, dans un certain style, tous le même. Alors quand j'ai pris le Talmud, il m'a demandé de lire, alors j'ai lu comme si c'était une

⁵¹ Seuls les parents de Jacob ont intégré la communauté ultra-orthodoxe Loubavitch, les autres membres de la famille étant restés modérés.

secte différente, comme une secte plus moderne, plus pacifiste, moins extrême. J'ai fait exprès parce que je voulais pas être là. Pis, bon j'ai répondu à la question, j'ai fait mon meilleur, mais j'ai changé l'accent, parce que je savais que si je fais ça, il va pas m'accepter parce qu'il cherche des gens spécifiques, ils cherchent un certain style de gens.

En changeant d'accent devant le rabbin, il savait pertinemment qu'il ne serait pas accepté. En usant de cette combine que Goffman associe à un moyen utile pour échapper au contrôle formé par les règles en vigueur et dont la connaissance exacte a permis de s'y soustraire, Jacob a pu maîtriser de manière indirecte l'avenir de son parcours personnel.

Les propos de Liel et Ehoud illustrent bien ces points :

With time, you learn ways to be safe, like hiding and stuff and like that you develop a certain sense of comfort with it. Liel

Like I said, there was the first transgression that I did that I was afraid to do, after that, I've sinned so many times that I've never been afraid after that, even, well when I ate pork for the first time⁵², a little bit afraid, but it was not close to that, it was not very difficult and now I have no problem doing anything. Ehoud

Out of the whole school, no one would suspect me. And the thing is that I was a very good student, I did study the Talmud pretty well, and usually that goes hand in hand. The better student you are the less chance that you would leave. Ehoud

Interestingly listening to the radio on Shabbath was the last transgression I was scared to do, since then I'm doing what I want, I'm eating ham, pork, shrimps, and I'm going out with non-Jewish girls... and after that I took the decision to cut my *peyos* two weeks before my 21st birthday. This was the most difficult one to take because there's no way back. It was a big decision, 'cause you can do a lot of things then no one knows about it right? If you do that, people will know and even if it grows back people will know about it. Ehoud

Ces propos donnent corps à la notion de *bridge burning* développée par Bromley et Shupe (1986). Ils la définissent ainsi : « As in the case of affiliation, in

⁵² Les règles strictes concernant le code alimentaire juïque (cachेरoute) interdisent nombre d'aliments tels que le porc, les crevettes...

disaffiliation, there often is precipitation incident which moves the individual to action, followed by bridge burning acts to consolidate the new course » (1986 : 206). Les *bridge burning acts* évoqués par nos auteurs correspondent aux actes qui, à l'instar des combines, donnent le courage et la liberté de s'affranchir de la communauté.

Ehoud ne se fait pas faute d'admettre que le plus difficile pour lui a été de couper ses papillotes. À ses yeux, il est facile de jouer d'astuces — par toutes sortes de combines et de ruses — sans se faire prendre, ni être pointé du doigt, mais couper ses papillotes représente un acte impossible à dissimuler. Selon Bromley et Shupe (1986), en cumulant combines et ruses, l'individu, à l'instar d'Ehoud, en vient à avoir les coudées franches pour poser un geste d'éclat et, dans la foulée, « faire le grand saut » comme quitter sa communauté. Toutefois, rompre avec la vie connue dans ce cercle fermé ne peut se faire instantanément, mais après mûre réflexion. S'affranchir de sa communauté et vouloir vivre de son propre chef se conçoit en théorie comme un *processus* pouvant être décrit selon les mots de Mikah : « It all happens very slowly. Everyone has that period of leading a double life. They have to, first to feel comfortable with the outside ». Isaac et Liel renchérissent en ce sens en affirmant respectivement : « Leaving is a journey »; « There's not an absolute moment where it's like I'm here and now I'm there. »

Sans être au programme de la présente étude, les difficultés et les tensions personnelles engendrées par la décision de s'affranchir de sa communauté ne peuvent être passées sous silence. Bref, en d'autres termes, comment s'insérer dans la société séculière avec laquelle les hassidim ne sont guère familiers, eux

qui, en évoluant parmi les leurs, vivaient isolément? Dans ces conditions, comment prendre pied dans une société qui nous est forcément étrangère?

La réponse donnée à la question par Bromley et Shupe (1986) tient brièvement à ceci : « the problems associated with disaffiliation are exacerbated by the fact that there are fewer ceremonies and support networks associated with disaffiliation than affiliation » (1986 : 206).

Une partie des résultats de l'analyse exposée précédemment corrobore ceux issus des études conduites sur les communautés hassidiques par nombre d'auteurs (Poll, 1962; Rubin, 1972; Gutwirth, 1973; Shaffir, 1974, 1978, 1987, 1995; Heilman, 1992; Kamen, 1995; Levy, 2004; Winston, 2006) qui montrent combien vivre en vase clos vient entraver l'éventualité de vivre par soi-même, éventualité qui se réalise en payant le prix : quitter définitivement sa communauté. Le présent mémoire vient les enrichir en montrant qu'en faisant preuve de ruses et de stratagèmes, certains parviennent à se soustraire du contrôle social qui s'exerce sur leur propre personne.

EN GUISE DE BRÈVE CONCLUSION

L'analyse exposée dans les pages de ce mémoire permet de saisir à l'œuvre les combines et ruses qui permettent aux membres de communautés évoluant en vase clos d'échapper au contrôle dont ils sont l'objet. Les astuces dont ils jouent se conçoivent en théorie comme des stratégies d'adaptation susceptibles de créer les marges de liberté requises pour pouvoir vivre de son propre chef en se délestant du contrôle qu'exercent sur leur personne la famille, les institutions, bref la communauté dans laquelle ils ont évolué en leur qualité d'hassidim.

Force est toutefois de noter les limites de cette recherche basée uniquement sur le témoignage d'hommes qui ont bien voulu collaborer à une enquête de terrain passablement compliquée à conduire du fait qu'à bien des égards ils ont tiré un trait sur leur passé. Les femmes, sous la tutelle des hommes, peuvent difficilement se prêter au jeu de l'entrevue face à une sociologue qui, sans nul doute, représente la figure féminine contraire à celle en vigueur dans leurs rangs.

On est toutefois fondé à penser, en toute hypothèse, que le sexe des personnes se révèle un facteur susceptible d'infléchir la décision de quitter la communauté et de passer à l'acte. La ségrégation des sexes étant l'un des principes essentiels d'organisation de la vie au sein de ces communautés, nous avançons l'hypothèse que les enjeux d'une telle sortie varient chez les hommes et les femmes, tout comme les conditions de faisabilité des sorties.

Les difficultés rencontrées sur le terrain expliquent aussi le nombre réduit de cas analysés. L'échantillon se limite à sept participants qu'il a fallu convaincre de collaborer en y consentant le temps requis. Si, au premier abord, le nombre semble minime, force est de reconnaître que réussir à convaincre sept personnes

forcées à l'anonymat à accorder leur concours à visage découvert ne représente pas une mince tâche.

En conclusion, il serait pertinent de poursuivre sur la lancée en cherchant à savoir comment les hassidim gravitant à l'extérieur de leur communauté parviennent, non sans mal, à s'insérer dans la société séculière avec laquelle ils ne sont guère familiers. Comment se conçoivent leur identité et leur insertion dans une société qualifiée de pluraliste, à tort ou à raison? Afin d'enrichir les résultats exposés ici, il serait donc opportun d'entreprendre l'analyse des sorties de communautés hassidiques avec l'intention de comparer deux sociétés — le Québec et les Etats-Unis, par exemple — afin de déceler ou non des différences dans le processus qui amène un individu à quitter définitivement sa communauté. La comparaison hommes – femmes devrait également être à l'ordre du jour pour enrichir l'analyse qui vient d'être exposée, fondée uniquement sur des témoignages d'hommes pour les raisons dont il a été fait état.

ANNEXE 1 : CANEVAS D'ENTREVUE

Thème : Vie dans la communauté

1/ Est-ce que tu peux me raconter ton enfance et l'environnement dans lequel tu as grandi?

Can you tell me about your childhood and the environment you grew up in?

2/ As-tu des souvenirs spécifiques de ce que tu aimais et de ce que tu n'aimais pas?

Do you recall any specific moments that you like and dislike?

3/ Comment tu percevais les non-hassidiques et le monde qui t'était extérieur avant d'entreprendre de quitter ta communauté?

What were your impressions of the non-Hasidic people and the outside world while growing up?

4/ Vers quel âge t'es-tu rendu compte qu'il existait une autre façon de vivre que le judaïsme ultra-orthodoxe?

At what point in your life did you become aware that there was a different way of life than ultra-orthodoxy?

Thème : Désir et décision de quitter la communauté

1/ Comment en es-tu arrivé à vouloir quitter ta communauté?

How did you end up wanting to leave your community?

2/ Vers quel âge dirais-tu que tu as décidé de partir?

Around what age would you say you left?

3/ Est-ce que tu peux me raconter comment ça s'est passé? Comment tu t'y es pris?

Can you tell me how it all happened? How did you organize yourself?

4/ Est-ce que tu te souviens de tes premières transgressions ou de la première fois où tu n'as pas respecté un commandement religieux? Comment tu t'y es pris et comment tu t'es senti?

Do you remember the first transgression you made or the first time you did not respect a religious commandment or communal norm? How did you do it and how did you feel afterwards?

5/ Comment tes parents/frères/sœurs ont réagi lorsque tu leur as annoncé ta décision?

How did your parents/siblings react when you told them about your decision to leave?

6/ Comment sont tes relations aujourd'hui avec ta famille?

How is the relationship today with your family?

BIBLIOGRAPHIE

Amouroux, C. et A. Blanc, 2001. *Erving Goffman et les institutions totales*, Paris : L'Harmattan.

Arthur, L. B. 1998. « Deviance, Agency, and the Social Control of Women's Bodies in a Mennonite Community », *NWSA Journal*, vol. 10, n° 2, p. 75-99.

Bauer, J. 1994. *Les juifs hassidiques, Que sais-je?*, Paris : PUF.

Baumgarten, J. 2006. *La naissance du hassidisme. Mystique, rituel et société (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris : Albin Michel.

Bertaux, D. 2005. *Le récit de vie*, 2^e éd., Paris : Armand Colin.

Blanchet, A. et A. Gotman, 2007. *L'entretien*, 2^e éd., Paris : Armand Colin.

Blumen, O. 2002. « Criss-Crossing Boundaries : Ultra-Orthodox Jewish Women Go to Work », *Gender, Place, Culture : A Journal of Feminist Geography*, vol. 9, n° 2, p. 133-151.

Bourdieu, P. 1993. « L'ordre des choses », dans *La misère du monde*, Paris : Éditions du Seuil.

Breton, R. 1983. « Communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, p. 23-38.

Breton, R. 1964. « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, p. 193-205.

Bromley D. G. et A. Shupe, 1986. « Affiliation and Disaffiliation : A Role Theory Interpretation of Joining and Leaving New Religious Movements », *Thoughts*, vol. 61, p. 192-211.

Coser, L. A. 1974. *Greedy Institutions : Patterns of Undivided Commitment*, New York : Free Press.

Coser, R. 1991. *In Defence of Modernity : Role Complexity and Individual Autonomy*, Stanford, Ca : Stanford University Press.

Davidman, L. 1990. « Accommodation and Resistance to Modernity : A Comparison of Two Contemporary Orthodox Jewish Groups », *Sociological Analysis*, vol. 51, n° 1, p. 35-51.

Davidman, L. et A. L. Greil, 2007. « Characters in Search of a Script : The Exit Narratives of Formerly Ultra-Orthodox Jews », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol 46, Issue 2, p. 201-221.

Davidman, L. et A. L. Greil, 1993. « Gender and the Experience of Conversion : The Case of "Returnees" to Modern Orthodox Judaism », *Sociology of Religion*, vol. 54, n° 1, p. 83-100.

Davies, C. 1989. « Goffman's Concept of the Total Institution : Criticisms and Revisions », *Human Studies*, vol. 12, p. 77-95.

- Demazière, D. 1997. « Kaufmann Jean-Claude, L'entretien compréhensif », *Revue française de sociologie*, vol. 38, n° 2, p. 398-399.
- Durocher, L. 2006. *Les socialisations marginales : étude du processus d'intégration sociale des enfants issus des groupes religieux sectaires*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- Finkelman, Y. 2002. « Haredi Isolation in Changing Environments : A Case Study in Yeshiva Immigration », *Modern Judaism*, vol. 22, n° 1, p. 61-82.
- Foucault, M. 1975. *Surveiller et punir*, Paris : Éditions Gallimard.
- Goffman, E. 1974. *Perdre la face ou faire bonne figure*, dans *Les rites d'interaction*, Paris : Éditions de Minuit.
- Goffman, E. 1968. *Asîles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris : Éditions de Minuit.
- Gutwirth, J. 2004. *La renaissance du hassidisme : de 1945 à nos jours*, Paris : Odile Jacob.
- Hamel, J. 2010. *Woody Allen au secours de la sociologie*, Paris : Économica.
- Heilman, S. 1992. *Defenders of the Faith : Inside Ultra-Orthodox Judaism*, New York : Schocken Books.
- Hostetler, J. A. et G. E. Huntington, 1967. *The Hutterites in North America*, New York : Holt, Rinehart and Winston.
- Kamen, R. M. 1985. *Growing Up Hasidic : Education and Socialization in the Bobover Hasidic Community*, New York : AMS Press.
- Kanter, R. M. 1972. *Commitment and Community : Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Kaufmann, J.-C. 2007. *L'entretien compréhensif*, Paris : Armand Colin.
- Lagroye, J. 2009. *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris : Économica.
- Lapidus, S. 2004. « The Forgotten Hassidim : Rabbis and Rebbes in Prewar Canada », *Canadian Jewish Studies*, vol. 12, p. 1-30.
- Levy, J. 2004. *Deviance and Social Control Among Haredi Adolescent Males*, Thèse de doctorat, Université McGill.
- Mintz, J. R. 1992. *Hasidic People : A Place in the New World*, Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Payet, J.-P. 1995. *Collège de banlieue : l'ethnographie d'un monde scolaire*, Paris : Méridiens Klincksieck.
- Pickering, W. S. F. 1977. « Hutterites and Problems of Persistence and Social Control in Religious Communities », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 44, n° 1, p. 75-92.
- Pirès, A. 1997. « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et*

- méthodologiques*, Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur.
- Poll, S. 1962. *The Hasidic Community of Williamsburg*, New York : The Free Press of Glencoe, Inc.
- Poutignat, P. et J. Streiff-Fenart, 1995. *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF.
- Rubin, I. 1997. *Satmar : Two Generations of an Urban Island*, 2^e éd., New York : Peter Lang.
- Rubin, I. 1964. « Chassidic Community Behavior », *Anthropological Quarterly*, vol. 37, n^o 4, p. 138-148.
- Sahar, C. 1997. *Survey of the Hasidic and Ultra-Orthodox Communities in Outremont and Surrounding Areas*, Montréal : Coalition of Outremont Hasidic Organizations.
- Said, E. (2003 [1978]). « La géographie imaginaire et ses représentations : orientaliser l'Oriental », dans *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris : Éditions du Seuil, p. 66-89.
- Schwartz, O. 1993. « L'empirisme irréductible », dans N. Anderson, dir., *Le hobo, sociologie du sans abri*, Essai et recherche n^o 281, Paris : Nathan.
- Scott, S. 2010. « Revisiting the Total Institution : Performative Regulation in the Reinventive Institution », *Sociology*, vol. 44, n^o 2, p. 213-231.
- Shaffir, W. 2004. « Secular Studies in a Hassidic Enclave : "What Do We Need It For?" », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 46, n^o 1-2, p. 59-77.
- Shaffir, W. 1998. « Hasidic Jews : Social Boundaries and Institutional Development as Mechanisms of Identity Control », dans *Jewish Survival*, éd. E. Krausz et G. Tulea, New Brunswick, NJ : Transactions Publishers.
- Shaffir, W. 1998. « Still Separated from the Mainstream : A Hassidic Community Revisited », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 39, n^o 1-2, p. 46-62.
- Shaffir, W. 1997. « Disaffiliation : The Experiences of Haredi Jews », *Religion and the Social Order*, vol. 7, p. 205-228.
- Shaffir, W. 1995. « Boundaries and Self-Presentation Among the Hasidim », dans *New World Hasidim*, éd. J. S. Belcove-Shalin, Albany, NY : SUNY Press.
- Shaffir, W. 1993. « Haredi Jewry : Safeguarding a Distinctive Way of Life », *Qualitative Sociology*, vol. 16, n^o 4, p. 455-462.
- Shaffir, W. 1991. « Conversion Experiences : Newcomers to and Defectors from Orthodox Judaism », dans *Tradition, Innovation, Conflict : Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*, éd. Z. Sobel et B. Hallahmi, Albany, NY : SUNY Press.
- Shaffir, W. 1974. *Life in a Religious Community : The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Toronto : Holt, Rinehart and Winston of Canada.
- Shaffir, W. 1972. *Life in an Urban Chassidic Community : Insulation and Proselytization*, Montréal : Université McGill.
- Shaffir, W. et R. Rockaway, 1987. « Leaving the Ultra-Orthodox Fold : Haredi

Jews who Defected », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 29, n° 1 2.

Simpson, J. H. 1997. « Leaving Religion : An Inventory of Some Elementary Concepts », *Religion and the Social Order*, vol. n° 7, p. 17-29.

Siskind, A. 2001. « Child-Rearing Issues in Totalist Groups », dans *Misunderstanding Cults : Searching for Objectivity in a Controversial Field*, sous la dir. de B. Zablocki et T. Robbins, Toronto, Buffalo et London : University of Toronto Press, p. 415-447.

Stuedler, F. 2001. « Les institutions totales et la vie d'un concept », dans Amouroux, C. et A. Blanc, *Erving Goffman et les institutions totales*, Paris : L'Harmattan.

Turner, B. 1984. *Body and Society*, Oxford : Basil Blackwell.

Uretsky, A. 2002. *Leaving Orthodoxy : A Study of Religious and Cultural Transformation*, Mémoire de maîtrise, Clark University, Worcester, Mass.

Vanbremeersch, M. 2007. *Sur le fil du travail : une ethnographie en centre d'appels*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, Québec.

Welzer-Lang, D., Lilian, M. et M. Faure, 1996. *Sexualité et violence en prison*, Lyon : Aléas Éditeur.

Winston, H. 2006. *Edgework : Boundary Crossing Among the Hasidim*, Ph.D. 3232038, City University of New York, États-Unis.