

# Les Judéo-Espagnols de Turquie et le discours indirect.

Marie-Christine Bornes-Varol

## 0. Introduction

Cet article tente d'articuler les remarques faites sur la culture matérielle des Judéo-Espagnols, leurs coutumes, leur langue et leur littérature. A travers le cas de la communauté actuelle de Turquie, je souhaite mettre en regard ce que nous savons de ces trois sujets afin de montrer comment on peut y lire l'organisation sociale de la communauté judéo-espagnole. Cette dernière à son tour éclaire l'usage qui est fait des langues dans la communauté et le fonctionnement de certaines formes littéraires de tradition orale, toujours très vivantes et très créatives dans la société judéo-espagnole actuelle. Il s'agit précisément de la gestion du multilinguisme communautaire et de son maniement en famille et de l'usage fait en famille et en société des proverbes et des chants.

La société judéo-espagnole est une communauté agencée en cercles successifs et composant ses règles à partir de différents héritages et différentes traditions. Après avoir présenté les traits principaux, c'est à dire : pertinents pour cette présentation et saisis dans leur convergence, de sa langue, de sa littérature, de sa culture matérielle, j'examinerai quelques aspects de la sociabilité judéo-espagnole (l'organisation des visites), puis j'étudierai l'usage communicatif qui est fait des chants et des proverbes.

L'abondance des travaux savants dans les domaines historiques, littéraires, linguistiques, fait que je devrai m'en tenir à des généralités et à une bibliographie forcément succincte. En ce qui concerne la culture matérielle, mis à part les ouvrages de cuisine qui sont plus nombreux, on ne dispose que de peu d'études.

## 1. La société judéo-espagnole, ses langues et sa littérature

Issue du monde médiéval espagnol, la société judéo-espagnole en a gardé la base de sa langue, le judéo-espagnol et le fonds de sa littérature, orale comme écrite (E. Romero : 1992 ; P. Díaz-Mas : 1986). Le très important proverbiaire judéo-espagnol est rattaché en général au proverbiaire espagnol avec lequel il entretient de nombreuses similitudes (E. O'Kane : 1959 ; I. Levy : 1969 ; P. Ohayon-Benitah : 1991 ; D. Lida : 1958 ; Varol : 1999). Le contier judéo-espagnol entretient, de la même façon, des liens avec les livres de sagesse du Moyen Age espagnol, avec les *exempla*, avec les personnages et les récits traditionnels issus du fonds arabo-andalou, comme, par exemple, les contes de Djohá (M.-C. Varol : 1995 ; M. Cohen-Sarrano : 1994), et que l'on retrouve dans les recueils de contes espagnols (M.-J. Lacarra : 1999 ; R. Haboucha : 1992). Le *romancero* judéo-espagnol, même si l'on n'en prend que la part de l'aire ottomane (en écartant, pour des raisons de cohérence méthodologique les richesses du *romancero* marocain) est un corpus très important en relation avec l'important *romancero* espagnol comme l'ont montré les travaux de Samuel G. Armistead et Joseph H. Silverman<sup>1</sup>. Le genre écrit de la *copla*, est en rapport avec la clergie médiévale espagnole comme l'a montré Paloma Díaz-Más (1993). Ceci ne fait pas de ces branches de la littérature judéo-espagnole un corpus arrêté et clos. L'élaboration, la réélaboration, la création sur le modèle traditionnel, l'intégration d'éléments d'autres provenances, voire la transposition de

---

<sup>1</sup> Pour une bibliographie des travaux sur le romancero judéo-espagnol voir notamment S. Armistead & J. Silverman, 1994. Voir aussi le récent article de M. Pedrosa (1999).

pièces empruntées aux cultures de contact et refondues dans le moule, est en effet une caractéristique de la littérature judéo-espagnole.

En tant que culture juive, elle est apparentée à l'hébreu, langue sacrée, et langue du Livre et de son exégèse, traduit en paraphrase calque ou *ladino* (H.V. Sephiha : 1986). Elle possède une importante tradition de commentaires rabbiniques et de littérature didactique et morale : la littérature de *musar*, qui, jointe à la littérature d'*adab* arabe, donne le modèle des proverbes commentés, illustrés par des *exempla*. Ces derniers donnent à leur tour lieu à des digressions qui reconduisent au commentaire biblique initial ou au proverbe glosé. Dans l'aire ottomane la meilleure illustration en est le commentaire biblique de Jacob Hulí (et de ses continuateurs), le *Me'am Lo'ez* (P. Pascual Recuero & D. Gonzalo Maeso : 1970)<sup>2</sup>. Dans la langue comme dans la littérature, les citations en hébreu et en *ladino*, la littérature édifiante, la thématique des récits et des chants, sont, aussi, profondément hébraïques.

Située en contexte ottoman la société judéo-espagnole en possède la langue, le turc, qui contribue à modifier le judéo-espagnol. Elle adopte des usages et des coutumes, déterminés par les lieux et les lois.

A partir de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle elle adopte des traits culturels européens, sous l'influence française notamment, car cette langue est massivement enseignée dans les écoles nombreuses et modernes fondées par L'Alliance Israélite Universelle. L'influence italienne, présente autour des Levantins et des écoles italiennes, n'est pas non plus négligeable, même si elle est plus marquante à Salonique qu'à Istanbul. C'est dans ce contexte que se développent la presse et le roman.

La langue judéo-espagnole et la chanson populaire sont parsemées de traits, de thèmes et de termes balkaniques. L'apport du grec notamment y est visible. Les deux communautés sont à la fois proches et rivales : A Istanbul les quartiers juifs qui jouxtent les quartiers grecs étaient aussi habités par des Grecs, très nombreux jusqu'aux années 60. Une partie de la communauté juive, d'origine romaniote, était hellénophone. Même si la conscience de cette origine s'est perdue et si cette identité s'est diluée au cours des siècles dans le mélange des deux communautés, elle peut contribuer à expliquer que les membres les plus âgés de la communauté ont l'usage du grec.

Les Judéo-Espagnols de l'Empire Ottoman, puis des pays qui en sont issus, ont donc une langue et une culture qui composent et se recomposent avec d'autres. C'est sans doute l'aspect le plus vivant, le plus singulier et le plus instructif de cet ensemble riche et puissant fait d'emprunts, d'adaptations, de remotivations, de réinterprétations formant toujours un tout identitaire cohérent, original et parfaitement identifié.

## 2. La société judéo-espagnole entre le même et l'autre

### 2.1 Syncrétisme des coutumes

#### 2.1.1 La cuisine

Les études qui ont été menées sur la cuisine judéo-espagnole montrent à la fois l'héritage espagnol et l'adaptation au contexte territorial : des recettes adaptées aux règles de la *kashrut* pénètrent dans les livres de cuisine judéo-espagnols (M.C. Varol : 1987). Des recettes fort anciennes, qui ont gardé jusqu'à leur nom, subsistent (C. Roden : 1999). De nouvelles créations syncrétiques apparaissent : aux recettes turques (et balkaniques) de légumes à l'huile d'olive les Judéo-Espagnols ajoutent du sucre. Aux poissons grecs, des sauces aigres-douces au verjus ou aux prunes vertes.

---

<sup>2</sup> Cf. également l'article de P. Romeu Ferré (1999 / 2000) sur l'inclusion de contes dans l'œuvre de l'écrivain judéo-espagnol Moisés Almosnino (XVI<sup>e</sup> siècle).

### 2.1.2 Le costume

Les études menées sur le costume montrent une adaptation aux costumes coterritoriaux en accord avec les règles de la décence religieuse pour les femmes mariées qui couvrent leurs cheveux et des lois somptuaires qui règlent les couleurs ou la forme des couvre-chefs des hommes comme des femmes. (M. Molho : 1950; Vivian B. Mann : 1994 ; Esther Yuhasz : 1994).

### 2.1.3 L'habitat

Lorsque l'on en vient à l'habitat et la façon d'habiter on approche plus de l'intimité des familles et de l'évolution de la conception de celles-ci en tant que cellule minimale de la société. Les célibataires, les femmes mais plus encore les hommes, n'ont pas de statut dans la société juive et ne pas se marier contrevient aux commandements religieux.

Lorsque j'étudiais le **faubourg** de Balat à Istanbul (Varol : 1989), j'ai remarqué que les maisons des Grecs, des Arméniens, des Turcs ou des Juifs pour un même quartier, une même époque de construction et à rang de fortune égal, étaient les mêmes. Seuls des motifs en façade distinguaient parfois les unes des autres. Pour les Juifs, la date hébraïque, un motif (étoile de David ou fleur à six pétales), une bénédiction en caractères hébreux, individualisaient la maison, du moins celles construites dans les années 20. Les Non-Juifs signalaient en outre la tendance des Juifs dans les années 1920 à construire des maisons « jumelles », c'est à dire à remplacer en fait les grands habitats où plusieurs familles d'une même *michpahá* vivaient ensemble autour d'un jardin (à Istanbul), ou dans un même immeuble, par deux maisons identiques et plus étroites où une seule famille s'établissait sur plusieurs étages.

L'espace dans le quartier proprement juif, autour des synagogues, étant limité, l'habitat collectif était également développé, surtout pour les familles pauvres qui louaient par chambre ou par pièce à des propriétaires qui souvent d'ailleurs n'étaient pas juifs. A Balat, comme à Hasköy ou à Ortaköy<sup>3</sup> des séries de maisons semblables (*las vente kazas*) ou de grandes bâtisses (les *Yahudhane*) abritaient des familles juives. De fait, à l'heure actuelle, **les familles** se concentrent si possible dans un même immeuble, près d'un lieu de culte et l'appartement meublé constitue souvent la dot des filles. Les familles élargies n'habitent plus, modernité oblige, la même unité sous l'autorité du patriarche (que l'on se souvienne des mémoires d'enfance d'Elias Canetti à Roustchouk), mais sont divisées en unités plus réduites, logées dans des appartements individuels souvent voisins, ou même situés dans un même immeuble. En général, les parents et les enfants, auxquels viennent parfois se joindre les parents du père de famille.

A l'intérieur, l'organisation de l'espace est proche de celui la maison turque et obéit aux mêmes règles et à la même évolution. Il se construit sur l'opposition (devenue discrète) entre *haremlik* et *selamlık* qui caractérisait la maison ottomane ; c'est-à-dire l'opposition entre l'espace public et l'espace privé, à cette différence culturelle importante près que les femmes ne sont pas confinées à l'espace privé. Dans la plupart des appartements un espace « public » situé à l'entrée, ayant pignon sur rue de préférence, est constitué par un ou plusieurs salons dans lequel tout est rigoureusement tenu en ordre et où la famille, à cet effet, évite de se tenir. C'est une vitrine de la famille où s'exposent les signes de sa respectabilité : rang social, respect des règles communautaires, appartenance à la communauté. A cet effet y sont disposés les meubles et les objets les plus précieux, les bibelots, les objets de culte en argent (dont la *ménorah*, le chandelier à sept branches, symbole du judaïsme) et les photos de mariage et de *bar-mitsvot* de la famille. On y trouve aussi les objets représentatifs de la tradition judéo-espagnole que sont la bonbonnière de fiançailles et le confiturier. La première est une pièce

---

<sup>3</sup> Anciens grands faubourgs juifs d'Istanbul, sur la Corne d'Or et sur le Bosphore.

d'orfèvrerie ou un simple objet en verre, selon la fortune de chacun, que le fiancé offre avec des bonbons, lors des fiançailles officielles (S. Refael : 1999). Le second est un pot à confiture autour duquel sont disposées des cuillères en argent, qui sert lors des visites (cf. *infra*). Chez les Judéo-Espagnols cet espace compte aussi une salle à manger pour les repas de famille et la célébration du shabbat . *Entre semana* (dans la semaine) on mange sur un coin de cette table, une table plus petite ou dans la cuisine. La cuisine est située le plus loin possible des toilettes et du bain. Il est strictement évité de transporter un objet de l'une dans l'autre, fût-ce une cuvette ou une bouteille. La cuisine est en général du côté de l'espace public, tandis que le bain est du côté privé. Un couloir sépare souvent ces espaces. Au bout se trouvent les chambres, petites et dans lesquelles peuvent se trouver plusieurs lits. Les parents dormaient assez souvent avec leurs enfants mais les habitudes européennes ont tendance à estomper cette habitude. C'est également dans cet espace privé que se trouve le petit salon dans lequel se tient la famille et où se trouve la télévision. N'y pénètrent que les membres de la famille ou de la famille élargie où ceux qui y sont assimilés.

## 2.2 Les visites et les cercles de fréquentation.

### 2.2.1 Entre soi

**2.2.1.1 Les visites informelles.** A l'heure actuelle, les couples disposent d'un appartement propre, les femmes restent à la maison et les réseaux de fréquentation par rang d'âge sont importants : la petite extension de la communauté, le contact étroit et répété entre la famille, l'école, les clubs de jeunesse juive, déterminent à l'intérieur d'une zone communautaire des rapports quasi-fraternels entre membres d'un même rang d'âge. Tout est organisé pour assurer ce résultat afin d'éviter les relations et surtout les alliances extra-communautaires. Il n'est pas rare, on l'a dit, qu'un immeuble réunisse plusieurs familles se connaissant. Les visites de voisinage entre femmes sont alors très libres : en l'absence de leurs maris, elles vont et viennent les unes chez les autres, se rendent de multiples services, se tiennent au courant de leurs prouesses ménagères, rivalisent sur ce plan et s'amuse entre elles. Une illustration très vivante en est donnée par Rosa Nissán, d'origine judéo-espagnole mais établie au Mexique, dans son roman *Hisho que te nazca* (1996 : 53-60). Il s'agit d'un mode de vie très communautaire et soudé, très uniforme aussi.

**2.2.1.2 Les visites formelles.** Ce sont celles qui réunissent des femmes de la communauté de cercles non intimes ou qui mêlent les générations. Des visites qui introduisent un élément extérieur au cercle étroit des visites intimes (amis ou parents de sang) : un membre de la famille d'alliance, des voisines plus âgées appartenant à d'autres cercles de sociabilité, des couples mariés, par exemple. Ces visites obéissent chez les Judéo-Espagnols à certaines règles particulières. En général on ne va pas dans une maison sans y être invité (en ceci c'est très différent de l'usage turc). Les visites sont annoncées et doivent être courtes (la différence avec d'autres groupes tels que les Arméniens notamment est marquée par des proverbes (*vijita de Ermenî*). Des pratiques (M. Molho : 1950) sont destinées à faire partir les invités qui s'éternisent. **Une expression plaisante sert à congédier les connaissances** « *mos etcharemos ke se keren ir* ». Les visites pesantes sont dénigrées : *Ken metyó Djohá en mi suká ; Djohá en medyo de la sofá ; entró Djohá i no salyó* (M. Cohen-Sarrano : 1991). Elles sont codifiées. Nous ne considérerons pas ici celles qui ont à voir avec les fêtes religieuses et les rites.

**2.2.1.1 La visite féminine ordinaire.** Au cours de la semaine les dames reçoivent leurs amies selon leur jour. Au cours de ces après-midis, l'on brodait et l'on faisait les trousseaux dans le passé, on bavardait aujourd'hui quelquefois en cousant ou en tricotant. Certaines dames de la bourgeoisie tiennent des salons avec lectures, conférences ou concerts. Dans les réunions ordinaires l'on chante aussi, on raconte des histoires, on échange des

recettes et des remèdes, on échange aussi des nouvelles et des idées. De plus en plus, on y joue aux cartes (cf. *infra*)

Les visites obéissent à une ordonnance assez semblable d'une maison à l'autre. La maîtresse de maison commence par présenter la confiture avec une coupe d'eau glacée. Elle salue chacune avec son nom et un petit mot personnel, souhaite la bienvenue, la dame remercie, prend avec la cuillère en argent qui lui correspond une cuillerée de confiture et boit une gorgée d'eau puis elle dépose la cuillère dans le verre, en attendant qu'on la débarrasse. Ceci est pour que les propos tenus soient doux (*para adulsar la boka*). Dans les maisons plus modestes, l'on offre des bonbons dans une jolie bonbonnière.

La maîtresse de maison présente ensuite du café turc dans de petites tasses ou du thé turc (infusé à la cuisine selon le principe du samovar) selon ce qu'on lui demande; cet exercice est parfois dévolu à la jeune fille de la maison qui en profite pour montrer sa dextérité et sa connaissance des usages (l'ordre dans lequel on sert les invitées). On ne peut se retirer avant que la tasse de café ou le verre de thé ait refroidi (ce qui est aussi une règle turque). Le café donne souvent lieu à une séance de lecture du marc qui ne devra bien entendu, c'est tout l'art de la lectrice qui interprète les desseins, ne garder que l'aspect positif. Il faut que la tasse ait été retournée dans les règles, c'est à dire après avoir fait tourner le dépôt encore tiède et avoir renversé la tasse brusquement ; On « ouvrira » lorsque le tout sera très froid. Avec le thé on propose *unturyo* c'est à dire des choses à tremper. En général des *kozak de orno*, des biscuits salés (*boyikos* et *bizkotchikos*) et sucrés pour lesquels il existe une grande variété de recettes. Il s'agit d'un véritable goûter.

On vient après deux heures, lorsque le repas de midi a été débarrassé et on repart avant cinq heures, heure à laquelle les enfants commencent à revenir de l'école. On ne reste jamais pour un repas. Toute trace des visites a disparu lorsque le mari rentre du travail. Le repas est prêt, la maison en ordre, et la maîtresse de maison souriante et disponible. Il faut donc lui laisser du temps.

**2.2.1.2 La Banketa ou le Fikso, jour de jeu.** Les dames judéo-espagnoles (et les messieurs aussi) aiment beaucoup les jeux de cartes. Comme ceci est condamné par la Loi religieuse (en dehors des fêtes de Pourim, fête des sorts, où l'on joue notamment aux dés), on trouve toutes sortes de bonnes raisons pour jouer de l'argent. C'est en effet une pratique en relation avec les œuvres de charité ou de bienfaisance. On ne joue pas dans toutes les familles mais celles dans lesquelles on joue ont soin de remettre les gains à des associations ou à une personne de la communauté, une veuve chez laquelle on ira jouer par exemple. On payait également, dans le passé, des femmes pauvres pour aller inviter les amies qui participeraient à *la banketa* ou petite banque. Ou bien on allait jouer chez une veuve à qui l'on remettait les gains du jeu en échange de son hospitalité.

**2.2.1.3 Notche de Alhad.** Après le *chabad* on allait rendre visite à la famille et aux amis. On se réunissait dans les maisons. Cela se fait toujours, le dimanche, en hiver quand on ne peut pas aller dans les jardins de thé ou en excursion, en pique-nique ou en promenade. Si le *chabad* est réservé aux visites de famille, le dimanche on se fréquente plutôt par réseaux d'amis et par rang d'âge (ce qui n'exclut pas la parenté). Dans le passé on organisait des jeux à domicile, dont *la tombola*, loterie plaisante où l'annonce des numéros était accompagnée de plaisanteries, et les *findjanikos*, des tasses à café retournées sous l'une desquelles on mettait un haricot : celui qui le trouvait avait un gage. Ces jeux de société donnaient lieu à des soirées très gaies où l'on racontait aussi des histoires drôles. Le samedi soir, c'est à dire en judéo-espagnol *notche de alhad* ou 'nuit du dimanche' (la journée juive allant d'un coucher de soleil à un autre), cela se fait toujours mais les jeux de société ont disparu.

**2.2.1.4 Les visites liées à des cérémonies.** De toutes celles qui réunissaient les parentés éloignées et les amies d'un même sexe, seule *la fachadura* s'est maintenue de façon probante, les visites de trousseau n'étant pas officialisées et la soirée du bain de la mariée

étant aujourd'hui célébrée en privé à domicile puisque l'on ne se rend plus au bain turc et au *mikve* 'bassin rituel' qui en dépendait.

L'invitation des femmes qui célébraient les premières règles et donc la nubilité des filles ne subsiste plus que dans la coutume d'offrir d'un air entendu des bonbons rouges, ou de signaler aux dames à voix basse « *kaliya ke vos dyera bonbonikos korolados* », 'je devrais vous donner des bonbons rouges'. Les grandes réunions autour d'un vase rempli de *lohusa şerbeti*, un sirop rouge parfumé au clou de girofle que l'on sert glacé lors des relevailles des femmes en couches également (coutume turque) et dont le symbolisme est clair, n'ont plus lieu, mais la plupart des locutrices âgées l'ont connue. Elles étaient naturellement honteuses, intimidées et réticentes lorsqu'on leur faisait prendre le vase de sirop dans les bras, un flux abondant étant associé à la fécondité.

Les marieurs et marieuses (ou *kazamenteros*) pouvaient alors commencer à proposer le nom de l'adolescente. M. Gad Nassi se souvient de la coutume d'offrir, à Istanbul, une médaille en or à la jeune fille, à cette occasion.

Les fêtes de coupe du linceul, *kortadura de mortaja*, au cours desquelles on cousait le linceul après avoir répandu sur lui du sucre et avoir invité des musiciens, ont aussi disparu et leur mémoire est frappée de tabou, l'attitude face à la mort s'étant profondément modifiée. Il était alors coutume de se rendre en terre sainte lorsqu'on atteignait un âge avancé afin d'y mourir et de s'y faire enterrer. L'expression *haberes buenos no vyenen de Yerushalayim*, 'Il ne vient pas de bonnes nouvelles de Jérusalem', serait principalement due à cette coutume d'après Nehama (1977).

La *fachadura* est la coupe de la layette du nouveau-né. Au 7<sup>e</sup> mois, après le 3<sup>e</sup> en tous les cas, la future mère invite ses parentes et ses amies à couper la première chemise du bébé. Métaphore de la vie elle doit être longue, blanche et lumineuse, douce enfin, et pour cela on jette du sucre ou des dragées sur la toile. La personne invitée à *etchar tijera*, 'donner le premier coup de ciseau', comme celle qui a acheté la toile, doivent avoir père et mère. C'est un honneur (L. Salzmann : 1991). Ces réceptions sont en fait très cérémonielles.

**2.2.1.5 Les visites de famille prolongées.** On va plus facilement à l'hôtel que dans sa famille. Si l'on dort facilement chez les amis ou les parents en milieu turc où l'on dispose de lits tout prêts, il n'en va pas de même dans le monde judéo-espagnol. Une visite ne doit pas excéder trois jours, *el treser diya el peche i el musafir fyeden* 'le troisième jour le poisson et l'invité commencent à sentir mauvais'. Ce dicton était déjà en usage en Espagne où Sem Tov de Carrión écrivait en 1354 quelques couplets plaisants et bien sentis sur les visiteurs importuns. Les règles de l'hospitalité étant très strictes, elles demandent aux hôtes de recevoir généreusement quel que soit leur état de fortune, de ne rien refuser à leurs invités et de ne faire état d'aucune gêne, personnelle ou financière, ce qui les rend très contraignantes. L'intimité de la famille étant difficilement partagée et tenue soigneusement en dehors de la sphère sociale, les visites sont forcément éprouvantes en ce qu'elles violent l'espace très privé. D'autre part toutes les familles ne respectent pas de la même façon les règles alimentaires ce qui peut compliquer les séjours. Les familles étant à l'heure actuelle dispersées sur plusieurs continents, la règle des trois jours s'est assouplie mais pas celle de l'hospitalité. L'échange de cadeaux en est un passage obligé.

## 2.2.2 L'Autre

**2.2.2.1 Les lieux publics ou semi-publics.** On ne côtoie en général l'Autre que dans les lieux publics : l'école et le lycée, le lieu de travail, la rue, les magasins, les cafés, les transports..., c'est à-dire dans l'espace public extérieur. Ceci était encore plus vrai dans le passé, quand le quartier était majoritairement juif et composé de maisons plutôt que d'immeubles. Dans les lieux publics tout le monde est en représentation et les attitudes sont dictées par la société majoritaire.

L'un des espaces particuliers où avait lieu la rencontre avec l'autre, pour les femmes qui n'étaient pas investies dans le monde du travail, était le bain turc. Les maisons ne disposant pas de commodités, on se rendait comme les Grecques, les Turques, les Arméniennes, au bain turc, au hammam. Là encore de l'avis des dames interrogées on se « travestissait » : on adoptait les coutumes alimentaires de l'Autre (car on mange au hammam) pour ne pas le choquer. Les dames judéo-espagnoles persuadées que leurs usages alimentaires pouvaient attirer l'attention, ce qui n'est pas bien considéré, préparaient des *komidas a la turka*, des plats qu'elles considéraient comme typiquement turcs : des boulettes de viande de forme allongée, avec de l'oignon, et des *piyaz*, une salade de haricots blancs au vinaigre avec des œufs durs et des oignons crus.

Le rituel du bain était bien entendu le même, mais les Juifs disposaient à l'intérieur du hammam d'une piscine qui leur était propre, du côté des femmes comme du côté des hommes, le *mikve*, pour les ablutions rituelles et la purification ; pièce dont le propriétaire (turc) possédait la clé et dont on usait avec discrétion.

**2.2.2.2 La bonne.** Juives par le passé, les jeunes filles de la campagne ou de la province se sont employées peu à peu dans les magasins, les ateliers ou les fabriques. Les familles judéo-espagnoles ont vu disparaître *la djudiya de la kolada*, femme préposée à la lessive qui venait à la journée et *la mosa*, jeune fille placée par sa famille. Les familles bourgeoises, qui recrutaient des gouvernantes grecques pour leurs enfants et entretenaient une domesticité importante, étaient peu nombreuses. La petite bourgeoisie a dû recourir aux services de paysannes turques placées très jeunes dans des familles de la ville, pratique toujours en vigueur. Cela signifie une présence étrangère dans la maison et les expressions, les histoires rapportées, font état du désagrément. On prendra garde à ce que l'on dit, on ne fera pas d'allusions directes et l'on a recours en sa présence au judéo-espagnol ou du moins à des expressions figées de mise en garde. On use de termes de remplacement pour la désigner en public : *mi moso no kome karne*, signifie que la bonne a déjà mangé ; *la mochka*, 'la mouche', avertit qu'il faut surveiller les propos. Par commodité, on feint de considérer la jeune fille qui grandit avec les enfants comme une personne de la famille et on s'engage à la surveiller et à la doter quand sa famille la mariera. De cet usage témoigne une évolution lexicale, les locuteurs hésitent en effet entre *mosa* et *ermosa*, sans doute le jeu de mots *mosa ermoza* y est-il pour quelque chose, mais il réintroduit *mosa* dans une série familiale marquée par le préfixe *er-*. C'est ainsi que la belle fille se nomme aussi *ermuera* sur le modèle de *ermana*.

**2.2.2.3 La visite de voisinage.** Les Judéo-Espagnols n'habitaient pas dans des ghettos, au sens de quartiers réservés. Si le quartier était majoritairement juif, la population qui y vivait y était diverse surtout dans les limites floues du quartier (Varol : 1989). Le propriétaire, les voisins pouvaient être non-juifs ainsi que les commerçants. Chacun connaissait les habitudes des autres et avait à cœur de ne pas les heurter. Les commerçants vendaient des denrées adaptées aux fêtes communautaires les plus variées. Beignets de ramadan, ou biscuits ronds de *kandil*, *Charope blanco de Pesah* pour la Pâque juive, œufs colorés des Pâques orthodoxes. A l'heure actuelle le voisinage est majoritairement turc. Les Grecs sont très peu nombreux désormais, et les Arméniens habitent des quartiers éloignés des centres de résidence juifs. Les Turcs sont redoutés, car ils sont considérés comme « les maîtres du pays qui tolèrent la présence juive ». Les Juifs doivent se comporter « en invités polis », c'est ainsi que les générations les plus âgées voient les choses. Les contacts sont source de crainte. On redoute des mésalliances pour les enfants si l'on fréquente trop les autres communautés. On dramatise le regard porté sur soi par l'Autre, on pense qu'il est non seulement au fait des coutumes mais aussi qu'il est au fait de tout ce que l'on peut dire de lui. Le conformisme social étant important, il convient de ne pas choquer les habitudes. Les visites de voisins sont exagérément formelles. Les Juifs connaissent la coutume turque qui veut que l'on offre un

café à tout visiteur, même ponctuel ou occasionnel (un voisin qui vient poser une question sur le fonctionnement de l'immeuble par exemple, ou demander des nouvelles d'un malade). Beaucoup de hâte à le leur servir peut être interprété comme de la hâte à les voir s'en aller : ne dit-on pas d'une visite importune *les daremos un amargo ke se vayan*, 'donnons-leur un café, qu'ils s'en aillent' ? On prend les devants en précisant « nous n'avons pas hâte de vous voir partir et si certains disent sers-leur un café qu'ils s'en aillent, ce n'est pas notre cas ». Ceci va de pair avec l'usage des périphrases et des allusions vagues pour désigner les Turcs y compris en judéo-espagnol : *un vedre* 'un vert', *eyos* 'eux', ou la 3<sup>e</sup> personne du pluriel sans sujet exprimé 'on'. En français on a recours à 'on' on remplace *vedre* par 'verdure' ou l'on emploie des noms de salade, *marul*, 'la romaine', notamment. Dans la phrase concernant le café, le mot café reconnaissable par les Turcs est remplacé par 'amer', *amargo*.

## 2.3 Cette sociabilité détermine plusieurs cercles :

- Le premier est celui de la famille de sang à l'intérieur duquel les propos sont les plus libres à condition de respecter néanmoins les générations : grands-parents, parents, enfants.
- Le second est celui de la famille élargie aux familles d'alliance et des réseaux d'amis.
- Le troisième est celui de la communauté juive dans son ensemble.
- Le quatrième est celui qui vous met en contact avec l'Autre.

Plus on s'éloigne du premier cercle d'intimité plus la réserve est grande. Les propos tenus, comme les langues dont on use montrent ces frontières avec une certaine cohérence.

### 2.3.1 Le premier cercle

**2.3.1.1 Composition de la famille.** Les grands-parents ou oncles et tantes âgés sans enfants ne vivent pas, comme c'était la règle auparavant, systématiquement sous le même toit que leurs enfants ou petits-enfants. Quand cela arrive, leur présence détermine certaines règles : on parle convenablement ; les jeunes gens ne fument pas devant leurs parents et ne boivent pas de café devant eux s'ils n'y sont pas expressément invités. Cette règle, qui n'est plus toujours suivie par les jeunes gens, est conforme à celle des Turcs. Les parents surveillent leurs propos devant les enfants : les phrases qui rappellent à l'ordre sont nombreuses *otro lakerdí, ay mezuzás, Avram Leví, otro lachón, davar aher, chetiká*, etc... ; selon les familles elles font intervenir l'hébreu ou se font dans une langue inconnue des enfants. Pour les générations plus âgées il s'agit du grec, pour les plus jeunes de l'anglais. De la même façon le judéo-espagnol est employé de façon cryptique devant la bonne.

Plus complexe est la gestion du plurilinguisme familial (Varol : 1990). Il est fréquent que la mère s'adresse à sa fille en français alors qu'elle parle à ses fils le judéo-espagnol. Les jeunes filles font plus volontiers leurs études dans des lycées français ou chez les sœurs, cependant que les garçons suivent un enseignement dans de bons lycées turcs ou en anglais. Même si le nombre des jeunes filles qui font des études poussées puis travaillent augmente, le mariage reste le projet essentiel de leur existence. Elles abandonnent le plus souvent leur métier pour se marier. Dans cette perspective le français fait office de langue de culture peu utile pour la vie active mais prisée en société, et équivaut aux leçons de piano. Un paramètre historique important est que le français apparaît aussi comme la langue des femmes entre elles, dans la mesure où c'est L'Alliance Israélite Universelle qui a scolarisé massivement, à partir de 1864, les jeunes filles, exclues de l'enseignement religieux traditionnel principalement en hébreu et en *ladino*. C'est, pour elles plus que pour les hommes, la langue de l'émancipation.

Avec la puissante institution de l'Alliance, ce n'est pas seulement le français qui pénètre dans la société juive, c'est la modernisation et la laïcisation partielle de la



communauté, une refonte des institutions selon un modèle proche de leur fonctionnement en France qui n'avait pu s'imposer de l'intérieur. Désormais une frange communautaire « allianciste » constitue un parti dominant (A. Rodrigue : 1989). Le français devient la langue de prestige de la bourgeoisie judéo-espagnole. A l'heure actuelle, le français reste plus largement une langue euphémistique à laquelle on a recours dans des situations formelles, en société, pour évoquer des sujets scabreux ou politiquement « dangereux », une langue qui met à distance.

On peut s'étonner de la différence de traitement entre les enfants. Elle obéit pourtant à une logique familiale.

**2.3.1.2 Filles et fils.** Alors que les filles seront amenées à quitter la maison, les garçons y resteront attachés. En cela les coutumes judéo-espagnoles se calquent sur les coutumes turques. Si, dans le passé, on gardait sur les nombreux enfants une fille que l'on ne mariait pas pour qu'elle s'occupât des parents âgés, sort que désigne cruellement l'expression *la ija para la vejés*, l'enrichissement de la société judéo-espagnole et la réduction du nombre d'enfants par famille a eu raison de cette habitude. Les parents âgés sont, en principe, à la charge des fils, qui peuvent en imposer la présence chez eux à leurs épouses, la fonction de « chef de famille » étant prise au sérieux. Anciennement, la fille partait résider chez ses beaux-parents, comme en témoignent les cérémonies de mariage et les chants de noces. Le fait particulier que les jeunes mariés résident chez les parents de l'épouse était notifié dans l'acte de mariage *la ketubá* et venait en déduction de la dot qui stipulait alors le nombre d'années d'entretien du jeune ménage ou *meza franka*, 'table ouverte'.

En ce qui concerne le français, c'est la langue communautaire de préférence pour les générations les plus âgées qui le parlent toutes à des degrés divers. On prépare donc ainsi la fille à quitter sa famille en lui parlant une langue distanciée, valorisée par le groupe, qui lui confère une position sociale dans le cercle communautaire. Bien marier leur fille est le souci constant des mères. Etre célibataire est mal vu et l'on se marie assez jeune. *Mos va kedar al kantón* est une lamentation maternelle fréquente lorsque les jeunes filles n'ont pas de promis à dix-huit ans révolus. On leur présente sans cesse des prétendants, on arrange des dîners et des rendez-vous. Il est considéré comme une bonne action de favoriser les mariages. Les associations charitables ont aussi pour mission de doter les jeunes filles pauvres ou sans familles.

Les fils ne quittent pas la famille et recevront leurs parents âgés. On peut donc parler en toute liberté avec eux le judéo-espagnol, langue socialement dévalorisée au niveau communautaire mais langue de l'intimité, des secrets, des plaisanteries, des apartés, voire des inconvenances. Ces dispositions ont d'autres corollaires. Alors que le judaïsme se transmet selon la *Halakha*, le droit religieux, par la mère, il est transmis par le père, avec le nom, selon la loi civile turque (il en allait de même dans l'Empire ottoman). C'est la religion du père qui est inscrite sur les papiers officiels et détermine l'appartenance communautaire. Il y a là une contradiction que les Judéo-Espagnols règlent pragmatiquement en s'alignant sur la loi turque et sur le système patriarcal qui recoupe de toute façon l'ordre biblique. Il n'y a donc contradiction que partielle. Cela implique que les fils peuvent, en fait, bien que ces unions soient fortement désapprouvées, épouser des non-juives sans être exclus, eux et leurs enfants, de la communauté. La réciproque n'est pas vraie, et les jeunes filles qui épousent un garçon non-juif quittent la communauté. Leurs enfants sont exclus des réseaux communautaires<sup>4</sup>. Ces mariages sont rares, vécus de façon dramatique et frappés de tabou. Il n'y est jamais fait

---

<sup>4</sup> Il est intéressant de constater que dans l'histoire des Marranes d'Amsterdam (en 1615) les mêmes règles ont cours : d'après Israël S. Révah (1963 : 664), les statuts d'une société charitable pour la dotation des orphelines « Santa companhia de dotar orfans e donzellas pobres » autorisent expressément l'inscription de la fille bâtarde d'un Marrane (ou d'un Juif) et d'une Vieille Chrétienne, ainsi que celle de la fille d'un prosélyte admis dans la communauté mais interdisent l'inscription à la bâtarde, fille d'une Juive et d'un Non-Juif.

allusion ; par le passé les parents *kortavan la keriyá*, c'est à dire procédaient à une cérémonie de deuil, considérant leur enfant comme morte.

### 2.3.2 Les familles d'alliance

Les véritables liens sont ceux du sang dans une société qui admet facilement le divorce, même comme un pis-aller. Le contrôle social étant fort, les unions sont d'ailleurs assez stables. Les parents par alliance même s'ils font partie d'un cercle rapproché sont considérés comme étrangers. Si le *konsograje* est un véritable lien social et que les *ko(n)suegros* sont liés par certaines obligations sociales communes, ils n'en restent pas moins des 'os étrangers', *guesos ajenos*, expression dans laquelle le mot 'os' retrouve son sens hébreu biblique d'essence', 'd'une essence étrangère'. Même après trente années de mariage un homme ne peut critiquer lors d'une réunion de famille l'oncle de sa femme qu'après des précautions oratoires et à condition de tenir des propos mesurés. Il est habituel après la disparition des parents, ou tout simplement du père, que le fils aîné, le *bohor*, prenne la direction, morale du moins, des affaires de la famille. On s'en réfère à lui en toutes occasions et c'est bien souvent lui qui prend des décisions graves notamment en ce qui concerne sa mère, ses frères, à plus forte raison ses sœurs, fussent-elles mariées. Les termes de parenté *tiyo, (a), sovrino, (a)* sont réservés aux liens du sang. La femme de l'oncle n'est pas la tante et les neveux de son mari ne sont pas les siens. Les membres par alliance n'ont aucun titre et contrairement à la précision turque des termes de parenté, ne sont désignés par aucun terme spécifique. Les langues servent simplement à particulariser, de façon empirique, la famille de sang du côté du père ou du côté de la mère : *nono / granpapa ; tiyo / onkli*.

### 2.3.3 Les liens communautaires

Les liens religieux ne concernent que les hommes et font intervenir l'hébreu pour les plus instruits, les plus âgés ou les plus religieux, ou le *ladino*. Le turc tend à pénétrer dans cette sphère du moins pour les traductions des prières prononcées à la maison et de la *hagadá de Pesah*. En ce qui concerne les liens sociaux non religieux, si le français est encore la langue communautaire, et la langue privilégiée des femmes et des gens les plus âgés, il tend à être supplanté par le turc. Cependant il s'agit le plus souvent d'un turc particulier, marqué par la prononciation juive, des intonations judéo-espagnoles et des termes spécifiques en hébreu ou en judéo-espagnol (Mary Altavév : 1996). On passe assez facilement d'une langue à l'autre cependant, car la connaissance passive du français est encore très fréquente. Dans les clubs où se trouvent des gens âgés et où se retrouvent des familles dispersées sur plusieurs continents et dans plusieurs langues, on entend néanmoins le judéo-espagnol commun.

### 2.3.4 Les lieux publics et le contact avec les autres

Le turc qui était la langue du travail et la langue des hommes entre eux, servait à échanger des propos légers devant les femmes qui pouvaient feindre de ne pas comprendre, leur connaissance du turc étant passive principalement, pour les plus âgées du moins. Devenu après la république (1923) langue d'instruction, base des institutions républicaines, langue dont la connaissance est obligatoire du moins dans les faits, l'usage du turc s'est généralisé et imposé aux jeunes générations. Enseigner à parler turc sans accent est l'un des buts affichés des institutions scolaires juives, qui proscrivent à cet effet l'usage et l'apprentissage du judéo-espagnol, jugé coupable de la mauvaise prononciation du turc. Très impressionnés par les campagnes systématiques en faveur du turc et des adresses faites aux minorités, *vatandaş türkçe konuş!*, 'Citoyen, parle turc!', dans un contexte nationaliste exacerbé, les Judéo-Espagnols ont pratiquement renoncé à l'usage du judéo-espagnol dans les lieux publics. On l'entend quelquefois dans la rue mais il suffit de regarder une famille qui le parle, situation

courante dans le bateau pour les îles des Princes, où les Judéo-Espagnols vont massivement en villégiature, pour qu'aussitôt, se sentant observé, tout le monde passe au turc. Dans l'escalier de l'immeuble, même la maîtresse de maison qui n'emploie jamais spontanément le turc, s'adressera à ses propres enfants en turc, comme si cela était son habitude. Nombre d'histoires drôles judéo-espagnoles et d'anecdotes évoquent plaisamment ces jeux de langues destinés à donner le change.

### 3. Le discours médiatisé

#### 3.1 Les termes d'adresse

Le vouvoiement à deux termes : *vos*, pour un premier degré de distance, employé notamment entre belle-mère et bru et *el* pour un deuxième degré, dit aussi vouvoiement *de mersed*, qui était réservé au père et au mari : *sinyor padre* et *mi sinyor*, ont disparu. On tutoie, en judéo-espagnol, ses parents et tous les membres de la famille de sang, en turc et en français également. On vouvoie les membres de la famille d'alliance plus âgés que soi. Une jeune femme bien élevée ne fume pas et ne boit pas de café devant ses beaux-parents. Même lorsqu'elle est en visite chez sa belle-mère, il est bon qu'elle la serve ou l'aide, ou à défaut qu'elle lui prépare un café ou qu'elle épluche les fruits pour elle. Elle ne saurait servir la nourriture, tâche dévolue à la maîtresse de maison et qui obéit à un ordre particulier, mais elle porte les assiettes, elle l'assiste et suit les instructions qui lui sont données.

#### 3.2 Les propos échangés

Dans une société aussi policée, le rôle de chacun est défini et la place du sujet est réduite. D'une manière générale on dit très peu 'je' et jamais 'non'. Ces affirmations intempestives du sujet sont considérées comme grossières et agressives. Refuser une chose, ne fût-ce que par simple bon sens, est considéré comme une marque violente, excessive, une mise en cause du lien ou de l'autorité de la personne qui s'adresse à vous. Comme avec les Turcs, on ne refuse jamais rien en paroles. Il n'est pas important que les mots soient suivis ou non d'effets.

Si l'on plaisante volontiers en famille et avec les amis proches on fait rarement des confidences autrement qu'en aparté. Les conflits sont détournés. Si les propos des gens qui ont l'autorité peuvent être très ironiques et très corrosifs, (on se moque volontiers de soi-même et des siens en judéo-espagnol), il n'est pas toujours possible d'y répondre. Il n'est donc pas étonnant qu'à côté des propos personnels dévolus à un espace très étroit se soit maintenu et enrichi tout un système de communication indirect qui permet d'exprimer son opinion, de faire connaître son état d'esprit, voire de manifester sa révolte ou de proférer des menaces en recourant à des formes très codifiées, entre littérature orale et littérature écrite, en rapport avec des traditions et une pratique ancienne. Le proverbe judéo-espagnol toujours présent à l'esprit est « *a ti te lo digo mi ija, tu entyéndelo mi ermuera (ou mi shuegra)* », qui permet d'adresser des reproches indirects.

Usage du téléphone. Si deux amies qui n'habitent pas un même immeuble ou deux parentes proches se téléphonent souvent et longuement pour bavarder, il n'en va pas de même pour les parents éloignés par la distance, situation courante du fait de la dispersion communautaire. Comme pour les visites, il n'est pas bien considéré de tenir des propos funestes ou attristants, ni d'entrer dans des confidences qui pourraient inquiéter. La proximité des propos est en relation étroite avec la proximité familiale et la proximité géographique et physique. Les coups de téléphone s'échangent à l'occasion des fêtes du calendrier juif, ou lorsqu'une nouvelle alarmante provient du pays ou de la région où l'interlocuteur est établi. La fonction de ce dernier est plus de manifester l'intérêt que l'on porte à ce qui touche la

personne éloignée que de se rassurer. La fonction de ces échanges est de maintenir le lien communautaire et familial par delà la distance. En dehors de ces échanges formels, on ne téléphone jamais « pour rien », juste pour avoir des nouvelles, quoique l'on s'en défende. Pour cela, un coup de téléphone surprend et trouble, mais aucune question directe ne peut être posée, il convient de découvrir tout seul la raison de l'appel. Une nouvelle grave ou funeste ne pouvant être annoncée à distance, il faut décrypter les allusions, les interpréter soi-même et parfois en quêter la confirmation auprès d'une tierce personne.

Pour toutes ces raisons, les propos indirects, les *romances*, les proverbes et les anecdotes exemplaires sont les supports les plus efficaces et les plus répandus de la communication.

### 3.3 De l'usage du chant, du *romanse* en particulier.

Les anthologies de littérature judéo-espagnole et les travaux de recherche ont mis à jour, comme il a été dit plus haut, un champ étonnamment riche de ballades, issues du fonds ancien espagnol, mais aussi composées et élaborées ou modifiées dans la diaspora.

Ces textes et ce répertoire sont connus de tous, à des degrés divers, mais sont l'apanage des femmes dont ils constituent avec les contes et les proverbes, la tradition littéraire orale. Ce sont les *nonas* ou grand-mères, qui s'occupent le plus fréquemment des petits enfants, qui ont à charge leur transmission. Il m'a été rapporté qu'à Salonique, dans les temps anciens, les femmes se livraient à de véritables joutes oratoires et que l'on calculait les répertoires de l'une ou l'autre en nombre d'heures passées à conter ou à chanter sans se répéter.

#### 3. 3.1 Le premier cercle

Dans une société patriarcale très hiérarchisée, où l'on mettait difficilement en cause l'autorité du père et des frères aînés, le *romanse* constituait un mode d'expression médiatisé privilégié. Il suffit d'écouter ce qu'une femme chante pour connaître son état d'esprit ou son opinion. Le *romancero* judéo-espagnol présente, entre motifs bibliques et profanes, tous les cas possibles de transgression de l'ordre social (à titre d'exemples non limitatifs : l'inceste entre père et fille, frère et sœur, fratricide, parricide, adultère, infanticide, etc...) ; des réponses à des situations extrêmes où sont envisagés l'abandon du foyer, et le suicide ; les cas d'alliance et de mésalliance possibles et leurs conséquences, etc... Le plus souvent une héroïne féminine y figure qui est victime ou protagoniste et s'y exprime : qu'elle dénonce une situation, qu'elle se plaigne ou qu'elle agisse.

Pour cette raison, c'est l'une des formes de communication médiatisée qui était le plus employée par les femmes à l'intérieur du foyer. Une mère de famille épuisée moralement par un conflit domestique chante la chanson du désespéré dont le premier vers *yo me vo a ir por estos kampos endelantré* est passé à l'état de menace quasi-proverbiale. Une jeune fille que l'on ne marie pas (*cf. supra : la ija para la vejés*) se plaindra en chantant le *romanse* où le fiancé qu'elle s'est trouvé l'attend au fond du puits où elle compte aller le rejoindre.

Dans *Mar Mani* de l'auteur israélien Abraham Yeoshua, les deux secrets sur lesquels repose le roman (qui concerne en grande part le monde judéo-espagnol) sont révélés par l'intermédiaire de deux *romances* : il s'agit d'un inceste et de la déclaration d'un amour illégitime (par un étudiant à l'épouse de son rabbin). Une jeune fille qui ne veut pas du mari qu'on lui propose peut puiser dans le répertoire, ainsi qu'une épouse délaissée se faire menaçante. Bien avisé celui qui écoute : *el konsejo de la mujer es poko, ken no lo syente es loko*, dit le proverbe.

Matilda Cohen Sarrano (2000) s'étonne dans un récent article de ce qu'un monsieur, dans les années 30 ait signé de son nom plusieurs poèmes faisant état d'un amour non partagé,

et de circonstances dramatiques, après avoir constaté que des strophes entières et des vers de ces poèmes étaient empruntés à des *romanses* et ballades traditionnels et réagencés. On peut y voir une trace écrite de l'usage personnel fait des pièces chantées.

A l'heure actuelle, les relations familiales étant plus libres, ce recours est sans doute moins nécessaire et le répertoire judéo-espagnol étant moins connu, il ne peut rendre ce service aux jeunes générations, qui doivent puiser à d'autres sources. Je serais cependant surprise que ce mode de communication fût entièrement délaissé. Il me semble au contraire que dans la société judéo-espagnole, comme dans d'autres, où les femmes chantent chez elles en s'adonnant aux tâches ménagères, le répertoire chanté est un fidèle reflet des états d'âme et des pensées secrètes de la maîtresse de maison, exprimé dans l'espace intime du foyer pour elle-même ou ses proches.

Cet aspect du chant féminin judéo-espagnol, à la fois mode de communication, appartenance à la société des femmes et à leurs réseaux de solidarité, moyen de défense du plus faible privé de pouvoir (la jeune fille ou la jeune femme, dans la hiérarchie sociale), se trouve illustrée par une *konseja* de Sara Golub (1986): une jeune épouse, seule chez elle, dans sa maison d'une bourgade de Bulgarie, voit sa demeure investie par des hommes (des journalistes turcs) menaçants. Elle détourne leur attention en leur offrant de l'alcool et de la nourriture et en proposant de danser et chanter pour eux ; elle chante alors de plus en plus fort en judéo-espagnol : *Djente tengo vizinas, viní todas a mi kaza* ; les voisines se prennent par la main et s'approchent silencieusement faisant une chaîne autour de la maison qui met en fuite les intrus effrayés par le nombre. Vanessa Pfister (2000) a relevé la parenté de ce récit exemplaire avec un conte traditionnel espagnol : *hierve olla y crece cebolla* ; *contarte he de la noche de mi boda* ; cependant, la ruse utilisée par la vieille femme pour alerter les voisins et chasser le voleur est un monologue parlé. Il n'y est pas question de chant.

### 3.3.2 Le troisième cercle

Lors des mariages, on avait coutume de chanter ou de faire jouer des *romanses* sur l'adultère comme mise en garde : une femme abandonnée assassine sa rivale, un mari négligent trouve l'amant dans un coffre au grand dam de l'épouse, mais c'est lui que les voisins moquent, *ken tytene mujer ermoza ke la mire de guadrar*, 'que celui qui a une belle épouse veille à la bien garder'. Là encore, la phrase finale est un proverbe (H. V. Sephiha : 1984).

Le contrôle social à l'intérieur du quartier juif était très fort. Beaucoup de chansons satiriques qui portent des noms propres et se sont conservées dans le répertoire en témoignent. L'une de ces chansons qui dénonce un adultère, précise d'ailleurs '*me topí solika, le aventí kantika*', 'je lui ai fabriqué une chanson', comme revanche de l'épouse abandonnée. Le nom et le prénom de la maîtresse, de l'amant, de l'époux infidèle, sont ainsi publiés dans le quartier. On sait que cette pratique était courante par l'abondance des ordonnances rabbiniques qui les interdisent périodiquement et ne semblent donc pas suivies d'effets. Il est précisé que certaines d'entre ces chansons, mettant en cause des notables de la communauté, sont particulièrement mal venues. Elles servaient donc aussi à contester l'ordre social établi.

On moquait **aussi** les petit travers et les ridicules des uns ou des autres : un mari tyrannisé à outrance par les caprices de sa femme enceinte ; une mère de fille unique excessivement angoissée ; une institutrice trop sévère. David Elnecavé écrit à ce sujet (1963 : 333) que tout événement du quartier juif trouvait un écho populaire dans les diverses chansons occasionnelles, composées par les gens les plus variés, en majorité par des inconnus. Il cite le cas d'un horloger de Hasköy qui aurait été expert dans la composition de ces chansons. Les chansonnettes étaient un moyen de régulation sociale. A l'heure actuelle on n'en compose en principe plus, mais j'ai l'exemple d'un jeune garçon ayant écrit pour sa

famille, en judéo-espagnol, une chansonnette plaisante sur les travers de voisins (turcs) indéliçats.

Les chants que l'on transmet en société à l'occasion de réunions privées ou des cérémonies familiales, comme l'attachement au répertoire qui se manifeste par la prolifération de groupes interprétant les chants judéo-espagnols de tous registres, prouvent qu'ils conservent une importante fonction dans la société judéo-espagnole. A l'heure actuelle, l'interprétation du répertoire se fait à l'occasion de soirées communautaires ou privées ou de rencontres autour de la langue et de la culture judéo-espagnole, au cours desquelles se manifestent collectivement l'attachement au passé et aux traditions et l'appartenance au groupe.

Ces considérations ne s'appliquent pas aux chants politiques ou patriotiques, aux chants de divertissement, ni au très important répertoire littéraire des *koplas*, du domaine paraliturgique dévolu aux hommes, aux circonstances religieuses et à la composition d'auteur<sup>5</sup>.

### **3.4 Le proverbier ou *refranero***

Les chants, les *romances* surtout, sont liés au contier et au proverbier, on l'a dit plus haut. Les conditions de performance des contes étant très différents, je ne m'intéresserai ici qu'au proverbe qui est lié à ce que j'appelle la communication médiatisée.

#### **3.4.1 Importance du proverbier judéo-espagnol**

Le très important proverbier judéo-espagnol a frappé les chercheurs qui se sont intéressés au judéo-espagnol et qui ont entrepris très tôt de le conserver. La bibliographie de L. Carracedo et E. Romero (1981) témoigne de cette richesse. Depuis celle-ci de nombreux recueils et articles sur la parémiologie ont continué de paraître. Dans un article récent Isaac Levy et Rosemary Lévy Zumwalt (1993) plaident pour l'interprétation du proverbe en contexte et en discours, ce qui est également préconisé par la folkloriste Tamar Alexander. Ceci vaut plutôt pour ce qui touche aux modifications ponctuelles du sens du proverbe en fonction du contexte d'emploi. Je m'intéresserai ici à un autre aspect qui est celui, plus systématisable, de l'emploi du proverbe en fonction des cercles de sociabilité que j'ai défini au début de cet article.

#### **3.4.2 Fonctionnement social du proverbe : le deuxième et le troisième cercle**

Dans l'introduction de son proverbier recueilli auprès de la communauté judéo-espagnole d'Atlanta, Isaac Jack Lévy (1969) reproduit un entretien enregistré tout à fait passionnant à l'appui de sa démonstration sur la fréquence du proverbe en conversation. Il n'y relève pas moins de 10 proverbes en l'espace de quelques échanges, encore ne souligne-t-il que ce qu'il considère comme des proverbes avérés. En sus de ceux qu'il souligne, figurent encore deux formulations proverbiales, qui, si elles ne se rencontrent nulle part ailleurs, doivent être considérées comme des créations personnelles : *Ah ! penas para verlus venir*, *penas kuandu si van* dit une des locutrices parlant des enfants qui ont quitté le foyer familial ; *Otros mus krían i mozotros también*, dit une autre sur le retour de l'ordre des choses. Ces dames sont justement en visite chez l'une d'entre elles. Il s'agit des quelques échanges qui ont lieu entre les salutations et bénédictions, et le café.

Ces visites, on l'a vu, appartiennent au deuxième cercle de sociabilité, celui de la famille élargie aux alliances et relations, et au troisième cercle de sociabilité, le cercle communautaire. Les propos échangés doivent être mesurés. Les opinions personnelles et les

---

<sup>5</sup> Pour les études sur les *koplas* on se reportera aux nombreux ouvrages et éditions critiques que leur a consacrées Elena Romero.

confidences intimes n'en font pas partie. Pour cela les proverbes permettent de relativiser le jugement personnel, en s'appuyant sur une autorité établie et reconnue, banalisée. Lorsqu'aucun proverbe ne se présente pour exprimer - plutôt qu'illustrer - une opinion, on en fabrique un, sur des modèles nombreux dont on dispose, grâce au répertoire étendu et partagé. De fait, la création proverbiale est l'une des caractéristiques du monde judéo-espagnol. Le proverbe permet de communiquer aisément sans se montrer indiscret ou impoli. Il permet aussi de prouver et d'éprouver sa virtuosité dans le maniement du répertoire commun, talent de société très prisé.

Il va sans dire que lors des visites intercommunautaires, le répertoire propre, mais aussi le répertoire de l'autre, sont sollicités. Les judéo-espagnols connaissent bien le proverbe turc dont certains éléments sont d'ailleurs passés dans le leur.

Dans un article où il rassemblait ses souvenirs sur les us et coutumes des juiveries de Turquie, José M. Estrugo (1954 : 131) relève les expressions et proverbes qui mettent en scène les personnages du faubourg avec leurs noms. Cette « exemplarisation » des traits particuliers d'un personnage, par le recours à l'antonomase, contribuait au contrôle social comme les chansonnettes satiriques et renforçaient les liens communautaires et le sentiment d'appartenance : *Hananel korkovado, tira la piedra i eskonde la mano* 'Hananel, le bossu, il jette la pierre et cache sa main'; *se fue a tomar aver a la kozina de Paltí* 'il est parti prendre l'air dans les toilettes des Palti'; *se fue ande Aruto* 'il est parti chez Aruto' (le gardien du cimetière = il est mort); *Aruete, negro en vida i negro en muerte*, 'Aruete, mauvais de son vivant, mauvais après sa mort', *ija de Kamondo*, 'la fille [du banquier] Camondo' (une personne dépensière), etc....

A l'intérieur de la famille, par contre, le proverbe est souvent utilisé par antiphrase, en commentaire ironique : à une jeune fille qui renverse un plat on dit *en kada dedo un marifet*, 'A chaque doigt un don'. On les utilise aussi pour couper court à une discussion, couper la parole, opposer l'absurde à un propos qui déplaît : à un membre de la famille qui rapporte une histoire sur la fille d'une connaissance on dit *ija para la vejés*, qui provoque les rires des assistants, et qui prononcé hors contexte ou plutôt hors de propos, fait échec à la communication et interrompt net l'interlocuteur.

### 3.5 Les récits personnels exemplaires.

Les Judéo-espagnols transmettent à l'intérieur de la famille ou à l'intérieur du cercle communautaire leur expérience personnelle à partir d'anecdotes de leur vie, agencées en récit exemplaires selon des schémas narratifs fixes. Les récits de service militaire, racontés aux enfants ou aux petits-enfants par les hommes, ont pour fonction d'enseigner comment il convient de se comporter avec l'Autre, dans des situations menaçantes. Les femmes transmettent sur des modèles similaires des récits de guérison ou de thérapies familiales. Ces histoires sont destinées à l'éducation des jeunes femmes en charge d'une famille et leur transmission est considérée comme une bonne action. Dans ce dernier cas, la transgression des frontières du groupe n'est pas rare et il est aussi bien considéré de faire profiter un membre d'une autre communauté de ce savoir bénéfique.

Signe des temps, la communauté virtuelle telle que l'on peut la voir sur le site *ladinokomunitá*, privilégie les récits brefs exemplaires, les proverbes, le judéo-espagnol comme langue d'échange et, comme l'a démontré Vanessa Pfister, sert à la confortation du groupe par le partage de la tradition ou l'échange de l'expérience personnelle remise en forme par le moule traditionnel et au renforcement du sentiment d'appartenance malgré la dispersion.

## 4. Conclusion

De façon rapide au cours du dernier siècle, la société judéo-espagnole s'est adaptée en conservant de ses divers héritages linguistiques et culturels ce qui conserve une fonction dans sa logique et sa dynamique propre. Les langues ont changé d'usage et de fonction, la culture matérielle a évolué, mais aujourd'hui comme hier, la façon d'habiter, l'organisation de la famille, les réseaux d'amitié, les langues employées, et les modes de communication utilisés, recourent le fonctionnement du découpage social (entre le Même et face à l'Autre) et la répartition des rôles.

Au petit salon privé, correspond la famille de sang réduite aux parents et enfants auxquels s'adjoignent les parents du père, le cas échéant. On peut y voir aussi l'espace féminin exclusif des amitiés fraternelles, comme la cuisine également. Le judéo-espagnol y est la langue de la connivence et de l'intimité, celle des grands-parents paternels, le français, la langue des femmes entre elles, le turc (avec ses particularités propres aux Juifs), la langue neutre. Le chant des femmes est au sein du foyer un mode de communication indirect lorsque les rapports sont tendus avec l'époux ou les beaux-parents. Les proverbes, dans les conversations familiales, sont utilisés au sens propre quelquefois, mais surtout par antiphrase et pour se moquer.

Au grand salon public, correspond la famille élargie à la famille d'alliance et les réseaux de sociabilité familiale, engageant le couple et plus formels. Le turc (propre aux Juifs) y domine, le français, entre les femmes surtout, et le judéo-espagnol y est réservé à des usages particuliers (cryptiques ou de connivence). Le proverbe et l'histoire exemplaire y sont le mode de communication privilégié.

Dans les lieux communautaires (synagogue, lycée juif, clubs, associations...), espace public de la société juive, minoritaire et à l'abri des Autres, dominant le turc des Juifs et le français. L'hébreu et le ladino s'entendent à la synagogue uniquement et le judéo-espagnol est utilisé avec condescendance, pour plaisanter, se moquer, plus récemment et timidement pour marquer le lien à la tradition. Là encore triomphent les proverbes ou les citations (de textes profanes ou religieux ; dans toutes les langues, mais surtout le français). L'usage en est conventionnel et ils servent plus à fortifier le sentiment d'appartenance, à renforcer la frontière intérieure du groupe qu'à communiquer véritablement.

Dans les lieux publics, au sein de la société turque majoritaire, domine le turc des Turcs. Le judéo-espagnol y est employé de façon cryptique. Les propos excessivement formels et surveillés font appel au répertoire proverbial de l'autre, et y opposent de façon cryptique le répertoire proverbial de soi. La seule fonction des échanges est de manifester l'identité et l'accord parfait avec l'Autre, versus l'opposition la plus extrême avec Soi marqués par l'opposition radicale des langues de la plus extérieure à la plus intérieure.

Au delà des évolutions du siècle : nouvel éclatement de la communauté, émergence des états – nations, modernisation de la société, apparition d'un état juif, la communauté judéo-espagnole montre par là qu'elle maintient ce qu'elle considère comme fondamental.

A savoir :

- le maintien de la coupure entre espace public et espace privé.
- l'existence d'une barrière forte, étanche, essentielle, entre Soi (les Judéo-Espagnols) et l'Autre.

- la place de l'homme, comme élément essentiel de la cellule familiale, transmettant le judaïsme, chef de famille et centre de la famille stricte, c'est-à-dire la famille de sang. Le seul élément alogène de la cellule étant l'épouse. Investi dans la société ( juive comme turque) et le monde du travail, il assure la survie matérielle et la protection de la famille.

- la place de la femme, considérée comme élément alogène, mais entièrement maîtresse de l'espace d'habitation (qu'elle possède et qu'elle gère), organisatrice de la vie domestique, transmettant les valeurs culturelles acquises lors de ses études comme les savoirs



traditionnels. Elle appartient par définition à l'espace privé, communautaire tout au plus et ses rapports avec l'Autre sont des plus limités. Il contraste avec un degré de familiarité et de liberté maximale au sein du groupe des femmes de même âge, dans les limites de la conformité aux règles sociales.

- la prudence comme vertu cardinale et le contrôle de soi, de ses actions, de ses propos, perpétuellement modulés et formulés en fonction de ceux auxquels il s'adresse. Cette pression s'exerce plus sur les hommes que sur les femmes.

- le sentiment d'appartenance communautaire et le respect des règles du groupe. Le contrôle social est fort et pèse sur tous les membres de la société juive, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. L'individu n'existe pas indépendamment de ses réseaux d'alliance, de travail, d'amitié, ses liens familiaux et ses fonctions communautaires (toutes inscrites, si possible, dans un contexte juif).

Tout ceci n'est valable, bien évidemment, que pour la majorité des gens, dans les grandes lignes, dessinant les tendances sociales fortes, et l'on trouverait toutes sortes d'exception à celles-ci, fort heureusement. Leur statut d'exception confirme cependant les règles implicites du groupe.

## BIBLIOGRAPHIE

ALTABEV Mary (1996), *Judeo-Spanish in the Turkish Social Context : Language Death, Swan Song, Revival or New Arrival*, Istanbul : Gözlem. (Thèse de doctorat).

ARMISTEAD Samuel G. & SILVERMAN Joseph H. (1982), *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid : Seminario Menendez Pidal.

- (1994), *Folk Literature of the Sephardic Jews III – Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition*, Berkeley : University of California Press.

- (ARMISTEAD Samuel G), (1998), « La littérature orale des Juifs séfarades », in *Cahiers de Littérature Orale*, n° 44, pp. 93 – 121.

CARRACEDO Leonor & ROMERO Elena (1981), « Refranes publicados por Ya'acob A. Yoná y bibliografía del refranero sefardí » in *Sefarad*, 41 (3), coll. Estudios Sefardíes 4, pp. 400-491.

CHEVALIER Maxime (1978), *Folklore y Literatura : El Cuento oral en el siglo de oro*, Barcelona : Editorial Crítica.

COHEN/KOEN –SARRANO Matilda (1991), *Djoha ké dize ? – Kuentos populares djudeo-espanyoles*, Jérusalem : Kana.

- (2000) « Las poezias del kashon » in « *Aki Yerushalayim* », n° 64, 21° année.

DIAZ-MAS Paloma (1986), *Los Sefardíes – Historia Lengua y Cultura*, Barcelona : Riopedras.

- (1993) « Un género casi perdido de la poesía castellana medieval : La clerecía rabínica » in *Separata del Boletín de la Real Academia Española*, Tome LXXIII – Cahier CCLIX, Madrid : Aguirre.

ELNECAVE David (1963), « Folklore de los sefardíes de Turquía » in *Sefarad*, n° 23, Madrid : CSIC, pp. 325 – 334.

ESTRUGO José M. (1954), « Tradiciones españolas en las juderías del Oriente próximo (Reminiscencias y apuntes) » in *Sefarad*, n° 14, Madrid : CSIC, pp. 128- 147.

GOLUB KONFINO Sara (1986), « Un conte en judéo-espagnol – *Djente tengo vizinas* », in *Vidas Largas*, n° 4/5, Paris, pp. 23 –25.

- GONZALO MAESO David & PASCUAL RECUERO Pascual (1970), *Me'am Lo'ez – El gran comentario bíblico sefardí*, Madrid : Gredos, (4 tomes).
- HABOUCHA Reginetta (1992), *Types and Motifs of the Judeo-Spanish Folktales*, New York : Garland Publishing.
- JUHASZ Esther (1994), « The Material Culture of Sephardic Jews in the Western Ottoman Empire (Nineteenth and Twentieth centuries) », in *The Jews of the Ottoman Empire*, A. Levy éd., Princeton : Darwin Press, pp.575- 584.
- LACARRA María-Jesús éd. (1999), *Cuento y novela corta en España – Edad media*, tome 1, prologue général de Maxime Chevalier, Barcelona : Crítica.
- LEVY Isaac J. (1969), *Prolegomena to the Study of the Refranero Sefardi*, New-York : Las Americas Publishing Co..
- & LEVY ZUMWALT Rosemary (1993), « A Conversation in Proverbs : Judeo-Spanish Refranes in Context » in *New Horizons in Sephardic Studies*, Y. K. Stillman & G. K. Zucker ed. XXX pp. 269 – 283.
- LIDA Denah (1958), « Refranes judeo-españoles de Esmirna », in *Nueva Revista de Filología Hispánica*, n° 12, pp. 1 – 35.
- MANN Vivian B. (1994), « Jewish-Muslim Acculturation in the Ottoman Empire : The Evidence of Ceremonial Art », in *The Jews of the Ottoman Empire*, A. Levy éd., Princeton : Darwin Press, pp. 559 – 574.
- MOLHO Michael (1950), *Usos y costumbres de los sefardíes de Salonica*, Madrid : CSIC.
- NEHAMA Joseph (1977), *Dictionnaire du judéo-espagnol*, Madrid : CSIC.
- NISSAN Rosa (1996), *Hisho que te nazca*, Mexico : Plaza & Janes.
- OHAYON-BENITHA Pénina (1991), *Contribution à la parémiologie judéo-espagnole : l'exemple marocain*, Aix-en-Provence : Publications de l'université de Provence.
- O'KANE Eleanor (1959), *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*, Añejos del Boletín de la Real Academia Española, 2, Madrid : RAE.
- PEDROSA José Manuel (1999) « The folk song heritage of the Sephardim of Salonika », in *Judeo Espaniol – The Evolution of a Culture*, Actes de la conférence internationale 19-20 octobre 1997, R. Gatenio éd., Thessaloniki : Ets Ahaim Foundation.
- PFISTER Vanessa (2000), *Le récit bref en judéo-espagnol – Caractéristiques d'un genre*, Mémoire de maîtrise, Etudes hispaniques, Université de Nancy 2.
- REFAEL Shmuel (1999), « Etnografía de la cultura judeoespañola : una exposición sobre la vida judía en Salónica », in *The proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 29 juin – 1 juillet 1997*, Annette Benaïm éd., Londres : Dept. of Hispanic Studies – Queen Mary & Westfield College, pp.247 – 256.
- REVAH Israël S. (1963), « Fundos de manuscritos » in *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol. IV, Lisbonne : Fondation Callouste Gulbenkian.
- RODEN Claudia (1999), « Culinary Legacies from Spain and Portugal in the Jewish World : Iberian Echoes in Jewish Cooking Today, Jewish Echoes in Spanish Cooking », in *The proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies, 29 juin – 1 juillet 1997*, Annette Benaïm éd., Londres : Dept. of Hispanic Studies – Queen Mary & Westfield College, pp. 257 – 264.
- RODRIGUE Aron (1989), *De l'instruction à l'émancipation – Les enseignants de l'Alliance israélite universelle et les Juifs d'Orient 1860-1939*, Paris : Calmann-Lévy.
- ROMERO Elena (1992), *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid : MAPFRE.
- ROMEU FERRE Pilar (1999-2000), « Ejemplificar con el ejemplo : mesalim y ma'asiyot en el Regimiento de la vida de Moisés Almosnino » in *Homenaje G. del Olmo Lete – Aula Orientalis*, n° 17-18, pp. 315-322.

SALZMANN Laurence & GÜRSAN – SALZMANN Ayse (1991), *Anyos munchos i buenos – Turkey's Sephardim : 1492-1992*, Philadelphia : Blue Flower.

SEPHIHA Haïm Vidal (1986), *Le judéo-espagnol*, Paris : Entente.

- (1990), « L'Humour des proverbes judéo-espagnols » in *Humoresques*, n° 1, pp. 37 – 47.

(BORNES) VAROL Marie-Christine (1987), « L'alimentation à Balat à la fin du siècle précédent et au début du nôtre », in *Türkische Miszellen - Varia Turcica*, IX, Istanbul : Divit press, pp. 103 à 115.

- (1989), *Balat – Faubourg juif d'Istanbul*, Istanbul : Isis.

- (1990), « Répertoire linguistique et usage dans une famille judéo-espagnole d'Istanbul », *Plurilinguismes*, n°1, Paris V- C.E.R.P.L., pp. 53 à 63.

- (1995), « Djoha juif dans l'Empire ottoman » in *REMMM*, n° 77-78, pp. 61-74.

- (1998), *Manuel de judéo-espagnol – Langue et culture*, Paris : Langues du Monde-L'Asiathèque.

- (1999), « Raíces medievales de los proverbios judeo-españoles » in *The Proceedings of the Tenth British Conference on Judeo-Spanish Studies*, Annette Benaim éd., Londres : Dept. of Hispanic Studies – Queen Mary & Westfield College.