

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Pèlerinage organisé en Israël pour jeunes Juifs montréalais : un exemple de rite de passage
contemporain

Par
Karine Geoffrion

Département d'Anthropologie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrises ès sciences
En anthropologie (M.SC)

Janvier, 2007

©, Karine Geoffrion, 2007



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire est intitulé :
Pèlerinage organisé en Israël pour jeunes Juifs montréalais : un exemple de rite de
passage contemporain

présenté par :
Karine Geoffrion

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau
président-rapporteur

Deirdre Meintel
directrice de recherche

John Leavitt
membre du jury

Résumé

Depuis quelques années, les jeunes Juifs de la diaspora montréalaise âgés entre 18 et 26 ans bénéficient d'un programme éducatif d'initiation, en Israël. Durant dix jours, ces jeunes vivent une expérience physique, intellectuelle et émotionnelle intense où les activités se succèdent, laissant peu de temps au repos et au recul. Ce voyage en Terre sainte est compris à la fois comme un pèlerinage vers un « Centre » sacré de la culture juive, et comme un rite de passage à la structure rigide. L'exemple de l'ascension du mont Massada est analysé à la lumière des 3 phases du rite de passage de Turner, en accentuant le rôle créatif de la phase liminale. À travers ce cas spécifique, nous remarquons que l'action rituelle, en interpellant à la fois le corps et les émotions et en créant un lien entre le temps présent et le temps mythique ou originel, peut provoquer une transformation identitaire chez le participant. Ainsi, il est supposé que le programme en question est conçu de manière à déclencher un processus que nous appelons « conversion interne » ou « reconversion », caractérisé par une recrudescence d'orthodoxie chez certains, ou par un sentiment de culpabilité lié au manque d'implication dans la communauté juive chez d'autres. La reconversion touche à la fois les sphères de l'identité religieuse, ethnique et nationale.

Mots-clé : Israël, Juifs, jeunes adultes, diaspora, Montréal, pèlerinage, rite de passage, reconversion, religion

Abstract

For the last few years, Jewish teenagers in Montreal between 18 and 26 years of age have benefitted from programmes allowing them a free educational trip to Israel. For 10 days, they go through an intense physical, intellectual and emotional experience where little time off is allowed, even for sleep. This trip to the Holy Land is understood as : 1- a pilgrimage to a Jewish « sacred center » and 2- a highly structured rite of passage. I analyse the hike to the summit of Mount Masada through the lens of Turner's rite of passage theory. In this specific example, we observe that through ritual action, the participants' bodies and emotions are mobilized and that a connection is made between present time and epic time. I try to show that the *Israel Experience* program is designed to provoke what is called variously « internal conversion » or « reconversion ». This process generally involves an increase of orthodoxy or a feeling of guilt for those who do not become more orthodox. In this case, reconversion concerns 3 aspects of identity : religion, ethnicity and nationality.

Key words : Israel, Jews, young adults, diaspora, Montreal, pilgrimage, rite of passage, reconversion, religion

INTRODUCTION..... 3**CHAPITRE 1 : CONTEXTUALISATION..... 9****1.1 LA DIASPORA JUIVE DANS LE CONTEXTE DE LA COMMUNAUTÉ MONTRÉLAISE
..... 9****1.2 LA DIASPORA MONTRÉLAISE ET SON LIEN AVEC ISRAËL : UN BREF HISTORIQUE
..... 11****1.3 LES PROGRAMMES D'INITIATION À ISRAËL..... 13****1.4 BRÈVE DESCRIPTION DU PROGRAMME CANADIEN *ISRAËL DE DROIT* 16****CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE..... 17****2.1 DESCRIPTION DE LA DÉMARCHE 17****2.2 L'APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE..... 20****2.3 LES FORCES ET FAIBLESSES DE LA DÉMARCHE..... 24****CHAPITRE 3 : LE PÈLERINAGE EN ISRAËL : DESCRIPTION
ETHNOGRAPHIQUE..... 25****CHAPITRE 4 : CADRE CONCEPTUEL..... 40****4.1 ETHNICITÉ ET RELIGION DANS LE CAS JUIF..... 40****4.2 LE NATIONALISME COMME NOUVELLE RELIGION ? 44****4.3 PÈLERINAGE ET TOURISME EN ANTHROPOLOGIE 50****4.4. LE PÈLERINAGE, UN RITE DE PASSAGE 54****4.5. LA DUALITÉ MYTHE-RITE..... 57****4.6. LA TRANSFORMATION IDENTITAIRE DES PÈLERINS, UN CAS DE CONVERSION?
..... 59****CHAPITRE 5 : L'ASCENSION DU MONT MASSADA : ANALYSE DU RITUEL
DE PASSAGE 64**

5.1 MASSADA : LE MYTHE	64
5.2. LE RITUEL DE MASSADA.....	67
5.3. ANALYSE TURNÉRIENNE DE L'ASCENSION DU MONT MASSADA.....	69
5.3.1 La phase de séparation	71
5.3.2 La phase liminale.....	73
5.2.3 La phase de reintegration	76
<u>CHAPITRE 6 : LA (RE)CONVERSION.....</u>	79
LA CONVERSION NATIONALE	89
<u>CONCLUSION</u>	95
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	99

Introduction

Il se trouve aujourd'hui quelques millions de personnes considérées, par elles-mêmes, mais aussi par les autres, comme juives et dont la seule conscience de leur judéité réside dans leur lien à l'État d'Israël, lien réel pour ceux qui habitent sur son territoire, sentimental pour ceux qui n'y résident pas.

Yeshayahu Leibowitz (1992 : 216)

La seule façon de ne pas s'assimiler, c'est d'aller en Israël ou, à la rigueur, d'être un de ces éternels sionistes de la Diaspora. D'autre part, il y a les religieux. Que constatent les religieux ? Que les nouvelles générations ne sont pas croyantes. Que proposent les religieux ? Ils affirment en gros que pour rester Juifs, il faut se conformer aux rites. Or, la perte du sentiment religieux est un phénomène universel. D'un côté comme de l'autre, on agite le spectre de l'assimilation parce qu'on n'imagine pas qu'il soit possible d'être Juif autrement qu'à l'ancienne mode. D'un côté comme de l'autre, par défaut d'imagination, par manque de confiance, par routine, on recule devant le nécessaire travail de reformulation et d'invention auquel se sont livrées toutes les cultures depuis quatre ou cinq siècles.

Richard Marienstras (1975 :186)

Mercredi soir, le 13 avril 2005, j'entre dans une synagogue du quartier Côte-Saint-Luc. Des jeunes se bousculent à l'entrée pour vérifier que leur nom est bien sur la liste. Plusieurs sont déjà assis, seuls ou en groupes, et beaucoup d'autres arriveront en retard. Au total, environ 150 personnes sont présentes. Ce sont tous de jeunes Juifs québécois, d'environ 18 ans, qui participeront au programme *Israël de Droit*¹ à l'été 2005. Cette réunion pré-départ est obligatoire. Après la présentation classique des membres du comité organisateur ainsi que des accompagnateurs des différents groupes, Gil Troy, professeur d'histoire américaine à l'Université McGill et auteur de *Why I am a Zionist : Israel, Jewish Identity and the Challenges of Today*, fait une conférence à saveur propagandiste sur l'État d'Israël. Après un bref survol de la salle, l'état des lieux est clair. Aucun de ces jeunes ne porte attention à la conférence. Leur présence même semble une tâche des plus pénibles. Ils s'agitent sur leur siège,

¹ « Israël de Droit » est un pseudonyme qui essaie de rendre la connotation fortement sioniste du nom original. Ce programme de *Canada Israël Experience* (CIE) est, en fait, un voyage éducatif en Israël d'environ 10 jours, offert gracieusement aux jeunes Juifs canadiens âgés entre 18 et 26 ans. Bien qu'*Israël Experience* chapeaute plusieurs activités, toutes en lien avec Israël, ce programme particulier a été lancé en février 2000 au Canada et aux États-Unis. Il est maintenant disponible et gratuit partout en diaspora où l'on retrouve des communautés juives significatives.

parlent au téléphone, se lancent des regards exaspérés. Ils n'en ont rien à faire de la situation géopolitique d'Israël. Ils sont montréalais, comme tous les autres jeunes anglo-montréalais, ou presque. Ils sont loin de se douter qu'à peine quelques mois plus tard, au coeur d'un court séjour en Israël d'à peine 9 jours, ils seront, les uns en pleurs, les autres en rage, en train de jurer allégeance à l'État d'Israël, service militaire en sus.

Lors de cette rencontre, je suis pour la première fois mise en contact avec les membres d'un groupe de jeunes que je vais accompagner en Israël. Ce groupe de 42 jeunes Juifs de Montréal avec lesquels j'allais manger, suer, danser, dormir (ou du moins essayer de dormir) et aussi, subir un programme d'éducation juive intense et surchargé, marqué par plusieurs moments d'exaltation et d'exaspération physique et émotionnelle. En fait, le coeur de mon mémoire, ce sont eux, ces jeunes Juifs de la diaspora établis depuis plusieurs générations à Montréal. Je me penche sur leur expérience d'Israël, nécessairement biaisée par le programme auquel ils participent, et sur ce que cette expérience a pu leur apporter.

La rengaine « Next year in Jerusalem » répétée inlassablement depuis l'Exode d'Égypte par les Juifs de la diaspora lors de la fête de *Pessah*, la pâque juive, illustre bien à quel point Israël, en tant que centre mythique de la culture et de la religion juive, a toujours joué un rôle prépondérant dans l'imaginaire du peuple juif. Mais depuis que la Terre sainte est passée à un statut d'État-nation, la possibilité d'immigrer en Israël s'est concrétisée, transformant le rapport des populations diasporiques à son égard. Les voyages en Israël sont devenus chose courante et sont même un moyen privilégié d'éduquer et de fidéliser la nouvelle génération à la culture juive. Israël, grâce à la publicité grandissante de voyages touristiques de type « retour aux racines », sert de catalyseur de judéité chez ces pèlerins contemporains. La popularité d'un programme récent tel que *Israël de Droit* m'a poussé à me questionner sur les impacts identitaires provoqués par ce voyage, somme toute assez court, chez ces jeunes Juifs de la diaspora, et sur ce qu'il reste à leur retour en Amérique du Nord. Formulé autrement : quel rôle joue un voyage organisé en Israël,

court, chez ces jeunes Juifs de la diaspora, et sur ce qu'il reste à leur retour en Amérique du Nord. Formulé autrement : quel rôle joue un voyage organisé en Israël, vécu à travers la lentille du programme *Israël de Droit* de CIE (*Canada Israel Experience*), dans la composition ou recomposition de l'identité des jeunes Juifs de la diaspora montréalaise ?

Il existe un large corpus de recherches sur les effets comportementaux et sociaux d'un séjour en Israël chez les Juifs de la diaspora, que ce soit dans le cadre d'un programme *Israel Experience* ou autre (Habib, 2004 ; Shapiro, 2000, 2001; Cohen, 2002; Robbins, 2000). Par contre, la plupart des études sont quantitatives et ont été conduites par des sociologues. De plus, aucune étude ne s'est attardée au programme *Israël de Droit*, lequel adopte une formule condensée des autres programmes IE (en activités et en émotions fortes). Le programme est accessible à tous les jeunes Juifs âgés entre 18 et 26 ans, et la gratuité du voyage, sa courte durée, et sa relative flexibilité dans les dates de départ expliquent l'explosion aussi rapide de sa popularité auprès des jeunes. Il me semble donc pertinent d'étudier un phénomène d'une telle ampleur, surtout dans le contexte montréalais, lequel abrite une communauté juive importante.

Comme l'ont remarqué plusieurs anthropologues et sociologues ayant travaillé sur d'autres programmes *Israël Experience* (IE) (Shapiro, 2000, 2001, Cohen, Ifergan et Cohen, 2002), ce genre de voyage initiatique correspond fortement, dans sa structure, à un rituel de passage tel que défini par Van Gennep (1969) et Turner (1979). Comparé aux autres programmes de *Israel Experience* débutés à partir des années 50, le programme *Israël de Droit* est très récent (le programme a été lancé en février 2000). J'avance tout de même l'hypothèse que le programme *Israël de Droit* est un rituel de passage destiné aux adolescents, et qu'il s'apparente plus au pèlerinage qu'au simple voyage à vocation touristique.

Par définition, le rituel de passage a une valeur transformative (Turner, 1978). Dans les pages qui suivent, je tenterai d'expliquer comment ce voyage éducatif

d'initiation à Israël provoque non seulement un changement de statut chez les participants, mais aussi, un processus de « conversion interne » (Leblanc, 2003) à la fois religieuse, ethnique et citoyenne. Je montrerai comment cette conversion se caractérise à travers les actions et le discours des participants, une fois de retour à Montréal.

Pour commencer, je ferai donc une brève mise en contexte de la communauté juive montréalaise et de son rapport à Israël. Je ferai ensuite rapidement l'historique du programme en question.

Dans le contexte de cette étude ethnographique, il est essentiel que je consacre le chapitre suivant à la méthodologie de terrain, car une simple et objective observation n'aurait pas été suffisante pour porter une analyse pertinente. Puisque dans le cadre du voyage le corps devient un véhicule privilégié pour l'apprentissage, j'ai opté pour une méthode expérientielle ou phénoménologique (Jackson, 1996; Csordas, 1993), laissant une place aux émotions (Lyon, 1995).

Une description ethnographique détaillée du terrain sera présentée dans le chapitre 3. Tout le processus du voyage sera expliqué, en commençant par la phase pré-départ, laquelle comprend l'inscription et les réunions de groupe, le voyage en tant que tel, et enfin, les activités post-voyage constituant le suivi à Montréal.

Comme il a été suggéré, le voyage organisé *Israël de Droit*, qui sera défini en termes de pèlerinage et de rite de passage, mène les jeunes participants à une certaine forme de conversion. La conversion étant caractérisée de façon générale comme un changement (Meintel et Beaucage, sous presse), elle implique dans ce cas précis, plusieurs niveaux de l'identité : l'ethnicité, la religion et l'attachement national. Ainsi, avant de passer à l'analyse du rite de passage à proprement parler, ces différentes facettes de l'identité seront définies dans le contexte de la diaspora juive montréalaise.

Nous verrons dans la section 4.1 que l'ethnicité et la religion juives sont inextricablement liées. Selon Bramadat (2005), il est difficile, voire futile de diviser les deux concepts, mais pour des raisons de compréhension, je me baserai sur la distinction que fait Memmi (1972) entre judéité, concept qui réfère à l'ethnicité juive, et judaïsme, terme faisant appel aux éléments purement religieux. La religion juive est un aspect à ne pas négliger car, même si le programme se veut laïc puisqu'il accueille les jeunes de toutes les dénominations, elle est toujours implicite. L'on remarquera d'ailleurs dans l'analyse que la religion prend une place beaucoup plus importante qu'escomptée chez les jeunes participants, une fois de retour à Montréal. Mais un des buts avoués de ce programme en Israël est la création de liens entre les membres de la diaspora et l'État hébreu. La section 4.2 sera donc destinée à définir ce qu'est le nationalisme, et dans quelle mesure l'État d'Israël peut faire partie de l'identité des jeunes Juifs montréalais au même titre que la religion.

En outre, afin de mieux comprendre comment le programme en question peut être considéré comme un pèlerinage, j'aborderai les thèmes du pèlerinage et du tourisme dans la discipline anthropologique (Turner, 1978, 1992; Badone et Roseman, 2004; et Eade et Sallnow, 1991) (section 4.3).

Je serai aussi amenée à appréhender ce voyage comme un rituel de passage, car, selon Turner, tout pèlerinage est un rite de passage (1978). Celui dont il est question ici impose une structure très rigide aux participants, ce qui ajoute un caractère obligatoire au pèlerinage, lequel mène éventuellement à un processus de conversion. La section 4.4 traitera donc du rituel, lequel se trouve renforcé quand il est associé à un mythe fondateur (Lévi-Strauss, 1971), et la section 4.5 fera un bref aperçu de la littérature, plutôt maigre, sur la conversion interne (LeBlanc, 2002) autrement dit, le processus de transformation du mode de vie et de l'idéologie d'une personne grâce à l'approfondissement d'une religion qui est en fait sa religion de naissance.

De façon plus précise, le voyage éducatif *Israël de Droit* auquel ont souscrit une quarantaine jeunes Juifs de Montréal sera vu et analysé sous la lentille structurelle du

rituel de passage, tel que conçu par Victor Turner (chapitre 5). Je propose d'analyser un rituel représentatif du pèlerinage dans son ensemble : le rituel de l'ascension du mont Massada. Dans le cadre de cette analyse, le rituel doit être compris comme une synecdoque, soit une partie qui est prise pour le tout. Je décortiquerai les différentes parties de ce rituel, toujours en relation avec la structure globale du pèlerinage, selon les 3 phases du rite de passage d'Arnold Van Gennep, réactualisées par Victor Turner (Turner et Turner, 1978).

Cette partie d'analyse rituelle m'amène au chapitre 6, dans lequel je propose de comprendre certains éléments récurrents des récits de voyage des anciens participants (le sentiment de culpabilité, par exemple) comme le déclenchement d'un processus de conversion interne. En effet, même si cette position est idéal-typique, je montrerai que la structure du discours de retour est similaire aux récits de conversion des pentecôtistes, dans l'opposition entre l'avant et l'après (Mossièrè, sous presse; Leblanc, 2003 ; Mary, 2000). Je distingue aussi la conversion sur le plan religieux, laquelle sera vue comme l'apanage des jeunes ayant eu une faible éducation juive, de celle que l'on peut nommer « citoyenne » (Baer, 2004).

Chapitre 1

Contextualisation

1.1 La diaspora juive dans le contexte de la communauté montréalaise

Afin de mieux comprendre les implications du pèlerinage en Israël sur notre groupe cible, les jeunes Juifs de Montréal, un bref aperçu de l'origine de la communauté juive de Montréal, ainsi que de ses liens avec Israël seront présentés.

Historiquement et mythiquement, le peuple juif a commencé sa « dispersion » en tant que communauté religieuse à partir de l'Exil de Babylone (de -586 à -536) (Chouraqui, 1993 : 17). Socialement, le concept de diaspora juive ne prit le sens qu'il a maintenant que beaucoup plus tard. Selon Olazabal, chercheur ayant travaillé sur cinq générations de Juif ashkénazes de Montréal, « La notion de diaspora acquerra toutefois son vrai sens entre le début de l'institutionnalisation des pogromes en 1881 et la *shoah*, les Juifs portant dès lors un regard de plus en plus intense vers la terre des origines, Eretz Israel. » (1999 :180)

Les premières vagues d'immigration juive arrivent à Montréal, premier foyer de la communauté juive du Canada, à partir de la deuxième moitié du 18^e siècle, lors de la prise de possession du Canada par les Britanniques (Israel)². En 1768, déjà, le nombre de Juifs est assez élevé pour permettre la construction, à Montréal, de la première synagogue du Canada, *Shearit Israel* (Canadian encyclopedia, 2006). L'immigration est restreinte à partir de 1850, mais reprend de plus bel après l'Holocauste, avec l'arrivée massive de dizaines de milliers de réfugiés juifs. Viennent ensuite d'autres vagues d'immigration provenant de Russie, de Hongrie, du Maroc, d'Israël, etc. La plupart des membres de la communauté juive canadienne

² Canadian Jewish Congress, Samuel Bronfman House, 2006, tiré du site web du e department for Jewish education, <http://www.jafi.org.il/education/identity/2-4canada.html>

sont ashkénazes (Juifs originaires d'Europe de l'Est, principalement), avec l'arrivée récente, surtout à Montréal, d'un groupe important de Juifs séraphades francophones provenant du Maroc et des autres pays du Maghreb.

Aujourd'hui, la communauté juive canadienne est la cinquième plus large au monde avec, dans les années 90, un taux d'expansion de 15 %. Selon Israel (2006)³, "Most of this increase is due to immigration, but it shows Canada as a desirable destination for Jews. Not only is the community getting larger, however; in many ways, it is also showing increased strength." Ainsi, selon le recensement de 2001 de Statistiques Canada, la communauté juive du Canada comprend 348 600 membres se regroupant principalement dans les deux centres d'envergure au Canada : Montréal et Toronto. Il est intéressant de noter que, contrairement à la population juive du reste du Canada, les Juifs de Montréal, environ 89 000 personnes (recensement de 2001, Statistiques Canada), s'identifient comme Juifs surtout en fonction du critère de la religion juive et non de l'ethnicité juive. À titre de comparaison, toujours dans le recensement de 2001 à Montréal, si l'on regarde le nombre d'individus inscrits comme « ethniquement » Juifs, le chiffre baisse à 80 000 personnes, ce qui montre bien l'importance du facteur religieux dans l'auto-identification des membres de la communauté juive montréalaise. Ainsi, selon Steve Israel (2006)⁴ la communauté juive canadienne est, comparée aux communautés des États-Unis, caractérisée par le maintien d'une forte tradition religieuse, marquée par l'orthodoxie :

« One suggestion for the higher average degree of tradition in Canada is connected with the pronounced multi-culturalism of Canadian society. Caught between different groups of the population, Jews tend to be more aware of their own heritage and of the legitimacy of preserving it (...) There is a strong and vibrant Jewish culture in Canada, especially in Toronto and Montreal, and this is reflected in the number of Jewish newspapers and periodicals that are published in the country - more than twenty.»

Selon moi, la facilité d'accès à l'éducation scolaire juive est aussi un facteur d'orthodoxie, surtout à Montréal, où les chiffres sont les plus élevés au Canada. En effet, toujours selon Israël (2006), à Montréal, 60 % des jeunes Juifs seraient

³ Ibid

⁴ Ibid

scolarisés dans des écoles primaires juives et 30 % continueraient dans des écoles secondaires juives. En revanche, Morton Weinfield, sociologue Juif canadien, nous dit à cet effet qu'il y a :

« a large disjuncture in many Montreal Jewish families between the intensive Jewish education their children are receiving and the minimally Jewish lives of the parents. Montreal has always had a Jewish community in which public or communal Jewishness was more strongly developed than private or personal Judaism. (1985:11) »

Faut-il comprendre que la communauté juive de Montréal se soit construite une image plus orthodoxe en raison de ses institutions ? Faut-il avancer le spectre de l'assimilation comme le font nos voisins du Sud depuis les années 70 (Reisman, 1979; Leland Jamison, 1978; Hertzberg, 1979) ? C'est ce que semble dire Gil Troy (2007), dans son article "It's time to shore up Jewish identity".

1.2 La diaspora montréalaise et son lien avec Israël : un bref historique

Les penseurs juifs du monde ont souvent sous-entendu que la réponse à la question de l'assimilation résidait dans l'État d'Israël (Weinfield, 1985; Troy, 2002; ou pour une critique de la position sioniste, voir Finkelkraut, 1980 et Leibowitz, 1978). Dans le cadre d'une étude sur un voyage organisé en Israël destiné à de jeunes Juifs de la diaspora montréalaise, il est important de connaître le rapport que cette diaspora a développé envers l'État d'Israël. En effet, pour les jeunes n'ayant jamais été en Israël mais dont les références à l'État juif sont omniprésentes, ne serait-ce que par l'école, Israël peut être considéré comme une terre mythique, autant du point de vue religieux que national. Pour cette raison, je ferai ici un bref historique du mouvement sioniste dans le cadre du contexte montréalais.

Si les premiers mouvements d'*Aliyah*⁵ provenant de Russie et de Roumanie, vers la Palestine commencent à s'organiser en 1882, on peut dire que c'est Théodore

⁵ Nom hébreu donné à l'immigration ou au « retour » des Juifs de la diapora en Terre Sainte. *Aliyah* signifie aussi « ascension » et fait référence aux textes bibliques.

Herzl qui concrétise le mouvement sioniste (World Zionist Organization) avec la publication, en 1896, de son livre *Der Judenstaat (The Jewish State)* prônant la création de l'État d'Israël. Par la suite, l'idéologie sioniste, qui se voulait une réponse au « homelessness » du peuple juif, connaît un essor avec la montée du nazisme au 20^e siècle. Le mouvement vantait la nécessité, pour le peuple juif, de posséder un territoire qui, d'une part, lui donnerait un certain pouvoir politique, et d'autre part, lui permettrait de développer la « culture » juive dans le cadre « sécuritaire » et légitime de l'État-Nation. La Palestine a connu plusieurs vagues de colonisation puis, en 1948, l'État d'Israël est décrété. En 1950, la « loi du retour » est établie, permettant à tout Juif d'obtenir la citoyenneté israélienne.

Selon Olazabal, les Juifs de Montréal commencent à s'intéresser et à s'impliquer concrètement dans cette « autre identité nationale, entre la quatrième *aliyah* (1924-1929) et la création de l'État d'Israël, la divulgation du génocide nazi ayant catalysé des énergies fraîches et combatives. » (Olazabal, 1999 : 193) Ainsi, c'est à partir de la création de l'État d'Israël en 1948 et surtout, après la guerre de 6 jours en 1967, qu'une nouvelle force d'identification a permis aux Juifs de la diaspora de s'unir à travers un projet commun : la nation israélienne.

D'après la quasi-totalité des chercheurs Juifs des années 70-80, l'État d'Israël est devenu un élément identitaire important, source d'émotivité et de loyauté, pour les Juifs de la diaspora (Hertzberg, 1979; Reisman, 1979 : 13, Olazabal, 1999 : 253). D'ailleurs, le fait que, pour les Juifs de la diaspora, le retour définitif en terre d'Israël ne se concrétise jamais, mais demeure latent, comme un désir inassouvi, optimise le lien identitaire à Israël : « Combien de juifs de la « périphérie » parlent d'une *aliyah* qu'ils ne feront jamais. Ce manquement produit alors une telle solidarité avec l'État d'Israël qu'une analyse neutre de son histoire récente devient quasiment impossible. » (Römer, *in* Attias, 1998 : 38) Pour beaucoup de Juifs de la diaspora des années 70 et 80, le développement d'un lien, réel ou fictif, avec Israël devient un marqueur identitaire plus fort que la religion : « Devotion to *Zion redividus* increasingly serves as the measure of the authentic Jew, as the future of universal

Jewry is perceived to be inextricably bound to the fate of geographical and political Israel (Leibowitz, 1978: xiv) ». Aux États-Unis, au Canada et plus précisément à Montréal, on a vu l'essor d'une multitude de programmes en lien à l'État d'Israël.

1.3 Les programmes d'initiation à Israël

« I support the idea of the Jewish homeland, of the state of Israel, but everybody makes an individual choice. There has to be opportunities, especially for children, for young adults and students to travel to Israel. It gives people a sense of who they are. In my opinion it is a very important concept, traveling and visiting Israel ».

Extrait de l'entrevue d'un répondant de Montréal, (Olazabal, 1999 : 253)

Avec la percée sociale du mouvement sioniste, le souci de l'éducation des jeunes Juifs de la diaspora s'est, de façon parallèle, accru. En effet, dans les communautés juives de la diaspora, la crainte de l'assimilation a été le moteur de création de plusieurs programmes d'éducation, à la fois ethnique et religieux, des jeunes Juifs. Selon Shapiro, « Ensuring jewish cultural continuity as come to be defined as the top priority for Jewish communal institutions in North America. » (Shapiro, 2000 : 13) La majorité de ces programmes intègrent le concept d'Israël en tant que terre ancestrale et nation, puisque l'État est en quelque sorte le seul dénominateur commun à travers les multiples traditions (ashkénaze, séraphade, africaine...) et dénominations religieuses (hassidique, réformé, loubavitch...) que l'on peut retrouver chez les Juifs de la diaspora.⁶ Par exemple, seulement en Israël, on retrouve des Juifs provenant de plus de 102 nations différentes (Chouraqui, 1993 : 111), d'où les efforts pour maintenir ou créer une ligne directrice dans l'éducation des jeunes Juifs.

⁶ Il est en effet impossible de clâmer une unicité culturelle juive, puisque l'histoire de ce peuple, caractérisée par la dispersion, en est une fragmentée à travers plusieurs pays. Prenons par exemple la cuisine dite juive, qui s'aggrave de coucous et de tajines si la communauté se trouve au maghreb, alors qu'elle se composera de plats comme les blinis ou le *gefilte fish* si la communauté en question est issue des pays de l'Europe de l'Est. Sur le plan religieux aussi, l'histoire dénombre plusieurs schismes importants.

Ainsi, la première organisation s'étant donné comme objectif l'éducation des jeunes Juifs de la diaspora, est une branche de la World Zionist Organization, fondée en 1941. En 1998, le "Department for Jewish Zionist Education" est créé, son but étant d'unir l'éducation formelle et informelle, ainsi que les programmes séculiers et religieux sous une même bannière "for a comprehensive approach to Zionist Education in the 21st century."⁷

Cette organisation, qui est à la base de tous les programmes éducatifs en diaspora, ne laisse aucun doute sur les objectifs nationalistes de tels programmes, même si ces derniers sont élaborés en collaboration avec des associations locales, et que le recrutement se fasse en diaspora. Ainsi, tous les programmes se basent sur un même principe qui valorise l'enseignement de la judéité à travers l'expérience d'Israël. L'on retrouve différents types de programmes d'initiation à Israël, allant du camp de vacance d'été de quelques mois pour jeunes du secondaire, aux projets d'aides au développement d'Israël pour jeunes adultes ayant peu ou pas de connaissances de la « culture » juive, aux séjours d'apprentissage de l'hébreu dans les Kibboutz. Plusieurs études, la majorité sociologiques, ont été faites sur les impacts de projets « *Israel Experience* » (IE). Du côté de l'anthropologie, notons entre autres l'étude d'un des programmes de *Israel Experience*, *Livnot* (qui signifie « construire et être construit ») réalisée par la Canadienne Faydra Shapiro (2000), laquelle s'intéresse au phénomène de façon réflexive à travers l'angle de la transformation identitaire des participants et de l'ethnologue.

L'étude présentée ici traite d'un programme d'Israël Experience récent, mis en place localement par différents organismes et en partenariat avec Israël : *Israël de Droit*. Le titre du projet, *Israël de Droit*, qui signifie le « droit de naissance » ou, en d'autres mots, le droit de chaque Juif à réclamer la nationalité israélienne et à vivre sur le territoire israélien, affiche sans ambiguïté une connotation nationale très forte.

⁷ <http://www.jafi.org.il/education/dept/history.html>, « Department History »

Israël de Droit a débuté en février 2000, il y a seulement six ans de cela, grâce aux efforts d'un philanthrope bien connu dans la communauté juive montréalaise. Ce dernier a décidé de fournir les fonds nécessaires pour permettre à chaque jeune Juif de la diaspora âgé entre 18 et 26 ans de découvrir Israël pour la première fois dans le cadre d'un programme éducatif. Le programme *Israël de Droit* s'est donc élaboré grâce aux organismes juifs locaux et au département d'éducation en diaspora de l'État d'Israël. Au Canada, jusqu'à tout récemment, le groupe *Canada Israel Experience* (CIE) était le seul à proposer ce programme. On en retrouve maintenant quelques autres, comme Israel4free et Centre Hillel. S'il a d'abord été lancé au Canada et aux États-Unis, le programme s'étend maintenant à plus de 50 pays du monde et a permis à plus de 110 000 jeunes Juifs de vivre l'expérience d'Israël. Au Canada, par l'entremise de CIE, cela représentait plus de 10 500 jeunes Juifs à l'été 2006, chiffre qui a déjà dû gonfler depuis. En effet, si l'on prend uniquement l'exemple de Montréal, entre 200 et 300 jeunes partent chaque année, que ce soit à l'été ou pendant les vacances d'hiver.

Ces voyages ont 2 objectifs avoués et mettent en œuvre des méthodes éducatives subtiles et efficaces pour réaliser ces objectifs : créer un lien durable avec l'État d'Israël (« Don't just go on vacation; go to your home away from home⁸ ») et réduire le taux d'intermariages en renforçant les liens entre les jeunes d'une même communauté/région/groupe d'âge :

“CIE is equally pleased to offer both National and Community-Based programs; allowing participants the opportunity to tour Israel with their peers from their own home/university community. As a result, CIE participants have the chance to meet, network, and build long-lasting relationships with other Canadian Jews residing in the same region and/or city.”⁹

⁸ Le site web d'où est tiré la citation sera tenu confidentiel.

⁹ Ibid

1.4 Brève description du programme canadien *Israël de Droit*

À l'été 2005, j'ai accompagné un groupe de 42 jeunes Juifs de Montréal, incluant les deux accompagnateurs montréalais. Le groupe était aussi composé d'un guide touristique israélien et, pendant 5 jours, 10 jeunes militaires accompagnaient les participants dans leurs activités. Lors de l'inscription au programme, les jeunes avaient le choix entre 3 types de voyage : le programme régulier CIE (entendez « laïque »), le programme de type « orthodoxe » et le programme sportif. Aujourd'hui, soit un an plus tard, le projet s'est développé et offre maintenant plus du double de spécialisations. Par exemple, certains groupes sont spécialisés pour les jeunes professionnels, les jeunes montréalais au Cégep, d'autres sont conçus pour les Juifs séraphades et d'autres encore sont axés sur l'art. En revanche, le voyage étudié ici est le premier à avoir été élaboré, celui qui sert de base à tous les autres et qui reste encore le plus populaire auprès des jeunes : le programme CIE :

« If sunrise at Massada, touring the historic Old City of Jerusalem, hiking in the Golan Heights, relaxing in ancient Roman hot springs, archeological digging in the Israeli desert, partying in Israeli nightclubs, meeting tons of new people and MUCH MORE attracts you, then: CIE invites you to join us for the journey of a lifetime!”¹⁰

Bien que les participants aient la possibilité d'être âgés entre 18 et 26 ans, la majorité d'entre eux, soit environ 90 %, ont seulement 18 ou 19 ans lors de leur départ. Le programme propose des activités de deux types, les deux se complétant. Chaque jour est orienté par un thème sur une problématique liée à Israël, comme la formation de l'État, l'histoire de la terre d'Israël, le judaïsme, les guerres, l'holocauste ; et chaque thème est illustré ou vécu par une activité physique (randonnée, archéologie, marche) et par une leçon donnée par le guide, par un conférencier, ou encore par la présentation d'un film. Les discussions de groupe sur les thématiques et les liens à l'identité juive ponctuent chaque jour du voyage.

¹⁰ Ibid

Chapitre 2

Méthodologie

Nous savons en effet par expérience, que, quand les hommes sont réunis, quand ils vivent d'une vie commune, de leur réunion même surgissent des forces exceptionnellement intenses qui les dominent, les exaltent, portent leur ton vital à un degré qu'ils ne connaissent pas dans la vie privée.

Ce que je demande au libre penseur, c'est de se placer en face de la religion dans l'état d'esprit du croyant. C'est à cette condition seulement qu'il peut espérer la comprendre. Qu'il la sente telle que le croyant la sent, car elle n'est véritablement que ce qu'elle est pour ce dernier. Aussi quiconque n'apporte pas à l'étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! Il ressemblerait à un aveugle qui parlerait de couleurs.

(Durkheim, 1914)

2.1 Description de la démarche

Durkheim nous dit que, quand un chercheur s'intéresse à un groupe vivant des expériences « intenses » et partageant une gamme d'émotions particulièrement fortes, la meilleure façon de se positionner est d'adopter « l'état d'esprit du croyant », de sentir ce que le croyant sent. C'est dans cette optique que j'ai appréhendé mon terrain avec un groupe de jeunes Juifs en Israël. Il s'est avéré tout aussi important de m'impliquer de façon subjective et émotive dans l'expérience de pèlerinage en participant et en vivant l'expérience avec les autres participants, en tant que membre du groupe, que de revenir vers une analyse plus objective et même structurale lors des entrevues et à mon retour de terrain.

La partie « terrain » se divise elle-même en plusieurs sous-parties. Évidemment, le terrain ethnographique ne se limite pas aux 9 jours passés en Israël. En fait, le projet commence plusieurs mois avant le départ, de l'inscription des participants au programme, au processus de sélection, aux rencontres informatives avant le départ. La phase de préparation au voyage est très importante pour le participant, car c'est à ce moment que se met en place une certaine disposition

d'esprit, que se construit dans l'imaginaire du participant une certaine appréhension face à l'expérience d'Israël. Du côté de l'ethnologue, la période pré-départ en est une de lecture, de préparation au terrain et d'« observation-participante » plutôt détachée. J'ai assisté à 2 rencontres, mais j'ai surtout suivi le processus de préparation des participants à travers les courriels des organisateurs et des accompagnateurs.

La deuxième partie du terrain ethnographique est la participation au voyage/pèlerinage en Israël. Cette portion du terrain a nécessité une approche beaucoup plus implicante physiquement et émotionnellement, menant jusqu'à mon entrée dans une « *communitas* »¹¹. En ce sens, on peut dire que ma compréhension du cas étudié se base sur une approche phénoménologique, laquelle sera explicitée dans la section 2.2. Cette étape cruciale de l'étude débute dès l'arrivée à l'aéroport de Toronto et se termine dans l'avion du retour. Bien que très courte (le voyage, comme je l'ai dit plus haut, ne dure que 9 jours), c'est sans aucun doute cette étape de l'étude qui s'est révélée la plus riche.

Le terrain est enfin complété par une série d'entrevues en profondeur semi dirigées avec 5 anciens participants montréalais au voyage *Israël de Droit*. Ces entrevues, des récits de voyage, ont été enrichies par une trentaine de commentaires, poèmes ou récits en prose portant sur l'expérience du voyage en question, lesquels sont tirés du site internet de l'organisme recruteur. Les anciens participants dont les textes ont été publiés sur le site web d'*Israël de Droit* sont pour la majorité Canadiens, mais beaucoup aussi sont Américains, le programme étant international. Il est à noter, par contre, que ces données sont nécessairement biaisées puisque ce ne sont que les jeunes ayant eu une expérience marquante et positive qui envoient leurs commentaires et, d'autre part, les responsables du site sélectionnent les textes concordant avec l'image positive qu'ils souhaitent projeter de leur organisme. Les 5 entrevues, conduites environ un an après le retour d'Israël, permettent de nuancer, ou de contrebalancer, l'enthousiasme véhiculé par les récits tirés du site Internet.

¹¹ À savoir, concept de Victor Turner (1978) associé aux rituels de passage, qui fait référence à une expérience de communion émotionnelle et physique entre les membres d'un même groupe.

De plus, dans la liste des sources de données, il est important d'ajouter toutes les informations disponibles sur les sites Internet, les dépliants et brochures du voyage, les courriels des organisateurs et des participants et les activités pré et post Israël.

Parce que ce terrain a lieu à la fois à Montréal, en Israël et dans le non-espace international qu'on appelle le Web, on peut dire que c'est un terrain multi-site (Hannerz : 2003). Pour mieux comprendre la complexité du phénomène religieux dans notre ère globalisée, je me suis donc inspirée du modèle de la « cosmopolitan ethnography » de la religion proposé par Appadurai dans le livre *Globalizing the sacred : religion across the Americas* (2003 : 51), de Vasquez et Marquardt :

« This ethnography calls for the careful mapping of the mobile, yet always situated ways in which religion links the daily micropolitics of individual and collective identity with a dense cluster of meso- and macrosocial processes, ranging from the urban and the national to the regional and the global. To achieve this task, cosmopolitan ethnography must enter into conversation with political economy, critical geography, cultural and ethnic studies, and transnational migration. » (51)

Ainsi, dans l'étude de ce rituel de passage transnational, j'ai tenté de voir comment l'identité individuelle des participants s'est vue connectée à celle des autres membres du groupe, et a été transformée dans le cadre d'un processus rituel accéléré qui tient à la fois du micro (l'on parle d'un petit groupe) et du macro (il touche maintenant des jeunes de plus de 50 pays et prétend à des répercussions sociales majeures au sein des communautés juives diasporiques). J'ai aussi tenté de comprendre comment la religion sous-tend et cimente les aspects identitaires ethniques et nationaux des jeunes participants à deux échelles : le local, qui balance du contexte montréalais à l'expérience en Israël, et le global, lequel relie les deux contextes. En revanche, il est clair que dans le cadre de ce mémoire de maîtrise, je n'ai pas pu toucher à toutes les sphères ni toutes les disciplines mentionnées par Appadurai pour rendre intégrale la compréhension de ce nouveau rituel.

Notons aussi une autre particularité de mon étude : jusqu'à tout récemment, une des spécificités du « terrain ethnographique » était sa durée, qui devait être assez

longue pour 1 - apprendre la langue des « informateurs » et 2 - adopter un « regard de l'intérieur » (Abélès, 2002), ce qui permet une meilleure compréhension de l'univers de l'Autre. Le cas présenté ici est différent puisque la courte période de temps passé dans le cœur du terrain ne permet ni d'apprendre une langue, ni de développer un regard de l'intérieur, ce qui, de toute façon, serait inutile puisqu'un des avantages à étudier un groupe « chez soi » est que les mécanismes de catégorisation de la vie et de l'expérience, ainsi que la langue, sont déjà internalisés chez l'anthropologue. Par ailleurs, dans les autres cas de pèlerinage étudiés par des anthropologues, souvent la compréhension du phénomène social passe par l'expérience partagée des souffrances et des joies avec les autres participants, qu'ils soient originaires du même groupe que l'ethnologue ou pas (Holmes-Rodman, 2004; Ebron, 2002).

En revanche, au retour de terrain, un changement de regard s'opère, passant de l'expérience subjective à un recul objectivant. Le temps m'a permis de graduellement me séparer de l'affect lié au projet de recherche. Pour ce qui est de l'analyse des données, j'ai opté pour une démarche d'analyse fonctionnelle du pèlerinage en tant que rite de passage (Turner, 1978).

2.2 L'approche phénoménologique

Depuis les années 70-80, la discipline anthropologique et surtout sa méthodologie a été remise en question par bien des auteurs. Beaucoup de critiques ont été formulées sur la place de l'anthropologue face à son sujet, la participation de ce dernier et même la façon d'écrire une ethnographie (Clifford, 1988; Abu-Lughod, 1991; Clifford and Markus, 1986). Si aux débuts de la discipline, la validité scientifique était prouvée par un regard qui se voulait objectivant sur une culture de préférence exotique, aujourd'hui, cette approche est de moins en moins la norme et laisse place à une plus grande subjectivité de la part de l'anthropologue (Hastrup, 1995; Favret-Saada, 1977). L'implication physique et émotionnelle sur le terrain permet une plus grande empathie de l'expérience vécue par les participants et ainsi,

une meilleure compréhension de certains phénomènes comme le démontrent les études de Goulet chez les Dene Tha (1998) et celle de Meintel chez les spiritualistes (2005). Loin de nous la phobie du « going native », l'anthropologue choisit au contraire d'impliquer de plus en plus sa propre subjectivité dans l'enquête. En ce sens, la méthodologie de recherche présentée ici s'insère dans un courant laissant place à une plus grande réflexivité.

Il est certain que certains sujets d'étude se prêtent mieux à une démarche plus phénoménologique. Les thèmes du sacré et du religieux font partie de ceux-là. Déjà au début du 19e siècle, Émile Durkheim disait : « Quiconque n'apporte pas à l'étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! Il ressemblerait à un aveugle qui parlerait de couleurs. » (Durkheim, 1914) Ainsi, l'anthropologue qui choisit d'étudier des phénomènes touchant la corde sensible des gens, peut opter pour une démarche plus implicative laquelle peut l'amener à vivre une certaine communion physique et affective avec les autres participants.

Ainsi, bien que ma démarche implique aussi un retour sur l'expérience plus objectif ou extérieur, il est important de montrer la place qu'a prise la dynamique phénoménologique dans mon approche de terrain. Kristen Hastrup parle du terrain chez l'anthropologue comme étant un processus de devenir (l'Autre) qui implique que « one gives in to an alien reality and allows oneself to change in the process. One is not completely absorbed in the other world, but one is also no longer the same (1995:19) ». Dans cette perspective, j'ai dû m'intégrer complètement dans le groupe, devenir un pèlerin moi-même pour comprendre l'ampleur de l'expérience du voyage.

De plus, il ne faut surtout pas négliger l'importance des sentiments dans la compréhension d'un voyage où tout favorise l'exaltation à la fois physique et affective. Effectivement, comme le mentionne si justement Shapiro, qui a fait l'étude d'un programme similaire à *Israël de Droit* :

« the self can serve as a reservoir of experience which may help us better to understand others, through basic commonalities that can exist in the emotions, struggles, and events of human life [...] Using our own experiences and

emotions as a key to the situations of others, without imagining them to be exactly the same (Rosaldo, 1989), can allow a deep kind of understanding and recognition to emerge. In fieldwork, this use of feeling (in addition to thinking) can create a kind of “resonance” which “fosters empathy and compassion; it enables appreciation; without resonance, ideas and understandings will not spring alive” (Wikan 1992: 465). Using our own emotions as reference points can serve both to lessen our distance from others and enable us more clearly to comprehend the depth and force of their experiences, rather than just noting them as so much more data. » (2000 : 16)

Le fait que cette expérience soit extra-ordinaire, dans le sens où elle place les participants dans un contexte hors de la vie quotidienne pour leur faire vivre une expérience de groupe « intense », justifie une approche expérientielle¹² d’« observation de la participation » (Tedlock, 1991).

C’est donc grâce à une démarche phénoménologique que j’ai pu prétendre comprendre l’expérience, largement marquée à travers le corps et les émotions, de jeunes juifs montréalais visitant Israël, la Terre sainte, la Terre mythique des ancêtres. Il est d’ailleurs intéressant de remarquer que les pèlerins eux-mêmes croient en la validité de cette démarche, comme le montre une jeune femme amérindienne parlant à l’anthropologue Paula Holmes-Rodman : « Well, Paula, if you really want to know about our land and our people, you should walk the land with us (...) Then you’ll see » (2004 : 26). De son expérience, Holmes-Rodman retient : « the comradeship and *communitas* I experienced emerged from the intense physicality of the venture—from the shared movement—and *not* from common motivations (2004 :45). »

De plus, on peut dire, d’après les récits de pèlerins à diverses époques, que le corps, et plus précisément l’expérience de la douleur, participe largement au développement du sacré. Par exemple, dans sa thèse sur les récits de pèlerins à l’époque de la Renaissance, Marie-Christine Gomez-Géraud remarque que « L’expérience du pèlerin est spirituelle sans laisser d’être intensément

¹² Desjarlais note que l’expérience est quelque chose de trop complexe, trop subtil et trop privé pour être comprise d’autre manière que par la phénoménologie (cité par Jackson, 1996 :74)

corporelle [...] car, durant le temps du pèlerinage, le corps devient un mode d'accès aux réalités invisibles, autant qu'un moyen de se laisser saisir par la présence divine. » (2002 :628) En effet, la récurrence du thème de la douleur physique dans la plupart des pèlerinages (Holmes-Rodman, 2004; Eade and Sallnow, 1991) rappelle le pèlerinage chrétien au Moyen-Âge. Ainsi, même historiquement, le pèlerinage se comprend en tant qu'expérience vécue par le corps, ou « embodiment ». Dans le cas étudié ici, la participation est aussi un terme récurrent, tant au niveau de l'organisation/préparation du voyage, que pendant le voyage. En effet, les jeunes sont appelés des « participants » au programme *Israël de Droit* et pendant le voyage, tous sont tenus de participer aux activités ainsi qu'aux discussions sur le thème du jour. Le participant doit entre autres signer un contrat dont l'une des clauses stipule que s'il refuse de participer, il peut être renvoyé au Canada à ses frais. Dans ce cas, la participation prend toute son importance puisqu'elle permet d'unir les membres du groupe dans une commune expérience d'Israël et de l'identité juive.

Mais attention, la frontière entre une approche expérientielle contrôlée, émotivité envahissante mettant en cause la crédibilité de la démarche ainsi que de l'analyse, est difficile à tracer. L'écueil du narcissisme guette toujours le chercheur qui décide d'emprunter la voie expérientielle ou subjective. Le terrain peut alors prendre le contrôle de l'anthropologue et ainsi le discréditer. C'est, selon moi, le cas de l'anthropologue Faydra Shapiro (2000), laquelle a travaillé sur un programme d'initiation à Israël lequel s'est transformé en une quête identitaire personnelle :

« This is a love story, and a tale of how an innocent ethnography also became an autobiography. » ; « I fell in love with my self as Jew, my Jewish self, and in so doing I came to love the Jews and all who struggle with their Judaism, and the Jewish tradition that they work with and against. » ; « Against all my expectations, the experience, and my later research at *Livnot*, radically altered my worldview. » ; « That this ethnographic work has been directly responsible for a renewal of my own levels of Jewish observance and involvement is something for which I am deeply grateful. »

En bref, dans la courte partie du terrain où j'ai vécu l'expérience du pèlerinage, je me suis ralliée aux Favret-Saada, Goulet, McGuire, Desjarlais, Jackson, Tedlock et autres anthropologues qui prônent une approche expérientielle des phénomènes et

processus sociaux : je me suis laissé prendre... sans toutefois perdre de vue l'étude, et en essayant constamment d'équilibrer la subjectivité et l'objectivité, dans un incessant mouvement de balancier (Dembour, 2001).

2.3 Les forces et faiblesses de la démarche

Il est évident que la force d'une démarche mixte comme celle-ci, mêlant une expérience de terrain phénoménologique, des entrevues semi-dirigées, la participation à des rencontres et activités, l'analyse de récits d'internautes, est, évidemment, la multiplication des points de vue, ce qui, à la fin, permet une plus grande objectivité. De plus, une approche phénoménologique du programme permet de pallier au caractère trop quantitatif des autres études, pour la plupart sociologiques, faites sur des programmes similaires (Cohen, 2006, Robbins, 2000).

En revanche, certains aspects de la méthodologie auraient gagné à être enrichis. Par exemple, je n'ai pu conduire que 5 entrevues en profondeur, ce qui fait que le portrait que les participants brossent du voyage à leur retour est, somme toute, très partiel, et n'est pas représentatif de la majorité des membres du groupe (il y avait 42 jeunes dans le groupe) ; d'autant plus que les personnes interrogées peuvent être considérées comme des cas particuliers. Pour tenter de rajuster mes données, j'ai fait appel à d'autres travaux de recherche ayant été faits par des anthropologues et des sociologues sur des programmes similaires (Habib, 2004; Shapiro, 2000).

De plus, la structure de ce mémoire et le temps alloué pour le processus de recherche ne me permettent pas d'approfondir toutes les dimensions de ce « phénomène social total », et donc il faut garder en tête que la version présentée n'est qu'un angle d'approche parmi d'autres. J'ai choisi de m'intéresser à l'expérience des participants, et il y a des conséquences à ce choix : le point de vue de l'organisme recruteur, les aspects politiques et économiques de tels voyages, au niveau macro, de même que les effets à long terme sur l'identité des participants, sont laissés de côté.

Chapitre 3

Le pèlerinage en Israël : description ethnographique

Nous avons vu brièvement, dans le premier chapitre, que mon projet de recherche consiste en l'observation des impacts sur l'identité de jeunes Juifs montréalais d'un voyage organisé de 9 jours en Israël, chapeauté par l'organisme *Israël de Droit*. Pour recueillir mes données ethnographiques, j'ai donc accompagné 42 jeunes lors de tout le processus du voyage, en passant par le recrutement et les rencontres pré-départ, les diverses étapes du voyage. J'ai aussi assuré un suivi avec quelques informateurs privilégiés après leur retour à Montréal, et ce, sur plus d'un an. Dans les pages qui suivent, je tenterai de dresser un portrait plus exhaustif de ce fait social, car les données collectées lors du terrain ne sont pas que des éléments de théorie, mais bien des actions et des émotions réellement vécues par ces jeunes individus.

Tout d'abord, pour les jeunes participants au programme, le processus du voyage commence plusieurs mois avant le départ. En revanche, pour l'anthropologue, il commence plus tôt encore. En tant que Montréalaise francophone, la communauté juive de Montréal m'était tout à fait inconnue. C'est à Toronto, où j'ai habité pendant 2 ans, que s'est imposée la problématique du rapport entre un court séjour en Israël et l'identité juive des jeunes participants. Ma curiosité fut piquée à la rencontre du frère d'une copine dont la mère est juive et le père irlandais. C'était un jeune homme de 19 ans semblable aux autres : dévoué à la fête et aux filles. Quel fut ma surprise d'apprendre que, suite à un voyage en Israël, il s'était mis à faire de fréquents allés-retours à New York, et qu'il s'impliquait désormais dans un groupe d'activistes sionistes.

Quelques années plus tard, je fais la rencontre de Rick, un jeune Juif montréalais qui me parle de son expérience dans un voyage similaire. C'est à partir de son récit que j'ai décidé de creuser les implications de ce phénomène social

(total ?) qui, vraisemblablement, touche de plus en plus de jeunes Juifs âgés entre 18 et 26 ans à Montréal, mais aussi dans plus de 50 pays du monde.

Pour les jeunes en question, partir en Israël avec un des nombreux organismes qui proposent ce genre de voyage gratuit est un processus relativement long, et qui demande une implication constante. Même si le programme est récent (2000), la publicité, qu'elle se fasse de bouche à oreille ou par l'entremise de l'école juive, s'est propagée à une vitesse telle que peu de jeunes Juifs de 18 ans ne connaissent pas le programme. Dès lors, une fois atteint l'âge minimum requis, la jeune personne peut commencer à faire les démarches pour s'inscrire au programme. Les organismes offrent des voyages à deux périodes de l'année, suivant le calendrier scolaire : à l'été, période la plus achalandée où une dizaine de groupes de 50 jeunes partent pour Israël, et à l'hiver, pendant la période des fêtes et la relâche de février. Puisque le groupe que j'ai accompagné partait à l'été, le processus de sélection s'est amorcé à l'hiver (mars) précédant le voyage. Le processus est conçu spécialement pour satisfaire aux normes et expériences des jeunes : ils n'ont qu'à se rendre sur le site web du programme, lequel est le même, peu importe le pays d'origine de l'intéressé. Le souscripteur est transféré vers le site de son organisme local « officiel » respectif.¹³ Commence alors la première partie de l'inscription, qui se fait de façon individuelle et virtuelle, en plusieurs étapes. Il est clairement spécifié que si certaines personnes veulent partir ensemble, elles peuvent en faire la demande, mais la règle d'or est « premier arrivé, premier servi ». Le jeune doit alors se créer un dossier sur internet, avec nom d'utilisateur et mot de passe. La première étape est de s'inscrire et d'attendre une réponse avec la suite des directives, sur son courriel. Ensuite, toujours en ligne, le jeune doit remplir un formulaire consistant en 5 sections d'environ 2 pages : informations personnelles, questionnaire, condition médicale, options de voyages et formulaires (assurances, contrat, etc.). Il doit, par ailleurs, envoyer le plus rapidement possible, un chèque remboursable de 300 \$, pour réserver sa place dans un des groupes. La souscription à une assurance santé et une lettre d'attestation de bonne santé signée par un médecin de famille sont aussi conditionnelles à l'acceptation de

¹³ Lors du début de mon terrain, il y a de cela déjà presque 2 ans, CIE était l'organisme officiel du programme Israël de Droit au Canada. Depuis, d'autres se sont ajoutés à la liste.

la demande. Les démarches ne s'arrêtent pas là, le jeune doit passer une entrevue individuelle avec un des responsables des dossiers. Cette entrevue a comme objectif de confirmer la judéité du souscripteur d'une part, et de compiler des données sur la nature de l'identité juive des jeunes à Montréal. En réalité, les questions posées sont exactement les mêmes que celles du formulaire électronique, par exemple, « comment vous définissez-vous ? Just jewish, orthodox, reform... ». Si la demande est acceptée et le chèque reçu à temps, le jeune se voit attribuer un groupe.

D'autre part, suite à sa sélection, le jeune est contacté par ses accompagnateurs à plusieurs reprises, notamment, pour 2 « mandatory pre-departure sessions ». La première, le 13 avril, réunissant tous les groupes partant à l'été a eu lieu dans une synagogue de Côte-Saint-Luc et a duré 3 heures. Cette réunion est importante puisque c'est à ce moment que tous les membres d'un même groupe se rencontrent pour la première fois et créent des liens. Elle permet aussi de stimuler l'imagination des jeunes en leur inculquant quelques pistes de réflexion, comme nous le verrons plus loin dans l'analyse.

La convocation est pour 6 :30. J'arrive une dizaine de minutes avant l'heure du rendez-vous. À peine quelques personnes sont assises, dispersées dans la salle préparée pour 200 personnes. À l'entrée, des préposés munis de listes notent la présence des participants. C'est à ce moment que les participants prennent connaissance de leur groupe (par exemple, « jeunes professionnels 4 »). Une demi-heure plus tard, c'est la cohue dans le hall. Les jeunes arrivent en riant ; cherchent leurs amis ; parlent au téléphone. D'autres étant venus seuls ou ayant grandi en dehors de la communauté juive de Montréal s'assoient calmement ou font connaissance avec leurs voisins. Le 3/4 des personnes présentes ont visiblement tout juste 18 ans. Quelques uns semblent plus âgés.

Quand enfin commence le programme de la soirée, les jeunes ont du mal à se taire. Tout au long des présentations, on entend des rires étouffés, des sonneries de téléphone et les pas des nombreux allers-retours dans les corridors. Les responsables

et les cadres de l'organisme en question se présentent avec un discours de bienvenue mettant l'accent principalement sur l'expérience extraordinaire dans laquelle les participants sont embarqués. Tous font mention, en tant qu'anciens participants, de la façon dont leur vie a été changée suite à ce voyage. Les accompagnateurs des groupes (2 par groupes, un homme et une femme âgés entre 21 et 30 ans) sont ensuite présentés. Le clou de la soirée est la conférence d'une heure et demie donnée par Gil Troy, un professeur de l'Université McGill, auteur du livre *Why I am a Zionist*. Dans un premier temps, la conférence porte sur la nécessité de faire des programmes éducatifs en Israël pour les nouvelles générations de Juifs de la diaspora et sur leur efficacité pour renforcer les liens des jeunes Juifs à la judéité. Le conférencier fait ensuite toute une diatribe sur la légitimité de l'État juif. Il base son argumentation sur la justesse et la bonté de l'État d'Israël dans ses politiques de guerre, lesquelles sont, selon lui, critiquées à tort. Pendant la conférence, au lieu de s'intéresser, la plupart des jeunes bâillent et se tortillent sur leur siège. Un jeune homme assis non loin de moi ponctue le discours d'expressions démontrant son ennui face à la problématique.

La dernière partie de la soirée est consacrée à la présentation de tout un chacun, en groupes fermés. Je vois alors pour la première fois les membres de mon groupe. Il y a, entre autres, un joueur de guitare, un souffre-douleur, un professionnel de 26 ans, d'origine israélienne. Quelques uns sont pourtant absents. Des 25 jeunes présents, tous sont anglophones et la plupart se connaissent du « Jewish High School ». L'accompagnatrice, Maryam, nous rassure : « This is not a religious trip! We'll have a lot of fun together ». Après la remise d'un document qui donne une liste d'effets à mettre dans les bagages, la suite des directives et les dates et heure de départ à partir de l'aéroport Toronto, chacun retourne chez soi.

La deuxième rencontre pré-départ a lieu environ 2 semaines avant le départ, un mercredi au centre Hillel près de l'Université de Montréal. La plupart des membres de notre groupe sont présents. Des liens se sont déjà tissés avec 3 des membres marginaux du groupe : Judith, une jeune franco-marocaine, David, le doyen

du groupe (26 ans) et Hanna, une jeune participante un peu timide de 20 ans habitant la périphérie de Montréal. Les autres correspondent à l'image qu'on se fait de jeunes anglo-montréalais branchés aimant faire la fête. Cette rencontre avait principalement comme objectif de nous expliquer les procédures du départ (feuillet remis à la session précédente) et l'itinéraire détaillé du séjour.

Ces 2 activités de groupe avant le départ (somme toute espacées dans le temps) sont évidemment importantes, mais l'on remarque que la majeure partie de la préparation se fait de façon individuelle et non collective. La partie la plus pertinente et ayant le plus de retombées sur le plan identitaire est le voyage en tant que tel, lequel commence dès que le participant quitte le cocon familial. Le voyage et le programme commencent avant que les jeunes n'aient quitté le pays, puisque le vol en direction d'Israël part de Toronto. Ainsi, si quelques-uns arrivent à Toronto plus tôt rejoindre des membres de leur famille, la plupart arrivent la veille au soir, en avion. Pour ma part, David propose de venir me prendre en voiture.

Nous arrivons à l'aéroport 5 heures avant le départ, tel que requis par l'organisme recruteur. Un membre d'*Israël de Droit* habillé aux couleurs de l'organisme nous attend et nous rassemble. Nous allons nous enregistrer au comptoir El Al dès notre arrivée. Il faudra ensuite passer avec nos bagages à main à un deuxième poste de vérification. Les jeunes sont à la fois fébriles et fatigués à cause des préparatifs et du transport des derniers jours. Nous devons ensuite nous mettre dans une file pour la deuxième fouille. L'attente est interminable dans le petit corridor éclairé aux néons. Soudain, un des jeunes surgit, affolé : « Ils te font passer un questionnaire de 10 minutes et ils te demandent tout sur ta famille et tes pratiques ! Ils ne me croyaient pas que j'étais orthodoxe, ils ont même vérifié si la synagogue à laquelle je vais existait réellement. » Suite à cette interruption, tous se mettent à se questionner comme à la veille d'un examen important. Effectivement, ce « security check » a tout pour rendre nerveux : des gardes de sécurité prennent chaque passager individuellement pour une entrevue d'une dizaine de minutes ne portant pas seulement sur les raisons du voyage. Ils demandent aussi des preuves de

la judéité de la personne, allant jusqu'à demander de réciter des extraits de chansons traditionnelles. L'expérience est tellement déplaisante qu'une ancienne participante décide de publier son témoignage sur le site web de l'organisme :

« I stand in the airport, carry-on in hand; a security official drills me with questions I hardly know how to answer. "Why have you never been taught Hebrew? Why have your parents never visited Israel? How come you did not attend a Yisevah? How come you do not keep kosher?" The woman jots down my answers on an official looking notepad she makes me nervous. Frankly, I'm not even sure why these questions are relevant. This is my first trip to Israel. »

À la fin de l'interrogatoire, l'agent colle un petit papier en hébreu sur le dos du passeport et sur le bagage à main. Retour dans le hall de l'aéroport avec les autres. Après que tous sont passés par le « security check » de EL Al, nous pouvons enfin traverser dans l'aire d'attente. Un autre poste de sécurité, général celui-là, et nous sommes dans la zone sécurisée. Nous montons dans l'avion une autre heure plus tard.

Ce vol de 12 heures m'a permis de créer des liens d'amitié avec Judith. Elle me raconte son histoire dans l'avion : son père catholique, sa mère juive, son éducation laïque, son grand amour déçu avec son cousin français. Elle me dira plus tard, au cours du voyage : « Avant même de venir, je savais que j'allais tomber en amour avec Israël ».

3 heures du matin, en Israël : nous sommes enfin dehors, devant l'autobus qui doit devenir le moyen de notre aventure et notre maison pour les 9 jours à venir. Les jeunes s'extasient sur la douceur du temps et sur le parfum de l'air. Nous sommes accueillis par notre guide israélien, Nadav. Aussi fatigués et déphasés que nous puissions être, pas question d'aller se coucher. La première journée, digne des douze travaux d'Hercule s'amorce déjà. Nous sommes directement conduits dans un parc naturel thématique qui est en fait une reconstruction « authentique » nature et de la vie en Israël aux temps bibliques. On nous accueille avec un petit déjeuner et nous regardons notre premier lever de soleil en Terre sainte. Une marche d'une quinzaine de minutes nous amène dans un bâtiment (construit selon les styles et techniques tirés de la Bible) dans lequel « nos ancêtres » récoltaient la vigne et faisaient le vin. Nadav

nous fait un discours sur l'importance de connaître le passé pour mieux construire l'avenir et sur la « connection » possible avec les ancêtres, ici, en Israël. Il nous invite à participer à un premier rituel de communion où, tous en cercle, bras dessus, bras dessous, nous chantons des hymnes en hébreu et à la fin duquel nous nous embrassons. Il nous offre ensuite de partager un verre de ce vin symbolique. Une jeune participante pleure en silence. Dès cette première activité, je remarque que, bien que la publicité du voyage insiste sur la teneur laïque du voyage, ce dernier n'est pas dénué de religieux. Le judaïsme demeurera présent de façon implicite tout au long du séjour, comme nous nous le verrons plus loin.

Le parc met en spectacle d'autres activités dont nous sommes les acteurs : presser les olives, moulin à épices et faire paître les moutons. En cette première journée sur le sol israélien, le guide nous met en garde : « Leave your egos behind ». Il nous explique que dans le cadre de ce voyage, nous sommes tous égaux, qu'il ne veut pas voir de démonstrations de force envers les uns ou les autres, comme c'était déjà arrivé dans d'autres groupes.

Après le repas de midi (tous les repas se prennent toujours en groupe), nous nous dirigeons vers les ruines de *Caesaria*, une ancienne ville romaine. Alors que les paysages et les activités changent et ne cessent de nous surprendre et de nous déstabiliser, l'autobus qui nous amène vers notre prochaine destination est déjà notre espace de sécurité et d'intimité. Les jeunes reprennent les places qu'ils s'étaient choisies lors du premier trajet et somnolent ou jouent de la musique. Le guide, lui, profite du temps du trajet et du fait que nous soyons tous rassemblés dans cet espace clos pour nous parler de sujet divers, toujours en lien à l'État d'Israël dont il vante les mérites et les beautés. Il réussira, au fil des jours, à nous faire aimer, malgré nos a priori et nos préjugés, cette terre mythique.

La visite des ruines romaines est un prétexte pour aborder le sujet de la soumission du peuple juif en Israël et pour parler de la qualité morale et de la rectitude du mode de vie juif, par rapport à l'opulence et la décadence des Romains.

Malgré le ton convainquant du guide, un débat est lancé : est-il correct ou non pour les jeunes femmes, de porter des vêtements aguichants. Le guide se place dans le camp du non alors que la majorité des jeunes filles, toutes habituées à la mode américaine, s'indignent contre les restrictions imposées aux femmes. Le débat, quoiqu'intéressant, s'efface rapidement devant la majesté du paysage. Une petite plage nous invite à aller nous baigner et chacun s'empresse de mettre son maillot de bain. Après une bonne période de dépense d'énergie, nous cheminons en direction du kibboutz qui nous hébergera pour deux nuits de suite.

Nous partageons la chambre avec 3 autres personnes qui seront nos co-chambres pour le reste du voyage. Malgré la fatigue qui s'empare de nous, ça fait maintenant plus de 48 heures que nous sommes debout, pas question d'aller au lit. Un repas nous attend et ensuite, une table ronde sur nos impressions de la journée et sur les attentes des accompagnateurs et du guide face aux participants. On nous explique que l'un des objectifs de ce voyage gratuit est la formation de couples « kosher ». Le groupe est effectivement composé d'un nombre presque égal de garçons et de filles (19 garçons pour 23 filles). Les responsables nous encouragent donc à faire la fête toute la soirée. Ils fêtent d'ailleurs avec les participants. L'alcool coule à flots.

Le lendemain matin, le réveil se fait assez tôt. À 8 heures, départ pour une randonnée de 3 heures dans les monts Golan. Le thème de la journée est « The Golan Heights, Understanding the Issues ». En effet, chaque journée sauf la première est construite par rapport à une thématique qui détermine à la fois les activités, les discours du guide et les discussions de groupe. Tout au long de la randonnée, le guide fait des pauses où il explique une partie de l'histoire récente de l'État d'Israël. Le soleil plombe et la dernière heure d'ascension est difficile pour plus d'un. Après cette activité physiquement éprouvante, direction la frontière syrienne, où le guide nous explique la nécessité du mur tant décrié. Il prend la défense de la politique d'Israël. Arrêt dans un petit village où l'on nous présente un film sur les héros de la guerre contre la Syrie. Encore une fois, Israël est dépeinte comme victime de

l'ignorance et du manque de collaboration de la part de l'ennemi. Selon le film et le conférencier, avant d'attaquer, Israël a essayé de toutes les façons de négocier. L'État hébreu aurait même proposé de donner des terres à l'ennemi pour éviter la guerre. Pendant la guerre, les soldats auraient tenté à tout prix d'éviter d'enlever des vies humaines. Après ce discours patriotique, nous nous dirigeons vers la frontière du Liban, où un Juif d'origine américaine ayant fait *aliyah* et ayant construit un kibboutz nous explique son point de vue sur la guerre avec le Liban. En guise de conclusion, il nous dit qu'à peine une heure avant notre arrivée, une roquette provenant de l'autre côté de la frontière a explosé dans la cour de sa propriété...

Après tous ces exposés, l'autobus nous amène dans un parc d'aventure où nous avons la possibilité de faire du rafting, du tir à l'arc, de l'escalade et d'autres activités en compagnie de jeunes Juifs de diaspora participant à des programmes similaires. Un barbecue communautaire termine cette journée épuisante. Nous rentrons ensuite au Kibboutz, pour fêter la suite de la soirée.

Avec comme thème « Jewish Reaction to Adversity », la journée suivante s'annonce aussi riche en émotions. Effectivement, la journée commence encore une fois par une préparation physique : une randonnée. Nous nous dirigeons ensuite vers la ville de Tzfat, réputée pour sa religiosité. Le discours du guide porte donc principalement sur la religion juive, mais aussi sur les aspects pratiques et spirituels du judaïsme pouvant intéresser les jeunes adultes. Il nous parle donc de la Kabbale, le mysticisme juif auquel adhèrent plusieurs célébrités comme Madonna et Britney Spears. Après avoir déambulé dans les étroites rues pavées, les jeunes participants en ont profité pour acheter des cadeaux et autres souvenirs à teneur religieuse (pendentifs avec l'étoile de David, *Mezuza*, *kippa*...).

La thématique n'est vraiment discutée qu'au repas de midi, que nous offre une famille druze. Selon le bref exposé d'une jeune femme représentant les Druzes, ce peuple serait une minorité religieuse en Israël et ne serait pas, contrairement à la croyance populaire, affilié à l'islam. Ils resteraient entre eux sans causer de problème aux Juifs du pays. On nous laisse entendre que l'État d'Israël est ouvert à la

différence culturelle et religieuse puisqu'il vit en harmonie avec les Druzes, lesquels sont perçus comme des collaborateurs, participant au service militaire même si la loi leur permet d'en être exemptés. Le repas est délicieux et rapproche encore plus les participants qui doivent partager les plats et manger avec leurs mains.

La journée se poursuit dans un tout autre cadre : le Hall de l'indépendance à Tel-Aviv. Les participants sont très impressionnés par le discours du guide du bâtiment, lequel relate pour nous les diverses péripéties ayant mené à la Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël en 1948. D'ailleurs, la plupart d'entre eux se font photographier dans la salle où la décision a été prise en comité fermé. C'est lors de ce discours que l'on nous dit pour la première fois qu'Israël est « notre » pays, « notre *home* » ; que c'est « notre » protection en cas de persécution et qu'il n'en tient qu'à « nous » pour devenir citoyen de ce merveilleux pays. Quelques participants pleurent. Ensuite, selon le même découpage des journées, après les épreuves physiques et émotionnelles, les jeunes finissent la soirée dans les bars longeant la plage de Tel Aviv. Couvre-feu : 3 h du matin.

Le réveil le lendemain matin est difficile. Néanmoins, la journée ne sera pas moins chargée que les autres. Première activité : planter un arbre pour symboliser les bienfaits de la colonisation juive sur l'environnement désertique et autrefois marécageux d'Israël. Après un bref exposé sur les labeurs des premiers colons et après la lecture d'une prière, les jeunes sont invités à planter ce petit arbre en priant pour une personne chère ou pour une personne dans le besoin. L'activité, qui fait converger le corps, l'histoire et les émotions, est chargée de sens, comme en témoigne cette remarque d'un ancien participant :

« At that moment, I was myself a pioneer. Building Israel with my bare hands. Covered in dirt and the sweat pouring from my brow, I transformed Israel from a barren wilderness into a thriving environment. » (“The Price of a Free Ride”, Jeremy)

Après cette activité à la fois individuelle et collective évoquant les ancêtres et les contemporains des membres du groupe, les jeunes repartent pour une autre rencontre,

cette fois avec leurs pairs israéliens. Le programme du voyage est conçu pour que les jeunes créent des liens d'amitié ou d'amour avec de jeunes Israéliens de leur âge, qui sont en même temps, déjà des héros de guerre. La rencontre, qu'on appelle *mishgasf*, se fait sur un terrain vague. Les jeunes soldats sont impressionnants et beaux avec leurs uniformes et leurs fusils. Ils sont 10 au total : 5 garçons et 5 filles. Ils nous accompagneront pour le reste du voyage. Après quelques activités pour se connaître, nous partons tous ensemble pour une demi-journée de fouilles archéologiques dans ce qui était le village d'une des 12 tribus de Judée. Nous allons ensuite en direction du désert, où nous devons passer la nuit. À l'heure à laquelle nous arrivons, le camp bédouin est déjà plein de groupes, dont un autre groupe de jeunes Montréalais participant au même programme que nous. Des activités dans le désert ainsi qu'un gros souper collectif animent l'après-midi et la soirée. Notre guide nous prend à l'écart et nous emmène dans la noirceur du désert, nous incitant à réfléchir sur le sens de la vie. Les étoiles brillent de mille feux. Conformément aux autres journées, la soirée se termine par une grosse fête qui réunit tous les groupes présents sous la tente bédouine. Personne ne dort cette nuit-là. Quelques-uns commencent à s'irriter à cause du manque de sommeil et de l'exigence du programme. Les jeunes Israéliens, quoique ne parlant pas bien anglais s'intègrent rapidement au groupe. Il fait encore nuit quand sonne l'heure du départ.

À 4 h du matin, nous sommes tous dans l'autobus qui nous mène vers Massada, lieu de résistance du dernier groupe de rebelles juifs contre l'envahisseur romain. Le guide prépare une ambiance théâtrale, lumières tamisées et musique de circonstance (la trame sonore du film *Brave Heart*). Il entame le récit de « nos » ancêtres, qui préférèrent s'enlever la vie plutôt que de finir comme esclaves aux mains des Romains (pour des extraits du texte original de Joséphus d'où le mythe de Massada est tiré, voir l'annexe 1). Après un bref déjeuner préparé par les soldats nous accompagnant avec les moyens rudimentaires utilisés dans l'armée, nous regardons le soleil se lever sur la mer morte puis commençons l'ascension du mont Massada. La randonnée au petit matin dure environ une heure. Exténués, les jeunes arrivent au sommet, dans les fondations à découvert et en partie reconstituées de la forteresse qui

servit d'abri aux derniers Juifs. Le guide nous montre « la preuve » que les membres de ce peuple étaient bien les ancêtres des Juifs : les archéologues ont découvert les bases de la toute première synagogue du monde dans laquelle trône le bain rituel juif. Pour solenniser ce moment, le guide monte sur l'autel où devait jadis être déposée la Torah et demande à toutes les filles qui n'ont pas fait leur *bat mitzvah* de se lever et de lire un extrait du texte saint¹⁴. Le rituel est prononcé. Les autres participants font mine de lancer les bonbons, comme lors d'une véritable cérémonie. Par la suite, on nous guide vers le bord d'un précipice bordé d'autres montagnes aussi hautes et escarpées que Massada et le guide nous fait crier le plus fort possible et plusieurs fois : « Am Israël chai », ce qui veut dire, selon le guide, « nous sommes toujours vivants ». L'écho de ces paroles revient vers nous avec une force décuplée. Nous redescendons la montagne, fatigués. Un repas nous attend en bas.

Le reste de la journée se passe tranquillement dans un spa aux bords de la mer morte, mais cet instant de répit ne dure pas puisqu'on nous emmène ensuite à Jérusalem où l'on nous demande de nous préparer pour le sabbat : nous sommes vendredi soir. Les filles se vêtent de leurs plus beaux atours, qu'on nous avait demandé d'apporter dans nos valises : robes longues et châles sur les épaules. Les garçons mettent des pantalons propres ainsi que leur kippa. Le guide nous fait traverser les rues de Jérusalem à pied, puisque voitures et autobus doivent rester garés le jour du sabbat. Nous débouchons sur une petite place pavée. Nous nous mettons en cercle, bras dessus, bras dessous, comme il nous est arrivé plusieurs fois depuis le début de l'aventure, et nous chantons des hymnes pour l'arrivée de *shabbat the bright*. Nous déposons des bougies dans les espaces creux des murets de pierres. Ensuite, le guide demande à toutes les personnes n'ayant jamais vu le Mur des Lamentations de se bander les yeux et de se laisser guider par une autre personne ayant déjà vu le mur, vers l'endroit où la vue est la plus belle. Auparavant, le guide nous avertit que la vision est telle que souvent les gens pleurent, entrent en crise ou encore deviennent fous lorsqu'ils voient et touchent le mur pour la première fois. Ces

¹⁴ Les garçons font normalement leur bar mitzvah à 13 ans. Cette coutume, que l'on nomme bat mitzvah pour les filles, est moins pratiquée chez ces dernières. Ainsi, seulement quelques-unes des filles avaient déjà fait leur bat mitzvah.

paroles ne furent pas futiles, car effectivement, plusieurs participants se mettent à pleurer quand on leur enlève le bandeau. L'émotion décuplera quelques minutes plus tard, alors que les participants sont appelés à pénétrer l'espace réservé au Mur. La plupart ont apporté des petits messages et prières dans le but de les glisser entre les fentes du Mur. La fébrilité gagne effectivement plus d'un. Au moins cinq participants, autant filles que garçons, sont inconsolables. D'autres se sentent coupables de ne pas ressentir avec autant de force la présence du Mur, pourtant si important pour les Juifs :

« Moi, je l'ai vécu comme un point de vue : « Voilà le mur dont tout le monde parle ». Je n'ai pas ressenti ça comme eux. Puis, j'ai essayé de me créer des sentiments. Je me disais : « c'est le Mur ! C'est le Mur ! Vas-y, c'est super important. C'est religieux, pense à tes ancêtres !! » J'essayais de me motiver ! Pour certains, on dirait que cela a été une expérience plus intense ! Mais moi, je ne sais pas pourquoi, ça n'a pas adonné. » (Rebecca)

« One of the moment I'll never forget of course is the wall. It's the most important I think. Some people cry, some people just don't know what to say, some people are in shock, and...it's nice! (Josh)

Après un souper « spécial shabbat », pour la première et la seule fois durant le séjour en Israël, la soirée se passe calmement, chacun dans sa chambre, à discuter ou à dormir.

La journée suivante est consacrée à la découverte de Jérusalem. Nous marchons toute la journée, en évitant bien le quartier arabe. Dans les ruines de l'ancienne cité romaine, nous fêtons la fin du sabbat avec des chansons et des danses. La soirée est à la fête dans une discothèque branchée de Jérusalem. Tous dansent et quelques couples se forment cette nuit-là.

À peine couchés que sonne le réveil. L'estomac de travers et le corps en compote, nous visitons *Yad Vashem*, le musée de l'Holocauste. La visite de 2 heures est complétée par la conférence d'un rescapé des camps de concentration. Le moral déjà à plat, nous allons ensuite visiter le cimetière de l'armée. Le guide nous fait remarquer les chiffres sur les pierres tombales : 16, 21, 18. C'est l'âge des soldats

tombés “pour la patrie”. Le guide, Nadav, pleure en nous disant que même s’il croit qu’il est important que nous vivions ce que vivent les jeunes soldats israéliens, il ne sait pas s’il doit nous inciter à immigrer et à faire le service militaire, car il se sentirait coupable si jamais il nous arrivait quelque chose. Il clôt son discours (et la visite du cimetière) sur la tombe d’un jeune Canadien mort à 19 ans, qui avait pris la décision de venir se battre pour Israël. Plusieurs soldats israéliens et beaucoup de participants pleurent en silence. Quelques garçons décident qu’ils ne peuvent plus vivre tranquillement et confortablement à Montréal alors que leurs frères se font tuer pour défendre leur pays. Ensuite, table ronde sur « ce qu’on peut faire, nous, en tant que jeunes Juifs de la diaspora, pour perpétuer l’identité juive et pour vivre enfin en sécurité et en liberté. » Les solutions sont multiples : faire aliyah, participer à la défense du pays en s’enrôlant dans l’armée, multiplier les partenariats avec Israël, éviter les intermariages, être solidaire avec Israël en diaspora, afficher clairement et fièrement son identité juive.

Cette journée se divisait en 2 parties. La première, très émotionnelle, que je viens de décrire, et la seconde, plus spirituelle. Effectivement, le groupe avait la chance de fêter *shavuot*, la fête juive du lait et des paysans, à Jérusalem. (Avant de partir pour Israël, les participants ont eu un appel de la responsable des dossiers pour s’assurer que les jeunes et leurs parents ne voyaient pas d’inconvénient à ne pas être en famille pour la fête de *shavuot*). Cette fête est caractérisée par un pèlerinage au Kotel, le mur des Lamentations. Ainsi, après une séance d’étude et de discussion des textes de la Torah, nous partons au milieu de la nuit, à pied, vers le Mur où une foule innombrable de pèlerins avaient envahi de leurs hymnes et de leurs prières la place devant le Kotel. Les gens présents, incluant beaucoup de jeunes, récitent des parties entières de la Torah dans un état proche de la transe. L’air était étouffant, le spectacle, surprenant.

Cette expérience était la dernière de ce séjour riche en émotions. Ces 8 dernières journées, où les jeunes avaient dormi en moyenne moins de 3 heures par nuit, avaient brisé toute résistance et tout sens critique. Nous étions tous en amour avec ce bout de terre et les uns avec les autres. La dernière journée était donc

réservée à dire au revoir à nos amis israéliens avec qui nous avons eu le temps, en 4 jours, de dormir, de manger, de pleurer et de danser. Nous avons échangé des souvenirs avec eux (t-shirts, épinglettes) et avons reçu une photo de groupe encadrée. Certains participants restaient encore en Israël pour aller voir des membres de leur famille ou pour participer à un autre programme éducatif, mais environ la moitié partit vers l'aéroport. Nous dormîmes les 12 heures du vol de retour.

Évidemment, tout ne s'arrête pas là. Si la période pré-départ est importante pour stimuler l'imagination du jeune participant, le retour l'est aussi. L'organisme en question assure un suivi des anciens participants par l'entremise des accompagnateurs, lesquels sont sommés d'organiser des rencontres post-voyage. Effectivement, aussitôt rentrée, des courriels de « bon retour » m'attendaient sur ma boîte, ainsi qu'une carte postale générique expliquant que cette expérience allait transformer ma vie. De plus, quelques mois plus tard, tous les participants de mon groupe reçurent une invitation à fêter le sabbat chez un des anciens participants. L'accompagnatrice prit même la peine de tous nous téléphoner, pour s'assurer de notre présence. Environ 20 personnes s'étaient déplacées. Par la suite, des courriels hebdomadaires m'invitant à des barbecues, des conférences ou des projections de films (que je reçois toujours, d'ailleurs, plus d'un an plus tard), rappellent à ma mémoire que j'ai participé à un voyage éducatif en Israël et que je suis maintenant membre de la grande famille des *alumni*. Par ailleurs, plusieurs membres du groupe ont gardé contact, comme nous le verrons plus loin dans les entrevues. Nous recevons aussi par courriel le journal du programme qui fournit des articles sur l'actualité juive, ainsi que la page web d'un réseau de rencontre pour Juifs, destiné aux anciens participants. Ainsi, le voyage en Israël ne se termine pas au retour au pays, mais continue à vivre dans le souvenir des participants bien des années plus tard.

Chapitre 4

Cadre conceptuel

4.1 Ethnicité et religion dans le cas juif

Quand on se questionne sur une problématique de transformation identitaire, surtout quand l'identité concernée est celle de Juifs de la diaspora, l'on pense principalement à deux éléments : la religion et l'ethnicité. Mais dans le cadre d'un phénomène récent comme un voyage organisé en Israël, auquel ne participent principalement que de jeunes Juifs penchant plutôt vers la laïcité, ces deux facettes de l'identité juive requièrent-elles la même attention ? Quel devient le rôle de la religion ? Et celui de l'ethnicité ? Et dans quelle mesure peuvent-elles entrer en relation dans une dynamique de transformation identitaire chez un individu en voyage en Terre sainte ?

Comme le remarquent les professeurs en études religieuses Paul Bramadat et David Seljak dans leur recherche sociologique sur les grandes religions au Canada, et l'anthropologue Stephen Warner dans l'introduction de son livre *Gatherings in diaspora : religious communities and the new immigration* (1998), les deux concepts sont inextricablement liés. Il serait à la fois difficile et futile de les séparer. Mais de là à pouvoir dire lequel de l'ethnicité ou de la religion prime sur le plan identitaire...

“Some would argue, of course, that religion is simply a part (or a function) of a specific culture or ethnicity. However, most religions are transcultural, transnational, and transethnic (that is, there are Trinidadian Hindus, Gujarati Hindus, and white British Hindus), so it must be more than an epiphenomenon of local forces. Others would argue that for many groups (for example, some Hasidic Jewish communities), religion is their culture. However, such an argument clearly describes only a very small number of groups. As the following chapters will demonstrate, ethnicity and religion are inextricably linked, so much that it is often virtually impossible to tease them apart.” (Bramadat and Seljak 2005)

Le cas juif est d'autant plus complexe que le peuple juif, vivant en diaspora depuis plus de 2000 ans, s'identifie et est identifié par le facteur religion et non par un quelconque territoire national (tous les Juifs ne sont pas Israéliens) bien que, comme pour beaucoup de grandes religions institutionnalisées en Europe et en Amérique du Nord, l'aspect religieux (les pratiques et les croyances) a tendance à prendre de moins en moins de place dans la vie quotidienne des Juifs. Il y a presque 30 ans, l'éditeur Leland Jamison, notait dans l'introduction du livre *Tradition and Change in Jewish experience* (1978 : xiv), qu'il y a eu un désinvestissement du religieux dans le mode de vie juif dans l'ère moderne : « one can be a Jew without being a Judaist, a member of the « Eternal People » quite apart from any religious profession or affiliation. » Dans cette phrase, Jamison prétend que l'ethnicité juive peut être séparée de la religion juive. Si effectivement, la pratique et la croyance religieuse au sens théologique du terme ne sont pas très populaires chez certains Juifs contemporains, cela ne veut pas dire que ce qui caractérise le peuple juif (qu'on l'appelle « culture » ou « ethnicité ») soit exempt de références religieuses. Tout comme les synagogues peuvent être considérées comme des centres culturels, le mode de vie juif a été façonné par le religieux. Qui peut prétendre que le rituel de la Bar Mitzvah soit un événement uniquement religieux ? Et à l'inverse, qui peut dire qu'un repas familial, que ce soit un samedi, jour du sabbat, est uniquement culturel ? La sociologue française Danièle Hervieu-Léger résume ainsi la problématique :

« L'attraction particulière qui associe l'ethnique et le religieux tient à ce que l'un et l'autre créent du lien social à partir d'une généalogie postulée, généalogie naturalisée (puisque rapportée au sang et au sol) d'un côté, généalogie symbolisée (puisque constituée de la référence croyante à un mythe ou à un récit fondateur) de l'autre. » (1993 : 228)

Ainsi, on peut dire que les Juifs sont membres d'une religion autant que d'un peuple. Pour aider à catégoriser ce qui relève de la religion de ce qui se rattache plus à l'ethnicité, surtout sur les plans de l'identification individuelle et collective, Albert Memmi, philosophe et écrivain juif, sépare en concepts différents (lesquels seront utilisés tout au long de ce travail) ces deux aspects de l'identité juive se basant sur un principe d'appartenance. Il

« distingue l'appartenance au peuple juif sur la base de la religion (judaïsme) de l'affiliation proprement affective au peuple juif (judéité), la religion pouvant être ici complètement effacée, voire combattue (...) La judéité est la *manière* dont chaque Juif vit, subjectivement et objectivement, son *appartenance* au judaïsme et à la judaïcité. » (1972 : 36).

Par ailleurs, il est intéressant de noter que la religion juive, en tant que marqueur ethnique, est beaucoup plus prononcée en Diaspora qu'en Israël. En effet, les identités religieuses qui se transmettent par filiation parentale, à la naissance, quand elles sont vécues dans le contexte d'un pays régi par cette religion, peuvent être considérées comme « normales » chez ces individus. Par exemple : « in a muslim country one is naturally a Muslim, whether or not one takes seriously the practice of Islam. In North America, Islam becomes a conscious element in the sense of identity » (Booth, 1988). En Israël, les individus, de par leur nationalité, sont implicitement reconnus et acceptés en tant que membres de la communauté juive, puisqu'ils possèdent la nationalité d'un État juif, soumis à un calendrier juif. Dans ce cas, le nationalisme peut devenir un marqueur identitaire plus fort que la religion. Ainsi, comme le craint Yeshayahu Leibowitz, un grand penseur assez controversé pour ses idées sur la question du nationalisme juif :

« La nouveauté, au regard des trois mille ans de notre histoire, est l'existence d'innombrables Juifs qui, bien qu'ils aient conscience de leur judéité, n'ont plus aucun lien avec ce qui fut concrètement le judaïsme. Ils sont coupés des contenus et des valeurs rattachées au sentiment national¹⁵ juif historique, lesquels se trouvent remplacés par une identité nationale qui existe pour elle-même. Le danger est de la voir se transformer en étatisme et en volonté de puissance : en une identité nationale dans le sens que lui donnait Mussolini... » (Leibowitz, 1992 : 110-1)

Toutefois, il est bon de nuancer ce propos. Malgré les prédictions de sociologues tels que Weber (1946) et Durkheim (1925), le sentiment religieux n'est pas en voie de disparaître dans nos sociétés dites « modernes » puisque, comme nous le disions plus haut, la religion juive demeure un aspect important de l'identité chez les membres de la diaspora, du moins en Amérique du Nord. Des mouvements

¹⁵ Le terme « national » employé ici par Leibowitz signifie ethnique et non en rapport à la nation ou à l'État.

messianiques prônant l'orthodoxie comme, celui des Loubavitch, connaissent récemment une popularité inégalée aux États-Unis et au Canada.

En ce sens, Bernard Reisman, professeur émérite en Études juives et auteur de plusieurs livres sur la question de l'identité juive, remarque que « Today [...], Jewish life-style, the personal identity of most American Jews is shaped by non-Jewish environment. To affirm their Jewishness, they must « add on » a Jewish dimension in their lives. » Ainsi, la religion devient, en diaspora, un facteur de différenciation et de reconnaissance qui permet de renforcer une identité collective minoritaire au sein de la société nord-américaine. Cet apport ethnico-religieux permet aux Juifs, fortement intégrés à la société majoritaire, de s'affirmer en tant que Juifs et de retirer de la fierté de leur différence ainsi mise en valeur. Ce phénomène de valorisation de la différence a aussi été observé par Meintel dans son étude sur les enfants d'immigrants. En effet, ces jeunes se caractérisent souvent comme « Québécois-plus » : “they develop a pride in the cultural heritage associated with them” (2000:28).

De plus, basé sur Smith (1978), Warner stipule que « many immigrants find that when they become parents and want to pass on their heritage, **religion is the key to cultural reproduction**¹⁶. » (1998) Effectivement, ne serait-ce que dans la sphère des migrations, plusieurs chercheurs ont remarqué l'importance de la religion comme facteur à la fois d'intégration et de cohésion ethnique, et de maintien identitaire des nouveaux arrivants (Chong, 1998). Par exemple, Cecilia Menjivar note qu'en contexte migratoire la religion « is a fundamental category of identity and association in society through which immigrants can find a place in American life. » (2003:22) Ainsi, à l'instar de Durkheim, pour qui la religion est une institution qui doit être étudiée à travers l'angle du social et de la communauté, Beyer (1994) et Robertson (1992) croient que la religion continue « to be a determinative force in social

¹⁶ Dans cette citation, ainsi que dans toutes celles qui suivent, les caractères gras montrent une emphase de la part de l'auteur du mémoire.

structures and processes beyond the restricted sphere of voluntary and individual belief and practices. » (Beyer, 1994 : 12).

En revanche, toujours selon Chong (1995), peu de chercheurs se sont intéressés au rôle de la religion pour la deuxième génération (et du même coup, pour les générations subséquentes, comme c'est le cas pour les Juifs, implantés à Montréal depuis plus de 200 ans), probablement à cause du modèle assimilationniste généralement accepté. L'auteur a, pour sa part, trouvé que les Coréens de deuxième génération montraient une participation, dans une église qu'il qualifie d'« ethnique », très élevée (65 à 70 % selon les estimations des « church leaders » (261)), ce qui serait, paradoxal du point de vue du modèle assimilationniste, puisque ces jeunes ont, pour la plupart, accédé à un niveau considérable d'assimilation économique et culturelle dans la société majoritaire (comme c'est le cas des jeunes Juifs en Amérique du Nord, en général). « This presents a challenge to theories which link the loosening of ethnic ties with upward mobility. » (Chong, 1995 : 261).

Dans le cas des Juifs de la diaspora, l'assimilation a toujours été une question à l'ordre du jour, et le programme *Israël de Droit*, proposant un voyage en Israël, se veut un moyen avoué et testé de renverser la tendance. Ce renforcement de l'identité juive ne passe pas par la fréquentation de lieux de culte, mais par un voyage en « Terre ancestrale », lequel combine des notions de religion, de nationalisme et d'ethnicité. Reste à voir à quel point le judaïsme demeure un facteur d'identification pour ces jeunes Juifs de la diaspora et s'il peut être réactivé, comme c'est le cas chez les nouveaux membres du mouvement Loubavitch.

4.2 Le nationalisme comme nouvelle religion ?

Nous avons vu que le cas de voyage en Israël étudié ici, parce qu'il s'intéresse à un groupe de Juifs, relève à la fois de l'ethnique et du religieux. Mais la destination du voyage, Israël, amène un nouveau facteur à l'analyse : le nationalisme. Une question mérite d'être posée. Un pays qui n'est ni le pays de naissance, ni celui

d'origine des parents peut-il devenir partie intégrante de l'identité du jeune voyageur ? C'est le défi que rencontrent les organisateurs du programme *Israël de Droit*, lequel est financé en partie, comme nous l'avons vu, par le département de sensibilisation sioniste de l'État d'Israël. Mais plutôt que de tenter de cerner les objectifs des institutions, voyons un peu les différentes définitions du nationalisme et ce que peut représenter Israël pour de jeunes Juifs diasporiques.

Pendant plus de 2000 ans d'histoire de diaspora, les Juifs se sont tournés vers un centre : Jérusalem. Le dicton « Next year in Jerusalem » montre bien l'attachement symbolique envers ce lieu sacré. Il est vrai qu'il y a à peine 100 ans, pour les Juifs dispersés aux quatre coins du monde, il était difficile de se rendre en Palestine réaliser cette prophétie. Mais depuis la création de l'État d'Israël en 1948, non seulement il est plus facile pour les Juifs de cheminer vers Jérusalem, mais le rapport envers cette terre ancestrale s'est transformé. En effet, bien que Jérusalem en tant que haut lieu sacré garde sa symbolique, le territoire d'Israël dans son intégralité s'est paré d'une nouvelle aura. Ainsi, le lien à Israël n'est plus purement religieux, il est aussi national.

Depuis la formation des grands nationalismes européens (voir la définition de Williams¹⁷), la nationalité est devenue une source d'identité très forte. En effet, combien d'individus se définissent avant tout par leur pays d'origine ? Et, bien que les chercheurs s'intéressent aux mouvements accrus des populations sur la planète – en anthropologie, la tendance est à la déconstruction du rapport entre culture et territoire (Hannerz, 1996, Appadurai, 1996, Giddens, 1994, Meintel, 1998) -- ces nouveaux concepts restent coincés dans la sphère de l'idéal théorique. Concrètement,

¹⁷ « [N]ationalism is defined as a set of ideological precepts partially focused on ordering, evaluating, and homogenizing internal heterogeneity, and partially on situating a politically defined territory (the state), its people (the nation) and its culture (the nation-state) in an international arena (an order of nation-states). Process of authentication refers to the contestation and resolution, however partial, which take place among the strata of the nation over the legitimacy of a particular distribution of the elements of heterogeneity across the aforementioned categories ranging from not real to real culture. It also refers to the efforts of a segment of the population to press, in the international arena, not only for recognition of the distinctiveness of whatever it views as the homogenized elements of a national culture, but also for a positive evaluation of this culture, the nation, and its people.» (1990 :128)

l'on remarque qu'une majorité de gens ressentent encore un attachement au territoire national (Gallisot, 1987), surtout dans le cas de pays récemment créés, comme Israël. D'ailleurs, ce n'est pas sans raison que la terminologie employée par les individus pour définir leur identité est tirée de la botanique (Malkki, 1992). Le terme de « racines », que l'on entend souvent lorsqu'un individu tente de se définir, montre bien que le lien entre peuple et territoire est encore très présent de nos jours (voir Aretxaga, 2003).

L'on remarque qu'à l'instar d'autres groupes diasporiques envers le pays natal de leurs ancêtres, les Juifs de la diaspora perçoivent l'État d'Israël comme un « paradis perdu » (Meintel 1998 : 63), qui souvent incite les membres de la communauté à faire le voyage vers cette terre idéalisée. Il semble que plus le lieu d'attachement mythique est lointain (dans tous les sens du terme : physiquement, émotivement, car les individus ont leur vie sociale dans un autre pays de la diaspora, et même intellectuellement puisque souvent, les politiques d'Israël ne correspondent pas à leurs valeurs), plus il prend de la valeur symbolique, ajoute à son exotisme et donc, à sa surenchère. De plus, la distance empêche toute banalisation par le quotidien et aussi, toute vérification des représentations individuelles ou médiatiques, ce qui peut facilement mener à l'idéalisation de cette terre dont on imagine les qualités et élimine les défauts.

De plus, le lointain, surtout quand on parle d'une terre ancestrale, peut devenir un lieu de pureté culturelle ou d'authenticité, d'une part à cause de la méconnaissance qu'en ont les membres de la diaspora et, d'autre part, par son caractère implicite d'immuabilité (pour les membres de la diaspora, modernes et acculturés, les pratiques culturelles des peuples vivants dans le pays d'origine sont figées dans un présent ethnographique. Todorov disait : « Puisqu'on a décidé que le passé des nôtres se retrouvait dans le présent des autres, on associera régulièrement projets utopistes et images exotiques (1989 : 301) »).

D'un autre côté, si Israël a effectivement un poids dans la construction identitaire des Juifs vivant en diaspora, les auteurs sont mitigés quant à la nature du sentiment envers l'État juif. Par exemple, Arthur Herzberg, dirigeant important de la communauté juive américaine, soutient : « Jews owe no dual loyalties and their emotion about Israel is really exactly like that of any other group in America about the place of origin of their ancestors. » (1979:202) En revanche, toujours selon Herzberg, le sentiment que les Juifs portent envers Israël, s'il n'est pas nationaliste dans le sens exclusif du terme, n'est toutefois pas insignifiant puisque « in the very act of worrying about Israël, Diaspora existence acquires verve and meaning. » (Hertzberg, 1979 : 243)

De son côté, Shapiro présente le lien à Israël en des termes complètement opposés, stipulant qu'il y a bien, chez les Juifs, « dual loyalty ». Elle va même plus loin en suggérant qu'Israël est un facteur prioritaire (quoique de façon symbolique) dans le processus d'identification des jeunes de la diaspora : « 'Diaspora' is a loaded label that suggest periphery, and which necessarily implies an organic, original, **more authentic** sense of rootedness in a 'centre' elsewhere » (mon emphase) (Shapiro, 2000 :126).

Jusqu'ici, les 2 auteurs, bien qu'ayant des points de vue divergents, s'accordent pour dire qu'Israël a bel et bien une importance pour les membres de la diaspora. L'essayiste et romancier français Alain Finkelkraut, sans nier l'importance d'Israël, soutient quant à lui que la place que prend le nouvel État chez les membres de la diaspora juive est démesurée :

« Israël a rendu à nos parents une volupté dont ils avaient oublié la saveur : le plaisir d'être juif. Fini les excuses, la dissimulation et les atteintes sournoises du mépris de soi. Israël leur permettait de vivre à nouveau et publiquement en symbiose avec l'image qu'ils se faisaient de la destinée juive [...] Juif désigne la place vacante d'un passé dont il a été fait table rase. Voilà pourquoi il nous faut destituer Israël. Non pas, bien sûr, contester sa légitimité, ni renoncer à défendre son existence, mais lui refuser sa **position de monopole**. Nous sommes si faiblement Juifs que l'obsession d'Israël nous fait ses prisonniers : elle façonne notre regard et nous dicte notre passé. » (Finkelkraut, 1980 : 175)

Devant l'évidence d'une multiplicité de point de vue des chercheurs juifs face à l'État d'Israël, il est clair que le sentiment que crée l'État hébreu chez les Juifs de la diaspora ne peut qu'être à la fois complexe, et personnel. Il est donc risqué de généraliser. Si l'on prend l'exemple de la communauté juive montréalaise, lors de son étude sur 5 générations, Olazabal en vient à la conclusion suivante : « le Canada demeurant, faut-il le préciser, la référence identitaire centrale, la patrie réelle, tandis qu'Israël devient la patrie symbolique, et que New York et Toronto ne sont jamais loin » (Olazabal, 1999 : 10). Le fait que le programme *Israël de Droit*, lequel n'était pas encore lancé lors de la recherche d'Olazabal (il ne le sera qu'un an plus tard), concrétise physiquement et émotivement cette « patrie symbolique » pour nombres de jeunes Juifs de la diaspora qui peut-être n'auraient jamais mis les pieds en Israël, change-t-il la donne ? Comme le montrent les reportages périodiques portant sur des Juifs montréalais ayant pris la décision de faire *Aliyah*, parfois même dans le but de s'engager dans l'armée israélienne (<http://www.radio-canada.ca/radio/sansfrontieres/25695.shtml>), on est amené à penser qu'effectivement, les programmes sionistes d'*Israel Experience* favorisent, dans certains cas, la création d'un sentiment national face à l'État d'Israël. Mais je reviendrai sur ce point dans la conclusion.

Ce phénomène d'attachement à un territoire national peut être compris à l'aide du concept « full attachment » d'Appadurai (2000 : 130-1) : « By full attachment, I mean that *surplus of affect* which exceeds civic commitment, attribution of legitimacy to a state, or even what Habermas has called « constitutional patriotism » [...] Its surplus of affect is more **libidinal** than procedural.” Par libidinal, il faut comprendre que l'attachement à la nation passe par un amour quasi physique, provoqué par la commémoration d'évènements violents réels ou mythifiés, ou par des activités physiques intenses sublimant la charge émotive vers un sentiment national.

Dans le collectif *Grasping the Land*, l'ethnologue israélien Orit Ben-David, montre bien l'importance de sentir la terre de façon corporelle et sensuelle à travers

la dynamique de la marche (1997 : 139), procédé d'appropriation du territoire d'ailleurs institutionnalisé dans le programme scolaire israélien. Similairement, nous verrons que dans le pèlerinage, les souffrances générées par ce type d'activité permettent au pèlerin ou à l'initié de lier l'expérience physique, les émotions et le sentiment d'appartenance au territoire (« to become a *part of nature* », comme si effectivement la terre devenait la matrice du pèlerin). D'ailleurs, comme le fait remarquer Ben-David, les excursions qui font partie du programme scolaire des étudiants israéliens se nomment *yediat ha'aretz*, « knowledge of one's native country », ce qui signifie aussi avoir une relation sexuelle. Il est intéressant de noter que, de la même façon, tout le voyage des jeunes Juifs de Montréal est sous-tendu par un rapport à la sexualité, au corps : les jeunes sont poussés à former des couples « kosher », des rencontres sont organisées entre de « beaux soldats » israéliens (symboles de la Nation) et les participants.

D'autre part, le programme *Israël de Droit* sert aussi à légitimer l'appropriation du territoire d'Israël, par l'autochtonie du peuple juif.¹⁸ Une partie du pèlerinage est donc consacrée à rappeler à la mémoire des participants (voir les études sur la mémoire autobiographique de Bloch, 1995) l'histoire, mythifiée, de la terre d'Israël. Ainsi, de la même façon dont les Huttus des camps de réfugiés légitiment leur sentiment nationaliste par la filiation directe à la terre et par la victimisation (Malkki, 1990), dans le cas qui nous intéresse, les Juifs sont dépeints comme un peuple-victime héroïcisé à travers les étapes de sa persécution, lequel trouve la rédemption dans la réappropriation de la terre des ancêtres, Israël. L'holocauste et l'État d'Israël deviennent intimement liés dans l'imaginaire des jeunes Juifs du groupe qui, à travers l'expérience du voyage, s'approprient un passé romancé par la multitude de récits fictifs ou biographiques dont nous abreuvent les médias (films, romans,

¹⁸ Micea Eliade parle d'une « solidarité mystique avec la Terre natale », sentiment qui serait plus fort chez les individus ou les groupes que les liens familiaux. Le rapport à la terre est perçu comme une expérience religieuse, et donc comme une expérience sacré qui a le pouvoir de mobiliser et de mouvoir les volontés, les peuples et surtout les adolescents en voyage initiatique. (1965 :192)

expositions, évènements commémoratifs et mêmes certains programmes éducatifs tels que *March of the Living*¹⁹).

« Dans ce cas, explique Olazabal (1999 :28), on pourra dire que la terre d'Israël est un *lieu de mémoire*, autant pour le judaïsme que pour la judéité, c'est-à-dire qu'elle évoque quelque chose de plus ou moins intense pour tous ceux ayant été élevés dans les cultures juives (ashkénaze, séraphade, soviétique, américaine...) [...] Israël, en tant qu'il constitue une unité significative, relevant à la fois du réel (le pays, l'État), de l'idée(a)l (un présent fonction d'un passé mythique) et du symbolique (ce par rapport à quoi la diaspora se trouve liée), a été institué en haut *lieu de mémoire* ».

4.3 Pèlerinage et tourisme en anthropologie

L'on vient de voir les tensions conceptuelles qui unissent les trois facettes de l'identité juive touchées dans le cadre d'un voyage initiatique en Israël : la religion, l'ethnicité et le nationalisme. Mais l'élément déclencheur de cette dynamique identitaire, soit le voyage en Israël, ne doit pas être négligé. Dans quelle mesure et de quelle façon est-ce qu'un voyage initiatique en Israël peut provoquer une redéfinition

¹⁹ « On May 5, 2005 - 18,000 Jews from around the World assembled at Auschwitz-Birkenau to commemorate the 60th Anniversary which marked the end of WWII. Montreal sent close to 500 people of all ages in three delegations on the March of the Living program: Grade 11 students, Young Adults and Adults. **The March of the Living is a powerful educational journey that delves into the tragic past of the Jewish people in Poland and rejoices in the Jewish future in Israel.**

As *Israël de Droit* Alumni, you have already begun to experience the beauty that the State of Israel has to offer. Continue this journey into the history of the Jewish people by joining us on March of the Living 2006. Be a part of the three kilometer march from Auschwitz to Birkenau on Yom Hashoah (Holocaust Remembrance Day). Visit the remnants of rich pre-holocaust Jewish life in Poland, as well as Majdanek and Treblinka, remembering the millions who lost their lives. Moving on to Israel, celebrate the beauty and accomplishments of the State of Israel as she celebrates her 58th birthday on Yom Ha'atzmaut where you will join with Israelis in **celebrating the miracle of the founding of the State of Israel.**" (Citation tirée du courriel destiné aux anciens participants de Israël de Droit"

de l'identité des jeunes Juifs de la diaspora ? Et d'ailleurs, si ce programme joue un rôle aussi important pour ces jeunes Juifs, peut-on parler d'un simple voyage ?

Si depuis une vingtaine d'années, les anthropologues commencent à s'intéresser au phénomène du voyage, le touriste a longtemps été dénigré par ces derniers, probablement par peur d'y être associé. Le terme même de touriste était empreint d'une forte connotation négative, surtout depuis la publication en 1999 de *The Tourist* de l'anthropologue américain McCannell, et la sortie de films ethnographiques tels que « Cannibal tour » de O'Rourke. Parallèlement, depuis quelques années, les anthropologues ont tourné leur regard de façon massive vers un phénomène des plus anciens : le pèlerinage. Le pèlerin classique, lui, se mérite le respect des chercheurs grâce à l'authenticité de sa quête religieuse, d'où l'utilisation de terminologies telles que « quintessence du voyageur pré-moderne » ou « précurseur structurel du touriste » (Badone et Roseman, 2004 :11) pour y faire référence. Ce que l'on remarque en épluchant les études récentes, c'est que la frontière entre le touriste et le pèlerin n'est pas aussi nette que cela le laisse paraître. Avec sa phrase : « A tourist is half a pilgrim if a pilgrim is half a tourist », Victor Turner (1978 : 20) est un des premiers anthropologues à remettre en question la différence conceptuelle divisant le pèlerinage et le tourisme.

Maintenant, plusieurs anthropologues se questionnent sur l'intérêt de plus en plus important que les gens portent au tourisme religieux (Tomasi, 2006). Ellen Badone et Sharon R. Roseman dans *Approches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism* (2004 :2), formulent la problématique de cette façon :

« [R]igid dichotomies between pilgrimage and tourism, or pilgrims and tourists, no longer seem tenable in the shifting world of postmodern travel [...] Can we guarantee that present-day tourists who come to locations such as Rome or Jerusalem in search of culture or heritage will leave those sites unmoved by religious inspiration? »

Plusieurs définitions du concept de pèlerinage ont été tentées au cours des dernières années, toutes manquant la nuance nécessaire pour expliquer un processus de transformation aussi complexe et varié. Par exemple, Alan Morinis (1992:4)

définit le pèlerinage comme « a journey undertaken by a person in quest of a place or a state that he or she believes to embody a valued ideal. » Selon cette définition, le pèlerinage n'a pas de limites et peut inclure tout type de voyage, réel ou méditatif, dans lequel il y a recherche, consciente ou non, de quelque chose de sacré pour l'individu. Mais Morinis va encore plus loin dans sa définition en incluant même les « wanderings » qui n'ont pas de but précis et dans lesquels les pèlerins sont à la recherche d'un « unknown or hidden goal » (1992 : 4). Ce serait en quelque sorte la poursuite d'un idéal « whether deified or not » qui définit le pèlerinage. Bref, cette définition a le mérite d'être très large, mais elle a la lacune de pêcher par excès d'inclusion. La notion s'en trouve donc diluée à l'extrême et l'on perd le sens du concept au point où le déplacement physique n'est même plus un critère... À l'autre extrême du continuum, des critères trop rigides (par exemple, selon Morinis (1992) et Turner (1978), les pèlerins se distinguent des touristes, car ils se considèrent comme tels) ne permettent pas de faire correspondre le concept de pèlerinage avec la réalité globalisée et transnationale qui caractérise notre ère dite « post-moderne ». Ainsi, le pèlerinage gagnerait à être vu comme un phénomène complexe qui ne peut être étudié qu'au cas par cas. Ce que je tenterai de faire dans le cadre de l'étude des jeunes Juifs en Israël.

Compris de cette façon, le pèlerinage devient une notion flexible, dont les motivations de départ ne sont pas nécessairement religieuses pour le pèlerin, lequel se considère comme tel ou le devient au cours du voyage. En effet, dans certains cas, le terme « pèlerinage » s'impose plutôt à travers la structure organisationnelle du voyage et irait même jusqu'à être nié par les participants qui ne sont pas pleinement conscients de ce projet initiatique.

Dans l'étude d'un programme similaire à *Israël de Droit*, Faydra Shapiro en vient à la conclusion suivante : « The experience of Israel through *Livnot* **transforms** tourists into pilgrims. » (2000 : 94) Selon elle, ce type de voyage, qu'elle qualifie de pèlerinage, ne correspond pas aux définitions classiques du terme (Turner (1978) considère le lieu de pèlerinage comme : 1 - un « centre » sacré de la culture d'origine

du pèlerin et 2 - un voyage caractérisé par l'aspect volontaire, le choix de faire un pèlerinage) :

« Even though *Livnot* offers a situation of Jews travelling to the historical spiritual centre of Judaism, it is difficult to classify their travel as a pilgrimage, in any traditional sense of the word [...] For most participants, prior to *Livnot*, Israel is neither a particularly meaningful nor symbolic destination. More 'distant space' than 'holy place', Israel represents a country towards which participants tend to feel more abstract pride than religious relevance before the program [...] By experiencing Israel at close range through the lens of *Livnot*, participants come to gradually perceive the land as a sacred centre. A meaningful or even holy place. ». (2000 : 90-92)

Cette forme de pèlerinage caractérisé par un certain retour aux sources, une quête identitaire passant par la reconquête physique du sol ancestral peut être qualifiée de « root tourism ». Il est possible de comparer ce voyage à travers la Terre, le temps et la mémoire, à l'expérience vécue par les Noirs Américains gagnants d'un voyage organisé en Afrique (expérience vécue et ethnographiée par l'anthropologue afro-américaine Paulla Ebron) :

« As « pilgrims » we had now taken our first step in the **collective experience of regenerating an emotional connection to what had previously been only a distant set of fragmentary semblances**. Images of ship hulls packed with Africans form part of African American memories because artists and filmmakers have rendered these images for us so concretely. At Goree²⁰ we were transported back through time; through our ancestral connection, we were once again there [...] The participant sense of self could not go unaffected by this experience; we were transformed by the experience of « being there ». A sense of the past was created by the interplay of already-familiar images of slavery and those material objects, views, and stories that bring these to life as 'memories' » (Ebron, 2002: 201-202).

Dans le cas illustré ci-haut, ainsi que dans celui qui fait l'objet de cette étude, l'on peut parler de « mass pilgrimage » de la même façon dont on parle de phénomènes de « mass tourism » pour faire référence aux voyages organisés, de type Club Med, dans des régions hautement touristiques. La différence se situe dans le but du voyage, lequel n'est pas uniquement le plaisir à tout prix, mais bien la découverte intensive d'une nouvelle facette de l'identité de l'individu. Les ethnologues

²⁰ L'équivalent de Auschwitz ou de Jérusalem pour les Juifs.

britanniques Eade et Sallnow notent que le « pèlerinage de masse » possède ici une fonction de cohésion sociale chez les groupes diasporiques :

« That integrative function of pilgrimage might be seen as operating at the level of civilization as a whole, **the cults being viewed as crucial media for disseminating religious orthodoxy amongs the unlettered masses** » (1991:4).

En ce sens, nous pouvons stipuler que lors d'un pèlerinage en Israël, les jeunes Juifs sont connectés à une communauté juive plus large. En revanche, sur le plan identitaire individuel et de groupe, il peut être pertinent de comprendre ce pèlerinage particulier comme rituel de passage ancré dans un contexte local bien précis.

4.4. Le pèlerinage, un rite de passage

De nos jours, beaucoup d'anthropologues considèrent le pèlerinage comme un rituel de passage (Rountree, 2002 ; Shapiro, 2001 ; Turner, 1978, York, 2002). Turner fait fusionner ces 2 notions (ce que Morinis (1992) considère comme une sursimplification du phénomène du pèlerinage) au point de voir le processus du pèlerinage comme une longue phase liminale. Il pousse l'analogie jusqu'à qualifier le pèlerinage de « quintessence de la liminalité volontaire » (1978 : 9). Mais qu'est-ce que la liminalité, et pourquoi ce concept prend-il une place si importante dans le cadre du pèlerinage ?

En 1909, Arnold Van Gennep publiait son livre *Les rites de passage*. Sa théorie du rite de passage divise les rituels initiatiques en 3 parties : « separation », « limen or margin » et « aggregation » (Turner, 1978 :2). Le principal protagoniste de la théorie du rite de passage, Victor Turner, s'est jusqu'à la fin de sa carrière (voir Turner, 1992), inspiré des écrits de Van Gennep. Il a approfondi la réflexion, principalement sur la phase qu'il qualifie de « liminale », laquelle est caractérisée principalement par l'entrée d'un initié dans un espace-temps hors du temps et de l'espace « normaux ». Autrement dit, c'est une phase « betwixt and between »

(Turner, 1978 : 2), une phase de transformation, d'apprentissage, d'ouverture des possibles et de construction identitaire de l'initié. Comme dit Turner : « liminality is not only transition but potentiality » (1978 : 2). À la fin d'un rite de passage, l'initié se voit affublé d'un nouveau statut au sein de sa communauté. C'est cet aspect transformateur du rituel de passage, et plus précisément, de la phase liminale, qui se retrouve dans tout pèlerinage. Michael York stipule que « A true pilgrimage entails transformation » (York, 2002 :139). Le pèlerin, en choisissant de partir en quête d'un idéal (Morinis, 1992), doit accepter de se laisser transformer par les épreuves qui sèmeront son chemin.

Les deux autres phases du rituel de passage, que Turner nomme : « phase de séparation » et « phase de « reaggregation », sont tout aussi importantes, mais sont en quelque sorte subordonnées à la phase liminale dans l'œuvre de Turner.

D'autre part, pour Turner, ce qui caractérise la phase liminale d'un rituel de passage est son aspect obligatoire. Effectivement, les adolescents **doivent** se faire initier pour concrétiser, pour rendre effectif le passage d'un statut à l'autre (1978). C'est souvent après l'initiation que les jeunes adultes sont considérés comme des êtres sexués, qu'ils deviennent candidats au mariage et qu'ils doivent endosser les responsabilités des adultes. Par exemple, pour être admis dans la famille des croyants, les jeunes Juifs doivent faire leur Bar Mitzvah à 13 ans. C'est à ce moment qu'ils sont considérés assez responsables pour endosser les mitzvot, les 613 commandements du judaïsme.

En revanche, le pèlerinage, contrairement au rituel de passage, présente un aspect volontaire (bien que dans l'histoire du pèlerinage au Moyen-âge, l'on retrouve des cas de pèlerins pénitents devant effectuer un pèlerinage, selon la loi, pour se réhabiliter socialement ; ou encore dans le cas de l'Islam, le pèlerinage à la Mecque est une obligation pour les Musulmans), d'où la mention de « liminalité volontaire ». Non seulement l'individu choisit-il de partir, mais il n'est pas forcé de le faire pour accréditer son statut au sein de sa société d'origine. Pour cette raison, Turner qualifie

la phase de transformation liée au pèlerinage de phase « liminoïde », nuance qui ne sera pas pertinente dans le cadre de cette étude.

De son côté, York (2002) croit que l'aspect festif de certains pèlerinages, comme c'est le cas de celui qui est étudié ici, diffère d'autres rites de passages plus cérémoniels comme les baptêmes ou enterrements, lesquels énoncent clairement le nouveau statut acquis par l'initié. Notons seulement que le caractère festif lié au voyage ne diminue en rien la transformation identitaire des participants et que le pèlerinage marque bien le passage vers une nouvelle étape de la vie du pèlerin. Dans le cas qui nous intéresse, l'âge des participants (18 ans) est une étape critique de l'adolescence et le pèlerinage vient en quelque sorte officialiser la transition vers la période adulte, ce que nous verrons dans le chapitre 6.

Par ailleurs, le caractère collectif de certains pèlerinages de masse comme celui étudié ici est une autre raison de l'appréhender comme un rite de passage. Effectivement, comme l'a remarqué Turner dans ses études de rituels de passage en Afrique, le groupe d'initiés forme une fraternité bien particulière qu'il appelle « *communitas* » (1978). Ce concept est repris par Badone et Roseman (2004), lesquels le définissent comme suit, tout en reprenant les mots de Turner, dans *Approches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*: « a relational quality of full unmediated communication, even communion with other individuals, which combines the qualities of lowliness, sacredness, homogeneity, and comradeship (Turner and Turner 1978:250). » En d'autres mots, la *communitas* se crée dans des moments où l'expérience physique et émotionnelle est à son comble et où chaque membre du groupe vibre dans la même émotion, sans avoir à parler.

Selon Norma Baumel Joseph, professeur d'études religieuses au Canada, toutes les études sociologiques « focus on the importance of these life cycle rituals as vehicles for individual and corporate learning, commitment, and identity » (2002 : 235). La *communitas*, lors du rituel, sert de vecteur nécessaire à la cohésion ethnique et à la transformation identitaire de l'individu. Par exemple, dans son étude sur le

renouveau des rituels de *bar et bat miztvah* au Canada et aux États-Unis, Baumel Joseph explique que :

« In the premodern era Jewish celebrations focused on historic and communal events. Rites de passage were minimal for the most part. Bar Mitsva celebrations were festive communal occasions for emphasizing the integration, if not submersion, of the individual into the community (252) ».

Mais dans un contexte diasporique où le spectre de l'assimilation plane, le besoin de rituels de passage se fait sentir, avec ce qu'ils impliquent de retombées identitaires individuelles et collectives.

Enfin, la notion de « Centre », qui selon Cohen (1992 : 51) et Shapiro (2000) est l'endroit sacré à la source de la culture du pèlerin, permet de faire un autre parallèle entre le rituel de passage et le pèlerinage : le pèlerinage vers un « Centre » permet une réelle transformation du pèlerin. En d'autres mots : « The modal experience of the ideal type of the pilgrim at the Center is « existential » (Cohen, 1979 : 189-91) — an experience of re-creation, revitalization, grace, and exaltation » (Cohen, 1992 : 51), ce qui idéalement, peut mener à la reconversion du pèlerin, comme il sera argumenté dans l'analyse du pèlerinage de jeunes Juifs en Israël.

Pour résumer, le pèlerinage est un rite de passage dans le sens où il opère une transformation identitaire chez le pèlerin. Cette transformation est à la fois individuelle et collective et est favorisée par le passage vers une temporalité et une spacialité liminale, par la formation de *communitas* et par le ressourcement du pèlerin dans le « Centre » mythique de sa culture d'origine.

4.5. La dualité mythe-rite

Quand on parle de rites de passage, c'est avant tout l'aspect corporel qui vient en tête et, bien que le nouveau statut acquis par l'initié soit traditionnellement marqué dans le corps, les connaissances mythiques, spirituelles et même historiques font aussi partie du processus d'initiation.

Claude Lévi-Strauss pousse l'apologie du mythe jusqu'à réduire à néant l'importance significative du rite, qu'il qualifie d'« abâtardissement de la pensée » (1971 : 603). Effectivement, le mythe a une « valeur fondatrice pour les sujets et les groupes investis dans le rite » (Fellous, 2001 : 13). Là-dessus, Mircea Eliade disait que la fonction du rite est de se remémorer l'événement mythique, « le seul digne d'intérêt, parce que le seul créateur » (Éliade, 1965 : 88). Toutefois, il ne faut pas tomber dans le piège de la dichotomie entre le rite et le mythe, les deux ayant leur importance conjointe dans le cadre de l'enseignement social qu'est le rite de passage : le premier permettant la création d'un imaginaire commun, d'une filiation ancestrale, et le second actualisant, rendant réelle cette histoire mythique à travers le corps des participants. Ainsi, comme le note Rivière, le rite est dynamique dans le sens où il possède un pouvoir de création et de transformation où « fusionnent le monde vivant et le monde imaginaire (ou mythique) (1995) ». Dans le même sens, Danièle Hervieu-Léger (1993 : 180), qui s'insère dans une démarche durkheimienne en voyant une fonction sociale au rituel religieux, croit en l'interdépendance du mythe et du rite :

« Au principe de toute croyance religieuse, il y a la croyance en la continuité de la lignée des croyants. Cette continuité transcende l'histoire. Elle est attestée et manifestée dans l'acte, essentiellement religieux, qui consiste à *faire mémoire (amnèse)* de ce passé qui donne sens au présent et contient l'avenir. Cette **pratique de l'amnèse** est mise en œuvre, la plupart du temps, sous la forme du rite. Ce qui spécifie le rite religieux par rapport à toutes les autres formes de ritualisation sociale, c'est que la répétition régulière des gestes et paroles fixés dans le rite a pour fonction d'**inscrire dans le déroulement du temps (en même temps que dans le déroulement de la vie de chaque individu incorporé dans la lignée) la mémoire des événements fondateurs qui ont permis à la lignée de se constituer et/ou qui atteste de, manière particulière, de la capacité de cette lignée à se prolonger**, à travers toutes les vicissitudes qui ont mis et mettent son existence en péril. »

Ainsi, comme nous le verrons plus en profondeur dans le chapitre 5, le temps et l'espace concourent à l'actualisation du mythe dans le rite. Effectivement, c'est la détraction du temps dans le rituel de passage qui fait en sorte que l'inité s'associe aux ancêtres fondateurs, ce qui renforce le sentiment d'appartenance ethnique, et donc, concrétise le changement de statut au sein de la communauté d'origine.

De plus, l'aspect transformateur du rituel est décuplé par le facteur voyage, qui en lui-même, brouille les limites de la réalité et de la fiction. En ce sens, on peut dire que c'est grâce au récit mythologique que l'officiant parvient à une certaine efficacité rituelle, car la mise en scène théâtralisée du mythe prépare les initiés à l'expérience du corps, à l'épreuve, en créant une ou plusieurs attentes. L'ethnologue américain McKevitt stipule que:

« The sacred is not something fixed, but must be constantly created and recreated. A conscious effort is required on the part of the pilgrim to use the appropriate symbols, myths, and rituals **in order to vivify the experience of pilgrimage and to make real the sacredness of the place** ». (1991 : 79)

D'où l'importance de l'imagination (Appadurai, 1996) et de la mise en scène (Turner, 1982) dans le rituel.

Dans le même sens, Hervieu-Léger croit que le rituel religieux induit ou favorise, de par son incorporation (« embodiment »²¹), le processus du « croire ». Ainsi, les expériences religieuses que Durkheim appelle « primaires », celles caractérisées entre autres par l'extase²², peuvent être inculquées, dans le cadre d'un rituel de passage comme le pèlerinage en Israël, « sans même que les intéressés en aient conscience » (1993 : 105).

Tout nous porte à croire que le rituel est un phénomène social essentiel pour permettre la reproduction sociale et le renforcement de l'identité ethnique : « collective rituals are intended to produce at least an attentive state of mind, and often an even **greater commitment** of some kind » (Turner, 1992 :199). Les rituels collectifs ont une fonction sociale d'autant plus importante que nous sommes dans un contexte d'« extrême fragilité de l'identification collective » (Hervieu-Léger, 2004 : 18), laquelle se trouve exacerbée dans le cas des diasporas, constamment menacées

²¹ Concept défini par Csordas lequel permet de concevoir l'expérience à travers le corps.

²² Le « sacré de communion » qui, selon Durkheim, est à la source de toutes les religions, avant qu'elles ne s'institutionnalisent, est caractérisé par : la « fusion des consciences dans le rassemblement communautaire », « la passion et l'extase », l'« émotion des profondeurs ». (Hervieu-léger, 1993)

par l'assimilation.

4.6. La transformation identitaire des pèlerins, un cas de conversion?

*« To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the **process, gradual or sudden**, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold of upon religious realities.»*

(James, W., 1902: 189)

La conversion est un concept fortement connoté, que plusieurs chercheurs associent à une transformation soudaine et radicale du mode de vie et des croyances d'un individu (Travisano, 1970 ; Heirich, 1977 ; Gillespie, 1979). Toutefois, depuis une vingtaine d'années, ce concept suscite beaucoup de débats chez les chercheurs lesquels ne s'entendent pas sur la définition à adopter (Snow et Malachuk, 1984). Dans le domaine des sciences sociales, la notion de changement est la seule caractéristique de la conversion faisant consensus (Meintel et Beaucage, sous presse).

Dans le cadre de cette étude, trois aspects de la conversion nous intéressent, la question principale étant : de quelle façon le rituel de passage déclenche-t-il un processus de conversion? Nous ne nous pencherons que brièvement sur ce point, lequel a déjà été traité dans la section précédente. En revanche, nous nous attarderons sur ce que Le Blanc (2003) appelle « conversion interne ». Enfin, nous nous pencherons sur un type de conversion très peu traité dans la littérature scientifique, soit la conversion citoyenne ou nationale.

Dans un premier temps, notons l'importance de la ritualité dans les processus de conversion (Rambo 1999: 265-266). Selon Thomas Finn, chercheur en études religieuses, « Ritual action and religious performance create, shape, and sustain religious and spiritual experience and provide reinforcement for religious belief. » (1997) En effet, certains auteurs suggèrent que le corps et les émotions sollicités dans

les rituels sont des moyens très efficaces pour provoquer la conversion (Lyon, 1995; Mossière, sous presse). Par exemple, Deslandres note que les missionnaires français du 16^e siècle exploitaient l'émotion comme stratégie de conversion peuples païens (Deslandres, 2003). Dans le même sens, Mossière considère la conversion religieuse comme « a complex process activated by emotional experiences which involve the individual as interconnected in body, mind, self and society » (Mossière, sous presse); lequel est évidemment favorisé dans un contexte rituel (Baumel Joseph, 2002) tel qu'un rite de passage. Dans l'analyse du pèlerinage de jeunes Juifs montréalais en Israël, nous aurons l'occasion de donner des exemples concrets des causes possibles de conversion, notamment en lien à la structure du rite de passage.

Mais il ne faut pas négliger l'impact du cycle de vie dans le processus de conversion. Il a été démontré que la conversion s'opère principalement lors de phases critiques de la vie d'un individu, dont l'adolescence est un exemple, de même que les périodes de crise telles qu'un divorce ou un décès, lesquelles peuvent aussi provoquer une déstabilisation identitaire propice au changement (Lofland, 1966; James, 1902 ; Heirich, 1977; Richardson, 1978; Lorimier, 1967).

Dans le cas qui nous intéresse, le changement en question ne s'applique pas à tous les types de conversion. Danièle Hervieu-Léger (1999) catégorise 3 types de conversion : d'une religion à une autre (Köse, 1999), de l'athéisme à l'adhérence à un groupe religieux ou encore, de la non-pratique d'une religion transmise par filiation à la naissance à un retour à l'orthodoxie; ce qu'on appellera « conversion interne » ou « reconversion ». C'est ce dernier type de conversion qui sera l'objet de notre analyse.

Pour expliquer le phénomène de conversion de jeunes musulmans de Côte d'Ivoire, lesquels se détournent de leur façon traditionnelle de pratiquer l'islam pour se vouer à un Islam arabisant, Marie-Natalie Le Blanc (2003) emploie le terme « conversion interne ». Elle est une des seules chercheuses à avoir conceptualisé le processus de cette façon. En effet, la littérature sur la reconversion religieuse ou

« conversion interne » est pratiquement inexistante. L'on remarque pourtant plusieurs cas, comme celui étudié par Le Blanc (lequel est similaire à celui des jeunes « Beurs » des banlieues françaises (Babès, 1997; Khosrokhavar, 1997)), où des individus changent radicalement leur mode de vie, sans pour autant changer de dénomination religieuse. Notons l'exemple flagrant des chrétiens protestants se tournant vers une lecture littérale de la Bible et vers une pratique religieuse plus orthodoxe. Ces re-convertis au christianisme se qualifient conséquemment de « Born again Christians » (voir l'étude de Bielo, 2004). Plus près de notre thème de recherche, soulignons l'exemple de l'anthropologue américaine Debra Renee Kaufman (1991) qui, dans son étude de "Newly Orthodox Jewish Women", utilise le concept de conversion, alors que celui de reconversion serait peut-être plus approprié.

Dans les cas d'immigration, la « reconversion » peut servir de moyen d'insertion sociale aux nouveaux arrivants (Mossière, 2006). La religion devient à la fois un support (spirituel, monétaire, culturel) pour les immigrants dans le cadre de la société d'accueil. Par exemple, les Mexicaines catholiques immigrées aux États-Unis passent « from shame to confidence » grâce à leur (nouvelle) implication au sein d'une mission catholique (Friedmann Marquadt, 2005).

Tous ces exemples montrent bien une chose : la majorité des études sur la conversion concerne la problématique de la religion. Mais la conversion peut aussi être centrée sur d'autres facettes de l'identité telle la nationalité. Par exemple, l'historien Baer propose le concept de conversion citoyenne dans son étude des Onner de Turquie, au 19^e siècle (2004). De leur côté, les anthropologues Gatewood et Cameron analysent le pèlerinage au *Gettysburg National Military Park* « to show how the veneration of military death is linked to modern nationalistic impulses » (Anderson, 1991). Tout comme c'est le cas chez les jeunes participants au programme *Israël de Droit*, les visiteurs du parc militaire qui, au départ, étaient présents dans un but éducatif ou récréationnel, « might well be "converted" by the evocative power of the site » (Gatewood et Cameron, 2004 : 194) et ce, malgré eux.

Enfin, même s'il emploie le terme « revitalisation », Willford, nous donne l'exemple d'un autre cas de reconversion ethnique et nationale, celui des Tamoules de Malaisie (Willford, 2002).

Pour en revenir à notre thème de recherche, peu d'études traitent de la conversion (pour ne pas dire reconversion) chez les Juifs, mis à part les cas historiques de conversion au christianisme (voir Utterback 1995 ; Schmidt 1996 ; Nisse 2006 ; Goldin, 1999 ; Neuhaus, 1988). De plus, le concept de conversion, dans les études de programmes *Israël Experience*, n'a jamais été mentionné. Pourtant, depuis la création de l'État d'Israël, et avec le nombre grandissant de mouvements d'*aliyah* chez les jeunes Juifs, le champ d'étude est fertile (depuis quelques années, à Montréal, les médias nous abreuvent de ces histoires migratoires, comme le montrent le reportage radio d'Etienne Leblanc, à « Sans frontières » sur Radio-Canada, août 2003, <http://www2.radio-canada.ca/radio/sansfrontieres/25695.shtml>, ou encore l'article « aller simple pour Israël », le 13 juillet 2005, <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Economie/nouvelles/200507/13/004CanadiensJuifsarrivee.shtml>). Nous tenterons d'enrichir ce thème dans les pages qui suivent.

Chapitre 5

L'ascension du mont Massada : analyse du rituel de passage

Puisque dans le cadre d'un mémoire de maîtrise, il est impossible d'analyser en profondeur toutes les activités qui composent le pèlerinage, j'ai fait le choix de me limiter à une seule activité, représentative du tout : l'ascension du mont Massada. En effet, ce rite de passage dans le rite de passage reflète bien la structure globale du pèlerinage en Israël, d'une part, ainsi que la structure de toutes les activités qui le composent, à plus ou moins grande échelle. On peut qualifier ce rituel de synecdoque, une figure de style signifiant que la partie (le rite de Massada) est prise pour le tout (le pèlerinage). En d'autres mots, le rite de passage global, le pèlerinage, peut être compris à travers l'analyse individuelle de chacune de ses parties.

5.1 Massada : Le mythe

Comme nous l'avons vu plus haut, un rituel est incomplet sans la référence à un mythe. Ce dernier renforce l'efficacité rituelle en préparant l'esprit aux expériences du corps. L'inverse est aussi vrai : le rituel permet de transporter l'initié dans la temporalité mythique. Il peut ainsi s'identifier aux ancêtres fondateurs, favorisant ainsi le sentiment d'appartenance à l'ethnie.

Dans le cas de Massada, le mythe est raconté par le guide touristique comme un fait historique authentique. Eliade (1965 : 178) stipule que le mythe sert d'exemple pour les générations suivantes. C'est pour cette raison, à titre de référence exemplaire, que le mythe de Massada est utilisé dans le processus de légitimation de l'État d'Israël et encore aujourd'hui dans le cadre du programme *Israël de Droit*.

Massada tire son mythe des récits historiques de Josephus (historien Juif sous l'empire romain qui vécut de l'an 37 à l'an 100), couvrant entre autres, l'épisode de la résistance des derniers rebelles juifs (appelés les *Zealots*) face à l'envahisseur romain. Alors que la ville de Jérusalem et le temple avaient été rasés, et tous les habitants tués ou faits prisonniers, un groupe de rebelles s'était réfugié dans la forteresse située au sommet de Massada, dans le but de résister à l'ennemi. Malheureusement, les Romains avaient l'avantage. Au lieu de se rendre, ce qui aurait été lâche, de mourir dans une bataille sans-issue ou de devenir esclaves, ce qui aurait été indigne, les derniers rebelles décidèrent de s'enlever la vie. Les Romains pénétrèrent donc un camp fumant où ils ne trouvèrent que des cadavres.

La redécouverte et la publication du texte original de Josephus sont très récentes (la première traduction en hébreu date de 1862, a été publiée en Palestine en 1923). Mais ce texte a permis aux premiers colons sionistes en Palestine, aux artistes et enfin, à l'État d'Israël de réinterpréter le sens de l'événement ayant eu lieu sur cette montagne, pour le transformer en véritable mythe d'origine et de légitimation de l'État. Tous les éléments y sont présents : la glorification des premiers membres du peuple juif, habitants « naturels » de la Terre d'Israël, la lutte contre l'envahisseur romain et le sacrifice originel de tous les membres du groupe, sauf une femme et quelques enfants, qui permirent la continuité de l'ethnie.

Dans un premier temps, ce que l'on remarque dans le contenu du texte (voir la version du récit disponible en ligne), c'est le caractère non valorisant pour le peuple juif. Les *Zealots* y sont décrits comme des êtres brutaux et portés vers le mal: « they imitated every wicked work », “thinking the greatest mischief to be the greatest good”. En revanche, seuls les extraits les plus significatifs du texte de Josephus, ceux pouvant provoquer la fierté chez le peuple juif, par exemple l'héroïcisation du peuple juif dans l'acte de résistance par le sacrifice, furent récupérés dans la construction du nouveau mythe national (israélien) de Massada. En fait, avant la publication du texte à la fin du 19e siècle, l'histoire de la chute de Massada ne jouait aucun rôle dans la mémoire collective du peuple juif : « Even if Massada served as a historical model

for medieval Jews, it represented to them an expression of extreme religious devotion leading to death for Kidush ha-Shem²³. (Yeruzabel, 1995 : 62) ». Il est donc clair que l'appropriation et la manipulation du texte de Josephus à des fins idéologiques sont récentes et qu'elle s'est faite parallèlement à la création de l'État d'Israël.

En outre, selon Yeruzabel, la commémoration des origines est essentielle pour légitimer la possession du territoire, pour affirmer la particularité de l'identité juive par rapport aux pays voisins, et enfin pour revitaliser une identité juive chez les membres de la diaspora visitant Israël. La manipulation de l'histoire, discipline considérée comme une science exacte, peut être vu comme un outil pour atteindre ces objectifs car : « The power of collective memory does not lie in its accurate, systematic, or sophisticated mapping of the past, but in establishing basic images that articulate and reinforce a particular ideological stance. » (1995 : 7-8)

Aujourd'hui, ce qui est devenu le mythe de Massada, corrigé et officialisé dans sa version israélienne, possède une fonction nationale populaire. Il sert même de matériel pédagogique dans les manuels éducatifs publiés sur l'histoire de Massada. Il a d'ailleurs donné lieu à une série de rituels nationaux et religieux, par exemple, les cérémonies de promotion de soldats dans l'armée israélienne ou la célébration de *Bar Mitzvah*.

Enfin, le mythe de Massada sert de mythe fondateur à des fins rituelles, en particulier lorsqu'il est narré par le guide, dans le cadre de programmes comme *Israël de Droit*. Effectivement, le récit du sacrifice des derniers rebelles juifs, que l'on peut qualifier de sacrifice originel puisqu'il instaure la pureté au sein du chaos pré-social,

« Let our wives die before they are abused, and our children before they have tasted of slavery; and after we have slain them, let us bestow that glorious benefit upon one another mutually, and preserve ourselves in freedom, as an excellent funeral monument for us. »

²³ Terme hébreu signifiant qu'un Juif est prêt à sacrifier sa vie plutôt que de renoncer à sa foi.

Ce sacrifice devient un 'cas exemplaire', comme le dirait Eliade, et ainsi "becomes a token of authentic belief: where there is sacrifice, there is faith." (Mizruchi, 1998). En revanche, comme nous l'avons vu plus haut, pour actualiser le processus du croire, pour garder vivante cette mémoire des origines, il faut inscrire le mythe dans le corps des individus à travers le rituel.

5.2. Le rituel de Massada

« It [going there] sort of illuminated a lot of things that I was studying in school. It made it a lot more tangible talking about Biblical history and then also jumping into present-day Jewish history, the establishment of the state of Israel. Everything became real. I just kept thinking back to myself: Jews walked on this spot before I have...My first trip to Massada...was very moving, very emotional experience. I really felt for them a connection in that space of two thousand years »
Jeremy²⁴

Pour Giddens (1994), une des caractéristiques de la modernité est la détraction du temps et de l'espace. L'on pourrait toutefois en dire autant du rituel. Effectivement, dans le cadre du pèlerinage en Israël, et plus particulièrement lors du rituel de Massada, le temps est manipulé, construit, élastifié dans le but de l'assujettir à une logique liminale. Grâce à la perte des repères temporels, l'initié sort de la normalité. Ainsi, en plus de créer une dimension mythico-rituelle, le facteur temps peut ajouter une difficulté supplémentaire à l'épreuve que représente souvent le rite de passage. Par exemple, l'anthropologue Holmes-Rodman (2004) est incommodée par ce que l'on peut appeler une inversion du temps naturel lors de sa participation à un pèlerinage de femmes amérindiennes aux États-Unis. Les femmes pèlerins devaient se réveiller et commencer la marche à 2 h du matin. Le même procédé est utilisé dans le pèlerinage des jeunes Juifs en Israël.

²⁴ Tiré de Habib, Jasmin, 2004, *Israel, Diaspora, and the Routes of National Belonging*, Toronto : University of Toronto Press, p.248-249.

D'une part, les jeunes ne dorment qu'en moyenne 3 heures par nuit, ce qui augmente leur sensibilité et les rend plus réceptifs à l'« enseignement » du guide ; et d'autre part, les activités rituelles importantes ont souvent lieu au milieu de la nuit, comme c'est le cas lors de l'ascension de Massada.

Dans ce rituel pèlerin, la conjonction du temps et de l'espace mythiques et réels participe à la création d'un sentiment d'appartenance, qu'il soit ethnique, religieux ou national, grâce à ce que Harvey nomme « Immemorial spatial memory » (1989). Cette mémoire ancestrale liée au lieu serait nécessaire à la création de mythes d'origine durables. Ainsi, toujours selon Harvey (1989), l'attachement national ou ethnique n'est pas maintenu seulement par la « spatialisation du temps » (Barbara Bender dit : « Landscape is time materializing » (2002 : 103)), mais aussi par le « deployment of another temporal modality, epic time, an absolute time of Being, of first and last words, of prefiguring and fulfillment, of tradition and destiny » (Alonso, 1994 : 188). Ainsi, par l'actualisation du mythe de Massada à travers le rite d'ascension du mont, on assiste à une convergence du temps et de l'espace mythiques et réels favorisant la formation d'un sentiment ethnico-nationaliste et religieux chez l'initié.

Le site de Massada n'est pas qu'un site historique, mais bien une machine à recréer le temps passé, le temps primordial. Il conserve la mémoire sociale d'un groupe, laquelle peut être réactualisée dans le corps des participants par le rituel. En effet, des individus peuvent avoir le sentiment d'avoir été présents et d'avoir vécu certaines expériences significatives historiques ou mythiques, alors que l'évènement s'est produit une ou plusieurs générations avant (Bloch, 1995). La communauté juive de Montréal sait bien mettre à profit cette faculté de la mémoire, comme l'indique la publicité du musée de l'Holocauste : « Apprendre, Ressentir, Se Souvenir »²⁵.

D'autre part, selon Turner, lors d'un rituel, l'initié est non seulement projeté aux côtés des ancêtres, mais aussi mis en rapport direct avec « the primary or primordial

²⁵ Voir le site web du musée de l'holocauste de Montréal : <http://www.mhmc.ca/fr/index.html>

generative powers of the cosmos » (1992 :153). Ainsi, grâce au rapport de causalité existant entre le mythe et le rite de Massada, l'initié peut à la fois éprouver une résonance affective face au sacrifice de « ses » ancêtres juifs, mais peut aussi, grâce à la mémoire historique incorporée, remonter jusqu'au temps des origines et participer activement à la genèse de son propre peuple. C'est le guide, ou maître initiatique, ainsi que deux anciens initiés, les *madrach*, guides informels auxquels les jeunes peuvent s'identifier (voir Cohen, 2002, pour le rôle du *madrach*), qui par leur rôle de médiateur, mettent en branle le processus du croire, de la foi, lequel peut mener à la conversion, comme nous le verrons dans le chapitre 6.

Avant de commencer l'analyse du rituel à proprement parler, une petite mise en garde s'impose. Il ne faut pas oublier que l'analyse structurale turnérienne des données de terrain est un exercice qui permet de mieux comprendre les faits sociaux, même si la structure du pèlerinage ou du rituel n'est pas claire pour l'individu qui se retrouve dans le voyage en question. Comme le note Morinis,

« The recent dominance of symbolic analysis in the anthropological study of religion has obscured the importance of direct sensory, non intellectual experience in socio-cultural life. The majority of participants in ritual and pilgrimage do not pay nearly as much importance to symbols and meaning as do anthropologists. Their concerns lean to practical effect and direct experience » (1992 :9).

5.3. Analyse turnérienne de l'ascension du mont Massada

Contrairement aux rituels religieux faits dans le cadre d'une institution, ou répétés dans la vie de tous les jours, le rituel de passage ne se produit qu'une seule fois dans la vie d'un individu, ce qui explique l'intensité du programme initiatique et, par le fait même, l'intensité de l'expérience du participant. Dans le cas du programme *Israël de Droit*, la structure d'ensemble du pèlerinage est très rigide, comme nous l'avons vu dans la description exhaustive du programme. Les journées sont toutes construites sur le même schéma, soit un réveil tôt le matin, une activité physique en début de journée suivie d'un discours éducatif sur le thème de la journée (à la charge émotive forte, tels que : « Living in the Shadow of Memory », « Ancient

and Modern », « Jewish Reaction to Adversity » ou encore, « Massada -- Choosing our Heroes »), une discussion de groupe, un repas et plus ou moins le même programme en après-midi. De plus, nous avons remarqué que toutes les journées se terminent par une fête bien alcoolisée entre les participants. L'heure à laquelle les jeunes vont se coucher rend le sommeil quasi inexistant. Remarquons dans cette structure la prépondérance d'activités de communion telles que les repas et les célébrations. En effet, elles permettent de stimuler la formation de *communitas* (Turner, 1978) importante à l'efficacité du rituel de passage. Tout semble être mis en œuvre pour qu'en l'espace de seulement 9 jours, le programme ait le plus d'impact possible sur l'identité des participants.

De plus, nous avons vu plus haut que ce qui caractérise un rituel de passage est son aspect obligatoire (Turner, 1978). Dans le cadre de ce séjour éducatif en Israël, il semble que la participation au programme, bien qu'elle ne soit pas obligatoire (peut-être, en partie, parce que le programme est de facture très récente), est implicitement suggérée dans les écoles et autres organisations juives (principaux lieux de publicité) et par la pression de l'entourage (« peer pressure »). En effet, quand il atteint 18 ans, le jeune ne voit pas d'objection à participer à un voyage gratuit auquel ses frères et sœurs, ainsi que ses amis plus âgés ont déjà participé. En ce sens, Jean-Bernard Livio, archéologue-bibliste animant des groupes de pèlerins en Terre sainte note : « Certes, on va en pèlerinage pour faire comme les autres. Non par mode – du moins de nos jours, une telle mode est-elle bien passée—mais pour obéir à cette pression interne qui fait entreprendre après d'autres cette démarche. » (1976 : 21) Ainsi, le départ n'est pas tant un choix conscient du jeune, qu'un « allant de soi » une étape « normale » à la suite de ses pairs. Notons que si la notion de choix est discutable par rapport à l'inscription au programme, lors du séjour, le choix n'est plus une option pour le participant qui se voit obligé de participer à toutes les activités, dont l'ascension du mont Massada.

En ce qui concerne le rituel spécifique que nous nous apprêtons à étudier, l'ascension du mont Massada, notons son emplacement stratégique dans la structure globale du pèlerinage : il se situe en plein cœur du séjour, à l'aube de la cinquième

journée de voyage. Ce rituel représente également un point tournant dans la dynamique du séjour ainsi que dans celle du groupe. Effectivement, à partir de ce moment clef, les activités ont comporté une dose toujours plus élevée d'affect, et les membres du groupe ont gagné en cohésion et en complicité. Les activités qui précèdent cette journée ne sont pas anodines non plus : la nuit d'avant est passée dans le désert, à festoyer ; et la journée suivante permet de consolider la *communitas* grâce à la célébration du *shabbat*, fête juive hebdomadaire vouée à la famille et aux amis.

5.3.1 La phase de séparation

D'après mes observations de terrain, j'ai remarqué que le pré-liminal est une phase importante de préparation physique et psychologique du participant. Le but de cette étape est de séparer les participants de la communauté telle qu'ils la connaissent pour créer un état d'ouverture face à l'expérience liminale qui suit.

Dans le pèlerinage analysé ici, les participants sont mis dans un état de sensibilité extrême, créée entre autres par le manque de sommeil. Pour accentuer cette condition précaire, la veille du rituel de Massada, les participants passent une nuit blanche à méditer et à festoyer dans un lieu hautement symbolique : le désert. Cette étape du désert, en plus de créer un parallèle avec le mythe biblique du don de la Torah à Moïse, sert à solidifier les liens qui unissent les membres du groupe en favorisant la formation de *communitas* : jusqu'à moment du départ, les jeunes boivent de l'alcool, dansent, discutent et fument le narguilé ensemble.

La journée débute à 3 heures du matin, et le départ du désert se fait à 4 heures. La détraction du temps est la première étape de ce que Turner nomme la phase de séparation. Le deuxième élément séparateur est l'autobus, espace clos dans lequel les participants sont maintenus. Ce véhicule peut être qualifié de « bulle » hors du

temps et de l'espace réel, ou encore de « non-lieu »²⁶ (Augé, 1994) par excellence, comme le montre le remarque d'Alex, un ancien participant: « At some times you're like : « where the hell am I? » Because you could be in the middle of nowhere. These buses they go everywhere ».

Le guide favorise la réceptivité des participants exténués par la mise en scène d'une atmosphère particulière : les lumières sont tamisées et la trame sonore du film *Braveheart* est à plein volume. Le guide raconte alors le mythe de Massada. Des images de bataille et de feux dévastateurs surgissent ; les jeunes sont transportés au cœur de la scène de résistance des premiers Juifs, auxquels ils s'associent de la même façon dont on s'identifie au héros d'un film. Ils assistent, impuissants, au suicide collectif de leurs ancêtres héroïsés. Comme l'a remarqué Zerubavel-- une anthropologue américaine d'origine israélienne ayant étudié la façon dont les Israéliens ont tenté de légitimer l'État d'Israël en réécrivant son histoire et, plus particulièrement, en reprenant certains mythes comme celui de Massada -- « The ritual reading transform the listeners to **symbolic actors** who follow the steps of their ancient forefathers, sharing the weight and the uplift of a highly charged moment (1995:128). »

Grâce à cet artifice pré-rituel, le guide initiateur vient décupler le degré d'implication de l'initié dans le rituel qui s'ensuit. Ainsi, comme le note Michèle Fellous, une anthropologue française s'étant intéressée aux rituels contemporains, « À travers la gestuelle théâtrale du rite, l'imaginaire est réhabilité et s'ouvre au symbolique, permettant à chacun de se réinscrire dans une mémoire et dans une histoire (2001 : 12) ».

²⁶ J'emploie ce concept de Marc Augé (1994) pour faire référence à un endroit hors du temps et de l'espace, un lieu neutre et dépourvu de tout repère social et pas nécessairement fixé dans un territoire. C'est un lieu qui peut déstabiliser les individus qui s'y trouvent par son insipidité. Dans le cadre du pèlerinage en Israël, l'avion serait un non-lieu chargé de sens imaginé, permettant une *projection* ailleurs, dans le lieu mythique d'arrivée, Israël. C'est aussi à ce moment que la cohésion du groupe se forme (on remarquera que le groupe est maintenu cimenté par le confinement dans des espaces clos isolés de la réalité quotidienne d'Israël, comme le sont l'avion et ensuite, pour le reste du voyage, le bus).

Pour résumer, la phase de séparation prépare le participant à vivre un processus de transformation efficace. En effet, la phase liminale ne peut s'amorcer avant qu'il y ait une déstabilisation du participant, que ce soit sur le plan physique, émotif ou social, ou tout à la fois. Ainsi, de la même façon que les participants transitent par le désert puis par l'autobus avant de vivre l'expérience liminale de Massada ; au tout début du pèlerinage, la « cassure » des participants se fait par le moyen de l'aéroport de Toronto et ensuite dans l'espace clos de l'avion (espaces que l'on peut encore une fois qualifier de « non-lieux »).

L'on remarque que dans la structure globale du rituel de passage, la phase de séparation se fait à 3 niveaux : social, individuel ou identitaire et physique. Sur le plan social, la séparation est mise en oeuvre par une mesure interdisant que la famille et les amis n'accompagnent les participants à l'aéroport. Les jeunes doivent donc attendre 5 heures sans soutien de la part de leurs proches, avec pour seule compagnie les autres membres du groupe. La séparation psychologique se fait après l'enregistrement, lorsque les jeunes doivent franchir le premier « check point » des agents d'inspection de *El Al*. Comme nous l'avons vu, après une interminable attente en file, chaque participant est mis à l'écart par les inspecteurs, lesquels lui font passer une entrevue d'une dizaine de minutes portant sur ses motivations, ses origines et sur la nature de son identité juive. Les questions de sécurité ne viennent qu'à la toute fin de l'interrogatoire, lequel est perçu par la plupart comme intimidant.

Enfin, la dernière phase de séparation, physique, est symbolisée par les différentes barrières et fouilles que doit franchir le participant pour arriver à l'avion.

5.3.2 La phase liminale

Comme nous l'avons vu, la phase de liminalité en est une d'exploration, d'enseignement, hors du temps et de l'espace du quotidien, à travers laquelle l'initié acquiert un nouveau statut. C'est aussi le moment où l'émotion, créée par la mise en

scène du guide, se change en action. Le jeune devient un « acteur en prise sur le monde, passe par une présence corporelle concrète des uns et des autres dans l'espace rituel et à l'ouverture à une représentation symbolique. » (Fellous, 2001 : 29)

Nous avons vu que, dans le cadre d'un rituel de passage, une des caractéristiques de la liminalité est la formation de *communitas* au sein du groupe d'initiés. Effectivement, dans le cas étudié ici, la *communitas* s'instaure dès les premières heures d'arrivée en sol ancestral, lors de la première activité de groupe : une fois dans le parc naturel reproduisant les temps bibliques, les participants communient par des chants religieux et par le partage du vin, tiré symboliquement de la vigne ancestrale de la Terre sainte. Le guide, comme s'il avait lu Turner, propose aux participants, de se mettre en cercle, bras-dessus, bras-dessous, et suggère : « leave your egos behind »...

Dans le rite de Massada, la phase liminale commence dès la sortie de l'autobus, au flanc de la montagne, d'où émerge le soleil.²⁷ Vient ensuite l'épreuve de l'ascension, qui dure environ une heure. Au sommet, les jeunes sont transportés dans une autre époque. Ils peuvent voir les ruines du refuge des derniers rebelles juifs sous l'invasion romaine et surtout, les vestiges de la « toute première synagogue » (dans cette remarque du guide, et à maintes reprises durant le rituel, le rapport avec le temps primordial est renouvelé). C'est à ce moment de fragilité physique et d'instabilité identitaire que s'opère la magie de la liminalité : les jeunes ne sont pas uniquement les témoins objectifs des origines de la culture juive, ils sont appelés à y participer. Le guide sort la Torah et demande aux filles qui n'ont pas fait leur *Bat Mitzvah*²⁸ et qui ont envie de la faire de se lever, d'aller à l'avant du groupe, à

²⁷ Si l'on pousse l'analyse du mythe d'origine plus loin, le soleil levant symbolise le début des temps qui, dans ce contexte, coïnciderait avec les débuts du peuple Juif.

²⁸ La *bat mitzvah*, pendant féminin de la *bar mitzvah*, est un rituel d'initiation que doivent faire les jeunes Juifs à l'âge de 13 ans. Il signifie que le jeune est prêt à respecter les *mitzvot*, les 613 commandements de la religion juive. Si ce rituel est encore largement pratiqué chez les garçons, il ne l'est pas beaucoup chez les filles.

l'endroit même où se trouvait le livre saint de la première synagogue, et de lire un passage des Écritures. Lors de ce rituel, la judéité, transmise naturellement par la mère de génération en génération, est renouvelée consciemment par le participant, similairement à certains chrétiens orthodoxes qui se font rebaptiser dans le Jourdain lors d'un pèlerinage en Israël. Ce rituel marque profondément les participants, comme le montre ce témoignage de Rebecca, fait plus d'un an après son retour à Montréal :

« On a commencé à monter. C'était haut ! C'était difficile à 4 heures du matin, après la nuit, sans avoir mangé. Puis le lever du soleil... C'était « le fun », c'était beau et puis j'ai fait ma bat mitzvah ! Oui ! (rires) Tout le monde qui dit : « ha, j'ai fait ma bar mitzvah ! » Et bien moi, j'ai fait ma bat mitzvah à Massada ! Dans l'ancienne synagogue à Massada ! C'est spécial ! C'était quelque chose. »

Pour faire suite à cette série de moments liminaux, les jeunes se rendent au flanc d'un précipice et répètent plusieurs fois, dans un cri puissant « Am Yisrael Chai! », ce qui veut dire « The People of Israel Live » ou, d'après la traduction du guide, « we are still alive! ». Le cri est multiplié à l'infini dans les falaises, comme si les Juifs du monde ainsi que les ancêtres répondaient à cette affirmation. En criant ainsi à l'unisson, les initiés se projettent dans le moment mythique.

De plus, la proximité du danger et de la mort (une petite ficelle retient les participants d'une chute dans le précipice qui tombe à leurs pieds), qui rappelle le sacrifice des ancêtres, renforce la liminalité du moment : « les novices subissent une mort symbolique et une épreuve réelle » (Turner, 1972 : 28). Ce moment de tension met dramatiquement fin à la phase liminale, car le lien créé avec le peuple juif présent et passé prépare l'initié à sa réintégration sociale, ce que Turner appelle la phase de « réaggrégation ». Effectivement, l'écho, qui renvoie le cri des jeunes, amplifié et répété à l'infini, vient rétablir la continuité primordiale dans le sens où le rituel permet de rendre continu le discontinu du social (Lévi-Strauss, 1971). Effectivement, la diaspora juive est l'exemple parfait de cette discontinuité, car l'expérience juive est composée de plusieurs « rediasporisations » qui ne forment pas

nécessairement une suite logique ni dans le temps, ni dans l'espace (Jonathan Boyarin, 1992).

En d'autres mots, cet instant hautement liminal, où tout converge, réussit à réunir dans un espace-temps à la fois mythique et réel ; le présent, le passé et le futur (puisque c'est la continuité du peuple qui est représentée ici, les générations futures sont-elles aussi invoquées dans ce rituel), les jeunes initiés, les ancêtres fondateurs et les Juifs du monde entier, comme s'ils étaient tous ensemble sur la terre ancestrale.

5.2.3 La phase de réintégration

Le rituel de passage n'atteint son objectif social que s'il y a ensuite réintégration à la communauté « réelle », au monde et au temps présent. Cette dernière étape est marquée, dans le cadre du rituel de Massada, par la descente de la montagne : du « haut », symbole des cieux, de la religion, des idées, vers le « bas », symbole de la société, du pragmatique, de la terre. De plus, un repas à partager, symbole par excellence de la socialisation, attend les participants à la fin de la descente.

Si l'on se base sur la fonction principale du rituel de passage, selon Van Gennep (1969) et Turner (1978), on devrait remarquer une transformation évidente du statut de l'initié. Dans le cadre du rite de Massada, il y a effectivement une transformation du statut religieux chez les jeunes filles ayant fait leur *Bat Mitzvah*. Les autres participants, puisqu'ils avaient déjà fait leur bar ou bat mitzvah à l'âge de treize ans, ont pu revalider leur statut de membre de la communauté juive en participant au rituel en tant que spectateurs actifs, chantant et faisant mine de jeter des bonbons aux initiées, selon la tradition.

En revanche, les transformations identitaires et sociales liées au rituel se perçoivent mieux à la fin du pèlerinage, au retour à Montréal. Le pèlerinage en Israël, en tant que rituel de passage, « reinforce his [the pilgrim] commitment to basic cultural values; he is restituted to, and reconciled with, his role and position in society. » (Cohen, 1992 : 59). Effectivement, je peux affirmer, dans la limite de mes

observations et des entrevues passées au retour d'Israël, qu'il y a chez certains jeunes un plus grand intérêt pour l'État d'Israël et une plus grande implication dans les organisations juives locales qu'avant le départ. D'ailleurs, dans le cas d'une des participantes que j'ai interrogées, le changement de statut est conscient et intégré à un point tel qu'elle se crée une attente face à la façon dont elle sera accueillie par sa famille et ses amis à son retour :

« Je m'attendais à plus, mais il n'y avait pas d'admiration. [...] J'arrive de la Terre sainte donc j'ai le droit d'être accueillie comme une sainte, avec l'auréole : « Elle est allée en Terre sainte ! Est-ce qu'on peut toucher ? Viens que je te touche ! Tu as touché le Mur ! »... Non, ça ne s'est pas passé comme ça, d'où ma déception. »

De plus, un changement de statut est attendu de la part de la communauté et surtout, des organismes subventionneurs, lesquels mettent en place des moyens concrets pour permettre à l'initié d'authentifier son expérience par son implication:

“This trip is a trip with no strings attached - there are no obligations or requirements involved in participating. However, **we do hope that this experience will inspire you to get involved in your Jewish community upon your return.** *Israel Experience* professionals across the country are ready and willing to assist you in connecting to your local community through a variety of different events, programs and activities. How you choose to involve yourself is entirely up to you - we just provide the resources and opportunities for you to do so.”

Par ailleurs, notons que les techniques rituelles utilisées par le guide sont constamment réévaluées par ces organismes pour en maximiser l'efficacité chez les participants. Ainsi, des sondages sont menés auprès des participants dans le but de déceler les failles et de voir quelles activités rituelles provoquent un meilleur rendement, lequel est calculé au retour selon des critères d'identification à la communauté juive et à l'État d'Israël.

Toutefois, même si les actions et le discours des participants à leur retour ont bel et bien changé et démontrent une identité juive plus forte qu'à l'allée (changement du réseau d'amis, organisation d'activités à teneur culturelles ou religieuses juives comme le visionnement de film juif ou la fréquentation du centre

Hillel, par exemple), dans le cas de la majorité des répondants, la transformation n'est pas consciente.

Nous verrons dans le prochain chapitre comment la transformation identitaire opérée par le rituel du pèlerinage en Israël peut être vue comme un processus de « conversion interne » (Le Blanc, 2003) chez certains participants, car, comme l'ont remarqué plusieurs travaux de recherche portant sur la conversion (Rambo, 1999 : 226, Mossière, sous presse), l'action rituelle, de par son expérience profondément corporelle et émotionnelle, permet de créer et de perpétuer la foi.

Chapitre 6

La (re)conversion

Dire que les jeunes participants au programme *Israël de Droit* subissent ou internalisent une forme de conversion, ou de reconversion puisqu'il n'y a pas de changement de foi est une prise de position hardie, surtout là où d'autres ont employé des termes plus mous comme « enrôlement » (selon Robbins, les jeunes Juifs participant à un des programmes IE passent d'une 'passive awareness of their Jewish identity to an active exploration of it' (2000 : 92)), mais cette provocation a pour but de stimuler la discussion sur un concept qui souvent stigmatise les protagonistes.

Il est clair que le concept de conversion ne s'applique pas à tous les participants au programme, mais touche surtout des participants singuliers, ceux qui ne correspondent pas aux normes générales du groupe soit en raison de leur âge (plus de 18 ans), ou du peu d'éducation juive formelle et informelle qu'ils ont reçue. Nous verrons à travers les cas de Rebecca et de Judith comment le voyage en question a provoqué une reconversion.

Par ailleurs, le concept de conversion sera revu à la lumière du cas particulier que présente le programme *Israël de Droit*. Je traiterai de ce thème sous l'angle de la religion, car elle est omniprésente, même si le voyage est ouvertement publicisé comme non-religieux. Puisqu'on a vu que le judaïsme est intimement lié à l'ethnicité dans le cas juif (voir section sur la religion et l'ethnicité), la quête des racines se traduit, au retour du pèlerinage, par une réappropriation des traditions religieuses comme le *shabbat*, le mode vestimentaire, les interdits alimentaires, ou encore, par la fréquentation des synagogues. D'un autre côté, à l'instar de l'historien des religions Marc Baer (2004), je démontrerai ici que la conversion n'est pas uniquement un phénomène lié au religieux, mais peut aussi être appliqué aux changements d'allégeances nationales, les deux pouvant mener à des transformations idéologiques

et pratiques souvent radicales, comme c'est le cas lors d'immigration en Israël suite à un voyage éducatif.

La question qui sera débattue ici n'est donc pas de savoir si les jeunes qui participent au programme *Israël de Droit* se convertissent selon les règles strictes de la conversion juive ; Rambo (1999 : 264) précise que « Within a tradition, there is a “good” and “bad” or a “right” and “wrong” conversion. Particular rituals are required, motives are evaluated, beliefs are expected, and outcomes are prescribed », puisque de toute façon, ces jeunes sont juifs et sont déjà passés par les rituels juifs comme la Bar Mizvah ou la circoncision (pour les garçons). Non, la conversion étudiée ici se situe à un autre niveau. Elle se caractérise, chez les participants, par une recrudescence de l'implication religieuse, réelle (patente) ou idéelle (latente), et par le désir de changer de nationalité, d'immigrer en Israël.

Cette conversion est rendue possible grâce au rite de passage qu'est le programme *Israël de Droit* en Israël. Effectivement, le rituel de passage, grâce à sa structure intensive d'apprentissage et de développement de l'individu (James disait que les événements très émotionnels, comme souvent le sont les rituels de passage, 'are extremely potent in precipitating mental rearrangements'. (1902 : 198)), devient un catalyseur d'identité pour les jeunes Juifs de la diaspora et, tout en laissant entrevoir l'éventail des possibilités à travers une savante combinaison de mythe et de rite, d'expériences réelles (physiques et émotionnelles) et imaginaires (projection dans un passé ancestral, visualisation des héros fondateurs), le rituel de passage suggère la « bonne » voie, le « juste » chemin à suivre. Ainsi, bien qu'aucun rôle ne soit imposé au jeune participant, la conversion est implicite et fortement valorisée, ce qui peut avoir comme effet une conversion immédiate (*aliyah*, kashérisation du mode de vie, implication au sein des organismes juifs locaux et internationaux, etc.) ou, chez les jeunes qui reprennent le même mode de vie qu'ils menaient avant le pèlerinage, l'on remarque qu'un sentiment de honte et d'inaccomplissement les habite, comme nous le verrons plus loin. D'ailleurs, comme nous l'avons vu dans le cadre conceptuel, plusieurs auteurs tant en sciences sociales qu'en théologie (James, 1902 ; Lorimier,

1967 ; Erikson, 1959 et 1985), s'accordent pour dire que l'adolescence est un moment propice à la conversion puisque les jeunes sont dans une phase où ils cherchent leur identité.

Suite à la lecture des témoignages d'une vingtaine d'anciens participants au programme *Israël de Droit* au Canada et aux États-Unis, l'on peut dire que, de façon générale, ce voyage, que nous avons qualifié précédemment de pèlerinage et de rite de passage, provoque dans plusieurs cas une conversion, qu'elle soit religieuse, ethnique, nationale, ou les trois à la fois.

Effectivement, certains auteurs suggèrent que le corps et les émotions sollicités dans les rituels sont des moyens très efficaces pour provoquer la conversion (Lyon, 1995 ; Mossière, sous presse). Ainsi, les rituels exigeant un effort physique important, comme c'est le cas dans l'exemple de l'ascension de Massada, sont propices à la transformation de l'individu. Parallèlement, Jasmin Habib (2004), dans son étude d'un voyage en Israël du même type qu'*Israël de Droit*, mais destiné aux adultes, fait constamment référence aux « emotional roller-coaster » que vivaient les participants. Comme nous avons vu plus haut, les émotions sont depuis longtemps utilisées comme stratégie de conversion, comme le montre Deslandres (2003) dans ses études portant sur le catholicisme au 16^e siècle.

Les extraits suivants tirés des récits d'anciens participants montrent bien comment la transformation identitaire ou conversion interne, est un processus inextricablement liée au corps et à l'affect (Mossière, sous presse) : “For me, Israel is not captured in a single word, **it is a feeling**”²⁹, “**If you sensed what I sensed**, You too would be in love with this miniscule strip of land”³⁰, “I remember standing at the Western Wall And I really don't know **how my body remained so still**, Because I

²⁹ Extrait du poème “Finding Home”, de Michelle, une ancienne participante à *Israël de Droit*, publié sur le site Internet de CIE.

³⁰ Extrait du poème “Flavors of Love for a Land far Away”, de Jason, un ancien participant à *Israël de Droit*, publié sur le site Internet de CIE.

couldn't feel it, I was only aware of the heavy beating inside my chest. Telling me that even though I had never been there, I was returning home³¹.

Ainsi, plusieurs études dépistant les effets sur l'identité d'un voyage en Israël dans le cadre d'un programme IE (la plupart destinées à l'amélioration du programme en question) démontrent que le sentiment de "Jewishness", ainsi que l'implication dans la communauté juive en diaspora et à l'international (Chazan, 1997 ; Tobin, 1996 ; Isaacs, 1997), sont nettement plus important chez les anciens participants au retour qu'avant le départ. Selon un sondage chez les jeunes Juifs américains participant à un programme IE dans des écoles secondaires en Israël (Robbins, 2000:33), 57 % des répondants stipulent que c'est le 'most influential factor' sur leur identité juive et 93 % que le programme fait partie des 'top 3 factors'. Dans d'autres études (Hochstein, 1986 ; Sales, 1997), les résultats sont similaires : 90 % des jeunes disent que le programme 'played an important part in their life"; (S. Cohen, 1995).

Toutefois, dans plusieurs cas, la conversion prend la forme d'un processus (voir Downton, 1980 ; Long and Hadden, 1983; Richardson, 1977) plus ou moins long qui, même s'il ne se concrétise jamais, laisse son empreinte dans l'identité de l'individu. Par exemple, Rebecca rêve que la « connection » avec sa judéité se fera à travers ses enfants, lors d'une future visite en Israël :

« Peut être que de voir ta descendance là bas : « Ah ! mes enfants sont ici ! Dans mon pays ! » Tu connectes dans ta tête et tu te dis : « Je n'arrive pas à y croire ! J'ai des enfants et ils sont en Israël. wow ! » Peut-être que là ça va marcher. » (Rebecca)

Tel que mentionné, ce processus de conversion touche principalement les participants ayant peu ou pas d'éducation juive, comme le montre le commentaire réflexif de Judith : « Ceux qui étaient avec nous, c'était différent. Je ne pense pas qu'ils aient bien compris la signification de ce voyage ».

³¹ Extrait du poème, « After the Desert Sands », Sheryl, une ancienne participante à *Israël de Droit*, publié sur le site Internet de CIE.

Prenons l'exemple de Rebecca, jeune Juive de 27 ans dont les parents sont Juifs marocains. Elle a été élevée dans un quartier de Brossard où elle était la seule Juive de son école. Contrairement à la tradition juive, elle n'a pas de « middle name » juif (ses sœurs en ont) et trouve cela dommage car son prénom n'est pas Juif. Elle a grandi avec sa mère et ses sœurs sans grande référence religieuse ni culturelle juive. Lors de l'entrevue, elle a choisi elle-même un pseudonyme « typiquement juif », Rebecca, bien que selon elle, ce nom ne lui convienne pas puisqu'elle est une « si mauvaise représentante du peuple juif ».

Ce bref portrait illustre bien le rapport qu'entretient Rebecca avec la judéité : elle est Juive non pratiquante, mais ses commentaires nous montrent son désir d'appartenance à une communauté juive. Effectivement, si à son départ pour Israël, Rebecca n'en voulait qu'au voyage gratuit, ce dernier s'est transformé en une quête de son identité juive, laquelle se poursuit encore aujourd'hui, plus d'un an après le voyage. Dans son cas, la gratuité du voyage, combinée à sa marginalité au sein du groupe (à 26 ans, elle était la plus vieille des participantes, elle est francophone dans un groupe de 42 jeunes anglophones, et n'a jamais fait l'école juive) l'ont poussée à alimenter un sentiment de culpabilité essentiel au processus de conversion, du moins dans ce contexte :

« En Israël, on s'était dit qu'on apprendrait sur la religion à notre retour, qu'on ferait le shabbat, je me sens coupable et je n'ai rien fait pour changer la situation. Il faut qu'on aille à la synagogue, mais je ne veux pas y aller toute seule ! [...] C'est dommage. J'aurais aimé que ça soit plus que ça. J'aurais dû agir tout de suite en revenant et battre le fer pendant qu'il est chaud. Là, il est un petit peu « frette » le fer ! »

La culpabilité, dans le voyage, est aussi renforcée par la récurrence du thème du sacrifice, que l'on rencontre à Massada, mais aussi au cimetière de l'armée ou encore dans la visite de kibboutz :

« La marche dans le cimetière, voir l'âge des soldats... Tu réalises le sacrifice qui a été fait pour le pays et là, tu te sens coupable ! (« Bon, je vais aller à la synagogue cette semaine ! (rires tristes) ») Tu as l'impression que tu n'en fais pas assez pour le pays. Des jeunes gens pleins de promesses qui sont morts juste pour avoir un pays plus beau. Je les admire. Quand je pense à tout le

monde [les participants] qui disait : « Je vais faire aliyah ! Je vais faire aliyah ! » Je pense qu'à un moment donné, ils ont réalisé que ce n'est pas si facile que ça faire aliyah. » (Rebecca)

Le sacrifice est un thème qui vient chercher les émotions profondes chez le participant, tout en opérant un transfert de fierté de la nation d'origine vers la nation idéalisée, Israël :

« À côté de nos jeunes fatigués, bruyants, insupportables, ils [les Israéliens] sont tellement beaux, ils sont matures. Ils sont là, prêts à faire un sacrifice et c'est un vrai sacrifice, ce n'est pas comme l'armée canadienne... Le lien [à Israël], tu y penses tout le temps, mais d'un autre côté je me sens tellement coupable de dire comme ils disaient : « c'est votre pays ». Ce n'est pas mon pays. **Je n'ai pas le droit de dire ça !** C'est vous qui le défendez. » (Rebecca)

« I'm a Quebecois but I do feel Israeli. I do feel like I owe them a lot because they're sacrificing their lives for me. » (Josh)

Grâce à ce processus de culpabilisation, le participant revient de ce voyage insatisfait, ce qui le pousse à se questionner davantage et à creuser son identité juive :

« J'ai l'impression que j'ai manqué un bout. Tu sais le bout super spirituel, j'ai l'impression que ça, je l'ai manqué un petit peu parce que le voyage, à la limite, tu t'en sors, mais j'ai comme pas fait ça sérieusement... Je pense aussi que j'aurais pu creuser avant d'y aller. Je n'étais pas préparée à y aller, mentalement... J'ai l'impression que j'aurais pu faire plus. C'est un pays qui a tellement d'histoire, puis qui est la terre sainte du monde entier. Je n'en ai pas retiré assez de spiritualité. » (Rebecca)

Ainsi, contrairement aux cas de reconversion d'immigrants tels que présentés dans l'étude sur la *Misión Católica* de Friedmann Marquadt (2005)³², lesquels s'impliquent dans une congrégation dans le but de s'insérer dans la société d'accueil, les jeunes Juifs participant au programme *Israël de Droit* n'ont pas besoin du support de la religion pour pallier à un manque lié à la société d'accueil. Le contexte social et migratoire de la communauté juive de Montréal diffère sensiblement, sur plusieurs points : dans un premier temps, la situation économique et sociale des Juifs installés depuis plusieurs générations (parfois plus de 5) est, au contraire, pourvue d'une aura de réussite. La confiance n'est donc pas, chez ces jeunes bien intégrés à Montréal,

³² Voir description du cas dans la section 4.6

une lacune à combler grâce à laquelle la religion peut s'imposer comme sauveur. Ainsi, la stratégie utilisée dans le cadre du programme *Israël de Droit* pour déclencher une forme de conversion interne serait plutôt de créer chez les jeunes un sentiment d'insécurité, de honte et de culpabilité face à leur faible degré d'implication dans la communauté et la religion juive.

Déstabilisés, les jeunes cherchent des solutions que le programme propose (faire *aliyah*, stopper l'intermariage, maximiser l'implication au niveau de la communauté juive de Montréal, prôner le retour à une plus grande orthodoxie, etc.) tout en laissant sous-entendre que ce sont les individus eux-mêmes qui créent ces solutions. En effet, une des discussions de groupe qui eut lieu après la visite du musée de l'Holocauste et du cimetière de l'armée, visites qui en avaient ébranlé plus d'un, portait sur ce que « nous pouvons faire pour aider Israël et les Juifs du monde en tant que membre de la diaspora ».

C'est à juste titre, du moins dans le cas de Judith, que nous pouvons observer l'exemple d'un processus de reconversion, lequel est partiellement ignoré de la protagoniste (Eliade, 1965). Dans son discours, Judith met en valeur sa propre « agency », sa personnalité, mais fait preuve d'un grand paradoxe entre ce qu'elle dit être, autrement dit, sa faculté d'être authentique, et ses actions. Effectivement, ayant grandi dans une famille dont le père est catholique et la mère juive, la religion a toujours été secondaire. À son retour du voyage, elle a eu une période où elle ne portait plus que des jupes longues et tentait de respecter les normes religieuses. Maintenant, soit plus d'un an après son retour, elle a un partenaire Juif orthodoxe et fréquente les jeunes filles les « plus juives » du groupe. Il est intéressant de noter qu'autant elle détestait les jeunes de la « clic », autant Judith voulait être acceptée et reconnue par eux. Ainsi, elle est consciente que le voyage a eu un impact sur elle, mais elle croit que ces effets ont été à court terme et qu'elle les a maîtrisés :

« Moi, en revenant d'Israel, je n'avais pas nécessairement envie de m'impliquer. Je pense que ce qui m'a passé par la tête, quand je suis arrivée au Kotel, c'est de devenir plus religieuse, mais je fais ce que je veux, je suis qui je suis, je ne vais pas commencer [à pratiquer] pour ça [...] Avec mes parents, on fait les fêtes de temps en temps, mais maintenant c'est moi qui les pousse à les

faire [...] J'ai eu envie d'apprendre l'hébreu, mais pour l'instant, ça ne rentre pas dans mes cours. J'y retournerai en Israël, c'est clair, mais je trouve que ça dépend de chacune des personnes et pourtant, ça m'a énormément touchée, mais ce n'est pas parce que ça m'a énormément touchée que je dois en faire plus pour en faire plus. Je reste qui je suis. »

De plus, Judith qui n'est jamais allée à l'école juive et qui, avant son départ, se tenait principalement avec des personnes d'origine maghrébine ou libanaise, est maintenant fière de s'intégrer à la communauté juive de son université. D'ailleurs, dans l'extrait suivant, elle décrit une personne incarnant son idéal juif, ce qui illustre bien son désir implicite de se convertir :

« Il y a une belle communauté juive à l'université. Il y a une fille que j'ai rencontrée. Je pense qu'elle a été élue pour être la présidente d'un centre Hillel. Elle a fait cet hiver le programme [Israël de Droit]. Cette fille-là, elle n'est pas juive. Son père est juif, sa mère ne l'était pas. Elle s'est convertie très jeune. Ses parents ne pratiquaient pas vraiment. C'est elle qui a voulu [pratiquer] quand elle était jeune, [elle] qui allait à la synagogue. Elle a fait sa Bat mitzvah toute seule. Chez elle c'est kasher, elle pratique et tout. **Ça devrait être une leçon pour tout le monde.** »

Pour résumer, le sentiment de culpabilité peut devenir un moteur de conversion, comme le montrent les cas de plusieurs participants au programme *Israël de Droit* et ce, même si le programme se dit « no strings attached », soit complètement gratuit et sans attente. Les anciens participants se mettent eux-mêmes une pression, alimentée de façon subtile par les accompagnateurs du groupe.

Concrètement, le choix du partenaire de vie illustre bien un certain désir de conversion. L'on remarque que souvent, chez les convertis, le conjoint doit faire partie du même groupe religieux (Mossière, sous presse). Reflétant cette tendance, la formation de couples *kasher*, dans le cadre du programme *Israël de Droit* en Israël, était un des objectifs avoués des organismes financeurs. Les *madrichim* mettaient donc beaucoup de pression pour favoriser l'intimité entre les participants (fêtes, alcool, jumelage avec les soldats israéliens), en plus d'énoncer clairement leurs attentes : « Allez groupe, on veut des couples ! Vous n'avez pas droit à un voyage

gratuit pour rien ! » Ou encore, « les couples déjà formés ne devraient pas avoir le droit de participer à ce programme ».

Ainsi, à leur retour, mes répondantes (encore une fois, principalement celles qui avaient peu ou pas d'éducation juive), ont accentué l'importance d'avoir un conjoint juif :

« Non, ce n'est pas okay [avoir un partenaire non-Juif] ! Je suis déjà sortie avec des gens (hésitante), parce qu'ils étaient [juifs]... S'il y avait des affaires qui me faisaient hésiter, je me disais : « lui, il est juif, en plus ». C'est un bonus. Objectivement, c'est con de baser une relation sur des choses comme ça, surtout que je ne suis pas vraiment religieuse. Ça fait un peu bizarre de dire que ça a tellement d'importance pour moi. [Les couples mixtes] c'est okay théoriquement, mais personnellement, je ne sais pas. C'est toujours un petit plus ou alors, ça fait un petit pincement. Tu sais des fois c'est comme : « Il est cute, ah... (Soulagement) Il est juif. » (Rebecca)

La majorité des anciens participants au programme préfèrent éviter les étiquettes, surtout à consonance religieuse, un peu comme le font les spiritualistes étudiés par Meintel (sous presse), même s'il est clair que la philosophie et la pratique spirituelle ont teinté tous les aspects de leur vie. Le discours du participant est donc une autre façon de déceler un processus de conversion chez un sujet qui ne se considère pas comme converti ou qui n'a pas réfléchi à la question de cette façon. Ainsi, l'on remarque chez certains participants certaines caractéristiques typiques des récits de conversion au pentecôtisme (voir Leblanc, 2003 ; Mary, 2000 ; Mossière, sous presse), comme la transformation salvatrice d'un état instable de non-croyant à celui de croyant. Par exemple, plusieurs jeunes parlent de leur méconnaissance du judaïsme et de la soudaine et totale transformation opérée dans leur vie grâce au programme en question :

'In fact, I had no idea of what it even meant to be Jewish. I did not associate any aspect of my life with Judaism and felt like it was a lie to even call myself Jewish... I had 34 hours of travel time on the return trip to decide how this experience was going to affect my life. I could file away the memories, frame the pictures and return to school as usual; or I could use it as an opportunity to transform my life completely. I chose the latter and fully embraced the passion and drive for Judaism that I discovered in Israel...'³³

³³ Témoignage tiré du site web de CIE

Ou encore:

‘The Israël de Droit Israel Experience was more than just sightseeing and acting touristy. Going to Israel was about **putting the pieces of my own jigsaw puzzle together**. My trip to Israel was both spiritually and culturally rich and **changed me in ways I'd never imagine... I am proud to be a Jew and to call myself an Israeli**. While I was eager to return to New York, with a newfound understanding and appreciation for Israel, I know I can go home at anytime.’³⁴

Ou tout simplement: ‘I don't believe it until I see it with my own eyes. I saw it, **now I believe**.’³⁵

Une autre caractéristique du discours de conversion est la séparation de la vie des convertis entre un avant, dominé par l'ignorance et le chaos, et un après, vécu sous le signe de la connaissance et de la vérité :

‘As I lay there, in a bit of a tired/intoxicated stupor [avant], I had my first moment of **revelation**. It was kind of cheesy, but I like to think that it was the **beginning** of when I started looking at things a bit differently. Seeing all those stars, I had that rather basic feeling of **insignificance** [après].’³⁶

Si la forme du récit est sensiblement la même chez la majorité des convertis, le contenu du discours peut aussi être révélateur du changement. En effet, la conversion est un processus qui implique une transformation, un tournant vers un mieux, que l'on reconnaît dans des formules discursives récurrentes, par exemple : ‘I strongly believe this trip has **changed my life** for the **better**.’³⁷ D'ailleurs, l'on remarque que le thème du récit tourne invariablement autour de la transformation car ‘it is not whether the universe of discourse is entirely new, but whether it has shifted from periphery to center’ (Snow et Machalek, 1984:171). Effectivement, si le judaïsme n'est pas le sujet principal des témoignages des anciens participants à *Israël de Droit*, la transformation identitaire liée au voyage l'est :

‘I felt like I was approaching the **center of the universe**.’³⁸, ‘I am Jewish like

³⁴ Ibid

³⁵ Ibid

³⁶ Ibid

³⁷ Ibid

³⁸ Ibid

I am an American, patriotic and true. I answered my question: I am not at all detached from my heritage. **I strongly embrace it.**³⁹, “The feeling that **awakened something within me** that I was, prior to the trip, convinced was dead and gone”⁴⁰.

En résumé, nous avons remarqué que chez certains anciens participants au programme *Israël de Droit*, plusieurs éléments laissent supposer qu’un processus de conversion interne est en cours. Notamment: la recrudescence de comportements associés à la religion ou à l’ethnicité juive ou, le cas échéant, le sentiment de culpabilité qui se développe en réponse à la faible participation religieuse de l’initié. Dans le discours des anciens participants, notons entre autres la division de la vie du protagoniste entre un “avant” et un “après” et la centralisation du récit sur la transformation. Mais la conversion interne ne concerne pas juste l’identité ethnique et religieuse, l’État d’Israël est aussi un élément central du processus.

La conversion nationale

Le programme *Israël de Droit*, contrairement à certaines églises d’immigrants (Friedmann Marquadt, 2005 ; Mossière, 2006), n’a pas comme objectif de fournir aux jeunes des moyens d’insertion dans la société québécoise. Au contraire, il tente de déstabiliser le participant pour provoquer un repli au sein de la communauté juive locale et, éventuellement, une migration vers l’État juif. Il devient clair que le phénomène de conversion étudié ne concerne pas que l’identité religieuse, laquelle est caractérisée par une intensification des croyances et des pratiques, mais intègre aussi l’allégeance nationale, qui passe du Canada vers l’État d’Israël.

Baer, l’historien des religions dont j’ai parlé plus haut, a ouvert le concept de conversion au domaine séculier, incluant les phénomènes qui “transforment radicalement les pratiques sociales et culturelles et les autres moyens

³⁹ Ibid

⁴⁰ Ibid

d'identification' (ma traduction) (<http://www.hnet.uci.edu/history/faculty/baer/> , site visité le 29/11/06), aux définitions plus religieuses de la conversion. Dans son étude des Onner de Turquie, Baer propose le concept de conversion citoyenne, mais il crée une dichotomie entre les sphères du religieux et de l'attachement national. Or, dans mon enquête sur le pèlerinage en Israël, j'ai remarqué qu'au lieu de s'exclure, la conversion religieuse et la conversion citoyenne peuvent se faire de façon parallèle et peuvent s'allier pour fortifier l'identité ethno-religieuse :

"I will never forget those amazing 10 days I had in Israel...The experience completely **changed my outlook on all parts of life**. Even more importantly, I made an **everlasting connection**, which I never had before even though I went to Jewish day school, **with my Jewish identity and heritage and fell in love with the state of Israel.**"⁴¹

Si pour les participants ayant une faible éducation juive (ethnique et religieuse), la conversion s'effectue plutôt sur le plan religieux, comme nous avons vu dans les cas de Rebecca et de Judith, pour les autres participants, soit la majorité des jeunes ayant eu une éducation juive extensive (ils ont fait leurs primaire et secondaire dans des écoles juives, habitent des quartiers à forte concentration juive, sont experts dans les pratiques religieuses et ethniques, etc.), la conversion s'opère principalement sur le plan de l'identité nationale. La référence à Israël comme « mon pays » devient très forte pendant le voyage, et encore longtemps après (« I am proud to be a Jew and to call myself an Israeli », « There is something there that makes me want to be a part of you, Israel »⁴²).

Prenons l'exemple d'Alex, jeune Juif montréalais. Il a été marqué par ce voyage, car « même si ça fait 3 ans, je me rappelle très bien ! » Dans sa famille, la religion était très importante, et le programme *Israël de Droit*, au lieu de fortifier cet aspect de son identité, l'en a plutôt éloigné :

« What happened to me is, I was so turned off from the religion and from eating kosher that, it is actually ironic, **I don't know if you should write this** in your thing but, when I came back from Israel, that's when **I stopped eating kosher**. But when I was in Israel it was, honestly...**I did feel at home**. I do

⁴¹ Ibid

⁴² Ibid

think that most Jews, when they go there, I'm not saying just Jews but, in my religion, a lot of people, even if they are not religious, they go there and they feel at home **and it's not just something you say, you do feel something when you're there**. At the wall, it's very historic, it's very special that this one wall is still holding up and that was there from the temple, the destructed temple, that one wall is standing up and people go there every day and pray and pray and ask for different things, it's crazy. »

L'on remarque dans cet extrait que la culpabilité (« I don't know if you should write this »), quoique moins évidente que dans les cas de Rebecca et de Judith, opère toujours insinueusement. En revanche, le voyage en Israël, en reliant de façon rituelle le corps et les émotions du participant avec les mythes fondateurs de l'ethnie (« that this one wall is still holding up and that was there from the temple, the destructed temple »), stimule un sentiment d'appartenance, un sentiment d'identité nationale envers l'État d'Israël.

Parallèlement, la structure du programme fait en sorte que les participants ne voient qu'un seul aspect, idéalisé, d'Israël. En effet, la courte période de temps passé sur le terrain jumelé à un emploi du temps chargé et orienté vers les points culminants de l'histoire et du paysage judéo-israélien font en sorte que le quotidien israélien, avec ce qu'il comporte de conflits et de banalités, est évité. Comme nous avons vu dans l'analyse du rituel de passage, les non-lieux comme l'autobus, en transportant les participants d'un « haut-lieu » (Olazabal, 1999) à un autre, servent aussi cet objectif de mythification de l'État d'Israël. Cette idéalisation de l'État hébreu est mise en relief dans le discours de conversion : Israël est dépeint en superlatifs.

“When I experienced Israel for the first time
 Things just seemed to come together
The grass was greener, The sea was bluer
 There was something intangible there that I simply could not explain
 There is something there that makes me **want to be a part of you, Israel.**”⁴³

Pour préserver cette image de « pureté » et d'« authenticité », le programme *Israël de Droit*, propose des thématiques et des activités liées aux pratiques

⁴³ Ibid

ancestrales, comme la visite d'un parc « du temps biblique », où les jeunes peuvent moudre des herbes et extraire l'huile des olives, de la même manière que le faisaient les Juifs fondateurs. Ce pèlerinage peut ainsi devenir, dès le retour en Amérique, un moyen de construire un récit identitaire qui authentifie en quelque sorte, la judéité de l'individu au sein de sa communauté, sans jamais briser l'illusion d'Israël comme « terre mythique des ancêtres ».

La religion demeure néanmoins un aspect primordial de l'identité juive et, si la sécularisation liée à la modernité a pu provoquer un détachement du judaïsme, les programmes comme *Israël de Droit* servent à reconnecter cet aspect de l'identité avec les autres :

« I know so many people that became religious after, on their own terms. **When you're there you want to be different, you want to be religious and all that, it reminds you of your roots and your traditions and everything.** I have a friend who did *Israël de Droit* in december and she really loved it and she never ever hung out with Jews, she actually hated hanging out with Jews, but when she went there, she saw that some kids were pretty cool and she really really loved Israel and she got to see where her roots are from and for a while, she was trying to be, we say shomer shabbat which means you observe the sabbath and you are totally religious. You stay home and you pray or whatever. »

D'un autre côté, si à travers l'analyse des récits d'anciens participants, on a pu croire que la conversion est un phénomène individuel, il faut se rappeler que l'élément déclencheur de cette transformation est lié à un processus de groupe : le rituel de passage. Il ne faut donc pas négliger l'expérience de groupe dans l'analyse de la conversion. Un élément de réponse se trouve dans ce que Turner (1978) appelle la *communitas*. Effectivement, la concentration de l'expérience vécue dans le cadre du programme *Israël de Droit* peut provoquer une accélération du processus de socialisation, créant ainsi une mini-communauté ethnique, dans le sens défini par Isabelle Taboada-Leonetti (2000 : 98) :

« L'ethnie reste l'idéal-type du principe fondateur qui a permis aux sociétés humaines de vivre ensemble, s'organiser, se défendre et se maintenir. Le groupe ethnique, défini aujourd'hui non par des traits substantialistes, mais par la conscience qu'à un groupe de ce qui le constitue tel — langue partagée, territoire mythique des ancêtres ou pratiques culturelles — est, pour la plupart

des auteurs, à l'origine des nations, construites comme un prolongement, une réécriture de celui-là. »

Le pèlerinage en Israël, en favorisant la création d'une *communitas* ou « mini-communauté ethnique » ancrée dans le sol ancestral semble légitimer un lien plus étroit avec ce territoire, d'autant plus qu'il fait appel aux vecteurs du corps et des émotions en sa qualité de rite de passage. Citons par exemple la visite du cimetière de l'armée israélienne, où les jeunes participants au programme *Israël de Droit* se projettent dans ces héros nationaux, qui ont leur âge (on voit sur les tombes les chiffres qui vont de 16 à 21 ans), mais surtout, qui sont morts pour défendre Israël, la patrie qui leur « revient de droit »⁴⁴.

En outre, tous les témoignages d'anciens participants disponibles sur Internet, lesquels, comme nous l'avons vu plus haut, se recoupent tous dans la structure et la thématique traitée, démontrent encore une fois l'aspect collectif du processus de conversion. La volonté de rendre publique ladite révélation afin de servir d'exemple pour les autres jeunes Juifs de la diaspora en voie d'assimilation est une caractéristique propre au converti. La diffusion du récit de conversion est donc facilitée par l'accès au site Web des organisations responsables du voyage, d'où sont tirés la majorité des témoignages. Celui-ci illustre bien la valeur et l'importance du récit de conversion :

“In looking back at the last month I am amazed at how far I have come... It is my hope that through sharing my story I can help others find the footing they need to discover what Judaism means to them as well as the courage to go against all odds and start anew.”⁴⁵

Le nombre de témoignages diffusés sur le site web (une cinquantaine) nous incite à nous questionner sur la portée du discours de conversion. Sans toutefois prétendre au prosélytisme, ce programme récent (février 2000) a réussi à se créer une réputation majeure et très positive au sein des communautés juives du monde. La publicité se fait principalement de bouche à oreille, et la valeur hautement

⁴⁴ Jeu de mot avec le nom du programme *Israël de Droit*

⁴⁵ Témoignage d'une ancienne participante à *Israël de Droit*, tiré du site web de CIE.

transformative et marquante du programme est reconnue (on peut lire sur le descriptif du voyage que c'est « l'expérience d'une vie »). Par conséquent, de plus en plus de jeunes Juifs de 18 ans s'inscrivent au programme chaque année, et ce, malgré les conflits politiques liés à l'État d'Israël.

Finalement, ces exemples montrent bien que le programme d'initiation à Israël, *Israël de Droit*, initie chez les participants un processus complexe de transformation identitaire dont Israël est la référence centrale.

Conclusion

Au tout début de ce mémoire, j'ai mis en exergue une citation de l'essai *Être un peuple en diaspora*, de Richard Marientras, dans laquelle, déjà en 1975, il sommait le peuple juif de se renouveler, d'user de créativité pour redéfinir la judéité dans le contexte actuel. De son côté, Gil Troy, en 2002, reprend à quelques mots près la même réflexion, mais par rapport au contexte montréalais. La requête est sans appel: "The modern Jewish community must be more welcoming, fluid and creative. We must update our thinking." Ce n'est sans doute pas un hasard si cet historien était l'invité d'honneur à la première réunion des participants au programme *Israël de Droit* à l'été 2005. En utilisant une approche moderne et globalisée -- Internet, le voyage -- et des accompagnateurs enthousiastes auxquels les jeunes Juifs nord-américains peuvent s'associer facilement (contrairement aux rabbins des synagogues de leur enfance), ce programme peut être vu comme une façon originale et efficace de réintéresser les jeunes Juifs de la diaspora à la judéité et au judaïsme.

Nous avons vu comment de jeunes Juifs montréalais sont partis en Israël, en tant que simples touristes, dans le cadre d'un programme éducatif de 9 jours, et comment ces mêmes jeunes se sont transformés en pèlerins au cours du voyage. Tous comme d'autres programmes de type *Israel Experience*, *Israël de Droit*, par sa structure rigide et hautement ritualisée, possède les mêmes caractéristiques qu'un rituel de passage. Effectivement, nous avons remarqué, à travers l'analyse turnérienne d'une des activités du programme en Israël, l'ascension du mont Massada, que les participants se trouvaient transformés suite à cette expérience physiquement et émotionnellement « intense ». Chaque activité accomplie sert à accréditer le nouveau statut que le participant acquiert à son retour à Montréal (qu'il soit formel, comme dans le cas des des jeunes filles ayant fait leur *bat mitzvah*, ou informel).

L'étude turnérienne du rite de passage nous a permis de comprendre d'une part, l'importance du groupe dans la création d'un sentiment partagé d'exaltation, ce que Turner appelle la *communitas* (1978) et d'autre part, le processus de transformation identitaire collectif, lequel est accentué par ce sentiment de communauté fraternelle. J'irais plus loin dans ma réflexion en postulant que le pèlerinage / rituel de passage en Israël permet au participant de se recentrer sur une certaine identité juive

idéalisée, une identité plus « pure » ou plus « authentique » que celles des membres de la diaspora puisqu'ancrée dans le sol ancestral, la Terre des origines. Grâce à l'expérience tangible du territoire israélien, expérience vécue et actualisée à travers le corps et les émotions, le programme *Israël de Droit* donne tous les ingrédients au participant pour qu'il puisse trouver sa place dans le mythe d'origine de l'ethnie, à côté des ancêtres fondateurs (Bloch, 1995).

Idéalement, à son retour à Montréal, l'initié se réinsérerait dans sa communauté d'origine muni d'un nouveau statut qui lui conférerait une certaine autorité. Mais la qualité de rituel de passage n'est pas encore officiellement reconnue par la communauté juive diasporique, vue la nouveauté du programme en question. Ainsi, le nouveau statut du participant est souvent ignoré des autres membres de la communauté d'origine, même s'il est reconnu par le nombre grandissant d'initiés, lesquels ont formé une communauté virtuelle d'alumni qui échangent des idées, se rencontrent et forment des couples.

Évidemment, après un voyage comme *Israël de Droit*, l'identité du participant est plus ou moins transformée, selon les individus. Nous avons vu que les participants les plus touchés par l'expérience du programme en question sont ceux ayant au départ une identité ethnique et religieuse juive limitée, voire inexistante. À la suite de ce voyage, ces individus suivent généralement deux tendances : ou ils adoptent un mode de vie orthodoxe, on les appelle alors *shomer shabbat*, ou ils s'enlisent dans un sentiment de culpabilité dû à leur manque d'orthodoxie, ce qui démontre une certaine latence du processus de transformation.

Ces observations, ainsi que l'analyse des textes publiés sur le site web de l'organisme promoteur, nous ont amené à conceptualiser ce phénomène processuel de radicalisation de l'identité juive en tant que reconversion. Comme nous avons vu dans la section 4.6, quelques auteurs font mention d'un phénomène de conversion concernant les membres non-pratiquant d'une religion transmise par filiation à la naissance, lesquels envisagent un retour à un mode de vie orthodoxe (James 1902 ; Hervieu-Léger, 1999). Ce phénomène est fréquent : il fait la manchette des journaux et il est étudié par les anthropologues--nous pensons entre autres à la popularité du mouvement juif Loubavitch ; aux jeunes « Beurs » des banlieues françaises se réislamisant ; aux groupes « Born Again Christians » aux États-Unis et au Canada,

lesquels prônent un retour à une lecture intégrale de la Bible et à un mode de vie orthodoxe ; ou encore, à certain mouvement de revitalisations Hindou en Inde-- mais ce phénomène social assez répandu demeure le sujet d'analyses fragmentaires ou particularistes. Dans le cadre de ce travail, j'essaie donc d'apporter des pistes de réflexion sur une réalité qui n'est pas récente, mais dont on entend de plus en plus parler : la reconversion.

Par ailleurs, nous avons pu constater que la conversion ou reconversion, n'est pas un phénomène lié uniquement à la religion. Ce concept peut toucher d'autres aspects de l'identité d'un individu, comme l'ethnicité ou la nationalité. En ce sens, Marc Augé disait que la conversion est un processus qui nécessite la composition d'une nouvelle mémoire, laquelle doit être ancrée dans un territoire (1977 :153), en l'occurrence, un territoire national comme l'État d'Israël.

Ainsi, l'on entend de plus en plus parler de cas d'*aliyah* chez d'anciens participants au programme. Notons toutefois que ce pèlerinage, au lieu de démystifier la Terre sainte—le guide disait qu'aller en Israël servait à passer du concept d'Israël à sa réalité— réussit à maintenir, sinon à amplifier le mythe du « homeland » idéalisé. Au contraire, la réalité du quotidien, la réalité politique, la réalité banale du pays ne peuvent être comprises dans un délai trop court de 9 jours et, même si ces questions sont abordées lors des nombreuses discussions et activités, elles sont sublimées par la force de l'imagination.

Bref, si pour l'instant le programme *Israël de Droit* semble avoir les effets escomptés par l'organisme recruteur, il faudra voir si la génération actuelle de jeunes Juifs de la diaspora, contrairement à ceux de la dernière génération, sera plus active dans son lien avec l'État d'Israël, exhibant une identité religieuse et citoyenne plus forte ou si, au contraire, les effets de la reconversion seront de courte durée et s'estomperont au fil des ans. Cette dernière hypothèse semble plus plausible dans le cadre d'une société modérée comme l'est le Canada. En revanche, selon une participante, Montréal est une ville tolérante qui laisse place aux cheminements personnels. Cette caractéristique propre à la ville de Montréal peut en partie expliquer l'expansion et la multiplication des groupes religieux. L'on en vient à se

demander : les sociétés dites modernes seraient-elles enfin en train de réhabiliter le religieux dans leur paysage social?

Bibliographie

Abélès, M., 2002, « Le terrain et le sous-terrain », in Ghasarian, C. *De l'anthropologie réflexive : Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris: Armand Colin, p.35-43.

Abu-Lughod, L., 1991, «Writing against Culture», in R. G. Fox (éd.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, 1991, p. 1137-161.

Alonso, A., M., 1994, « The Politics of Space, Time and Substance: State formation, Nationalism, and Ethnicity », in *Annual Reviews of Anthropology*, Vol. 23, p.379-405.

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso.

Appadurai, A., 1996. *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalisation*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Aretxaga, B., 2003, «Maddening States», in *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, p. 393-410.

Augé, M., 1995, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

Augé, M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Pars : Flammarion.

Badone, E., Roseman, S., R., 2004, « Approaches to the Anthropology of Pilgrimage and Tourism », in E. Badone and S. R. Roseman (éds), *Intersecting Journeys: the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, p.1-23.

Bankston, C., T., Zhou, M., 1995, «Religious participation, ethnic identification, and adaptation of Vietnamese adolescents in an immigrant community», *in* *Sociological Quarterly*, 36 :3, p.523-534.

Baer, M., 2004, « The Double Bind of Race and Religion: The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism », *in* *Comparative Studies in Society and History*, 46 :4, p.682-708.

Baer, M., (<http://www.hnet.uci.edu/history/faculty/baer/> , site visité le 29/11/06).

Baumel Joseph, N., 2002, « Ritual, Law, and Praxis : An American response/a to Bat Mitsva celebrations », *in* *Modern Judaism*, 22, p.234-260.

Ben-David, O., 1997, « *Tiyul* (Hike) as an act of consecration of space », *in* E.Ben-Ari, Y. Bilu (éds.), *Grasping Land: Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, Albany: State University of New York Press, 129-146.

Bielo, J., S., 2004, « Walking in the spirit of the Blood: Moral Identity Among Born Aain Christians », *in* *Ethnology*, 43 : 3, p. 271-289.

Bloch, M., 1995, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *in* *Enquête*, no.2, p. 60-76.

Bourdeau, F., 1976, « Le pèlerinage chrétien entre l'espace et le temps », *in* *Permanence et renouveau du pèlerinage*, Lyon : Éditions du chalet, p.153-167.

Boyarin, J., 1992, *Storms from Paradise : The Politics of Jewish Memory*, Minneapolis : University of Minnesota Press.

Bramadat, P., A., Seljak, D., 2005, *Religion and ethnicity in Canada*, Toronto: Pearson Longman.

Chazan, B., 1997, *What we know about the Israel Experience*, New York: Israel Experience inc.

Chong, K. H., 1998, «What it means to be Christian - the role of religion in the construction of ethnic identity and boundary among second-generation korean americans», in *Sociology of Religion*, 59:3, p. 259-286.

Chouraqui, A., 1993, *Histoire du judaïsme*, Paris: Presses Universitaires de France, Que-sais je?

Clifford, J., 1994, «Diasporas », in *Cultural Anthropology*, 9: 3, p. 302-338.

Clifford, J., 1988, «On Ethnographic Authority», in J. Clifford, *The Predicament of Culture* , Harvard University, Cambridge MA, p. 21-54.

Clifford, J., Marcus, G., E., 1986, *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar*, Berkeley : University of California Press.

Cohen, E., 1992, «Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence», in A. Morinis (Ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport: Greenwood Press, p.47-61.

Cohen, E., H., 2006, «Research in religious education: Content and methods for the postmodern and global era», in *Religious Education*, 101:2, p. 147-152.

Cohen, E., H., 2003, «Images of Israel: A structural comparison along gender, ethnic, denominational and national lines», in *Tourist studies*, 3:3, p. 253-280.

Cohen, E., H., Ifergan, M., Cohen, E., 2002, «A new paradigm in guiding - The Madrich as a role model», *Annals of Tourism Research*, 29:4, p. 919-932.

Cohen, S., 1995, «The Impact of Varieties of Jewish Education upon Jewish identity: An Inter-Generational Perspective», *in Contemporary Jewry*, 16, p. 68-96.

Csordas, T., J., 1993, «Somatic modes of attention», *in Cultural anthropology*, 8:2, p.135-156.

Deslandres, D., 2003, *Croire et faire croire. Les missionnaires français au XVI^e siècle*, Paris: Fayard.

Dembour, M.-B., 2001, «Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism», *in* Cowan, J. K., M.-B. Dembour et R. A. Wilson., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 56-79.

Desjarlais, R., 1996, « Struggling along », *in* M. Jackson, *Things as They Are*, Bloomington, Indiana University Press, p.70-93.

Dianteill, E., Hervieu-Léger, D., Saint-Martin, I. (dir.), 2004, *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris :L'Harmattan, Collection: Religions en questions, basé sur un colloque de l'Association française de sciences sociales des religions, organisé les 3 et 4 février 2003 à l'Iresco.

Downton, J., 1980, «An evolutionnary theory of spiritual conversion and commitment: the case of the Divine Light Mission», *in Journal for the Scientific Study of Religion*, 19: 4, p. 381-396.

Durkheim, É., 1925, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre I. Paris : Bibliothèque de Philosophie Contemporaine (Alcan).

Durkheim, É., 1914, « L'avenir de la religion. Le sentiment religieux à l'heure actuelle, troisième entretien : la conception sociale de la religion », Vrin, p. 97-105.

Texte d'une communication faite à la séance du 18 janvier 1914 de «l'Union de libres penseurs et de libres croyants pour la Culture morale»

Eade, J., Sallnow, M., J., 1991, «Introduction» in J; Eade and M. Sallnow (Eds), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*, London and New York: Routledge, p.1-29.

Ebron, P., A., 2002, *Performing Africa*, Princeton: Princeton University Press.

Eliade, M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard.

Erikson, E., 1959, *Identity and The Life Cycle*, New York : W. W. Norton and Company.

Erikson, E., 1985, *The Life cycle Completed*, New York : W. W. Norton and Company.

Favret-Saada, J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard, collection Folio, essais.

Fellous, M., 2001, *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*, Paris : L'Harmattan.

Finkelkraut, A., 1980, *Le Juif imaginaire*, Paris : Éditions du Seuil.

Finn, T., M., 1997, *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York: Paulist Press.

Friedmann Marquadt, M., 2005, « From Shame to Confidence : Gender, Religious Conversion, and Civic Engagement of Mexicans in the U.S. South », in *Latin American perspectives*, 140: 32, No. 1, p. 27-56.

Gallissot, R., 1987, « Sous l'identité, le procès d'identification », in *L'Homme et la Société*, vol. 83, p. 12-27.

Gatewood, J. B., Cameron, C. M., 2004, « Battlefield Pilgrims at Gettysburg National Military Park », in *Ethnology*, 43 : 3, p. 193-216.

Giddens, A., 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris : L'Harmattan.

Gillespie, V. B., 1979, *Religious Conversion and Personal Identity : How and Why People Change*, Birmingham, Ala : Religious Education.

Glick Schiller, N., Basch, L., Blanc-Szanton, C., 1992, « Transnationalism : A New Analytic Framework for Understanding Migration », in Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton (Éds), *Towards a Transnational Perspective on Migration : Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Annals of the New-York Academy of Sciences, vol. 645, p. 1-25.

Goffmann, E., 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour*, New York: Doubleday Anchor.

Goldin, S., 1999, « Jews and Jewish Converts in the Middle Ages: "Are You Still My Brothers?" », in *Annales*, 54 :4, p. 851-874.

Gomez-Géraud, M.-C., 1999, *Crépuscule de grand Voyage: Les récits de pèlerins à Jérusalem (1458-1612)*, Paris: Honoré Champion.

Goulet, J.-G., 1998, « An Expériential Approach to Knowledge, » in J.-G. Goulet, *Ways of Knowing : Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*, Vancouver: University of British Columbia Press, Chapitre 10, p. 246-259.

Habib, J., 2004, *Israel, Diaspora, and the Routes of National Belonging*, Toronto : University of Toronto Press.

Hannerz, U., 2003, «Being There... and There ... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography », in *Ethnography*, 4:2, p. 201-216.

Hannerz, U., 1996, « the Local and the Global », in *Transnational connections*, Londres et New York: Routledge, p.17-29.

Harvey, D., 1989, *The condition of Post-modernity*, Oxford : Blackwell.

Hastrup, K., 1995, *Passage to Anthropology : Between Experience and Theory*, Londres et New York: Routledge.

Heirich, M., 1977, «Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion», in *American Journal of Sociology*, vol. 83, p. 653-680.

Hertzberg, A., 1979, *Being Jewish in America: The Modern Experience*, New York: Schocken Books Inc.

Hervieu-Léger, D., 2004, « Introduction », in Dianteill, E., Hervieu-Léger, D., Saint-Martin, I. (dir.), *La modernité rituelle : rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris :L'Harmattan, Collection: Religions en questions.

Hervieu-Léger, D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion.

Hervieu-Léger, D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris : Les éditions du cerf.

Herzl, T., 1969, *L'Etat juif*, Paris : L'Herne.

Hochstein, A., 1986, *The Israel Experience : Educational programs in Israel, Summary Report to the Jewish Education Commitee*, New York : The Jewish Agency for Israel.

Holmes-Rodman, P., 2004, « Pilgrimage to Chimayo, New Mexico », in E. Badone and S. R. Roseman (éds), *Intersecting Journeys: the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Isaacs, L., 1997, *AMHSI (The Alexander Muss High School in Israel) Impact Evaluation*, North Miami, Florida: Jewish Education Service of North America, Inc.

Israel, S., 2006, «Israel and Zionism», in Canadian Jewish Congress, Samuel Bronfman House, <http://www.jafi.org.il/education/100/TIME/1880s.html> , visité le 16 oct. 2006.

Jackson, M., 1996, « Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique », in M. Jackson (éd.), *Things as They Are: New directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington: Indiana University Press, p. 2-43.

James, W., 1902, *The varieties of Religious Experience : A study in human nature*, Longmans, green, and co. : New York.

Josephus, F., «Book VII, Chapter 8: The Wars Of The Jews Or The History Of The Destruction Of Jerusalem», Traduit par William Whiston, Sage Software (Eds), <http://www.ccel.org/j/josephus/works/war-7.htm>, visité le 17-11-2005.

Kaufman, D., R., 1991, *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick: NJ: Rutgers University Press.

Kose, A., 1999, « The Journey from the Secular to the Sacred : Experiences of Native British Converts to Islam », in *Social Compass*, 46:3, p. 301-313.

Le Blanc, M.-N., 2003, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain », in *Anthropologie et sociétés*, 27 :1, p. 111-130.

Leibowitz, Y., 1992, *Peuple terre état*, Paris : Plon.

Leland Jamison, A., 1978, «Introduction», in Leland Jamison (Ed), *Tradition and Change in Jewish Experience*, Syracuse, New York: Dept. of Religion, Syracuse University Press.

Lévi-Strauss, C., 1971, *Mythologiques : L'homme nu*, Paris : Plon.

Livio J.-B., 1976, « Pèlerinage en Terre Sainte », in *Permanence et renouveau du pèlerinage*, Lyon : Éditions du chalet, p.15-32.

Lofland, J., 1966, *Doomsday Cult : A Study of conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall.

Long, T., and Hadden, J., 1983, "Religious conversion and socialization", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22: 1, 1-14.

Lorimier, J., 1967, *Le projet de vie de l'adolescent : Identité psycho-sociale et vocation*, France : Fayard-Mame, Collection de l'institut supérieur de pastorale cathédrique.

Lyon, M., 1995, « Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion », in *Cultural Anthropology*, 10 :2, p. 244-263.

Malkki, L., 1992, « National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », in *Cultural anthropology*, 7:1, p. 24-44.

Malkki, L., 1990, « context and Consciousness : Local Conditions for the Production of Historical and National Thought among Hutu Refugees in Tanzania », in G. Fox, Richard (Ed), *Nationalist Ideologies and the Production of National*

cultures, Washington: American Anthropological Association.

Marienstras, R., 1975, *Être un peuple en Diaspora : Mosaïques I*, Paris : François Maspero.

Mary, A., 2000, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *in* Anthropologie et sociétés, 24 : 1, p. 117-135.

MacCannell, D., 1999, *The Tourist : a new theory of the leisure class*, Berkeley : University of California Press.

McGuire, M., 2002, «New Old Directions in the Social Scientific Study of Religion: Ethnology, Phenomenology and the Human Body», *in* J. V. Spickard, S. Landres and M. McGuire, *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of religion*, New York: New York University Press.

McKevitt, C., 1991, « San giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio », *in* J. Eade, M. Sallnow (éds), *Contesting the sacred : the anthropology of christian pilgrimage*, London and New York : Routledge, p. 77-97.

Meintel, D., sous presse, « When There is no Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change », *in* Anthropologica.

Meintel, D., Beaucage, P., sous presse, « Introduction: Social and Political Dimensions of Religious Conversion », *in* Anthropologica, numéro spécial.

Meintel, D., 2003, « La stabilité dans le flou : Parcours religieux et identités de spiritualistes », *in* Anthropologie et Sociétés , 27 : 1, p. 35-64.

Meintel, D., 2000, «Plural Identities among Youth of Immigrant background in Montreal», *in* Horizontes Antropologicos, 6: 14, p. 13-37.

Meintel, D., 1998, «Récits d'exil et mémoire sociale de réfugiés», in F. Laplantine, J. Lévy, J.B. Martin, A. Nouss (éds), *Récit et connaissances*, Lyon: Presses Universitaires, p. 55-74.

Memmi, A., 1972, *La libération du Juif*, Paris :Payot.

Menjivar, C., 2003, «Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Pheonix», in *Sociology of religion*, 64:1, p. 21-45.

Mizruchi, S., L., 2001, «The Place of Ritual in Our time», in S. Mizrushi (Ed.), *Religion and cultural studies*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, p. 56-79.

Morinis, A., 1992, « Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage», in A. Morinis (Ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport: Greenwood Press, p.1-30.

Mossière, G., 2006, « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays : le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres », in *Diversité urbaine*, 61 : printemps, p. 46- 60.

Mossière, G., sous presse, « Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal», in *Anthropologica*.

Neuhaus, D., M., 1988, « Jewish conversion to the Catholic Church », in *Pastoral Psychology*, 37, p 38-52.

Nisse, R., 2006, «"Your name will no longer be Aseneth": Apocrypha, anti-martyrdom, and Jewish conversion in thirteenth-century England», in *Speculum-A Journal of Medieval Studies*, 81: 3, p. 734-753.

Olazabal J.-I., 1999, *La transmission d'une mémoire sociale à travers quatre générations*, Montréal : Université de Montréal, Département d'anthropologie.

Rambo, L., R., 1999, « Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change », *Social Compass*, 46 : 3, p. 259–271.

Reisman, B., 1979, *The Jewish Experiential Book: the Quest for Jewish Identity*, New York: Ktav Publishing House, inc.

Richardson, J., T., (ed), 1978, *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*, Beverly Hills, Calif: Sage and American Behavior Science.

Richardson, J. T., Stewart, M., 1977, « Conversion Process Models and the Jesus Movement », *in American Behavioral Scientist*, vol. 20, p. 819-838.

Rivière, C., 1995, *Les rites profanes*, Paris: Presses Universitaires de France.

Robbins, M.B., 2000, *The impact of a trip to Israel on the Jewish, ethnic and ego identity development of Jewish-American high school students*, California School of Professional Psychology - Berkeley/Alameda, Ph.D. Thesis.

Römer, T., 1998, « La Bible, réservoir de construction de l'histoire juive », *in* Attias, Jean-Christophe, Gisel, Pierre, *Enseigner le judaïsme à l'Université*, Genève : Éditions Labor et Fides.

Rosaldo, R., 1989, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon.

Rountree, K., 2002, « Goddess pilgrims as tourists: Inscribing the body through sacred travel », *in Sociology of Religion*, 63 : 4, p. 475-496.

Sales, A., 1997, « Jewish Youth Services today: Israel Trip », in *Jewish Youth Databook: Research on Adolescence and Its Implications for Jewish Teen Programs*, Waltham, MA: Maurice and Marilyn Cohen Center for Modern Jewish Studies Institute for Community and Religion.

Schmidt, M., 1996, « Cat and mouse - kafka 'kleine fabel' and the impact of the early modern-age biographies of jewish converts to Christianity », in *German Life & Letters*, 49: 2, p. 205-216.

Shapiro, F., 2003, « Autobiography and Ethnography: Falling in Love with the Inner Other », in Koninklijke Brill NV, Leiden, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 15, p. 187-202.

Shapiro, F., 2001, « Learning to be a diaspora Jew through the *Israel experience* (Recreating an emotional and religious consciousness among North American Jews)», in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 30:1, p. 23-34.

Shapiro, F., 2000, *Building and being built: Constructing Jewish identities on an Israel experience program*, McMaster University (Canada), Ph.D. thesis.

Snow, D., A., Malachek, R., 1984, « The sociology of conversion », in *Annual review of sociology*, vol. 10, p. 167-190.

Taboada-Leonetti, I., 2000, « Citoyenneté, nationalité et stratégies d'appartenance », in J. Costa-Lascoux, M.A. Hily et G. Vermès (dir.), *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires. Hommages à Carmel Camilleri*. Paris : L'Harmattan, collection Espaces interculturels, p. 95-120.

Tedlock, B., 1991, « From Participant Observation to the Observation of Participation », in *Journal of Anthropological Research*, vol. 47, p. 69-94.

Tobin, G., Streicker, J., Tobin, D., Wolf, M., Galzer, K., 1996, *An Assessment of*

the Koret Israel Teen Trip, Waltham, Massachusetts: Maurice and Marilyn Cohen Center for Modern Jewish Studies.

Todorov, T., 1989, *Nous et les autres : La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris : Éditions du Seuil.

Travisano, R., V., 1970, « Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations » in G. P. Stone and H. A. Faberman, *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Waltham, MA: Ginn-Blaisdell, p. 594-606.

Troy, G., 2002, *Why I am a Zionist: Israel, Jewish Identity and the Challenges of Today*, Montréal: Bronfman Jewish Education Center.

Troy, G., « It's time to shore up Jewish identity », <http://www.cjnews.com/viewarticle.asp?id=10680>, site visité le 2 janvier 2007.

Turner, V., Turner, E., 1992, *Blazing the Trail: way marks in the exploration of symbols*, Tucson : University of Arizona Press.

Turner, V., Turner, E., 1985, *On the Edge of the Bush: anthropology as experience*, Tucson: University of Arizona Press.

Turner, V., Turner, E., 1978, *Image and Pilgrimage in christian Culture : Anthropological Perspectives*, Oxford : Basil Blackwell.

Turner, V., 1972, *Les tambours d'affliction : Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris : Gallimard.

Utterback, K. T., 1995, « Converse-revert - voluntary and forced return to judaism in the early 14th-century (jewish conversion to christianity (and subsequent reversion) in france and northern spain) » in *Church History*, 64 : 1, p. 16-28.

Van Gennep, A., 1969, *The rites of passage*, Chicago: University of Chicago Press.

Vasquez, M., A., Marquardt, M., F., 2003, *Globalizing the sacred : religion across the Americas*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Warner, S., 2003, « Introduction », in Warner, R. S. and J. G., Vasquez, M. A. and M. F. Marquardt, *Globalizing the sacred : religion across the Americas*, New Brunswick: N.J., Rutgers University Press, p. 3-34.

Warner, S., Wittner, J., G. (Eds), 1998, *Gatherings in diaspora : religious communities and the new immigration*, Philadelphia: Temple University Press.

Weber, M., 1946, « The Sociology of Charismatic Authority », in H.H. Gerth et C. W. Mills (éd.), *From Max Weber : Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, p. 245-251.

Weinfeld, M., 1985, *The System of Jewish Education in Montreal: An Overview of Current Conditions and Challenges*, Montréal: Jewish Education Council of Montreal.

Willford, A., 2002, « Weapons of the Meek: Ecstatic Ritualism and Strategic Ecumenism Among Tamil Hindus in Malaysia », in *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 9, p. 247–280.

Williams, B., F., 1990, « Nationalism, Traditionalism, and the Problem of Cultural Inauthenticity », in R. Fox, Richard (Ed), *Nationalist Ideologies and the Production of National cultures*, Washington: American Anthropological Association, p.112-129.

York, M., 2002, « Contemporary Pagan Pilgrimages », in W. H. Swatos et L. Tomasi (éd.), *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism : The Social and Cultural Economics of Piety*, Westport, Connecticut: Praeger, p. 137-157.

Zerubavel, Y., 1995, *Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

<http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=f1SEC852318> (visité le 16 octobre 2006).

<http://www.jafi.org.il/education/identity>, e Department for Jewish Zionist Education, The Pedagogic Center, Friedman, M. (Dir.), Canadian Jewish Congress, Samuel Bronfman House. (visité le 16 octobre 2006)

<http://www12.statcan.ca/francais/census01/products/highlight/Religion/> statistiques Canada, modifié le 2004 12 01. (visité le 16 octobre 2006)