

Entre autres **Quelques déclinaisons juives de la relation** ***insider/outsider***

Martine Leibovici

Nous sommes en 1915 à Vienne. Elias Canetti a dix ans, il rentre de l'école avec son ami Schiebl, fils d'un général autrichien. Il se souvient :

« Un jour, dans le quartier du Schütell, nous passâmes à proximité du pont de chemin de fer qui enjambe le canal du Danube. Un train bourré de monde était arrêté dessus. Les wagons de marchandises alternaient avec les wagons de voyageurs ; tous étaient pleins de gens debout, serrés les uns contre les autres et qui nous regardaient de là-haut, silencieux, sur le qui-vive. “Ce sont des Galiciens”, dit Schiebl. Et après un moment de réflexion employé à éviter le mot “Juif” : “Des réfugiés galiciens” (...). Avec leurs cafetans noirs, leurs tresses sur les tempes et leurs chapeaux bizarres, on les distinguait aisément dans la foule (...). Par égard pour moi il tâchait de ne pas céder à la répulsion que ces gens lui inspiraient (...). Je me tenais là, comme enraciné ; et lui, il restait planté à côté de moi, conscient de mon effroi. »¹

Trois types d'altérités sont en jeu dans cette scène de rencontre emblématique : l'altérité des « réfugiés galiciens » pour Schiebl, celle de Canetti pour celui-ci, celle des Juifs à caftan, tresses et chapeaux bizarres pour Canetti.

1. Elias Canetti, « Histoire d'une jeunesse. La langue sauvée », trad. M.-F. Demet, *Écrits autobiographiques*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 131. Pendant la Première Guerre mondiale, de nombreux Juifs de l'Est, se réfugient à Vienne à l'approche des Russes et s'installent dans le quartier de Leopoldstadt.

Ayant jusque-là vécu sa relation avec son ami sous le signe de la similitude, Canetti se rend compte que ce dernier ne le considère pas exactement comme son semblable ; en même temps, ces Juifs autres lui sont d'emblée étrangers, mais d'une autre manière que le seraient un Anglais, un Italien ou un Japonais, car leur rencontre réveille un sentiment de proximité insupportable avec une altérité qu'il découvre autant qu'il la rejette. Un peu plus tard, le jeune Elias raconte à sa mère qu'en revenant de l'école avec son camarade Kornfeld, ils avaient été interpellés par un garçon qui leur avait lancé : « Pourriture de youpin ! ». Mathilde Canetti indique alors à son fils que « cela s'adressait à Kornfeld et pas à toi », parce que, avait-elle poursuivi, « étant des sépharades espagnols nous valions mieux que les autres »¹. Elle n'incite cependant pas Elias à se désolidariser de Kornfeld, mais lui suggère d'adopter une attitude chevaleresque en l'accompagnant partout afin de le protéger.

Ceux que Schiebl nomme avec précaution des « réfugiés galiciens » – premier type d'altérité de la scène – sont véritablement des étrangers pour ce fils de général autrichien. Mais d'où vient la gêne qu'il éprouve à prononcer le mot « juif » en présence de son ami Elias dont il sait tacitement qu'il l'est aussi ? On peut l'éclairer à l'aide de la théorie des rapports entre groupes établis et marginaux de Norbert Elias, qu'il a développée dans un essai rédigé à partir de l'enquête menée par John Scotson à la fin des années 50 à Winston Parva. Dans cette banlieue d'une grande ville industrielle des Midlands en Angleterre, les habitants du « village » ou du vieux quartier, issus de familles installées là avant l'arrivée des habitants de l'autre quartier, lotissement plus récent, car construit à cette occasion, considèrent toujours ces derniers, pourtant ouvriers et anglais eux aussi, comme des intrus, des outsiders, des gens d'ailleurs, dotés de toutes sortes de caractéristiques négatives. Alors que la plupart des habitants du lotissement en étaient natifs, l'origine de leurs familles – des ouvriers ayant tout perdu dans les bombardements de Londres en 1940 et venus travailler dans une usine produisant pour les forces armées – pèse encore dans la représentation et les pratiques des vieilles familles. N. Elias dit lui-même que c'est son expérience de Juif en Allemagne qui lui a inspiré la théorie par laquelle il rendra compte de ce phénomène, et la gêne de Schiebl témoigne de ce que, malgré l'assimilation culturelle et donc une certaine similitude entre Juifs et Autrichiens, une altérité des Juifs perdure,

1. *Ibid.*

héritée selon N. Elias de leur marginalité dans les sociétés des États chrétiens, déjà traversées par des divisions entre groupes établis et groupes marginaux exclus et stigmatisés. C'est pourquoi « le seul terme de juif avait des relents méprisants et injurieux, un peu comme le mot *nigger* en anglais »¹.

Cependant l'effroi ressenti par le jeune élève brillant qu'était Canetti, féru, sous l'influence de sa mère, de littérature allemande et universelle, révèle une division *insider/outsider* à l'œuvre entre les Juifs eux-mêmes. La mère de Canetti l'exprime lorsque, pour le rassurer, elle désigne son camarade juif – polonais peut-être, ashkénaze à coup sûr – comme la seule cible de l'antisémitisme. Pourtant, bien que la scène se passe à Vienne, le « charisme collectif » qui ressort de ce qu'elle dit, c'est-à-dire, selon Norbert Elias, la croyance à la vertu et à la grâce infuse de son propre groupe dont la contrepartie est toujours « la disgrâce que l'on prête aux autres »², n'est pas celui que les Juifs allemands et autrichiens avaient coutume de s'attribuer quand ils se comparaient à ceux qu'ils appelaient les *Ostjuden*. Il renvoie à une relation établis/marginaux qui divise les Sépharades de Bulgarie eux-mêmes entre ceux qui se considèrent comme originaires en droite ligne d'Espagne et ceux qui ont fait un détour par la Turquie. À la même époque on retrouve le même genre de division entre les Israélites français et les immigrants juifs polonais ou roumains, mais aussi dans la France des années soixante entre les Juifs ashkénazes et les Juifs d'Afrique du Nord, dans ma famille maternelle originaire de Bucarest qui s'enorgueillissait de parler l'allemand et non ce yiddish dont l'accent s'entendait chez ma grand-mère paternelle, division qu'exprimait aussi ce sépharade d'Égypte que ma grand-tante maternelle avait épousé malgré les préjugés familiaux sur les *Schwarze*, quand il évoquait sa propre origine égyptienne en commençant ses phrases par : « Nous autres, étrangers de marque ». La relation *insider/outsider* qui s'établit si souvent entre les autres que sont les Juifs pour les non-Juifs, présente de nombreux points communs avec les représentations et les attitudes relevées par N. Elias à Winston Parva, en particulier l'importance que prennent les façons de se comporter, les manières, des outsiders. Mais lorsqu'on est juif, la représentation de soi comme groupe installé est autrement plus fragile

1. Norbert Elias, Norbert Elias par lui-même, trad. J.-C. Capèle, Paris, Hachette, « Pluriel », 2013, p. 153.

2. Norbert Elias, John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Agora, 2001, p. 223.

et, de plus, la frontière entre insider et outsider n'empêche pas le sentiment d'une responsabilité des premiers à l'égard des seconds, la mise en œuvre d'une solidarité, ce que Mathilde Canetti finit, malgré tout, par transmettre à son fils. Historiquement elle a pu prendre une forme philanthropique, qui fut critiquée par des générations de jeunes Juifs ne se reconnaissant pas dans les milieux assimilés qui les avaient vu naître, ceux-ci développant un mouvement inverse d'idéalisation des outsiders considérés comme les Juifs substantiels que leurs parents n'étaient plus. Non seulement la relation établis/marginaux se décline différemment lorsqu'*insiders* et *outsiders* sont juifs, mais elle est différente aussi selon le lieu ou l'époque où on la remarque, les mêmes pouvant aussi se retrouver *insiders* ou *outsiders* selon les contextes. Il est probable que cette relation a été radicalement transformée après la Shoah et la création de l'État d'Israël.

I – Le Self-control et la disgrâce que l'on prête aux autres

L'un des thèmes principaux des potins qui circulaient dans le vieux quartier de Winston Parva à propos des habitants du nouveau concernait leur supposée saleté ainsi que leur façon de se comporter : ils se tenaient mal. La préférence va aux anecdotes dont les héros mènent une vie digne et respectable et se conforment aux règles implicites de la bonne tenue tout en confortant dans leurs propos les clichés dépréciatifs sur les autres¹. Si dans un groupe qui s'auto-représente comme plus vertueux, la question du mode de vie relâché des autres est un thème si prépondérant, c'est que l'éthos de ces derniers ravive la contrainte intérieure nécessaire au contrôle de ses propres affects et l'injonction au conformisme exigé par la soumission aux normes du groupe installé. Selon la forte expression de N. Elias, il faut « serrer les rangs » et pour cela éviter tout contact étroit avec les membres de l'autre

1. Florilège : « ils n'ont pas les mêmes valeurs », ce sont « des gens de l'East End », « ils n'ont pas d'autorité sur leurs enfants ». En revanche : « les gens d'ici ne se disputent pas, ils ne font pas d'histoires ». N. Elias précise bien que c'est toujours une minorité qui jette une ombre sur tout le quartier. Un trait courant des relations entre établis et marginaux est « une distorsion *pars pro toto* dans des directions opposées (...) : il y a toujours un élément ou un autre pour prouver que son groupe est "bon" et que l'autre est "mauvais" » (*Logiques de l'exclusion, op. cit.*, p. 40). De même, la dynamique du commérage va toujours « dans le sens de l'image la plus favorable, la plus flatteuse de son groupe, et dans le sens de l'image la plus défavorable, la plus désobligeante pour les marginaux indociles » (p. 210).

groupe¹. Cette soumission est la contrepartie de la fierté et de la gratification narcissiques que procure à chacun l'appartenance au groupe des installés, renforcées en permanence par le soutien de son l'opinion publique. De là le courage qu'il faut pour se défaire des préjugés partagés et l'opprobre que doit supporter celui ou celle qui s'écarte, parfois sans l'avoir cherché, des normes communes².

L'enquête sur les habitants du nouveau quartier de Winston Parva montre qu'ils ont tendance à intérioriser les préjugés négatifs qui pèsent sur eux. Pourtant, lorsqu'il évoque la relation établis/marginaux qui altérisait les Juifs en Allemagne, N. Elias note que, dans son expérience, la majorité d'entre eux n'avaient pas du tout une image dévalorisée d'eux-mêmes. Certes ils souffraient de leur marginalisation ainsi que des injures et des accusations qui les visaient, mais « elles n'atteignaient pas la substance du sentiment que l'on avait de sa propre valeur ». Non sans raison, N. Elias attribue cette résistance à la longue tradition des Juifs comme « peuple du livre, qui accorde une valeur particulièrement élevée au travail intellectuel »³. On peut cependant poursuivre son analyse en montrant que ce sentiment devait aussi quelque chose à une disgrâce qu'ils prêtaient à d'autres Juifs, la contrepartie de cette auto-valorisation comparative étant aussi une exigence de *self-control*.

Comme le montre Steven Aschheim, si l'expression *Ostjuden* s'est répandue au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, le stéréotype qu'elle charriait datait du XVIII^e et était le corollaire de la diffusion des Lumières et de l'idéal de *Bildung* parmi les Juifs, qui joignait l'exigence de se comporter d'une certaine façon à un accès à la connaissance, à la littérature et aux arts. Cet idéal s'est répandu en même temps qu'un processus d'embourgeoisement et de modernisation qui s'est d'emblée effectué par contraste avec d'autres manières attribuées à la figure du « Juif de ghetto », qui désignait par exemple les habitants du quartier juif de Francfort, ceux qui vivaient aux

1. *Ibid.*, p. 46.

2. Ainsi une femme qui avait récemment emménagé dans le « village » a été frappée d'ostracisme par ses voisins, parce qu'un jour de grand froid, elle avait fait une chose qui ne se faisait pas : inviter les éboueurs à prendre le thé » (*Ibid.*, p. 140.)

3. Norbert Elias par lui-même, *op. cit.*, p. 154-155. Comme à Winston Parva, « l'image auto-valorisante du “nous” se forge “sur le modèle de la minorité des meilleurs” et celle des plus mauvais sur celui de “la minorité des ‘ils’ » (*Ibid.* p. 155).

confins de la Prusse ou dans la zone de résidence en Russie. Ces Juifs étaient réputés ignorants, « bruyants, grossiers et sales »¹, leur religiosité apparaissait comme pinailleuse et superstitieuse et la langue qu'ils parlaient produisait une impression désagréable de jargon, que Mendelssohn lui-même déplorait comme étant un facteur d'immoralité. Être moderne c'était avoir troqué le *caftan* contre la cravate, parler, bien évidemment, allemand, mais ni trop fort ni avec les mains, avoir le sens de la beauté, être *salonfähig*, présentable dans le beau monde, bref ne plus être ni visible ni audible comme juif – ce qui, il faut le préciser, n'a pas voulu dire abandonner le judaïsme, mais le réformer. Il s'agissait bien de self-control, d'intériorisation de nouvelles normes de comportement devant refouler les anciennes².

Entre les Juifs en voie d'assimilation et leurs autres, il ne s'est pas agi tout de suite d'une relation établis/marginaux à proprement parler, car ils étaient encore très proches de ces « Juifs de ghetto » dans le milieu duquel un grand nombre d'entre eux étaient encore nés (Mendelssohn par exemple), mais dont ils étaient justement en train de s'extraire. Aussi les autres représentaient-ils pour eux un passé à dépasser, et ils se proposaient d'œuvrer à leur éducation, la particularité du mouvement d'assimilation en Allemagne ayant été de valoriser la culture, comme cela ressort du témoignage de N. Elias lui-même. Une relation établis/marginaux – où l'ancienneté dans la place comptait pour quelque chose – ne s'est installée qu'à partir des années 1880, quand de très nombreux Juifs chassés par la misère et les terribles pogroms qui sévissaient en Russie vinrent se réfugier en Allemagne et peupler des quartiers entiers de Berlin (Scheunenviertel) et de Vienne (Leopoldstadt). De leur côté, les Juifs allemands avaient maintenant l'impression que le ghetto était loin et qu'ils étaient durablement installés, intégrés et germanisés, jusqu'à ne se distinguer des Allemands que par une religion dont les réformateurs avaient rapproché les rites des offices protestants. Dès lors, la rencontre entre ceux-ci et les Juifs venus de l'Est – désormais nommés Ostjuden – révélait

1. Steven Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish consciousness, 1800-1923*, University of Wisconsin Press, 1982, p. 3.

2. S. Aschheim cite l'ouvrage d'un pédagogue réformateur, Anton Rée, qui engageait les Juifs à reconfigurer complètement leurs gestes et leurs façons de se comporter. Il fallait se « gentiliriser » selon la formule « Es ist doch gar zu ungentil, ein Jude zu sein ! » (*Die Sprachverhältnisse der heutigen Juden im Interesse der Gegenwart und mit besonderer Rücksicht auf Volkserziehung*, 1844, cité p. 10).

le fossé culturel qui s'était creusé entre eux. S'ils réactivaient le stéréotype du juif de ghetto, les nouveaux arrivants étaient maintenant perçus comme des étrangers plus que comme des frères. S. Aschheim cite un texte de Jacob Wasserman décrivant ce qu'il éprouvait au contact de Juifs polonais ou galiciens: une certaine sympathie faite d'émotion, d'amusement, de pitié ou de tristesse, mais aucune parenté (ils ne sont ni des frères ni des parents), ils lui sont étrangers de part en part, quand ils ne le dégoûtent pas¹. Cependant, le fait même que Wasserman décrive ses sentiments sur le mode de la dénégation (je n'éprouve ni fraternité ni parenté) indique bien que ces étrangers le concernent d'une manière spécifique qui met en danger sa position d'installé et révèle la fragilité de cette installation, en une époque de montée d'un antisémitisme prompt à soupçonner le Juif *salonfähig* de dissimuler le Juif en caftan qu'il serait fondamentalement resté.

À lire Canetti, l'antisémitisme qu'il découvre à Vienne était quasi inexistant dans le Routchouk multi-ethnique de son enfance, où, à côté des Juifs, vivaient des Bulgares, des Turcs, des Arméniens, des Grecs, des Albanais et des Tsiganes. Chaque population avait sa propre langue – dont le judéo-espagnol pour les Juifs – mais l'atmosphère bruissait de l'écho des autres langues. On en parlait soi-même plusieurs, et ce multilinguisme était source d'un orgueil quelque peu méprisant pour ceux qui, comme les paysans bulgares, n'en parlaient qu'une. Lorsqu'il évoque le milieu de commerçants aisés dont il est issu, Canetti se souvient de leur « mentalité espagnole » qui leur faisait regarder les autres Juifs « de haut, avec un sentiment de naïve supériorité ». « Un mot invariablement chargé de mépris, ajoute-t-il, était le mot “Tudesco”, désignant un Juif allemand ou un Ashkénaze », et à cause de ce préjugé « il eût été impensable d'épouser une “Tudescas” ». Cependant ce que Canetti appelle un « orgueil de caste » divisait aussi les familles sépharades, malgré leur origine espagnole et leur aisance matérielle communes. L'altérisation était organisée autour d'un critère d'ancienneté décliné d'une façon très différente de celui qui stigmatisait les *Ostjuden* dans l'aire germanique. Canetti le repère à partir d'une expression toute

1. S. Aschheim cite une traduction en anglais de J. Wasserman, *My Life as a German Jew* (1921, 1934), in « Reflection, projection, distortion. The “Eastern Jew” in German-Jewish culture », in *Impulses for Europe*, Osteuropa, 2008, p. 67. En ligne: <<https://www.zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/4004/oe081004.pdf>>

faite qu'il a entendue des centaines de fois : « *Es de buena familia*, il est de bonne famille », on voulait dire par là que cette famille était « riche depuis longtemps »¹. En extrapolant ce qu'en écrit Canetti lui-même, on peut supposer que ne pas l'être, c'était être « nouveau riche », le reproche le plus couramment fait aux « parvenus » étant leur tape à l'œil, l'étalage de leur richesse, qui choque la discrétion chic des premiers. Ce que Canetti raconte en revanche de l'hostilité qui régnait entre son grand-père Arditti et son grand-père paternel, ajoute un autre critère de différenciation, prégnant au point que le grand-père Arditti considérait le mariage de sa fille Mathilde avec Paul Canetti comme une véritable mésalliance. Orphelin devenu un commerçant prospère grâce à ses qualités personnelles, le grand-père Canetti est non seulement un parvenu, mais, bien que sépharade lui aussi, il est né à Andrinople en Turquie.

Une atmosphère orientale émane du souvenir de la maison Canetti à Routchouk : il y a des divans, on fume du narguilé et l'on consomme du café, l'orientalité étant surtout incarnée par la grand-mère Laura Canetti dont la description, qui fait penser à une femme de harem, concentre tous les stéréotypes de la paresse et de l'immobilité généralement attribués à l'Orient. De son côté, *la buena familia* accorde une grande importance à son passage par Livourne après l'Espagne. Pour se valoriser soi-même, on se cherche une justification dans le passé, en épingleant une différence au sein même de l'origine commune. Les Canetti venaient sans doute d'Espagne comme les Arditti, mais leur installation en Turquie les aurait orientalisés, gommant en quelque sorte le glorieux caractère ibérique que le passage par l'Italie aurait préservé, quand il ne lui aurait pas ajouté de nouveaux titres de gloire.

Le grand-père Canetti fait pourtant trembler ce stéréotype : « Il avait tout de l'Oriental et, cependant, il était toujours en mouvement »². Doté d'un regard perçant et d'un dynamisme à toute épreuve, son petit-fils le décrit comme un grand séducteur capable de capter l'attention des autres par sa voix, son bagout, sa vantardise, son exubérance, sa sentimentalité débordante et ses talents de conteur. Canetti précise qu'il était une figure respectée à Routchouk, et il est probable que le caractère multi-ethnique de la

1. E. Canetti, *Histoire d'une jeunesse. La langue sauvée, 1905-1921*, in *Ecrits autobiographiques*, op. cit., p. 6-7.

2. *Ibid.*, p. 101.

Bulgarie ait neutralisé l'exigence de conformer uniment son comportement à un modèle occidental. Cependant le côté excessif de ce « maître sorcier »¹ détonne lorsqu'il vient rendre visite à Mathilde et ses fils à Vienne, il fait honte au jeune garçon quand il fanfaronne en prétendant « parler à chacun dans sa langue »² qu'il prononce de façon bizarre et commet un nombre impressionnant de fautes. Ou encore, devant un geste graveleux de son grand-père sur une serveuse à Zürich, le jeune homme lui fait remarquer qu'« on n'était pas à Vienne ici, mais en Suisse »³. Dans un pays où il faut bien se tenir, la visibilité et l'exubérance débordante du grand-père Canetti viennent souligner la contrainte intérieure exigée par le désir d'assimilation. Nul doute cependant que Canetti préfère ce personnage haut en couleur au grand-père Arditti qui manifeste au plus haut point l'orgueil de caste, alors que le grand-père Canetti « était riche, mais pas fier du tout »⁴.

On reconnaît de nombreux aspects de la relation établis/marginaux dans la description par Nadine Vasseur des relations entre les Juifs ashkénazes du Sentier et les Juifs sépharades venus d'Afrique du Nord en France dans les années 1960. Bien que l'installation des premiers soit relativement récente – elle date de l'entre-deux-guerres ou de l'immédiat après-guerre – le critère d'ancienneté (on était là avant) joue dans leur relation aux autres, mais il est moins déterminé par le nombre d'années ou de siècles de présence, que par le fait que les ashkénazes « n'en sont plus à se battre et ont eu le temps de s'embourgeoiser »⁵. L'intrus ici est plus proche de la figure du parvenu de Routchouk que de l'*Ostjude* de Berlin, mais comme tous les intrus il gêne les installés par ses manières, par sa façon de se comporter, ravivant ainsi les souffrances dues à leur propre exigence de self-control. Pensant à leur façon de faire du commerce, un des commerçants d'origine tunisienne le reconnaît : « les Juifs ashkénazes (...) ne pouvaient pas supporter nos manières de faire ». Cette non-tolérance va bien au bien au-delà des seules

1. *Ibid.*, p. 304.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 305

4. *Ibid.*, p. 101.

5. Nadine Vasseur, *36 rue du Caire. Une histoire de la confection*, réédité en même temps qu'un texte de son père, Guy Vasseur, *D'Alexanderplatz au Sentier*, Paris, Petite Égypte, 2019, p. 150.

pratiques commerciales, et N. Vasseur, un peu à la manière de l'enquêteur de Winston Parva, nous fait comprendre comment un stéréotype se construit à partir de la circulation d'anecdotes qui le conforte, en l'occurrence le luxe de tel mariage ou de telle bar-mitsvah extravagante, les Rolex, les Ferrari et les Porsche, tout en remarquant que, comme tout stéréotype, il néglige le caractère hétérogène de ceux qu'il prétend rassembler. La composante commune de toutes ces anecdotes, c'est leur insistance sur la façon qu'ont les sépharades d'attirer l'attention sur soi : ils « se font remarquer » – ils ne sont pas simplement visibles à l'œil d'autrui, ils y mettent du leur pour être vus – alors que « “Ne pas se faire remarquer” (est) un véritable leitmotiv » chez les ashkénazes¹.

Comme dans les autres relations *insider/outsider*, il arrive aux ashkénazes de valoriser moralement leur propre groupe en mettant l'accent, puisqu'on est dans un quartier de commerce, sur leur correction, leur sérieux, leur sens de l'économie, voire l'honnêteté dans les affaires, par contraste avec ce qu'ouvertement ou par allusion ils désignent comme la filouterie des autres. Mais à la différence de Winston Parva, ce type de jugement est énoncé avec précaution, presque à voix basse : quand il s'agit d'aborder la question des « pratiques peu recommandables » voire scandaleuses de certains commerçants du Sentier, c'est le vieux précepte du « laver son linge sale en famille »² qui retient de trop y insister. Ce qui pèse ici est un sentiment maintenu de la précarité d'une installation que d'aucuns sont toujours prêts à contester ; il est la principale raison pour laquelle il faut éviter d'attirer l'attention sur soi.

Certes l'un des anciens du Sentier se demande s'ils ne sont pas en train d'avoir honte des séfarades comme les Juifs français avaient honte d'eux dans les années trente, mais leur exigence de self-control a directement à voir avec l'expérience toute récente d'un antisémitisme meurtrier. Ce qui n'empêche pas certains rescapés de l'utiliser en interne, pourrait-on dire, pour justifier la prétendue plus haute moralité du comportement de son propre groupe, insinuant que si les autres sont comme ils sont, c'est qu'ils n'ont connu ni les pogroms, ni les camps.

1. Ibid., p. 151, 152.

2. Ibid., p. 161.

II – D'un sens obstiné de la solidarité à l'idéalisation des Juifs authentiques

Dans tous les cas plutôt disparates que je viens d'évoquer, les installés se sentent menacés dans leur intégration par une espèce d'affirmation de soi naïve des nouveaux arrivants, une caricature stéréotypée n'étant jamais dépourvue rapport avec la réalité des comportements. Nous avons vu que pour parer à la menace que ceux-ci font peser sur une intégration que les installés payent d'un self-control sévère, les *insiders* développent un charisme collectif (« nous ») fondé sur la disgrâce qu'ils prêtent aux autres (« eux »). Pour N. Elias, ces représentations, qui engagent la façon dont l'identité collective d'un individu fait intimement partie de son identité personnelle, correspondent à une relation de pouvoir spécifique. Le pouvoir des installés n'est pas un pouvoir direct sur les marginaux, mais un pouvoir de disposer de ressources qui leur sont *de facto* inaccessibles. À Winston Parva il s'exerce comme un contrôle des affaires publiques par les vieilles familles qui monopolisent les postes de responsabilité dans la vie associative locale (clubs, municipalité, paroisse, fanfare, comité de bienfaisance, etc.). Supposant des rapports d'entre-connaissance hérités d'un passé commun, il renforce la cohésion de leur groupe. Les nouveaux n'ayant pas de passé commun sur place, leur structure sociale est plus anémique, ce qui les rend impuissants à contrer le pouvoir des anciens et à les maintenir dans l'exclusion.

J'ai évoqué plus haut la façon dont les installés s'évertuaient à éviter tout contact trop étroit avec les marginaux. Plus précisément, un seul type de contact, et par là d'acceptation des nouveaux par les anciens, aurait pu être toléré à Winston Parva, si les nouveaux s'étaient comportés « comme des gens qui avaient besoin d'être secourus (et) s'étaient placés sous leur aile, s'ils s'étaient contentés de la place inférieure » qui leur revenait. Elias et Scotson parlent au conditionnel, car les Londoniens de la première génération du lotissement ne s'y sont pas résolus, tandis qu'à la deuxième génération qui avait vécu le rejet des habitants du « village », une partie des jeunes y répondaient en éprouvant « un malin plaisir à faire les choses qu'on leur reprochait »¹.

Se placer sous l'aile des Juifs installés, c'est en revanche ce que firent dans leur ensemble les *Ostjuden* fuyant vers l'Ouest la pauvreté et les pogroms à la

1. *Ibid.* p. 53.

fin du XIX^e siècle, puis les bouleversements politiques advenus en lien avec la Première Guerre mondiale. S. Aschheim rappelle l'ambiguïté de l'intention des premiers lorsqu'à partir de la fin du XIX^e siècle ils mirent en place une série d'organisations de secours en direction de leurs coreligionnaires (*Glaubensgenossen*). D'un côté, à cause du fossé culturel qui s'était creusé avec les *Ostjuden*, la seule relation que les Juifs installés furent en mesure d'établir avec eux était de type philanthropique et paternaliste. Non seulement elle ne réduisait pas la distance sociale et culturelle des Juifs assimilés par rapport à ceux qu'ils aidaient, mais elle était, de plus, fondamentalement inégalitaire, car, selon l'expression de Hannah Arendt, «le paria (se faisait) *Schnorrer*»¹. D'un autre côté, la philanthropie témoignait de la persistance d'un «sens obstiné de la responsabilité collective juive» et de ce que «la dissociation d'avec les Juifs de l'Est n'a jamais été totale»². D'après le beau titre du livre de S. Aschheim, ceux-ci ont toujours été perçus à la fois comme *brothers* et comme *strangers*. Certes ils représentaient une menace pour l'intégration des Juifs installés, que nombre d'entre eux voulaient conjurer en favorisant l'éducation des autres et en leur portant secours, mais leur présence ravivait aussi leur mémoire de la persécution qu'avaient subie leurs pères et la fidélité qu'ils leur devaient. Jusqu'à la période de la République de Weimar, cette ambivalence n'a jamais cessé, bien que pour la plupart des Juifs libéraux qui s'occupaient, surtout après la guerre de 14-18, des organisations de secours, ce soient la menace qu'ils représentaient, la tendance à leur attribuer la montée de l'antisémitisme, et l'affirmation désespérée de leur germanité qui l'emportaient.

À un niveau individuel, n'est-ce pas la condescendance du protecteur qui se sent supérieur à son pauvre protégé, associée à la persistance d'une responsabilité juive envers lui qu'exprime Mathilde Canetti? Sans entrer ici dans la grande complexité de la relation de Canetti à sa mère, notons seulement qu'il indique dès le début de *La Langue sauvée* le caractère contradictoire du message de sa mère: d'un côté, «nourrie des littératures des différentes langues de culture qu'elle maîtrisait», elle était animée d'un «désir d'universalité»; mais, d'un autre côté, Elias est gêné par la coexistence

1. Hannah Arendt, «Le Juif comme paria: une tradition cachée», in *Écrits juifs*, trad. S. Courtine Denamy, Paris, Fayard, 2011, p. 445.

2. *Brothers and Strangers*, op. cit., p.17.

de ce désir avec l'«étroitesse d'esprit» de son orgueil de caste «qui ne se définissait pas uniquement par l'origine espagnole, mais aussi par l'argent». Poussant à bout le «désir d'universalité» éveillé par l'accès à la littérature transmis par sa mère, Canetti va plus loin qu'elle et se révolte contre la mentalité commerçante de sa famille, tout en refusant de «prendre au sérieux»¹ toute attitude qui en reviendrait à se sentir de naissance supérieur à qui que ce soit.

On retrouve chez Canetti la distance d'avec leur milieu juif d'origine, qui pourra aller jusqu'à la franche révolte, de toute une génération d'intellectuels juifs d'Europe centrale surtout après la guerre de 14-18. En Allemagne, et cela fut partagé par les sionistes allemands, cela prit la forme d'une remise en question du progressisme libéral des Juifs assimilés qui leur faisait percevoir, selon N. Elias, «la discrimination et la stigmatisation du groupe auquel nous appartenions (...) comme à travers un voile», l'antisémitisme apparaissant comme «le fait d'une minorité de gens, pour la plupart sans éducation et/ou peu cultivés, que l'on pouvait considérer avec une sorte de condescendance, une sorte de contre-stigmatisation»². Remise en question aussi du mode de vie bourgeois des Juifs assimilés et de leur paternalisme à l'égard des Juifs pauvres qui dépasse d'ailleurs la seule sphère germanique lorsqu'ils sont dénoncés par Bernard Lazare³. Remise en question encore de la façon même dont les Juifs assimilés vivaient le judaïsme. On pourrait retrouver chez Kafka, Scholem et bien d'autres ce jugement de Canetti sur la façon purement formelle dont les Juifs sépharades de Routhouk pratiquaient le

1. *La Langue sauvée*, op. cit. p. 6. Ce qui n'empêche pas Canetti de reconnaître que, même dans ce milieu essentiellement préoccupé d'affaires commerciales, un respect proprement juif pour la chose écrite perdurait, que ceux qui choisirent des carrières littéraires ou intellectuelles perpétuaient à leur manière.

2. *Norbert Elias par lui-même*, op. cit., p. 156. Ayant émigré en Angleterre en 1935, N. Elias conjure ses parents, venus lui rendre visite en 1938, de venir s'y installer. Ils ne purent s'y résoudre, son père décède en 1940 et sa mère est déportée à Auschwitz l'année suivante.

3. «La démoralisation d'un peuple de pauvres et de persécutés, recevant la sportule de ses riches et ne s'étant révoltés que contre la persécution venue du dehors et non contre l'oppression du dedans. Révolutionnaires dans la société des autres et non dans la sienne. Ayant la béate admiration de ses riches, dont les honneurs rejaillissent sur le pauvre. Encore aujourd'hui dans les journaux juifs, on note les privilégiés qui arrivent aux honneurs» (B. Lazare, *Le Fumier de Job*, Strasbourg, Circé, 1990, p. 78).

judaïsme: ils sont « croyants (et) donc très attachés à la communauté »¹, ils respectent les rites, disent les prières, mais sans les comprendre. Et ce n'est pas l'enseignement de l'école talmudique que Canetti doit suivre à Vienne sur l'injonction du grand-père Canetti qui arrangera les choses: « on apprenait bien à lire l'hébreu et à ânonner couramment les prières figurant dans les livres. Mais on ne savait pas ce que signifiaient les mots qu'on lisait et nul ne songeait à nous les expliquer »².

Comme le révèle S. Aschheim, la critique radicale de la vie juive en Allemagne, surtout après la guerre de 14-18, s'accompagna chez certains d'un retournement de la figure de l'*Ostjude* qui de négative devint intégralement positive, jusqu'à devenir l'objet d'un véritable culte. Les circonstances historiques en furent l'occupation par l'armée allemande de larges territoires à l'Est où les Juifs allemands qui y étaient incorporés découvrirent un monde juif encore intact malgré la pauvreté et l'oppression, mais aussi après la guerre le peuplement de quartiers entiers par un grand nombre de réfugiés, où on les voyait maintenir leur culture juive, dans leur langue, leur vêtement et leurs traditions religieuses.

Canetti qui vivait à Vienne ne dit rien de particulier sur Leopoldstadt, et l'on peut imaginer que dans son expérience première, les marginaux que rejetaient les établis de Routchouk étaient des parvenus peu susceptibles de susciter de la compassion, tout en étant beaucoup plus proches des établis que ne l'étaient les *Ostjuden* pour les Juifs de l'aire germanique. Les horreurs de la guerre de 14-18 incitèrent par ailleurs un certain nombre d'entre eux à une remise en question radicale de la modernité technique, sapant définitivement la foi dans les idées libérales de progrès de l'humanité que les Juifs assimilés avaient adoptée dans leur majorité. Cette remise en question prit souvent la forme romantique d'une recherche de communauté contre l'anonymat et l'individualisme modernes, ainsi que d'une quête de spiritualité opposée à l'esprit positiviste et matérialiste de leur société. La religiosité et la ferveur des Juifs de l'Est leur apparaissaient comme la manifestation d'un judaïsme substantiel et vibrant. À l'encontre de la

1. *La langue sauvée*, op. cit., p. 5. Pour Kafka, voir en particulier la « Lettre au père », trad. M. Robert, *Préparatifs de noces à la campagne*, p. 238-241. Pour Scholem, voir *De Berlin à Jérusalem*, trad. S. Bollack, Paris, Albin Michel, 1984.

2. *Ibid.*, p. 100.

retenue des Juifs assimilés, leurs relations étaient chaleureuses et fraternelles, ils étaient porteurs d'une véritable communauté, ils étaient le peuple juif authentique. S. Aschheim consacre un chapitre entier à la figure du *hassid* popularisée par Martin Buber, et reconnaît, à des degrés différents, le déploiement de cette disposition d'esprit chez un grand nombre d'auteurs, qu'ils aient été sionistes comme Buber et Scholem, ou pas, comme Landauer, Kafka, Rosenzweig et même Alfred Döblin¹.

S. Aschheim interroge cependant le type de rencontre dont il s'est agi et se demande si, malgré cette idéalisation et même à cause d'elle, l'extériorité n'a pas été maintenue quand même, au sens où elle n'était pas sous-tendue par de réelles interactions sociales, le contre-mythe étant l'image inversée du mythe. Les solides liens communautaires, la solidarité émotionnelle, attribués en particulier à la minorité juive venue de l'Est en Allemagne était en grande partie une projection. Les difficultés de l'émigration avaient plutôt donné lieu à un processus d'atomisation, proche de ce que N. Elias relève à Winston Parva, ainsi qu'une forte tendance au rejet du passé ainsi qu'à une sécularisation totale. De plus, les Juifs de l'Est n'ont jamais réussi à monter des organisations unifiées de défense de leurs intérêts, et se sentaient plutôt désespérément impuissants, sans désespéré d'impuissance et aliénés. Comme un éditorial paru à l'époque dans le journal en yiddish *Der Ostjude* l'écrivait : « Nous sommes une *Galut* dans la *Galut*, qui dépend lamentablement du bon vouloir des autres »².

Après la Shoah, il n'est plus rien resté de cette situation en Allemagne, le monde des Juifs de Routchouk a disparu et, même s'ils continuent de faire encore écho en nous, les préjugés que nous ont transmis nos familles elles-mêmes issues de mondes disparus, perdent de leur force. En revanche, Israël est un pays exclusivement constitué de relations entre autres, entre autres juifs, leur altérité réciproque étant appelée à être transcendée par une nouvelle identité, dont nous savons aussi qu'elle est tout aussi constitutivement traversée par les tensions et des conflits entre ces altérités héritées de la diaspora. Les tensions ont parfois pris des formes inattendues, quand, par exemple, les Juifs allemands fuyant le nazisme dans la Palestine

1. Voir en particulier le chapitre 6, « From rationalism to myth. Martin Buber and the reception of Hasidism » et le chapitre 8, « The cult of the Ostjuden. The war and beyond ».

2. *Ibid.*, p. 247-248. *Galut* est le terme hébreu pour dire l'exil.

mandataire sont devenus des *Yekkes* aux yeux des *Ostjuden* qui avaient pris la tête de la construction du pays¹.

Il est probable qu'en France l'arrivée des Juifs d'Afrique Nord aura été la dernière fois que des Juifs installés auront été confrontés à des Juifs marginaux. Si une grande partie des Juifs de France sont issus de différentes vagues d'immigration, ils ne sont plus, dans leur ensemble, en position d'être les nouveaux immigrés. N. Vasseur note elle-même que les relations entre les Juifs du Sentier qu'elle décrit à la fin des années quatre-vingt sont en pleine évolution. Comme l'un de ses interlocuteurs le déclare, la tendance des ashkénazes à se draper dans leur supériorité morale a d'autant mieux fonctionné qu'«au début (les séfarades) avaient une forme de respect pour les ashkénazes et pour tout ce que nous avons subi», mais il précise entre parenthèses : «Cela a changé par la suite»². Le même nous fait comprendre à quel point le Sentier a été un laboratoire d'interactions sociales où les uns ont été transformés par les autres et réciproquement. Les relations entre ashkénazes et séfarades d'Afrique du Nord en France ne sont pas – ou plus – des rapports de philanthropie et on ne constate pas – ou plus – de monopole des postes institutionnels de la communauté par les ashkénazes installés. Indépendamment des tensions liées à la visibilité et à l'éthos des nouveaux venus, nous sommes confrontés aujourd'hui à une revendication de visibilité associée au choix que font certains d'une socialité organisée autour d'une stricte orthodoxie religieuse. Une telle altérité revendiquée tant par rapport aux non-Juifs que par rapport aux autres Juifs et qui peut aller jusqu'à un séparatisme excluant, reconduit d'une manière nouvelle notre interrogation sur ce que cela signifie d'être juif aujourd'hui et sur la façon dont nous entendons vivre notre propre judéité dans la France et le monde d'aujourd'hui.

1. Cf. Nathan Friedenberg, «The reversed hierarchy. Ostjuden and Yekkes in mandatory Palestine», En ligne : https://www.academia.edu/7503688/The_Reversed_Hierarchy_Ostjuden_and_Yekkes_in_Mandatory_Palestine

2. 36, rue du Caire, *op. cit.*, p. 155.