

L'espagnol, naissance d'une langue morte : quelques considérations sur l'hispanité des *Séhardim* d'Aquitaine

PETER NAHON
Université de Paris-Sorbonne

Ravivant un sujet oublié depuis les deux études de Georges Cirot (*BHi* 8-2, 1906 ; 24-3, 1922), cet article se propose d'éclairer le destin de l'espagnol chez les Juifs hispano-portugais du Sud-Ouest de la France. De langue de culture, il est devenu langue rituelle ; ses échos sont désormais un référent central et unique de l'identité religieuse des *Séhardim* de France.

Mots-clés: Judaïsme, langue liturgique, sociolinguistique.

El español, nacimiento de un idioma muerto: algunas consideraciones sobre la identidad hispana de los Sefardíes de Aquitania.

Reviviendo una cuestión abandonada desde los dos estudios de Georges Cirot (*BHi* 8-2, 1906; 24-3, 1922), este artículo se propone verter una cierta luz sobre el destino de la lengua española entre los Judíos españoles y portugueses del suroeste de Francia. De lengua de cultura ha pasado a ser lengua de liturgia; sus ecos se han convertido en un referente central y único de la identidad religiosa de los sefardíes de Francia.

Palabras clave: Judaísmo, lengua litúrgica, sociolingüística.

The Spanish language, birth of a dead language: some considerations upon the Spanish identity of Sephardim in Aquitania

By reviving a subject neglected since the two studies of Georges Cirot (*BHi* 8-2, 1906; 24-3, 1922), this article aims at shedding some light on the fate of the Spanish language among the Spanish-Portuguese Jews in the Southwest of France. From a language of culture it became a language of liturgy; its echoes have, from now, become a central and unique referent in the religious identity of the French Sephardim.

Keywords: Judaism, liturgical language, socio-linguistics.

« Les langues ni le soleil ne s'arrêtent plus. Le jour
où elles se fixent, c'est qu'elles meurent ».
V. Hugo, préface de *Cromwell*.

La question de la persistance d'une identité ibérique linguistique et culturelle chez les exilés juifs de 1492 a été maintes fois posée, quant aux formes qu'elle revêt dans les mondes ottoman¹ ou nord-africain². En comparaison, la bibliographie relative à cet aspect au regard de l'histoire des communautés israélites dites hispano-portugaises du Sud-Ouest de la France est quant à elle quasi inexistante³. Le présent article se propose de remédier à cette lacune en proposant, après un bref état de la question et une reconsidération de la place de l'espagnol dans les pratiques linguistiques de ces communautés, la mise en lumière du cas unique que constitue la naissance d'un espagnol liturgique, ritualisé et désémantisé.

1. La nature proprement *ibérique* de la culture judéo-espagnole levantine, telle qu'elle ressort par exemple de l'œuvre de synthèse de Maïr J. Benardete, *Hispanismo de los sefardíes levantinos*, Pampelune, Aguilar S. A., 1963, est en soi une notion discutable, comme toutes ces catégories culturelles que l'on ne devrait manier qu'avec précaution, et dont on s'est souvent servi à des fins de réinterprétation tendancieuse de réalités culturelles subtiles et résistant en vérité à tout classement national. À ce sujet, on consultera à profit la bibliographie, exhaustive pour son époque, de David M. Bunis, *Sephardic Studies. A research bibliography incorporating Judezmo language, literature and folklore, and historical background*, New York, Garland Reference Library of the Humanities, vol. 174, 1981.

2. Cette question a notamment été abordée, sous l'angle linguistique, dans les nombreuses études de José Benoliel, « Dialecto judeo-hispano-marroquí o hakitia », *Boletín de la Real Academia Española*, 13 (1926), p. 209-233, 342-363, 507-538; 14 (1927), p. 137-168, 196-234, 357-373, 566-580; 15 (1928), p. 47-61, 188-223; 32 (1952), p. 255-289, et réimpr. 1977.

3. Sur l'histoire institutionnelle et religieuse de ces communautés jusqu'au XVIII^e siècle, l'œuvre du regretté Gérard Nahon, qui a considérablement contribué à donner une existence scientifique à ce champ de recherches, est incontournable. Outre celle de ses propres travaux, la bibliographie générale relative au judaïsme du Sud-Ouest établie dans son article, « La Nation juive portugaise en France XVI^e-XVIII^e siècle », *Revue des études juives*, vol. 153, 1994, p. 353-355, renvoie aux principaux travaux publiés dans ce domaine. Les articles d'Anne Zink font désormais autorité sur l'histoire sociale de ces communautés, en particulier celles de Bayonne, tandis que leur histoire économique a été étudiée par Evelyne Oliel-Grausz. Les travaux menés par Moshé Bar-Asher depuis 1996, rassemblés dans *Les traditions de l'hébreu des communautés juives du Sud-ouest de la France* (en hébreu), Jérusalem, 2007 puis *Les communautés juives du sud-ouest de la France. Prières et traditions linguistiques* (en français), Paris/Louvain, 2013, renseignent sur l'hébreu dans la liturgie et la langue parlée de ces communautés. S'ajoutent à ces travaux nos ouvrages, *Le rite portugais à Bordeaux d'après son Seder hazanut. Étude ethnophilologique et édition des Ordres des prières de 1870-1871*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2018, et, pour leur langue, *Gascon et français chez les Israélites d'Aquitaine. Documents et Inventaire lexical*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Travaux de lexicographie », 2018.

Les exilés d'Espagne et du Portugal, juifs, puis les fugitifs, dits "nouveaux chrétiens" puis parfois "marranes"⁴, des Inquisitions ibériques, ont entretenu un flot continu d'immigration vers le Sud-Ouest de la France entre le début du XVI^e siècle et la fin du XVIII^e siècle. Leur profil religieux, divers à l'origine, semble s'être assez vite uniformisé : les uns se dispersèrent en France, abandonnant tout vestige de leur judaïté et de leur hispanité en quelques générations⁵, les autres, formant des embryons de communautés sur les bords de l'Adour et à Bordeaux, adoptèrent une forme de judaïsme plus ou moins normatif en conservant de leur origine ibérique davantage que le souvenir : ce sont eux et leurs descendants qui constituent l'objet de notre étude.

Fédérés d'eux-mêmes en un groupe social, ces immigrants se sont donné toutes les composantes d'une identité nécessaire à la cohésion et donc à la survie de la minorité : une religion presque toute entière dans le culte public synagogal, extrêmement codifié⁶, des usages culturels propres, notamment culinaires⁷, perçus comme un héritage direct de l'Espagne et investis d'une certaine sacralité, et surtout un particularisme linguistique mouvant et complexe. Comment s'est constituée cette identité ? Les tard-venus ont-ils

4. La distinction entre les différents usages faits par les historiens actuels de ces dénominations est problématique. À titre d'exemple, Yosef H. Yerushalmi, *From Spanish court to Italian ghetto, Isaac Cardoso : a study in seventeenth-century Marranism and Jewish apologetics*, New York, Columbia University Press, 1971, p. 12, propose les définitions suivantes : un marrane est un juif baptisé dont les tendances à judaïser sont attestées, par opposition au nouveau chrétien, descendant de juifs baptisés dont rien ne prouve qu'il a judaïsé ; il s'agit alors, paradoxalement, d'établir des catégories sur la foi des dépositions, évidemment suspectes, des procès d'Inquisition. Ces nomenclatures subtiles, parfois poussées à leur paroxysme (par exemple, chez José Faur, « Four classes of Conversos : a typological study », *Revue des études juives* 149/1-3, 1990, p. 113-124), sont enfin contestables dans le sens où, difficilement perceptible par l'historien contemporain, la conscience religieuse des « marranes » était labile et, dans une sorte de syncrétisme flou, échouait parfois même à distinguer judaïsme et catholicisme, comme l'a montré la synthèse d'António José Saraiva, *The Marrano Factory, The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765, Translated, Revised and Augmented by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon* [titre original : *Inquisição e Cristãos-Novos*], Leyde, Brill, 2001.

5. Comme l'a montré Alfredo de Carvalho, *Os Portugueses em Bordéus durante o século XVII*, Figueira da Foz, Tipografia Popular, 1936, p. 82 et 86-89. Chacun a en mémoire le cas de Michel de Montaigne, dont la mère aurait été une « juive de nation Portugaise ». Ce point a été traité par Géralde Nakam, « Présence du judaïsme dans *les Essais* : le récit des persécutions des juifs au Portugal, après leur expulsion d'Espagne en 1492 et la pensée biblique », dans Roland Goetschel, éd., *1492, L'expulsion des juifs d'Espagne*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1996, p. 291-308 ; et avec plus de scepticisme par Roger Trinquet, *La jeunesse de Montaigne. Ses origines familiales, son enfance et ses études*, Paris, Nizet, 1972. La complète assimilation de ces familles ne laissa souvent, comme seule trace d'un ancien particularisme religieux, qu'une certaine tendance à la libre-pensée.

6. Sur le caractère fondamentalement liturgique de la religion des Israélites dits portugais dans le Sud-Ouest de la France, voir notre article : Peter Nahon, « Aspects de la religion populaire des Israélites de rite portugais de Bayonne et Bordeaux », dans *Belmonte : Inquisição, criptojudáismo, marranismo*, Covilhã, Editora Livros Labcom, 2018, p. 171-187.

7. Henry Léon, *Histoire des Juifs de Bayonne*, Paris, Durlacher, 1893, en a donné un tableau détaillé. Edgar Morin, lui-même séphard, n'a-t-il pas affirmé la primauté de la culture alimentaire comme élément de préservation d'une identité ?

adopté, en s'intégrant à la communauté, les modèles culturels introduits par les premiers ? Cela semble vrai de la liturgie, très archaïque et conservatrice⁸, mais beaucoup moins de la langue, en constante évolution, redéfinition et recréation depuis l'origine de ces communautés.

Les arguments pour l'étude scientifique de cette culture sont nombreux. L'un d'eux, le plus évident mais peut-être aussi le plus faible, se fonde sur l'assertion selon laquelle la culture des Israélites du Sud-Ouest serait, parmi les autres communautés juives séphardites, le modèle le plus pur et le plus représentatif de l'hispanité juive prémoderne de laquelle elle est issue, sachant que les juifs d'origine hispano-portugaise, seuls à pratiquer le judaïsme dans cette partie de la France jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, n'ont pu être influencés par d'autres traditions indigènes (contrairement aux *Sephardim* d'Italie, du Maroc ou d'Orient, qui ont trouvé à leur arrivée des communautés déjà établies dont ils ont pu imiter les usages⁹). On y pourrait cependant objecter que l'absence de ce type d'influence est compensée par celle due *a posteriori* aux contacts avec d'autres communautés. Nous nous proposons plutôt, comme second argument, de voir dans l'élaboration de cette culture un archétype de processus de survie identitaire dans un contexte d'extrême proximité avec les cultures environnantes. Là, l'entretien de la mémoire de l'exil passe par le maintien concret ou la recréation de motifs linguistiques et culturels, supportés par la tension permanente entre les deux pôles que sont, d'une part, le maintien de ce qui est perçu comme le judaïsme séphardi traditionnel, et, d'autre part, l'assimilation à la francité ou, plus tard, au judaïsme dominant, c'est-à-dire *askénaze*. Parmi ces motifs, le plus unique est sans doute l'élaboration, au travers d'une (para)liturgie spécifique en espagnol, d'une langue rituelle, sacralisée, d'autant plus vénérée qu'elle cesse d'être comprise ; et, cas inconnu parmi les autres véhicules linguistiques de la prière, elle devint langue morte en deçà des Pyrénées, mais vivante au-delà.

Les sources sur la situation linguistique des Israélites dits portugais, dans la diachronie et la synchronie, se répartissent en deux groupes. Aux témoignages écrits d'observateurs externes plus ou moins fiables et d'époques diverses, viennent s'ajouter les documents laissés par les communautés elles-mêmes : registres, épitaphes, manuscrits divers et parfois inédits – de contenu liturgique

8. Un des traits essentiels de la liturgie des Israélites du Sud-Ouest est son conservatisme et son refus systématique, au long des siècles, d'adopter quelque texte ou prière que ce soit qui n'ait pas été déjà inclus dans les rituels préexiliques. C'est ainsi une des dernières communautés juives à n'avoir jamais adopté les apports de la cabbale lurianique et dont le livre de prières ressemble encore sans additions substantielles à celui qu'employait Maïmonide. Nous avons fourni une étude détaillée de cette liturgie dans notre opuscule, Peter Nahon, *Le rite portugais à Bordeaux d'après son Seder hazanut. Étude ethnophilologique et édition des Ordres des prières de 1870-1871*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2018.

9. Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 201, écrit, en oubliant le cas des *Sephardim* de France : « *In the emigration, the Sephardic Jews largely depended on the non-Iberian Jewish communities among who they settled [...] for (re-) education in Judaism* ».

pour la plupart –, textes littéraires enfin, dans une moindre mesure. L'enquête de terrain, en ce qu'elle est la seule source fiable de matériau linguistique de première main, supplée d'autant plus utilement aux insuffisances des sources écrites qu'elle a rarement été entreprise : depuis les enquêtes menées au début du XX^e siècle par Georges Cirot¹⁰ – seuls, des musicologues, Leo Levi à Bayonne entre 1956 et 1959 puis Frank Alvarez-Pereyre dans les dernières décennies, paraissent s'être intéressés à ces communautés – jusqu'aux recherches, déjà mentionnées, de l'hébraïsant Bar-Asher, qui ne s'est délibérément intéressé qu'aux « traditions de l'hébreu ». C'est pourquoi nous avons, depuis 2014, entrepris de conduire une enquête systématique auprès des derniers membres des communautés israélites de Bayonne et Bordeaux¹¹.

D'UNE LANGUE À L'AUTRE ... MAIS QUELLES LANGUES ?

Quand l'espagnol cessa-t-il d'être parlé ? (Mais a-t-il jamais été parlé ?)

La plupart des quelques écrits évoquant la situation linguistique des juifs dits portugais du Sud-Ouest s'accordent à affirmer que, d'hispanophones qu'ils étaient à l'origine, ils seraient devenus francophones, à une époque oscillant entre le milieu du XVII^e siècle et le début du XIX^e siècle. Cette idée, croyons-nous, ne peut ressortir que d'une lecture hâtive des sources. Prenons, par exemple, le témoignage du voyageur Étienne de Jouy, qui indique en 1818 : « 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 »¹². Comme tous les témoignages extérieurs¹³, il est sujet

10. Les dix articles publiés successivement par Cirot sous le titre commun de *Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux*, dans le *Bulletin Hispanique*, depuis le premier, en 1906 (*BHi* VIII, 2, p. 172-189) jusqu'aux réimpressions de 1922 dans la même revue puis en brochure chez Féret, auxquels s'ajoutent plusieurs articles disséminés dans divers ouvrages collectifs, constituent le premier travail d'envergure scientifique sur le judaïsme bordelais. Toutes les références se trouvent dans M. Núñez de Arenas, J. Clavel, « Bibliographie de Georges Cirot », *Bulletin Hispanique*, Tome 50, N° 3-4, 1948, p. 537-601.

11. Le présent article, écrit en 2015, faisait la synthèse des premiers résultats de nos enquêtes de terrain. Entretemps, nos recherches, qui ont apporté de manière nette une réponse aux questions alors soulevées à l'état de conjectures, ont pris la forme d'une monographie, actuellement sous presse : Peter Nahon, *Gascon et français chez les Israélites d'Aquitaine. Documents et Inventaire lexical*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Travaux de lexicographie » (env. 400 p.), et de plusieurs articles dont on trouvera ci-dessous la référence.

12. Étienne de Jouy, *L'Hermite en province, ou observations sur les mœurs et les usages français au commencement du XIX^e siècle*, Paris, 1818, p. 89.

13. On mentionnera aussi, pour mémoire, celui de Fray Servando Teresa de Mier qui, dans ses *Memorias* (Mexico, Editorial Porrúa, 1971), prétend avoir rencontré des juifs hispanophones à Bayonne en 1801. Le passage en question a été publié séparément par Arnulf Moser, « Les juifs à Bayonne en 1801 d'après le journal de voyage d'un dominicain mexicain » (texte traduit par

à caution : sa première affirmation sur le nombre des synagogues est contredite par les sources usuelles¹⁴. Le « rabbin espagnol » est-il né en Espagne ? Puisque le courant migratoire n'a cessé que dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, on peut supposer qu'il restait encore en 1819, parmi les juifs vivant à Bayonne, de ceux qui étaient nés en Espagne ; cependant, un rabbin n'aurait pas pu être formé à la prédication juive dans l'Espagne chrétienne du XVIII^e siècle ! Doit-on entendre plutôt « un rabbin de langue espagnole » ou « d'origine espagnole » ? Rien n'empêche de croire qu'il s'agit d'un rabbin itinérant venu d'une communauté judéo-hispanophone, tel ce rabbin Isaac Nahon, venu de Tétouan prêcher à Bordeaux en 1783¹⁵, semble-t-il un des derniers de la sorte. Remarquons déjà qu'il est ici question d'un usage de l'espagnol qui est loin d'être celui d'une langue vernaculaire de communication : pour le rabbin prédicateur, l'espagnol n'est jamais que la langue de sermons écrits et préparés d'avance, et ce qui n'est peut-être qu'un usage ritualisé peut très bien avoir donné l'illusion au témoin de l'office que l'espagnol était parlé, alors qu'il n'était que lu. Quant aux « quelques vieillards » qui l'« entendent », leur connaissance de la langue n'est que passive : rien n'indique que quiconque ait jamais parlé l'espagnol.

Lorsque Georges Cirot indique à propos de la connaissance de l'espagnol en 1922 qu'« à Bordeaux, elle tire à sa fin »¹⁶, sans doute entend-il encore non pas la capacité d'éventuels locuteurs à la parler, mais bien plutôt la compréhension de la langue, voire peut-être seulement celle des quelques énoncés formulaires ritualisés espagnols, sur lesquels nous reviendrons. C'est d'autant plus probable qu'il indiquait déjà en 1906 que « l'usage de la langue espagnole était perdu déjà il y a trois quarts de siècle dans la communauté juive de Bordeaux, mais [...] il subsistait encore par tradition dans les solennités religieuses »¹⁷.

M. C. Berthon), *Archives juives*, t. 6, 1969-1970, p. 51-52. La critique a établi que ces mémoires n'avaient rien de fiable (voir la communication de David Altabé, « A Glimpse of the Sephardic Community of Bayonne in 1801 », rapportée dans *The American Sephardi*, t. 7-8, 1975, p. 161, et publiée dans « La comunidad sefardita de Bayona en 1801 », in *Homenaje a Andres Iduarte ofrecido por sus amigos y discipulos*, éd. J. Alazraki, R. Grass, R. O. Salomon, Clear Creek, 1976, p. 23-30).

14. Henry Léon, *Histoire des Juifs de Bayonne*, 1893, chap. « Les Temples de la Nation juive de Bayonne », estime à plus d'une dizaine le nombre des synagogues et oratoires à Bayonne à cette époque, une quinzaine d'années avant la construction du temple monumental qui les a remplacés.

15. Simon Schwarzfuchs, *Le Registre des délibérations de la nation juive portugaise de Bordeaux (1711-1787)*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1981, p. 540-544.

16. Georges 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*. Tome 24, N° 3, 1922. p. 203-224.

17. Georges Cirot, « Recherches sur les Juifs espagnols et portugais à Bordeaux. I. Les vestiges de l'espagnol et du portugais dans le parler actuel des Juifs bordelais », *Bulletin Hispanique*. Tome 8, N° 2, 1906. p. 172-189. Cette dernière assertion peut être mise aussi en doute, en ce que Cirot est nécessairement tributaire, pour ce renseignement, d'un de ses informateurs israélites : or, un non-locuteur de l'espagnol risque d'être enclin à identifier, à tort, de l'espagnol dans ses souvenirs liturgiques flous. Nous avons nous-même perçu, lors de nos enquêtes de

Faute de distinguer compréhension et capacité à parler la langue, on a interprété la chronologie de la langue des documents écrits comme un reflet de l'évolution linguistique survenue à l'oral : pourtant, rien n'est moins fiable. En effet, le moment, à la fin du XVIII^e siècle, où la production littéraire imprimée des juifs aquitains¹⁸, leurs documents officiels¹⁹ tels que les registres des communautés, ou leurs inscriptions funéraires, abandonnent l'espagnol au profit du français, doit être considéré comme la manifestation très tardive d'un changement déjà consommé : on aurait persisté dans l'usage écrit d'un espagnol artificiel en raison du prestige linguistique associé à celui-ci, quand bien même les rédacteurs auraient parlé depuis longtemps la langue locale. Ainsi ces écrits « officiels » accusent des formes et tournures calquées sur le français et le gascon²⁰. Une multitude de gallicismes, de graphies approximatives ainsi que des archaïsmes trahissent une connaissance imparfaite de l'espagnol, et attestent de l'utilisation de modèles écrits antérieurs et recopiés plus ou moins mécaniquement. Ces usages de l'espagnol comme langue écrite n'ont pu perdurer que tant que demeurait une connaissance passive de la langue : celle-ci était en régression à la même époque, comme le révèle notamment l'inventaire de la bibliothèque, en 1783, d'un dénommé Aron Colace²¹, dont les livres français sont autrement plus nombreux que tous les autres : sa préférence pour la langue de Montaigne (dont il est un lecteur assidu) au détriment de l'espagnol, qu'il ne doit plus lire aisément, et de l'hébreu cantonné à la liturgie, est nette²².

Du caractère “juif” de l'espagnol employé en Aquitaine

D'aucuns ont voulu tirer de ces traces d'usage de l'espagnol à l'écrit qu'il avait existé non seulement une pratique active à l'oral de l'espagnol, mais même une sorte de vernaculaire judéo-espagnol aquitain dont ces textes étaient

terrain, une tendance chez les Israélites aquitains actuels à tout prendre pour de l'espagnol. Par exemple, une informaticienne, née en 1931, interrogée en décembre 2016, nous chanta un jour, de mémoire, tout le psaume 118 en hébreu suivant l'air bayonnais ancien, puis déclara en souriant : « je crois que c'est de l'espagnol ».

18. Une liste à peu près complète des principaux ouvrages imprimés espagnols composés par des juifs de Bayonne se trouve chez Gérard Nahon, « Les Séfarades dans la France moderne (xvi^e-xviii^e siècle) », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 62, automne 1980, p. 25-26. Le même article suppose, d'après l'existence de ces écrits savants en espagnol publiés par les Israélites bayonnais, que l'espagnol était leur langue vernaculaire aussi longtemps qu'ils l'employaient à l'écrit.

19. Outre Schwarzfuchs, 1981, *op. cit.*, c'est à Gérard Nahon, « *Les “Nations” Juives Portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791)* », Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1981, que l'on doit d'avoir à notre disposition toutes les sources écrites administratives de la communauté, servant à cette étude.

20. Nous en avons examiné de près quelques exemples dans notre article : Peter Nahon, « Diglossia among French Sephardim as a motivation for the genesis of “Judeo-Gascon” », *Journal of Jewish Languages* 5/1, 2017, p. 104-119.

21. Nahon, 1981, *op. cit.*, CLI, p. 442-449.

22. Jean Cavignac, *Les Israélites bordelais de 1780 à 1850 : autour de l'émancipation*. Paris, Publisud, 1991, p. 364 mentionne d'autres inventaires amenant aux mêmes conclusions.

la trace²³ ; si la théorie est fragile, du moins peut-on considérer qu'en effet, une partie du lexique espagnol, dans les sources écrites, est utilisée dans un sens spécifiquement juif et de surcroît sans parallèle dans le reste du monde judéo-hispanophone. Mentionnons à titre d'exemple *medianos* subst. masc. pl. "jours non chômés entre le début et la fin de fêtes durant une semaine, telles *Pesah* et *Sukot*". Ces deux dernières fêtes sont dénommées, ainsi que celle de *Šabu'ot*, du nom générique de *Pascua*, chacune étant respectivement nommée *pascua del pan çençeño*, *pascua de las cabañuelas*, *pascua florida* ; ces locutions non attestées en castillan standard²⁴ se retrouvent dans les anciennes Bibles en *ladino*²⁵. Au-delà de ces éléments de vocabulaire religieux qui ont peut-être perduré tard dans la langue des judaïsants de la Péninsule et de leurs descendants, l'existence postulée d'un judéo-espagnol supposerait que les "Nouveaux chrétiens" nés catholiques dans l'Espagne du XVII^e et du XVIII^e siècle, locuteurs de l'espagnol standard, se seraient intégrés dans la communauté juive en adoptant le parler local, judaïsé et peut-être archaïque, comme ce fut le cas de ceux qui rejoignirent les communautés judéo-hispanophones du Levant. Cependant, dans ces dernières communautés contrairement à celles de France, l'apport démographique « marrane » tardif a été minime. Le caractère juif du langage pourrait donc plutôt être le résultat d'un mouvement de rejudaïsation *a posteriori* accompagnant la conversion, la langue évoluant au gré des identités qu'elle exprime. On a pu déduire par ailleurs du fait que le lexique d'origine hébraïque était phonétiquement très altéré²⁶ qu'il remontait pour une part à l'époque préexilique, sachant que cette présence hébraïque est forcément antérieure à la période francophone, durant laquelle il est établi que les Juifs ne connaissaient plus l'hébreu, ou l'apprenaient par des sources savantes, auquel cas la phonétique des emprunts, très archaïque au regard de l'évolution de la prononciation de l'hébreu liturgique, aurait été différente ; mais tout indique au contraire que ces emprunts n'ont pas été faits directement à l'hébreu mais à d'autres variétés de langue parlées par des juifs d'autres origines, à des époques plus tardives²⁷.

23. C'est, par exemple, ce que postulait Zosa Szajkowski, sur les bases de pures suppositions, dans son article « Notes on the languages of the *Marranos* and *Sephardim* in France », dans *For Max Weinreich*, Londres, Mouton, 1964, p. 237-244. Szajkowski, chercheur amateur dont les prétentions à être historien du judaïsme français étaient bornées par sa connaissance imparfaite des langues française et espagnole, écrivit abondamment, sur la base de sources douteuses et qu'il aurait souvent fait disparaître en prétendant les « sauver ».

24. Paul Wexler, 1996, *op. cit.*, p. 216.

25. Les Bibles de Ferrare et Constantinople ont la leçon *pascua*, connotée judaïquement puisque Casiodoro de Reina la remplace par *fiesta* dans sa version « christianisée ».

26. Bar-Asher, 2007 et 2013, *op. cit.*

27. Cependant, la réalisation de la consonne hébraïque *'ayin* comme une nasale vélaire, nécessairement postérieure au XVI^e siècle, dans de nombreux emprunts hébreux, permet de nuancer cette affirmation. Certains de ces emprunts, tel que l'adj. *gnarel* < hébr. *'arel*, « non circoncis », ou *magnot* < hébr. *ma'ot*, « argent » (qui concurrence des variantes sans [n]) se

Un point également pose problème : les communautés juives de Gascogne se sont généralement identifiées comme *portugaises*²⁸ plutôt qu'espagnoles ; or quelle y est la place réelle de la langue portugaise ? À l'écrit, le portugais ne paraît jamais y avoir été employé, à l'exception de quelques sermons de synagogue prononcés en portugais mais, apparemment, par des rabbins lusophones d'Amsterdam ; la variété actuelle de français parlée par les juifs aquitains comprend quelques dizaines d'emprunts lexicaux d'origine manifestement portugaise, mais il est possible que ceux-ci y aient été introduits par le biais du vernaculaire des juifs d'Amsterdam, lusophones jusqu'au XVIII^e siècle puis locuteurs d'un parler néerlandais riche en emprunts portugais²⁹. Il est néanmoins certain que les communautés juives dites portugaises, qui n'ont pas cessé, depuis leur origine, d'absorber des contingents de population d'origines – et donc de langues – diverses, ont été, tout au long de la période moderne, marquées par un plurilinguisme *de facto* : quand bien même les immigrants juifs ou “nouveaux chrétiens” auraient abandonné en une ou deux générations l'usage vernaculaire de leurs anciennes langues, l'arrivée continue de fugitifs en Gascogne entre 1550 et 1780 a entretenu durant cette période l'existence continue d'une minorité de nouveaux venus nés ailleurs, dont la langue maternelle était l'espagnol, le portugais ou le galicien, cette situation de plurilinguisme étant entretenue par les échanges avec d'autres communautés juives hispanophones ou lusophones. Mais il est raisonnable d'avancer, à l'aune tant des témoignages externes que des sources internes, qu'aucun juif *né* en Gascogne n'a eu l'une de ces langues pour langue maternelle.

trouvant aussi dans la plupart des dialectes judéo-italiens, pourraient devoir leur présence à l'immigration substantielle de Juifs d'Italie vers l'Aquitaine aux XVIII^e et XIX^e siècles.

28. L'évolution des dénominations qu'on leur a appliquées a été résumée comme suit : « Ces “Portugais appelés Nouveaux-Chrétiens” de 1550 se transforment, au fil des générations et des décisions royales, en “Espagnols et Portugais de Bordeaux” en 1574, en “Juifs dits marchands portugais” en 1656, en “Juifs Portugais” en 1776, en “Juifs appelés Juifs Portugais, Espagnols et Avignonnais” en 1790, enfin en “Juifs” en 1791 » par Béatrice Leroy, recension de Gérard Nahon, « *Les « Nations » Juives Portugaises du Sud-Ouest de la France (1684-1791)* », *Bulletin Hispanique*, 1982, vol. 84, n° 3, p. 474-481. Ajoutons qu'au XIX^e siècle, ils deviennent Juifs (ou Israélites) de *rite* « Espagnol et Portugais », voire « espagnol-portugais », puis Portugais seulement. Le terme *séphardi* (emprunté à hébr. ספרד « espagnol ») apparaît également à cette période et ne qualifie originellement que le rite.

29. Sur les échanges avec Amsterdam, voir Gérard Nahon, « Les rapports des communautés judéo-portugaises de la France avec celle d'Amsterdam au XVII^e et au XVIII^e siècles », *Studia Rosenthaliana* X 1976, fasc. 1, p. 37-78, fasc. 2, p. 151-188. Sur le portugais à Amsterdam, voir William Davids, « Bijdrage tot de studie van het Spaansch en Portugeesch in Nederland naar aanleiding van de overblijfselen dier talen in de taal der Portugeesch Israëlieten te Amsterdam. » *Zesde nederlandse Philologencongres*, Leyde, 1910, p. 141-154.

Variétés "juives" de gascon et de français

Il est désormais établi³⁰ qu'à l'oral, les parlers gascons, variétés primaires romanes bien plus vivaces en Aquitaine que le français jusqu'à la Révolution, ont vite été adoptés comme langue maternelle par les premières générations de juifs nés en France³¹. Cette intégration a eu pour corollaire une volonté de se différencier des voisins non juifs par des marqueurs linguistiques spécifiquement juifs, notamment lexicaux et phonétiques, au sein d'un diasystème commun avec la population chrétienne. Ces traits spéciaux ont dans une certaine mesure perduré, puisqu'une variété spécifiquement juive aquitaine de français, encore employée de nos jours, presque exclusivement à l'oral, par certains descendants d'Israélites bordelais et bayonnais, s'est substituée à la variété gasconne à partir du XIX^e siècle.

Les particularismes qui lui donnent sa spécificité, d'origine variée mais principalement ibéroromane et hébraïque, ont souvent été interprétés à tort comme des « vestiges de l'espagnol »³² : plutôt que des résidus d'un éventuel substrat, il s'agit principalement d'emprunts dus au contact prolongé, dans une situation diglossique, des locuteurs du gascon puis du français avec l'espagnol écrit dont on a vu qu'il avait continué d'être employé dans des usages principalement savants, et relevant essentiellement du domaine religieux.

RITUALISATION ET DÉSEMANTISATION OU ÉMERGENCE D'UNE LANGUE MORTE

C'est justement dans la pratique religieuse que l'usage de l'espagnol perdit le plus tard, dans des fonctions singulièrement réduites. L'usage liturgique de la langue espagnole s'articule autour de deux phases successives.

1/ La méconnaissance de l'hébreu chez les Nouveaux chrétiens et leurs descendants (re)judaisés, à partir du XVI^e siècle, s'accompagnant d'une volonté de comprendre les Écritures et la liturgie, a fait naître le besoin de traductions de ces textes en vernaculaire ibéroroman. L'apparition des premiers rituels de prière en espagnol coïncide à peu près avec la constitution des premières

30. Nous renvoyons à notre ouvrage sous presse déjà mentionné, *Gascon et français chez les Israélites d'Aquitaine. Documents et Inventaire lexical*. Paris, Classiques Garnier, dont la première partie rassemble tous les documents connus sur la pratique du gascon chez les Israélites aquitains : témoignages externes, mais aussi l'ensemble des textes gascons dus à des juifs : lettres, poésie populaire, textes satiriques, etc.

31. Le gascon aurait même perduré plus longtemps chez les juifs que dans la population majoritaire : entre autres preuves de ce fait, au début du XIX^e siècle, un témoin fait cette remarque : « [à Bordeaux] le français est la langue usuelle. Les Juifs seuls affectent de ne parler entre eux que le patois gascon. ». Dufey, art. « Bordeaux », dans *Dictionnaire de la conversation et de la lecture*, VII, Paris, Belin-Mandar, 1833, p. 296.

32. Cirot, 1922, *op. cit.*, p. 208.

communautés juives du Sud-Ouest³³ ; on sait quelle sera la popularité de tels livres de prières traduits en espagnol ou, dans une moindre mesure, en portugais, livres qui, réédités maintes fois, feront jusqu'au XVIII^e siècle la fortune des imprimeurs amstellodamois. La diffusion et l'usage de telles éditions du rituel traduit dans les communautés françaises sont perceptibles à travers les inventaires de bibliothèques ; cependant, en dépit de leur ubiquité, rien ne permet de dire qu'elles ont servi à la liturgie synagogale elle-même. Peut-être les fidèles désireux de comprendre les offices publics y recouraient-ils comme à un support pour la bonne intelligence des prières, mais jamais pour la prière chantée elle-même (sauf peut-être dans le cadre domestique et privé). Élevé au statut de vecteur de l'expression sacrée, l'espagnol est devenu la langue d'expression de la littérature de piété juive séphardite dont Amsterdam fut un des grands centres de diffusion. Moyen nécessaire par lequel se faisait l'éducation religieuse, l'espagnol était enseigné aux enfants, à côté de rudiments d'hébreu et des principes de la religion juive, au *Talmud-Torah* de Bayonne³⁴. C'est donc naturellement que cette langue servait de code haut aux Juifs portugais sous l'Ancien régime, selon le même modèle de diglossie que le français dans la population chrétienne, également locutrice du gascon : une langue assez estimée, en qualité de variété savante et littéraire, pour servir de langue de traduction pour le texte biblique, et néanmoins assez intelligible pour eux, puisque faisant l'objet d'un enseignement scolaire, pour jouer son rôle de langue de culture, rôle dans lequel l'hébreu n'a jamais pu s'imposer.

2/ L'abandon de l'espagnol comme langue de prestige, entraîné ou plutôt accéléré par la Révolution, sa volonté de franciser les provinces et le désir des Israélites de manifester, par leur usage du français, leur pleine appartenance à la France, eut deux conséquences. La première fut la substitution du français à l'espagnol dans tous ses usages : les documents officiels administratifs, la correspondance, la littérature de piété. Les livres de prière en espagnol furent délaissés pour une série de traductions du rituel séphardi en français, à *l'usage des Juifs Portugais ou Espagnols*, travail entrepris par Mardochee Venture à partir de 1772³⁵. Ces traductions, constamment rééditées à Bordeaux et à Paris

33. Il s'agit des traductions imprimées à Ferrare. Voir Herman P. Salomon, « Was There a Traditional Spanish Translation of Sephardi Prayers Before 1552? », *American Sephardi VI*, 1973, p. 78-90. L'apparition de ces traductions est intimement liée au fait "nouveau chrétien" : les communautés juives « traditionnelles », non issues du « retour » au judaïsme de Nouveaux chrétiens, n'avaient aucunement besoin de telles traductions, l'hébreu étant partout enseigné comme la langue de culture du judaïsme. Les premières tentatives d'impression de traduction du rituel juif en allemand se firent à la même époque, mais dans un but inverse : elles furent l'œuvre d'un juif baptisé se faisant le détracteur de sa religion d'origine ; sa traduction visait avant tout un public de chrétiens s'interrogeant sur le judaïsme : voir Josef Mieses, *Die älteste gedruckte deutsche Übersetzung des jüdischen Gebetbuches a.d. Jahre 1530 und ihr Author Anthonius Margaritha : eine literarhistorische Untersuchung*, Vienne, Löwit, 1916.

34. Nahon, 1981, *op. cit.*, p. 240-245.

35. Mardochee Venture, *Prières journalières à l'usage des juifs portugais ou espagnols*, Nice, 1772 ; *Prières des jours du Rosch-Haschana et du jour de Kippour*, Nice, 1773 ; *Prières des jours de jeûne*, Paris, 1807 ; et *Prières des fêtes de Pessach, Schebouot, et de Souccot*, Paris, 1807.

jusqu'au XX^e siècle, viennent alors combler le besoin de livres de prières dans une langue accessible, ce que l'espagnol cesse d'être³⁶.

La seconde conséquence, et la plus remarquable, est l'intégration ou la stabilisation dans la liturgie, à ce moment-là seulement, c'est-à-dire quand on cesse tout à fait de comprendre l'espagnol, de passages rituels dans cette langue : lectures de la Bible traduites, prières et enfin textes espagnols dont on ne connaît aucun équivalent hébreu dans la liturgie, y compris dans celle des autres communautés.

La langue de ces textes espagnols, puisant à la source des traductions amstellodamoises, révisée à l'aune de la phonologie et de la syntaxe française, se voit appliquer un traitement comparable à celui de l'hébreu³⁷ : une langue lue mais non comprise, devenant véhicule de son et non plus de sens, ritualisée, sacralisée même.

Jusqu'à quand se prolongent la rédaction et l'introduction de nouveaux textes en espagnol ? Il est difficile de le dire, la plupart d'entre eux n'étant attestés qu'à partir de la fin du XIX^e siècle ; mais pour plusieurs d'entre eux, il est possible de remonter à un archétype plus ancien, généralement du XVIII^e siècle.

36. Les traductions de Venture constituent un sujet d'étude d'autant plus remarquable qu'il n'a jamais été traité, à l'exception d'un point de détail dans Touitou-Benitah, 1996, *op. cit.*, « Honneur aux mânes de Venture, qui le premier nationalisa nos prières », écrivait Joël Anspach en 1820, dans la préface à son *Rituel des prières journalières à l'usage des israélites*, Metz. Ces premières traductions françaises des prières juives inspirèrent toutes celles qui suivirent, notamment Jonas Ennery, *Prières d'un cœur israélite* (1^e éd. 1848, constamment réédité), « classique » des bibliothèques israélites françaises depuis le XIX^e siècle jusqu'à maintenant.

37. Pour la connaissance de l'hébreu, on serait bien en peine de trouver ne serait-ce qu'une dizaine d'hébraïsants véritables parmi les Juifs portugais ayant vécu durant les trois derniers siècles. L'incompréhension de la langue sainte transparait jusque dans la syntaxe des emprunts hébraïques inclus dans des tournures redondantes. On a entendu, par exemple, *Je vous souhaite un bon chabouan tob*, alors que *chabouan tob*, est l'hébreu *šabbua' tobh* « bonne semaine ». Plusieurs informateurs nous ont rapporté cette anecdote sur le ministre-officiant Sadi Fonsèque, en fonction à Bordeaux avant la dernière guerre et considéré comme un des plus doctes membres de la communauté : Émile Léon, président du Consistoire de Bordeaux et lui-même homme de culture, vint un jour le consulter pour lui demander ce que signifiait un verset commençant par « *hatora ašer anu ...* » (*la Loi que nous...*) Après maintes hésitations, Fonsèque de répondre « *La Loi est chère à nous* », ignorant jusqu'au sens du relatif *ašer*, un des mots les plus courants de la Bible, au point de le rendre par un calque phonétique français absurde. Cela n'est pas sans rappeler les parallèles balkaniques, certes plus triviaux, relevés par José Estrugo, *El Retorno a Sefarad*, 1933, p. 63. Les textes français médiévaux ne manquent pas d'exemples de cette habitude juive de réaliser des équivalents par homophonie, voir David S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina*, Paris, Champion, 1925, p. 145, et Menahem Banitt, *Rashi, Interpreter of the Biblical letter*, Tel Aviv, TAU editions, 1985. Il s'agit peut-être d'une forme de survivance du *lešon hokhma*, jeu de mots talmudique suivant le même procédé et dont Rabbi Abbahu de Césarée (III^e siècle) s'était fait une spécialité, à en croire Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 2^{de} éd., New York, Feldheim, 1965, p. 21-23. On pourrait même faire remonter cette tradition à Philon d'Alexandrie. Voir Anthony T. Hanson, « Philo's Etymologies », *Journal of Theological Studies* (1967) XVIII (1) : p. 128-139.

En effet, une partie des textes de cette (para)liturgie espagnole se retrouvent dans des rituels de prière imprimés au XVIII^e siècle à Venise ou en Orient, avec des différences textuelles minimales qui n'empêchent pas de voir dans ces versions imprimées les archétypes de celles connues en France. Sur la base d'une comparaison minutieuse entre la version du poème liturgique *La Paloma* imprimée à Venise en 1780 et celle transmise oralement à Bayonne, Herman P. Salomon, dans un article fondateur³⁸, concluait à une parenté évidente et suggérait que la version espagnole avait été introduite par le rabbin de Bayonne, d'origine livournaise, Raphaël Meldola en fonction de 1729 à 1741. De même que les particularismes lexicaux, nous l'avons vu, peuvent être attribués à des influences postérieures de locuteurs venus d'autres communautés juives, de même certaines parties espagnoles de la liturgie remontent certainement à des innovations introduites par des rabbins étrangers. L'attribution à Meldola de l'introduction de cette récitation est d'autant plus plausible que l'on sait désormais qu'il est également à l'origine d'un changement dans le protocole de récitation de textes bibliques en espagnol à la même époque³⁹. Un hymne d'actions de grâce, commençant par les mots *Bendigamos al Altísimo* et qui a fait partie de la paraliturgie juive bordelaise jusqu'au milieu du XIX^e siècle, a pu également être rattaché à des sources levantines⁴⁰.

Le caractère général du présent article ne permet pas de publier tous les textes relevant de ce corpus liturgique, et encore moins d'en faire l'analyse philologique qui s'impose. Les traductions espagnoles de passages bibliques ont été l'objet d'un article de notre part, consacré à l'un des plus curieux manuscrits de ce type. Contenant la traduction espagnole de certains passages des Prophètes, ce manuscrit comporte un système de ponctuation complexe voué à signaler au lecteur non hispanisant l'architecture syntaxique du texte, permettant de marquer à l'oral les pauses justifiées par celle-ci, et d'accomplir sans comprendre le texte une lecture tout de même correcte⁴¹. Preuve que la compréhension du texte importait bien moins que le respect de cette hispanité liturgique, un rabbin alsacien avait tenté, à Bayonne en 1847, de remplacer la

38. Herman P. Salomon, « Hispanic Liturgy among Western Sephardim », *The American Sephardi*, II, 1968, p. 49-59.

39. Voir notre article, Peter Nahon, « Matériaux complémentaires relatifs aux *haphtarot* espagnoles des Trois semaines », *Revue des études juives* 176/1-2, 2017, p. 190.

40. Herman Prins Salomon, « The Strange Odyssey of Bendigamos », *American Sephardi*, III, 1967, p. 69-78, complété par Edwin Seroussi, « The Odyssey of Bendigamos: Stranger than Ever », *Studia Rosenthaliana* 44 (2012), p. 241-261. Cet hymne, aujourd'hui largement diffusé comme chant de table dans la plupart des communautés séphardites du monde, n'est plus chanté, ni même connu, dans les communautés de rite portugais de France, où on lui a substitué une paraphrase en octosyllabes français rimés, commençant par *Bénissons la Toute-Puissance*, composée et publiée pour la première fois en 1825 par David Lévi-Alvarès. Les deux se chantent toujours à peu près sur la même mélodie, qui est celle du psaume 118, sans qu'il y ait pourtant aucun rapport avec le texte de ce psaume.

41. Peter Nahon, « Un manuscrit espagnol ponctué de *te'amim* hébraïques. Un autre *cahier de Pereyre* ? », *Revue des études juives*, 174/3-4, 2015, p. 399-410.

lecture espagnole de ces sections par une traduction française nouvelle : mais cette tentative fut abandonnée en 1855⁴². L'usage de ces lectures espagnoles a perduré à Bayonne jusqu'en 1964.

Quant aux hymnes, prières et autres chants, plusieurs ont été publiés par Henry Léon et Herman P. Salomon⁴³. Donnons-en un exemple jusqu'ici inédit. Dans le rite séphardi dit portugais pratiqué en France, et à la différence de ses autres variantes, la fête nommée *Simḥa tora* (Allégresse de la Loi) est l'occasion de circuits processionnels, au nombre de sept, effectués par les assistants autour du pupitre (*teba*), et durant lesquels l'officiant et le chœur entonnent des cantiques en hébreu dits *haqaphot* (« tours processionnels »)⁴⁴. Le cantique accompagnant le sixième tour, *Šur šokhen*, était suivi, à Bayonne, d'un texte espagnol, chanté sur le même air, considéré comme la traduction littérale des quatre premiers versets du texte hébreu. L'existence de ce texte nous est connue par deux sources. La première est une petite brochure, sans nom, lieu ni date, vraisemblablement imprimée à Bayonne au début du XX^e siècle et contenant les sept *haqaphot* du rite de Bayonne (qui généralement ne figurent pas dans les rituels usuels, d'où la nécessité d'un tel tirage séparé). L'exemplaire que nous connaissons, conservé dans une collection particulière, porte sur la couverture l'inscription manuscrite « Moïse Fonsèque, Président de l'administration du Temple ». Le texte espagnol figure sur la même page que *Šur šokhen* ; en voici la reproduction :

*Fuerte, que en los cielos mora
Yah ! Yéruchalaïm miembra !
Hasta quando olvidarás tus hijos
Y zela por nombre de tu Santidad.*

L'autre version connue est un enregistrement sonore fait en 1959 par Alfred Herrera, dernier ministre-officiant du temple de Bayonne⁴⁵, dont voici la notation phonétique (le caractère chanté du texte rend incertain le positionnement réel de l'accent tonique, qui n'est ici que supputé d'après la longueur des notes) :

['fwɛɾte ken los 'sjelos 'mɔvas
ja je 'ruʃa, laim 'mjembran
asta 'kwando olbida 'ras tuz 'ixos
i 'zela pɔv 'nɔmbɾe de tu sãntidat
i 'zela pɔv 'nɔmbɾan de tu sãntidat]

42. Peter Nahon, « Un manuscrit espagnol... », p. 400, et « Matériaux complémentaires... », p. 189-194.

43. Henry Léon, « Les Juifs espagnols de Saint-Esprit. Chansons et prières », *Bulletin Hispanique*. Tome 9, N° 3, 1907. p. 277-285. Herman Prins Salomon, « The Strange Odyssey of Bendigamos », *American Sephardi*, III, 1967, p. 69-78.

44. Sur la liturgie propre à cette fête dans le rite des Israélites gascons et ses singularités par rapport aux pratiques d'autres communautés juives, voir Peter Nahon, *Le rite portugais à Bordeaux d'après son Seder ḥazanut. Étude ethnophilologique et édition des Ordres des prières de 1870-1871*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2018, p. 69-72.

45. Bande Y-00215, Phonothèque Nationale, Jérusalem.

Relevons d'une part l'incertitude et l'incohérence, dans les deux versions, de la conjugaison des verbes. Là où Herrera prononce justement une P2 ['moβas], le texte imprimé note *mora* ; au vers suivant, à la rime où une P2 en *-as* serait aussi attendue (le texte hébreu s'adresse également à la divinité à la P2), on a, d'un côté, *miembra* P3, de l'autre ['mjɛmbran] P6. L'incompréhension d'un texte transmis oralement et répété machinalement entraîne une graphie fautive *Yah ! Yêruchalaïm miembra* pour **Y a Yeruchalaïm miembras* « et te souviens de Jérusalem », ainsi qu'un polymorphisme que rien n'explique autrement (['nõmbre] puis ['nõmbɾan] dans la répétition du même vers). La graphie *quando* pour *cuando* peut être aussi bien francisante qu'archaïsante, le texte lui-même présentant un caractère ancien dans son lexique (notamment dans l'emploi des verbes *morar* et *membrar*). Dans la version enregistrée se perçoit la réinterprétation du texte selon les normes phonétiques françaises méridionales (/r/ réalisé [ʀ] ou [ʁ], nasalisation partielle des voyelles dans ['nõmbre] ou [sãŋtidat], /s/ intervocalique sonorisé dans [tuz 'ixos], bétacisme pour esp. [β] dans [ɔlbidasas]) et gasconnes ([sãŋtidat], le gascon ne pouvant avoir [-d] en finale).

Ces remarques linguistiques sont confirmées par le constat que l'on peut tirer de l'étude d'un autre genre de texte jusqu'ici non documenté, celui de l'annonce liturgique. Celle-ci, lue publiquement, d'abord pour informer la communauté, se trouve dépossédée de sa fonction première du fait de l'ignorance de la langue espagnole. La conservation de ce type d'annonce dans la langue d'origine est particulièrement représentative du processus en cours : par habitude, le contenu de l'annonce est à peu près compris, mais le sens exact de sa formulation échappe même à ceux qui sont chargés de sa transmission (les ministres officiants), d'où la multiplication des fautes dans le formulaire, tant à l'écrit que lors de l'oralisation des énoncés écrits figés.

À titre d'exemple, nous avons choisi d'éditer, dans toutes ses variantes connues, l'annonce lue le soir de la veille du 9 Ab, jour de jeûne commémorant la destruction du temple de Jérusalem et le début de l'état diasporique du judaïsme. Le rite portugais avait conservé l'usage de faire en espagnol cette annonce dite en hébreu partout ailleurs où elle fait partie du rituel de prière⁴⁶. Ce bref texte fournit un exemple clair du degré d'intelligibilité de cet espagnol « en conserve » auprès des fidèles de la dernière génération à l'avoir entendu pratiquer : à défaut de pouvoir en fournir une traduction française proprement dite, voici l'interprétation qu'en donne un des informateurs, interrogé sur le sens de l'annonce, que lui-même nomme « l'Annonce en espagnol » : « C'est le décompte des années de souffrance du peuple juif ». Confrontons à présent quatre versions du même texte. Les trois premières, bayonnaises, se trouvent manuscrites à l'intérieur des plats de reliure de livres de prières ayant appartenu à des ministres officiants, dont nous indiquerons le nom à côté

46. Dans les autres communautés sépharades ainsi que chez les Juifs yéménites et italiens, d'après Abraham Zevi Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development*, New York, Schocken, 1967, p. 349.

de la transcription. Elles sont toutes à peu près contemporaines et datent du début du XX^e siècle. S'y ajoute celle enregistrée en 1959 par Alfred Herrera⁴⁷. Reposant sans doute sur une version manuscrite proche des trois précédentes, nous n'en avons qu'un enregistrement, qui constitue un bon exemple de la relecture phonétique française des énoncés « espagnols », dont nous proposons ci-dessous une notation en Alphabet phonétique international.

Moïse Salzedo : « *Nuestros hermanos Casa de Israel, llorad la ardedura que ardio a. Esta noche* ».....« *años que feu destruido nuestras sacrado Templo y fuimos captivos de nuestros enemigos. Cayo la corona de nuestra cabeça. Llorad y endechad.* »

Alexandre Pereyre⁴⁸ (1868-1907). « *Nuestros hermanos casa de Israel llorad ! La ardura qué ardio adonai por nuestro pecados esta notché hacé anòs ; qué fué destruido, la casa santa y cayo la corona de nuestra cabeça. l'horad y endécha. Mille otcho cuento intenta otche anos.* »

Moïse Alvarez-Pereyre. « *Nuestros hermanos casa de israel llorad la ardadura que ardio Adonai por nuestros peccados, esta noche hace que fué destruida la casa santa y caygo la corona de nuestra cabeça. llorad y endechad.* »

Alfred Herrera. [ˈnwɛstɾos ɛrˈma:nos ˈka:sa de izɾaˈel oˈi. larðaˈduɾ. ke ˈa:rdjo aˈdoːnaj ɔɾ ˈnwɛstɾos peˈka:ɔdos. ˈesta ˈnotʃe aˈsɛ:x ˈmil ˈotʃo i noˈbɛnte ˈajos ke ˈfwe ɔstruˈiˈdo la ˈkasa ˈsanta i ˈkajo la koˈβona de nwɛstɾa kaˈbesa. yoˈra: i ɛndeˈtʃa].

Cirot, enfin, donne une version bordelaise, très proche de celle de Salzedo, et fait les remarques suivantes :

« *Nuestros hermanos, casa de Israel, llorad la ardedura que ardio a esta noche haze* (par exemple *mil ochocient treint y cinco años que fue destruydo nuestro sacrado templo, y fuimos captivos de nuestros enemigos, cayo la corona de nuestra cabeça, llorad y endechad.*» [...] Le millésime est, du reste, quelque peu écorché, aucun des officiants ne sachant l'espagnol, et il est plutôt curieux qu'ils arrivent à le donner par à peu près⁴⁹.

47. Bande Y-00212, Phonothèque Nationale, Jérusalem.

48. M. Serge Lamy, son arrière-petit-fils, nous confirme le fait qu'Alexandre Pereyre ne connaissait pas du tout l'espagnol et que l'usage de sa famille était de se revendiquer *portugais*. Il n'est peut-être pas anodin de noter qu'il emploie l'orthographe portugaise (ou gasconne ?) pour /kl/.

49. Georges Cirot, 1906, *op. cit.*, p. 176. Deux autres communautés juives avaient l'habitude de réciter cette annonce en espagnol, sous des formes différentes. À New York, une version plus longue mais aussi plus classique en sa langue était encore dite au XIX^e siècle, avant d'être remplacée par la version hébraïque courante, d'après David de Sola Pool, *An Old Faith in the New World – Portrait of Shearith Israel, 1654-1954*, New York, Columbia University Press, 1955, p. 88 : « *Hermanos, Casa de Israel, oid : En esta triste y funesta noche, cumplen () años que fué destruida nuestra casa santa segunda por los crueles Romanos, y desde entonces fuimos cautivos de nuestra tierra y esparcidos en las quatro partes del mundo, sin rey ni establecimiento, siendo el escarnio de las gentes y el oprobio de las naciones. Cayóse la corona de nuestra cabeça, infelizes de nos que pecamos.* ». La version de Londres, plus proche de celle de Bayonne, a été notée comme suit par Joseph Jesurun Pinto en 1758 : « *Esta noche hace () años que por nuestros grandes pecados se destruyo la nuestra casa santa, y cayo la corona de nuestra cabeça.* Guay de

Que peut-on dire de la langue de ce texte, en ses cinq variantes ? Tout d'abord, la présence de francismes (*sacrado* pour *sagrado* ; *captivos* pour *cautivos*), y compris graphiques (*esta notché hacé* ; *ennemigos* ; *otcho*), parmi des formes aberrantes qui s'expliquent moins facilement : hypercorrections (*caygo*), y compris graphiques (*peccados*), confusions (*intenta* pour *cincuenta* ; *cuento* pour *ciento*), archaïsmes (*haze*) parfois indifférenciables (*cabeça*) des lusismes présents par ailleurs (*lhorad*, pour esp. *llorad* selon la norme graphique portugaise, même si la forme portugaise est *ch*-). Le polymorphisme sur certains mots savants est grand (*ardadura*, *ardura*, *ardadura*, [arda'dur]). Les accords sont souvent fantaisistes (*fue destruido nuestras sacrado Templo* ; [fwe destr'u'ido la 'kasa 'santa]). L'accentuation graphique est inexistante ou suit l'usage français, et la ponctuation est particulièrement hasardeuse et souvent contraire, par sa position, au sens du texte (*qué fué destruido, la casa santa* ; *lhorad ! la ardura*). Les formules elles-mêmes procèdent d'un style figé sous lequel se devine la citation abondante de textes sapientiaux espagnols anciens : par exemple, le segment *cayo la corona de nuestra cabeça* se retrouve dans un petit manuel de loi juive composé en 1692, qui indique que le jeûne d'Ab est le plus triste de tous, « cayendo en el la corona de nuestra cabeça dos vezes »⁵⁰, ce qui s'explique par le fait qu'en ce jour les deux temples de Jérusalem furent tous deux détruits. On peut aussi postuler une source directement biblique à ces formules. La métaphore de la « couronne tombée de notre tête » pour exprimer la ruine du sanctuaire est biblique et reprend Lamentations, 5, 16. De semblables remarques pourraient s'appliquer à l'annonce dite le samedi précédant le jeûne du 17 Tammuz, annonce inédite, propre à Bayonne et dont le texte est le suivant :

Nuestros hermanos de la Casa de Israel oid : el ayuno de Tamuz sera martes proximo ; lo cambio el Santo Bendito el en gozo y alegria, como esta escrito. Assi Dixo A. Zebaoth : ayuno del quatro, ayuno del quinto, ayuno del seteno y ayuno del deceno sera a casa de Yeuda por gozo y alegria y por tiempos buenos la verdad y la paz amad.

La seconde phrase de cette annonce est une traduction littérale plus ou moins corrompue (*quatro* pour *quarto*, etc.) de Zacharie 8, 19, directement tributaire de la traduction de Ferrare. Nous citons le texte de l'annonce d'après une version manuscrite, la seule connue, écrite de la main du Bayonnais Albert Lévi vers 1964⁵¹.

Pour revenir à l'annonce du 9 Ab, la variante lue et enregistrée par Herrera, qui comporte sa part d'incohérences de tous ordres (substitution à une forme conjuguée d'un infinitif : [a'sɛ:x] (pour *hacer*) ; oubli d'un mot : ['mil 'otfo <ciento> i no'bente 'ajos]), fait en outre apparaître force adaptations

nos que pecamos ». Voir à ce sujet Herman Prins Salomon, « Joseph Jesurun Pinto (1729-1782): A Dutch Hazan in Colonial New York », *Studia Rosenthaliana*, t. 13/1, 1979, p. 26-27.

50. Abraham Vaez, *Arbol de Vidas en el qual se contienen los Dinim que debe observar todo Israel*, [Amsterdam], 5452 [1692], s. n, p. 93.

51. Collection particulière H. P. Salomon.

phonétiques : [R] ou [ʁ] uvulaire pour esp. [r] (apical), amuïssement de voyelles posttoniques ([laɾda'duɾ]), allongement exagéré des voyelles accentuées par hypercorrection, y compris lorsque la place de l'accent est erronée (['a:ɾdjo] pour *ardio*). Le tout donne l'impression qu'il s'agit d'un texte non seulement lu par un francophone et peu ou pas compris par celui-ci, mais que ce lecteur est lui-même tributaire d'une tradition de récitation « franco-centrée », ne faisant qu'imiter ce qu'il a entendu, sans chercher à prononcer « à l'espagnole » : seule compte, à la rigueur, la place de l'accent sur chaque mot, ce qui n'est pas sans évoquer la lecture de la Bible en hébreu, durant laquelle l'officiant se doit de respecter dans le détail l'accentuation et la prosodie du texte.

Tout amène à la même conclusion : l'« espagnol » liturgique des Juifs bayonnais se présente comme ce que l'on appelle une langue morte⁵², de surcroît sans cohérence réelle, ne survivant que dans un nombre limité de proférations ritualisées. Lesquelles sont sous perfusion de différentes strates d'usages écrits ainsi que du français : en une situation comparable à celles d'autres langues ayant fait fonction de langue liturgique, le latin médiéval par exemple, ce n'est plus ici qu'une langue de cult(ur)e, ne survivant qu'en écho savant du vernaculaire qui l'influence dans la syntaxe et la phonologie. Mais ici, de surcroît, la langue, ou plutôt les rares énoncés qui en ressortissent, sont presque entièrement privés de toute fonction de communication. Ils demeurent, tout au plus, un symbole.

Pourquoi avoir conservé, voire introduit, ces formules oratoires dans le rituel hébraïque ? Le fait n'est pas incongru, ni unique. Pour ne citer qu'un autre exemple de ces inclusions formulaires espagnoles, la vente aux enchères des honneurs religieux lors des offices, vente qui était accomplie en espagnol à Bayonne et à Bordeaux, a été pratiquée selon des formes quasi-identiques dans maintes communautés du pourtour méditerranéen, communautés qui n'ont, pour certaines, jamais été hispanophones⁵³.

52. Dans l'acception ordinaire du terme, même si l'on a ici plutôt ce que Marcel Cohen nommait une « langue en conserve » : « Il faut distinguer soigneusement ce que l'on appelle d'habitude les langues mortes et les vraies langues mortes ; quand il s'agit du latin ou du grec, ce sont des langues qui ne sont pas tout à fait mortes, puisque nous les comprenons encore, nous les comprenons en vertu d'une tradition continuée ; celles-ci, je les appelle des langues en conserve, tandis qu'il y a des langues réellement mortes, ce sont celles dont la tradition s'est interrompue », Marcel Cohen, « L'évolution des langues et des écritures (conférence faite le 18 décembre 1948 au Palais de la Découverte) », dans *Cinquante années de recherches linguistiques, ethnographiques, sociologiques, critiques et pédagogiques*, Paris, Klincksieck, 1955, p. 59.

53. Angel Pulido Fernández, *Españoles sin Patria y la raza sefardí*, Madrid, E. Teodoro, 1905, p. 62, rapporte ainsi que les communautés du Caire, d'Alexandrie, de Tunis et d'autres lieux où l'espagnol n'a jamais été parlé par la majorité des Juifs, avaient coutume, comme en Gascogne, de procéder à la distribution aux enchères des honneurs religieux selon des formes approximatives, en langue espagnole « como por precepto religioso ».

C'est dans un tel contexte que la langue, dépourvue de presque toutes ses fonctions organiques, frappée d'une indigence sémantique, joue plus que jamais son rôle de marqueur et vecteur d'identité, d'une identité qui se satisfait des témoins que sont les échos figés d'une langue morte⁵⁴.

54. On pourrait trouver, çà et là, des parallèles non espagnols de ce phénomène. À Amsterdam, un début de cristallisation de l'identité portugaise des Juifs locaux autour de la récitation d'une prière en cette langue, cas certes moins développé que le nôtre, a été étudié par Herman Prins Salomon, « A oração para a autoridade na esnoga de Amsterdão como factor de conservação da identidade portuguesa », *Cadernos de Estudos Sefarditas* 7, 2007, p. 255-272. Le rituel juif de l'île de Corfou, dont la population juive est d'origines mêlées (grecque, espagnole, vénitienne et apulienne), a ainsi conservé jusqu'au XX^e siècle un formulaire et une poésie paraliturgiques, en particulier pour Pâque, écrits et toujours récités dans une forme figée du parler des Pouilles (voir J. B. Sermoneta, « Testimonianze letterarie degli ebrei pugliesi a Corfù », *Medioevo Romanzo* 15/1, 1990, p. 139-168 ; 15/3, p. 407-437), alors même que l'apport démographique apulien avait été minoritaire et négligeable par rapport aux autres strates de population qui avaient imposé à tous, à l'oral, leurs langues ancestrales que sont le grec et une variété de vénitien. Cependant, le judaïsme apulien ayant eu localement une sorte de prestige historique assez comparable à celui dont a joui ailleurs le « séphardisme », ces vestiges d'une langue morte sont devenus l'héritage identitaire collectif de l'entière communauté moderne, qui jusqu'à aujourd'hui s' imagine venir des Pouilles (d'après Fabrizio Lelli, « Liturgia, lingue e manifestazioni letterarie e artistiche degli ebrei di Corfù », dans *Evràiki: Una diaspora mediterranea da Corfu a Trieste*, T. Catalan, A. Di Fant, F. Lelli et M. Tabor (éd.), Trieste, La Mongolfiera, 2013, p. 34).