

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/297371981>

Un manuscrit espagnol ponctué de *ṭe'amim* bibliques : un autre cahier de Pereyre ?

Article in *Revue des Études Juives* · January 2015

DOI: 10.2143/REJ.174.3.3122588

CITATIONS

2

READS

206

1 author:



Peter Nahon

Université de Neuchâtel

18 PUBLICATIONS 22 CITATIONS

SEE PROFILE

UN MANUSCRIT ESPAGNOL PONCTUÉ DE *ṬE'AMIM* BIBLIQUES.
UN AUTRE *CAHIER DE PEREYRE?*

Le propos du présent article est de documenter un manuscrit récemment redécouvert à Bayonne, contenant le texte hébreu des trois *Haftarot* lues avant le 9 Ab (*Maṣot*, *Mas'e* et *Debharim*), accompagné de leur traduction espagnole en caractères latins verset par verset, dont la particularité la plus remarquable, et, semble-t-il, tout à fait unique¹, est d'être ponctuée avec des *ṭe'amim* ou signes de cantillation massorétiques imités de ceux de la Bible hébraïque.

Le document, dont l'original n'est pas localisé, nous est connu sous la forme d'une copie de copie conservée à Bayonne². Seule une indication sur l'origine du manuscrit, que nous reproduisons ici, permet de conjecturer sur son contexte de production, l'usage qui en a été fait et son parcours: «Aftaroth des Trois semaines, Copie Xerox offerte à M. Alfred Herrera, ministre-officiant du Temple portugais de Bayonne par M. HP Salomon de la communauté Portugaise de NY (Etats Unis) en souvenir de son passage à Bayonne le week-end de Tishna Béab 1964-5724».

M. *HP Salomon*, qui n'est autre que M. le professeur Herman Prins Salomon, de New York, nous a indiqué avoir obtenu ce document d'Albert dit «Toto» Lévi, haute figure du judaïsme de Bayonne, membre du Consistoire local et bibliophile. Alfred Herrera, coiffeur de son état, qui a assuré les fonctions de ministre-officiant au retour de la guerre de 1939-1945, fut le dernier à perpétuer la tradition liturgique portugaise au temple de Bayonne. C'est sous son ministère, vers 1964-1965, que fut abandonnée la pratique de la lecture des *haftarot* des Trois semaines en espagnol, pratique ancienne attestée par diverses sources écrites³. Alfred Herrera, qui aurait donc été le dernier à se

1. Toute preuve du contraire intéresse l'auteur.

2. Je remercie MM. Gilbert Léon et Georges Dalmeyda de me l'avoir communiqué, ainsi que M. le professeur Herman Prins Salomon pour m'avoir indiqué de précieux renseignements à son sujet.

3. Les opuscules amstellodamois imprimés à ce seul effet sont légion. Ainsi a-t-on *Aftaroth para las tres sabatot antes de Tishabeab y día del ayuno, En Hebraico y Español, con*

servir de ce document pour officier, fut enregistré entre 1956 et 1959 par le musicologue italien Leo Levi pour la *National Library of Israel Music Library* et paraît avoir été le dernier à connaître l'air traditionnel sur lequel se chantaient les *haftarot* espagnoles⁴: celle du 9 Ab⁵ figure dans la cassette Y00215 de la NLI qui, bien qu'attribuée dans le catalogue à Albert Moïse Salzedo, qui fut un temps président du Consistoire de Bayonne, a été identifiée comme étant interprétée par Herrera⁶. Cet enregistrement se trouve être par ailleurs le seul document sonore témoignant de l'existence d'une lecture chantée de textes bibliques en espagnol dans les communautés du Sud-Ouest⁷,

sus bendiciones, Amsterdam, Moseh Preto Henriques, 5520, et *Aphtharoth, Sabath Echà, y Tisha-Beab, En Hebrayco y Español*, Amsterdam, Juan Janson, 5517. Au début du XVIII^e siècle déjà, le rabbin Raphaël Meldola, durant son ministère à Bayonne (1729-1741), constate la pratique de ces lectures espagnoles, dans son ouvrage *Orah Hayim*, § 13, cité par S. SCHWARZFUCHS, «Notes sur les Juifs de Bayonne au XVIII^e siècle», *Revue des études juives*, 125, 1966, p. 352-364, p. 361. Une mention dans la reliure d'un autre manuscrit bayonnais indique: «On a comance a dire l'aftora de trois semenes en francé en place d'espagnole le 3 juillet 1847 qui correspond au 17 de la lune de tamus 5607 / Ce le grand rabin marc qui a comance a la dire. On a repris à dire l'aftora en Ebreu et en espagnol des trois semenes le 7 juillet 1855 qui corespont au 21 de la lune de tamus 5615». Le personnage dont il est question est Samuel Marx, grand rabbin de Bayonne de 1842 à 1887. Plus récemment et pour Bayonne aussi, l'usage est mentionné par le ci-nommé A. LÉVI, «Les vestiges de l'espagnol et du portugais chez les Israélites de Bayonne», *Bulletin trimestriel de la Société des sciences, lettres et arts de Bayonne*, Bayonne, 1930, p. 255-256: «On emploie encore l'espagnol au Temple pour certains offices religieux. Ainsi l'on dit encore les [sic] Cantiques des Cantiques du Roi Salomon et les Sentences des pères entre Pâque et Pentecôte en vieil espagnol, tout comme les «haphtarots» des Trois Semaines et l'haftarah de Tisna-Beab.» Je dois à M. Georges Dalmeida l'indication sur l'année de l'abandon de cette pratique, coïncidant selon lui avec l'arrivée des rapatriés d'Algérie.

4. Ce que confirment les propos de M^{me} Hélène Sansy, fille du ministre-officiant bayonnais Moïse Alvarez-Pereyre, et de M. Gilbert Léon, eux-mêmes bordelais. Il semblerait que la coutume se soit perdue plus tôt à Bordeaux. À ce sujet, on lit dans G. CIROT, «Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux», *Bulletin hispanique*, 8, 1906, p. 172-189, p. 176: «Jusqu'en 1887, le ministre-officiant lisait en hébreu, puis en espagnol, et le rabbin, à son tour, en français, la *Haphtara* (passages des prophètes).» S'agit-il de celles des Trois semaines? À Paris, seule la *haftara* du 9 Ab était lue en espagnol, et ce jusqu'au décès, il y a environ vingt ans, du dernier fidèle, dénommé Lévi, qui en connaissait l'air.

5. Il existe un certain nombre d'études mentionnant la tradition de lecture espagnole de la *haftara* du 9 Ab, qui constitue en soi un autre sujet. Mentionnons A. D. CORRÉ, «The Spanish Haftara for the Ninth of Ab», *The Jewish Quarterly Review*, 48, 1, 1957, p. 13-34. Notons que la *haftara* du 9 Ab n'est pas une traduction mais une paraphrase du texte hébreu; dans notre cas, il s'agit d'une traduction littérale.

6. D'après M. Gilbert Léon, qui a connu et entendu chanter les deux *hazanim*, dernier témoin de cette tradition liturgique et à qui je suis redevable de toutes les indications musicales qui y sont relatives.

7. Cette question sera l'objet d'un travail de fond, prenant en considération l'ensemble des textes liturgiques en espagnol chez les Juifs du Sud-Ouest. Les singularités de ce manuscrit justifient cette étude séparée.

avec la transcription qu'en donne M. Benharoche-Baralia⁸ et qui n'est pas tout à fait semblable quant à l'air musical. Il n'existe aucun document sonore équivalent pour les *haftarot* espagnoles des Trois semaines, dont on peut supposer que l'air était spécifique et différent de celui chanté le 9 Ab, de même que l'est celui qui est utilisé pour le texte hébreu. La mélodie appliquée à la version espagnole devait être un récitatif modal⁹, rythmé par la ponctuation unique que l'on trouve sur ce manuscrit, dont les particularités justifient une description extensive.

Le manuscrit est d'une seule main, datable de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, utilisant au moins deux plumes différentes: une carrée pour l'hébreu, et une fine pour l'espagnol, en caractères latins, et la vocalisation de l'hébreu. L'hébreu est en caractères carrés de type sépharade, assez réguliers mais parfois maladroits, relativement aplatis, sans cursivité, très influencés par les fontes typographiques carrées du XIX^e siècle¹⁰. Les *ʿamim* y ont la forme que l'on voit habituellement dans les imprimés italiens (*ma'arikh* et *tarḥa* verticaux, *zarqa* aplati). La graphie du texte espagnol n'aurait, en soi, pas de grand intérêt, si ce n'était pas exactement la même que celles des cahiers du commandant Arthur Isaac Pereyre (1863-1934¹¹) récemment décrits et étudiés par Moshé Bar-Asher, contenant les prières hébraïques transcrites en caractères latins selon la prononciation séphardie française. Sans avoir la certitude, notre document n'étant pas signé, que c'est effectivement le commandant Pereyre qui en est le copiste, cette hypothèse semble très vraisemblable, au vu des spécificités de ce manuscrit et des éléments rapportés par Bar-Asher¹². Le manuscrit comporte vingt pages. Le format exact de l'original est inconnu, mais la copie, qui semble respecter les dimensions d'origine, relève à peu près du format A4.

8. M. J. BENHAROCHE-BARALIA, *Chants hébraïques traditionnels en usage dans la communauté séphardie de Bayonne*, Biarritz, 1961.

9. Sans doute assez rapide, par rapport à la diction pointilleuse et articulée de l'hébreu; toujours d'après les témoignages susdits («On meldait ça à toute vitesse sans rien comprendre»).

10. Je suis tributaire en cela de l'appréciation donnée par M^{me} Olszowy-Schlanger à la vue du document.

11. Ses dates sont connues par son épitaphe, reproduite dans M. BAR-ASHER, *Les communautés juives du Sud-Ouest de la France. Prières et traditions linguistiques*, Paris, 2013, p. 17. L'étude de Moshé Bar-Asher sur les autres documents copiés par Pereyre est précieuse à bien des égards et d'autant plus indispensable que c'est la seule publication considérable sur ce domaine linguistique, depuis les articles de Georges Cirot publiés dans le *Bulletin hispanique* entre 1906 et 1922, et regroupés sous le nom de *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux*, Bordeaux, 1922, le travail de lexicographie d'Albert Lévi déjà mentionné et un article de Zosa Szajkowski généralement peu fiable.

12. Son appréciation à la vue du manuscrit tend à l'attribuer à Arthur Pereyre, mais sans certitude absolue. C'est pourquoi nous nous permettons de ne pas écarter tout doute sur cette question.

Une copie du texte massorétique adaptée à l'usage liturgique

Le texte hébraïque contient, dans l'ordre de récitation chronologique, les trois *haftarot* de *Maṭot* (Jer 1, 1-2, 3), *Mas'e* (Jer 2, 4-28; 4, 1-2) et *Debharim* (Is 1, 1-27), découpées suivant l'usage sépharade ordinaire. Le texte est donné avec la vocalisation massorétique, parfois incomplète. Les *ẓe'amim* sont écrits relativement grand par rapport au texte; il est tentant d'y voir un reflet de la grande importance qu'ils revêtent chez les Juifs portugais¹³. Environ la moitié des versets ne se terminent pas par les deux points de *sof-pasuq*, rendus inutiles par la nette séparation de chaque verset hébreu par sa traduction espagnole. Cinq versets courts de la *haftara* de *Mas'e* ont une ponctuation défectueuse, les *zaqef-qaton*, *mehupakh* et *qadma* présents dans les éditions courantes étant plusieurs fois omis: la régularité des occurrences de ces accents d'un verset à l'autre rendait peut-être leur notation superflue. Lorsqu'il y a *ketibh* et *qeri*, notre manuscrit donne systématiquement le *qeri*, plus utile pour la lecture publique, ou une forme écrite intermédiaire et inventive, soucieuse de donner à voir au lecteur un mot évoquant d'emblée ce qu'il faut lire. L'orthographe des mots hébreux est plusieurs fois simplifiée, parfois enrichie vers une *scriptio plena*: on trouve ainsi בארות pour בארת (Jer 2, 13). Le nexus *alef-lamed* est fréquemment utilisé, surtout en finale et en fin de ligne, économie graphique à probables fins esthétiques. Apparaissent quelques erreurs de copie corrigées par le copiste lui-même (mots omis puis interpolés, ou mots en trop puis barrés), ce qui montre que le texte a été relu minutieusement et utilisé. Dans chacune des trois *haftarot*, une séparation marquée par quatre courts traits horizontaux superposés, semble indiquer que la suite de la lecture doit se faire selon la mélodie des *haftarot* du reste de l'année, tandis que le début suit l'air spécial des Trois semaines. En effet, dans la *haftara* de *Maṭot*, l'endroit de cette séparation correspond, dans l'enregistrement donné par M. Gilbert Léon de ce texte, au moment où il revient à la cantillation ordinaire¹⁴.

Trois titres séparent les *haftarot*. Le premier, couronnant la première page, est comme suit: «*Aptora de Matot*» La *haftara* se clôt sur le mot *fin* en

13. Les *ẓe'amim*, dont la connaissance est requise pour la lecture publique de la Loi, constituent le premier et plus essentiel élément de la liturgie synagogale, laquelle semble, aux dires de tous les informateurs et comme l'a noté BAR-ASHER, *op. cit.*, p. 16, constituer la pierre angulaire de la religion des «portugais» au point d'en éclipser souvent tous les autres aspects législatifs et rituels.

14. Gilbert Léon a appris à chanter ce texte en hébreu de Roland Mossé, qui fut ministre-officiant au temple de la rue Buffault, à Paris. L'air suivi par Gilbert Léon diverge de celui donné par BENHAROCHE-BARALIA, *op. cit.* Sur la question de la mélodie spécifique de ces trois *haftarot*, on consultera D. RICARDO, *Ne'im Zemirot*, Rishon Letsion, 1975, et A. Z. IDELSOHN, *Jewish Music in its Historical Development*, New York, 1929, n° 278.

français. La seconde est intitulée «2^m Samedi» et la troisième «3^{em} Samedi», employant le terme français à l'exclusion de *sabbat* ou d'une translittération de שבת. De fait, les *haftarot*, lectures tirées des Prophètes, sont lues à la synagogue le samedi matin. Mais ce choix lexical se comprend davantage une fois mis en parallèle avec la pratique langagière locale visant à remplacer le vocabulaire religieux emprunté à l'hébreu par un lexique français ressenti comme plus neutre par les locuteurs¹⁵. La vocalisation *Aftora* suit l'usage judéo-portugais, maintenu encore par plusieurs de nos informateurs, consistant à prononcer ce *qamaš* en [o]¹⁶. On retrouve un usage similaire dans le premier verset du texte espagnol lui-même, qui translittère עֲנֹתוֹת (Jer 1, 1) par *gnanotot*.

Un espagnol singulier, archaisant et corrompu

La traduction espagnole, intercalée après chaque verset hébreu¹⁷, présente plusieurs spécificités intéressantes. Tout d'abord, son orthographe ne suit pas l'usage castillan contemporain du manuscrit, mais plutôt une représentation phonétique influencée par le français. *A fortiori*, il apparaît que le texte a été écrit par quelqu'un ne connaissant pas l'espagnol, sur la dictée d'un locuteur lui faisant la lecture plus ou moins imparfaite d'un texte probablement d'après une édition imprimée du XVII^e ou XVIII^e siècle, dont il suit occasionnellement l'orthographe.

Le graphème *ñ*, concurrençant çà et là la séquence *gn*, vaut pour le phonème /ɲ/ tant dans les mots en espagnol que dans les noms propres en hébreu, où il représente le ש, réalisé ainsi à Bayonne et Bordeaux¹⁸.

Le graphème *j* représente le phonème /x/, puisqu'il est utilisé pour transcrire le *het* hébreu (*Tajpanjez*, Jer 2, 16)¹⁹. On remarquera que le *samekh* est ici rendu par un *z*, ce de quoi on conclut que ce dernier graphème devait être

15. À titre de comparaison, notons que le rite de la *bar mišva* est appelé *prière* (BAR-ASHER, *op. cit.*, p. 292). De nombreux exemples de cette habitude sont relevés *ibid.*

16. *Ibid.*, p. 96. Moshé Bar-Asher l'attribue à une supposée influence achkénaze, ce qui, selon H. P. Salomon, est peu probable. La grammaire historique de l'hébreu ne semble pourtant pas pouvoir l'expliquer autrement. Cette vocalisation est au demeurant très courante dans les imprimés italiens et amstellodamois du XVII^e siècle, comme le remarque A. DI LEONE LEONI, «The Pronunciation of Hebrew in the Western Sephardic Settlements (XVIth-XXth Centuries). First Part: Early Modern Venice and Ferrara (1)», *Sefarad*, 66, 2006, p. 135-136. Peut-être est-elle le résultat d'une hypercorrection par contamination de *Torah*, en vertu d'une pseudo-étymologie par rapprochement sémantique.

17. De manière analogue au *Targum* araméen lu semblablement par les Juifs du Yémen; cf. S. MORAG, *Traditions linguistiques hébraïques des Juifs yéménites*, Jérusalem, 1963 (en hébreu).

18. BAR-ASHER, *op. cit.*, p. 25.

19. Le *J* utilisé dans *Binjamin* (Jer 1, 1) doit être une variante graphique d'un *y* mal dessiné.

réalisé /s/ en espagnol, et non voisé, puisque le *samekh* est toujours sourd chez les Juifs portugais.

Le *šade* quant à lui, dont la prononciation occupe tout le chapitre 6 de l'étude de Bar-Asher, est ici rendu par la fricative *s*, que ce soit dans *Sidkiyaou* (Jer 1, 3) ou *Sebaot* (Jer 2, 19).

Pour l'espagnol proprement dit, la fricative interdentale semble s'effacer au profit de la fricative alvéolaire (phénomène appelé *seseo* en espagnol) comme en témoigne l'alternance sans logique *c/ç/s/ss* rendant manifestement le même phonème. Ainsi l'impératif *desertad* (Jer 2, 12) mais le substantif *dicierto* (Jer 2, 17), ou encore *Assi* (Jer 2, 5).

Les graphèmes *b* et *v* alternent sans logique apparente. On trouve ainsi *persebero* (Jer 1, 12), ou *biendo* (Jer 1, 13), mais *bever* (Jer 2, 18).

Un phénomène intéressant est le remplacement fréquent d'un *d* originel espagnol par un *t*: *maltat* pour *maldad*, (Jer 1, 16). Bar-Asher a relevé le même assourdissement du *d* dans les mots hébreux²⁰. On trouve même *toto*, biffé et corrigé en *todo* (Jer 2, 20). L'incertitude *d/t* a son parallèle quant aux gutturales: comparable est l'orthographe *gapas* (Jer 1, 6) pour l'espagnol *capaz*.

On relève quelques occurrences du graphème archaïque *x*, notamment dans *dixé* où le *x* est surmonté d'un tilde ou d'un circonflexe au sens hasardeux²¹ (Jer 1, 9), ce qui n'est pas le cas de *dixo* (Jer 1, 12). Deux versets plus loin (Jer 1, 14) on trouve *dijo* selon l'usage actuel.

Les voyelles subissent à plusieurs reprises une réduction du degré d'aperture. On voit dans plusieurs mots déjà relevés comme exemples des *e* castillans rendus par *i*²². On trouve aussi *truco* (Jer 2, 11), mais, dans la même phrase, *troco*, pour le castillan *trocó*. Le *i* de la désinence de la P5 *-éis* est rendu par *ÿ*: *fuiſteÿs, venisteÿs* (Jer 2, 7).

Le phonème /u/ est alternativement rendu par le graphème *u* et par la séquence *ou*, cette dernière principalement dans les noms propres transcrits de l'hébreu (*Yermiyaou, Yéouda*), mais pas exclusivement: ainsi trouve-t-on *poussé* (Jer 1, 9) pour le verbe *poner* à la P1 du passé simple.

Les accents suivent une logique originale. L'accent aigu sur le *e* a le plus souvent la valeur phonologique qu'il a en français, et non prosodique, et est employé tant sur les mots hébreux (*Yérouchalaïm*, Jer 1, 3) qu'espagnols (*péléaran*, Jer 1, 19; *prégonaras*, Jer 2, 1). La préposition espagnole *a* est

20. BAR-ASHER, *op. cit.*, p. 289. Est-ce là un trait spécifiquement juif? C'est ce qu'affirme Georges Dalmeida sur la base de sa connaissance de l'espagnol tel que les Juifs l'employaient à Bayonne.

21. Qui pourrait être un *ʿa'am*, sachant que le mot est paroxyton.

22. C'est là un trait caractéristique des dialectes judéo-espagnols des Balkans. À ce sujet, voir C. M. CREWS, *Recherches sur le judéo-espagnol dans les Pays balkaniques*, Paris, 1935.

systématiquement notée à comme son équivalent français (*passim*). Les finales accentuées en *-ó* et en *-eron* des prétérits espagnols ne sont jamais graphiquement accentuées, puisqu'un francophone les rend naturellement comme oxytons sans besoin de le signaler par un accent. Les parfaits à l'accentuation irrégulière sur la pénultième, tels que *dijo* (Jer 1, 14), ne sont pas différenciés, étant également écrits sans accent; l'orthographe est ici correcte pour ce lexème espagnol, paroxyton, mais rien ne l'indique plus au lecteur francophone qui le lira logiquement avec l'accent, erroné, sur la finale.

La lecture *cūmplirse* (Jer 1, 3), avec un tréma, est difficilement explicable.

Les majuscules sont généralement sur les noms propres, avec quelques exceptions qui sont des toponymes (*gnanotot* Jer 1, 1, *carmel* Jer 2, 6), et des emplois sans raison apparente en milieu de phrase: *Anduvieron* (Jer 2, 7), *Islas* (Jer 2, 9). À cela fait écho l'habitude, notée par Bar-Asher, d'un des Juifs portugais à employer des majuscules «pour tous les mots qu'il considère de quelque importance»²³.

La morphologie est moins éloignée de l'usage courant. On relève cependant, *passim*, l'orthographe *ciundad* pour *ciudad*, attestée en castillan littéraire depuis le XVII^e siècle²⁴ jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle de façon courante²⁵. Apparaît même la forme incohérente *cindad* (Jer 1, 15).

Le verbe *fraguar* (Jer 1, 10), qui traduit ici לְבָנָה, est attesté en judéo-espagnol d'Orient dans le même sens de «construire», sens qu'il a perdu en castillan contemporain²⁶. Son usage semble réservé, à partir du XVI^e siècle, aux productions littéraires juives²⁷.

23. BAR-ASHER, *op. cit.*, p. 299. Il s'agit de Michel Léon, frère cadet de notre informateur, Gilbert Léon.

24. On le trouve chez Prudencio de Sandoval, *Primera parte de la vida y hechos del emperador Carlos Quinto*, Valladolid, 1604, p. 336a.

25. Cette orthographe devient propre à l'Amérique latine au cours du XIX^e siècle. On la trouve ainsi dans un *Poema biblico* publié en 1860 à Bogota. Le mot s'entend encore sous cette forme au Mexique.

26. D'après le *Diccionario de la lengua española (Diccionario de la Real Academia Española)*, dans l'édition de 2001, les sens actuels sont: «1. Forjar metales. 2. Idear, discurrir y trazar la disposición de algo.»

27. Voir à ce propos H. P. SALOMON, «Spanish Marranism Re-examined», *Sefarad*, 68, 1, 2008: «The verb *fraguar* and its derivative *fraguación* deserve special attention. In modern Spanish dictionaries the verb has all senses of English “to forge” or French “forger.” In the sense of “to build,” *fraguar* is characteristic of 16th century Jewish texts e.g., CP 1547; Ferrara 1552 and its derivatives. In Ferrara 1552 and Ferrara 1553, it alternates with *edificar*, but *fraguar* predominates and, in CP 1547 and the Pentateuch of Ferrara 1553, is used exclusively. There are no known examples of its use in this sense in post-medieval non-Jewish texts and Casiodoro de la Reina's Protestant revision of Ferrara 1553 (Basel, 1569) replaces it throughout by *edificar*.»

Parmi les traits de syntaxe archaïques, on relève l'accord du participe présent adjectivé «*Y fué la palabra de Adonai à mi dicienda*», ou la structure de double détermination calquée sur l'hébreu «*el mes el quinto*» (Jer 1, 3).

Outre ces quelques archaïsmes et le caractère très littéral de la traduction dans une langue puisant ses sources dans les Bibles en *ladino* ou judéo-espagnol calque²⁸ qui, depuis la Bible d'Usque, probable source indirecte de notre texte, est un trait propre aux traductions juives, aucun trait lexical particulièrement judaïque ne semble apparaître. On lit *Dios* et jamais *Dio*²⁹. À l'exception des anthroponymes et toponymes, seul le mot *Adonai* n'est pas traduit. Celui-ci est d'ailleurs parfois signifié par un simple *A*, comme en Jer 1, 2, sans doute par souci abrégatif ou imitation de la source imprimée³⁰ et non par respect du saint Nom, puisqu'il est souvent marqué en toutes lettres, et que le Tétragramme l'est également dans le texte hébreu.

Comment qualifier, au regard des spécificités susdites, la langue de cette traduction? Etant une version de seconde ou troisième main, ce n'est directement un *ladino* qui supposerait un travail de traduction inédit et mot-à-mot à partir du texte hébreu, ce dont il n'est pas question ici. Au mieux est-ce un dérivé de *ladino*. Aucun élément non plus de vernaculaire, de judéo-espagnol, si tant est qu'une telle langue ait existé dans le sud-ouest de la France, ce qui est peu probable³¹. On aurait plutôt affaire à une sorte de *scripta* où se superposent, de manière assez arbitraire, plusieurs strates linguistiques: les *ladinos* imprimés comme source primaire³², une influence douteuse mais toutefois possible, peut-être exogène³³, d'un judéo-espagnol vernaculaire, la langue de l'Espagne voisine expliquant certaines formes *modernes*, et le français,

28. H. V. SEPHIHA, «Archaïsmes lexicaux en *ladino* (judéo-espagnol calque)», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 21, 1996 (*De la variation linguistique et textuelle. En l'honneur de Jean Roudil. 1. Linguistique médiévale*), p. 169-175.

29. Sur cette forme comme marqueur de judaïté, cf. L. COMBET, «Lexicographie judéo-espagnole: *Dío* ou *Dió*; *Judío* ou *Judió*», *Bulletin hispanique*, 68, 3-4, 1966, p. 323-337.

30. La Bible de Ferrare choisit *A*. pour traduire le Tétragramme.

31. La théorie de l'existence d'une telle langue fut soutenue, dans un article souvent problématique, par Z. SZAJKOWSKI, «Notes on the Languages of the *Marranos* and *Sephardim* in France», in *For Max Weinreich on his Seventieth Birthday*, Londres, 1964, p. 237-244. S'il exista un judéo-espagnol vernaculaire à Bayonne, il est en tout cas certain que celui-ci n'existait plus que sous la forme de vestiges linguistiques et n'était plus parlé lorsque fut écrit notre manuscrit.

32. Desquels les communautés du sud-ouest de la France ont été longtemps dépendantes pour leur pratique rituelle; cf. C. L. WILKE, «Un judaïsme clandestin en France au XVII^e siècle: un rite au rythme de l'imprimerie», in E. BENBASSA (éd.) *Transmission et passages en monde juif*, Paris, 1997, p. 281-311.

33. En vertu des nombreux échanges entre les communautés séphardites de France et leurs homologues d'Orient et d'Afrique du Nord, où s'est maintenu de façon certaine le judéo-espagnol jusqu'à une époque récente.

déjà seule langue écrite des Juifs portugais, dont les normes sous-tendent les choix orthographiques. Ces strates, écrites et orales, juives et non-juives, se trouveraient catalysées, en une langue-synthèse ne s'inscrivant dans aucune des dites catégories, par sa fonction uniquement liturgique et l'ignorance de l'espagnol chez ses auteurs et lecteurs.

Des ʔeʔamim³⁴ sur le texte espagnol

De tous les éléments relevés dans le texte, il semble en effet établi que le copiste a une connaissance pour le moins imparfaite de la langue espagnole. C'est précisément la raison pour laquelle il lui est nécessaire, pour suppléer à son incapacité à comprendre le sens du texte, d'adjoindre au texte une parapontuation remplissant exactement la même fonction que la massore, à savoir une glose codifiée découpant le verset en structures syntaxico-rythmiques interdépendantes, plus finement que le font points et virgules, tout en indiquant la place de l'accentuation sur chaque mot ou presque. L'objectif est semblable : permettre à un lecteur ne comprenant plus la langue, ici la langue sainte, là l'espagnol, de lire tout de même sans erreur de prononciation, de prosodie et d'intonation, une parole sacralisée. La fonction des ʔeʔamim sur le texte espagnol est donc avant tout structurante³⁵, bien plus que musicale, d'où un système simplifié par rapport à l'original biblique appliqué à la prose hébraïque³⁶.

Les signes récurrents sont au nombre de sept.

~ Faux *zarqa*. De loin le plus fréquent; il se distingue des autres par le fait qu'il semble n'avoir de valeur qu'en ce qu'il indique la place de l'accent, ce qui n'est pas nécessairement le cas des autres avec lesquels il se combine.

34. Nous avons adopté, tout au long du présent article, la vocalisation ʔeʔamim, selon les règles morphologiques de l'hébreu. Toutefois, tous nos informateurs prononcent *taamim* ou *tagnamim*; quant aux sources écrites, mentionnons seulement le chef des chœurs du temple de Bordeaux Salomon Foy, qui écrit, sur la même page, *ta'amim* et *tahamim* (S. FOY, *Recueil des chants hébraïques anciens et modernes du rite séphardi, dit portugais en usage dans la communauté de Bordeaux*, 1928, éd. J. COHEN, s. l., 1958, p. 140).

35. Comme ce fut sans doute le cas du système accentuel massorétique à l'origine. La théorie vraisemblable d'une prépondérance de la valeur syntaxique sur la valeur musicale des ʔeʔamim est soutenue notamment par D. M. WEIL, *The Masoretic Chant of the Bible*, Jérusalem, 1995.

36. Les noms et les valeurs des ʔeʔamim bibliques sont données selon la première nomenclature des accents du rite sépharade, indiqués d'après David Penna dans D. E. JABLONSKI, *Biblia Hebraica; cum Notis Hebraicis et lemmatibus latinis*, Berlin, 1699, concordant avec l'enseignement oral de Gilbert Léon et son *Manuel d'étude et d'application de la liturgie hébraïque du rite séphardi dit portugais*, non publié, consultable aux Archives municipales de Bordeaux, fonds Gilbert Léon [sans cote].

Ainsi, en Is 1, 1 il se trouve surmonté d'un *qadma*, ce dernier ayant une valeur disjonctive. Il n'a du *zarqa* hébreu que la forme (de tilde), et sans doute ni la valeur musicale, généralement ornée, ni la valeur syntaxique disjonctive.

↳ *Shofar-holekh* inversé, sous la ligne. Très fréquent également, il semble avoir une valeur conjonctive comme en hébreu. Parfois écrit cinq fois à la suite sous une phrase.

< *Mehupakh*. Conjonctif, un peu moins fréquent, on le trouve presque toujours en combinaison avec le suivant.

) *Qadma* (sur la ligne). Associé au précédent, il sépare les propositions courtes ou les incisives.

↳ *Paseq*. Disjonctif fort, assimilant les valeurs de l'*atnaḥ* et du *zaqeph-qaton*, et se traduisant probablement à l'oral par une pause, comme dans la psalmodie des livres poétiques, et non par l'ascension de voix brutale que représente le *paseq* hébreu, étant donné sa fréquence: il se trouve entre une et cinq fois par verset, selon la longueur.

◆ *Rebhia'*. Celui-ci, griffonné avec insistance au-dessus de quatorze mots en tout, toujours mono- ou bisyllabiques, traduisant chaque fois un mot hébreu accentué d'un *rebhia'*, semble avoir une valeur similaire à celle qu'il a en hébreu: mettre certains mots en exergue, en haussant le ton.

) *Tarḥa* inversé, sous le texte. Celui-ci n'apparaît qu'à la fin des versets, entre un et quatre mots avant le dernier de chaque phrase, et indique sans doute une ascension de voix puis une pause, comme son équivalent hébreu, disjonctif, dont il reprend le positionnement.

Dans un même verset (Jer 2, 1) apparaissent les deux seules occurrences d'un *talsha* et d'un *pazer gadol*, parallèles à ceux présents dans le verset hébreu, sur les mots espagnols qui leur correspondent textuellement dans la traduction. Probablement les chantait-on sur le texte espagnol suivant la même mélodie que dans la lecture hébraïque.

La personne qui a dicté le texte espagnol au copiste³⁷, lui fournissant les indications vocales dont font état, sur le texte, ces signes singuliers, devait sans doute appartenir lui-même à la dernière génération de locuteurs résiduels de l'espagnol dans les établissements juifs du Sud-Ouest³⁸: la position des

37. Si celui-ci est bien Arthur Isaac Pereyre, il ignorait tout à fait l'espagnol. Je remercie M. Serge Lamy, son arrière petit-neveu, de m'avoir indiqué ce détail, participant de l'ignorance généralisée de l'espagnol dans la famille Pereyre, s'identifiant par ailleurs avec fierté comme portugaise.

38. À propos de la connaissance de l'espagnol chez les *Sephardim* du Sud-Ouest, Georges Cirot écrit en 1922 qu'«à Bordeaux, elle tire à sa fin», ce qui était probablement optimiste (G. CIROT, «Recherches sur les juifs espagnols et portugais à Bordeaux. Les vestiges de l'espagnol et du portugais dans le parler des juifs bordelais (supplément)», *Bulletin hispanique*, 24, 3, 1922, p. 203-224). Un siècle plus tôt déjà à Bayonne, on lit dans V. J. E. DE JOUY, *L'hermite en province, ou observations sur les mœurs et les usages français au commencement*

«faux-zarqa», censée marquer l'accent tonique, étant erronée dans plus d'un tiers des cas, on peut supposer que son espagnol était loin d'être naturel et parfait. Le choix de ponctuer ainsi le texte serait-il une manière de préserver, malgré l'érosion linguistique presque consommée, la dernière survivance d'une hispanité orale? Pour ce faire, les Juifs portugais auraient donc eu recours au référent scripturaire leur étant familier, conférant ainsi à la traduction, et donc à sa langue, une dimension d'écrit immuable car enserré dans le carcan de la ponctuation biblique, conférant à l'oral une certaine sacralité en le fixant à l'aide de signes presque saints; l'écrit reposant sur l'oral, mais existant *pour* l'oral. La linguistique historique ne manque pas d'exemples de langues, juives et non-juives³⁹, ayant survécu par le seul effet de leur adoption et de leur codification comme idiome liturgique: cependant, si l'on a ici le vestige d'une tentative ingénieuse, qui aura permis à cet espagnol incertain de perdurer au moins jusqu'aux années 1960, son succès ne fut que relatif: il était sans doute déjà trop tard, lorsque furent écrits ces textes, pour sauver une langue déjà lors seulement lue mais jamais plus parlée.

Est-ce là un cahier de Pereyre de plus, venant seulement faire suite au corpus étudié par Moshé Bar-Asher? Mieux: ce document de travail, fait par un officiant à son propre usage, contrairement aux autres cahiers de prières destinés à son épouse, est riche de nouveaux enseignements: bien au-delà de la seule prononciation de l'hébreu, ce texte, témoignant de la perte de l'espagnol, au tournant du xx^e siècle, chez les *Sephardim* du Sud-Ouest, jette une lumière sur les modalités de sa survie comme langue liturgique non comprise, à travers l'usage rituel qui fut maintenu dans la communauté bayonnaise. Voyons, en cette tentative semble-t-il unique, sans précédent et sans suite, d'appliquer le système des accents massorétiques à une autre langue que l'hébreu pour figer une expression désémantisée, traitée comme morte mais sacralisée, un reflet du rapport singulier qu'entretinrent ces descendants des Marranes avec les deux symboles de leur identité: leur langue et leur liturgie.

Peter NAHON

peter.nahon@enc.sorbonne.fr

du xix^e siècle, Paris, 1818, p. 89: «Les juifs du Saint-Esprit ont trois synagogues: tous les samedis, un rabbin espagnol y vient prêcher dans une langue qui n'est plus entendue que de quelques vieillards, et à laquelle il faudra bien finir par substituer le français, devenu d'un usage beaucoup plus général.» Ce vaste sujet sera approfondi dans notre prochaine étude.

39. On peut évoquer ainsi, en plus de cas évidents mais plus complexes tels que l'hébreu et le latin, le gotique de Crimée, et, plus significativement, la langue albanaise, devant sans doute leur survie à leur fonction liturgique. Sur ces deux langues, et d'autres, cf. G. SCHRAMM, *Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, 2^e éd. Fribourg, 1999, p. 144 et sq.

יִקְוֹמוּ קִדְמָה וְהִזְשִׁי עֵנֹו
 Dice, al idolo de palo, mi padre eres tū, y al de
 piedra, tū nos criastes, que me solvieron la servid, y
 no las faces, y en hora de su mal ocurren a mi, y
 dicen levantate y salvanos.

וְאִיהָ אֱלֹהֵיהָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לָּהּ יִקְוֹמוּ אִם
 יִזְשִׁיעוּהָ בְּעֵת רַע תְּהִי בִי מִסְפִּיר עֲרֹךְ
 הַיָּז אֱלֹהֵיךָ יְהוּדָה:

y a donde estan tus dioses que hicistes para ti, ántes
 si se podran salvar, en tiempo de tu calamidad, pues
 segun el numero de tus ciudades, tanto fueron, tus
 dioses. Yehuda

אִם תִּשׁוּב יִשְׂרָאֵל נֶאֱמַר יְהוָה אֱלֹהֵי תִשׁוּב
 וְאִם תִּסִּיר שִׁקְצִיךָ מִפְּנֵי זֶלָא תִנּוּר:

Si solvieses Israel a penitencia dice adonai, solvieses a tu
 honra y a tu grandera, las primera, y si quitares tus
 abominaciones de mi presencia, (cu te me veras) para andar
 en cautiverio.

וְנִשְׁבַּעְתָּ חַי יְהוָה בְּאֵמֶת בְּמִשְׁפָּט
 וּבְצִדְקָה וְהִתְבָּרַכְוּ בּוֹ גּוֹיִם וְבוֹ
 יִתְהַלָּל: