

Langue et identité judéo-espagnoles, trois scénarios pour une disparition

1. Introduction

1.1 Une langue juive, une langue de diaspora, une langue en danger

Beaucoup a été dit et écrit sur la langue et l'identité judéo-espagnoles, tant par des tenants de la culture qui se sont exprimés et se sont affrontés dans l'abondante presse judéo-espagnole de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, que par les chercheurs qui se sont interrogés sur ce sujet. Ces derniers ont souligné surtout la perte de prestige de la langue associée à l'oralité, à la tradition ou aux classes populaires. Quant à l'héritage espagnol, il a marqué les études linguistiques au point que le judéo-espagnol a été étudié presque uniquement sous l'angle de son écartement d'avec l'espagnol du Moyen Âge ou le castillan contemporain, et non comme ce qu'il est, une langue juive à part entière (F. Alvarez Péreyre & J. Baumgarten : 2003).

Pour les personnes extérieures à la culture l'appellation Judéo-espagnol renvoie au castillan parlé par des Juifs c'est-à-dire l'espagnol d'aujourd'hui + quelques hébraïsmes et spécificités culturelles juives.

Par la plupart des chercheurs espagnols qui l'appellent español sefardí il est considéré comme une variété archaïque de l'espagnol, embarrassé d'emprunts à toutes sortes de langues et plus naïvement à « du vieil espagnol plein de fautes ».

En m'appuyant sur les travaux de synthèse et les enquêtes qui ont été publiées depuis une décennie et qui reposent eux-mêmes sur les documents, les témoignages et la recherche antérieure qui compte maintenant cent-vingt années d'existence, je tâcherai ici de synthétiser l'état de ma réflexion actuelle sur la langue et l'identité judéo-espagnoles. Outre les travaux des personnes ici présentes,¹ dont les miens, je m'appuierai également sur les écrits sociolinguistiques de David Bunis, Ora Schwartzwald, Tracy K. Harris, Mary Altabev². Je m'attacherai en effet à donner un

¹ Mahir Şaul, Karen Gerson Şarhon, Klara Perahya, Michael Studemund – Halevy.

² S'agissant d'une synthèse et non d'une étude particulière, les auteurs et ouvrages ne seront pas cités à chaque pas et on se reportera à la bibliographie finale qui ne fera état que des travaux principaux (notamment collectifs) à l'intérieur desquels on trouvera de nombreux articles (tel le n^o d'*International Journal of the Sociology of Language* dirigé par T. K. Harris, entièrement consacré au judéo-espagnol) ou explicitement cités

point de vue de socio-linguiste, l'approche linguistique étant considérée comme trop aride et l'approche dominante du sujet étant en général historique.

Disons tout de suite que je parlerai d'judéo-espagnol, de son nom judéo-espagnol *djudyó* ou *djidyó*, comme d'une langue juive et une langue de diaspora au même titre que le yiddish duquel le judéo-espagnol s'approche par ses caractéristiques et sa dynamique (M. Weinreich, 1980 ; Bunis, 1981 ; Varol & Szulmajster-Celnikier, 1994). C'est une langue disséminée sur un grand espace, éparpillée dans un grand nombre d'états, dans des communautés juives très minoritaires et très minoritaire au sein même du judaïsme. Et bien entendu, c'est une langue et non un dialecte de l'espagnol. Dans le fonctionnement linguistique de la diaspora juive, c'est un *la'az* ou *lo'ez*, une langue profane par opposition à l'hébreu langue sacrée, ou *lashon ha-kodesh*. La langue profane et la langue sacrée sont toutes les deux lues, écrites et, dans le cas des Judéo-Espagnols de l'ex-Empire ottoman, imprimées. Donc cette opposition, ou plutôt cette complémentarité entre elles, ne repose pas sur une opposition entre l'oral et l'écrit mais sur des usages fonctionnels complémentaires et hiérarchisés. La langue profane est devenue très tôt un moyen d'enseigner la langue sacrée avec comme intermédiaire un calque mot-à-mot de l'hébreu biblique, le *ladino* (ainsi que l'ont montré Israël Revah, 1961 & Haïm Vidal Sephiha, 1973), qui joue à son tour un rôle dans l'évolution du judéo-espagnol. Le judéo-espagnol est donc une langue qui ne fonctionne jamais seule mais en synergie avec d'autres (la langue sacrée, son calque ou *ladino*, les autres langues locales et véhiculaires des lieux de séjour...). C'est une langue liée à une culture juive particulière qui la marque de son empreinte, à une culture ancienne et à une identité spécifique clairement définie et très solide. Enfin, je parlerai du judéo-espagnol, et cela me navre et contredit ce que je disais en 1992, comme d'une langue sinon morte, mourante, ou du moins en grand danger de disparition imminente.

Contrairement aux discours (externes à la communauté comme internes) sur la langue de la fin du XIX^e siècle, qui se poursuivent tout au long du XX^e, ce n'est pas l'absence de norme et la fragmentation dialectale du judéo-espagnol qui est la cause de sa disparition. Il présente en effet de Salonique à Rustchuk d'Andrinople à Istanbul et d'Alexandrie à Smyrne, plus tard à New York, Seattle, Atlanta, à Paris, Lyon, Marseille ou Bruxelles, une remarquable homogénéité, que la circulation des personnes et de l'écrit judéo-espagnol en général ont dû contribuer à maintenir.

dans cette communication. Pour plus de précision on pourra se reporter aux abondantes bibliographies de ces ouvrages.

Des processus internes de « koinésation » puis de standardisation ont eu lieu à différentes époques et, au début du XVIII^e siècle, les rabbins ont doté la langue d'une forme écrite standardisée, influencée par l'hébreu, certes, mais aussi par les langues de contact. Cette langue écrite largement partagée n'a entraîné ni fragilisation ni disparition du judéo-espagnol, bien au contraire³.

Les différentes variétés sont tout à fait intercompréhensibles et les causes de la disparition du judéo-espagnol ne sont donc pas *a priori* des causes internes, c'est-à-dire proprement linguistiques, mais des causes externes, historiques ou sociales.

1.2 La fin de l'Empire et la fin de la langue

Ces causes sont d'abord la fermeture et le repli des jeunes états-nations qui se créent lors de la fragmentation de l'Empire ottoman et tout au long du XX^e siècle, c'est-à-dire Turquie républicaine et état d'Israël compris. Ces états-nations ont tous un idéal linguistique monolingue qui emprunte au modèle jacobiniste français.

La deuxième cause tient à la langue elle-même en tant qu'objet. Bien que la plasticité de la langue soit un des facteurs de son évolution et donc de son adaptation aux besoins des locuteurs, l'absence de norme et de soins apportés à la langue sont souvent invoqués par les Judéo-Espagnols eux-mêmes à la fin du XIX^e siècle pour expliquer sa « corruption ». Pourtant, si l'on a péché envers la langue judéo-espagnole, ce n'est pas par négligence mais par excès de soins et de thérapies linguistiques, qui, s'acharnant sur un corps qui n'était pas malade, ont fini par l'affaiblir et le tuer. Sous cet angle peut être rangé le rapport à l'espagnol contemporain qui est l'une des causes de la perte de prestige de la langue et le prétexte à une réforme anarchique qui a fragilisé la langue et entraîné l'insécurité linguistique des locuteurs.

Enfin et surtout, c'est la baisse démographique, qui fait que cette culture juive déjà minoritaire au sein du judaïsme est tombée, à cause de la shoah, en dessous d'un seuil où il devient très difficile de s'auto-suffire et s'auto-définir.

Ce sont ces trois scénarios de disparition, dont un seul eût été suffisant, que je vais exposer ici.

2. La promotion du monolinguisme au sein des nouveaux états-nations

³ Cf. à ce sujet, l'article de synthèse d'Aldina Quintana Rodriguez (P. Díaz Mas & M. Sánchez Pérez, 2010 : 33 – 54) en particulier les pages 45 et 47.

A partir de la fin du XIX^e siècle, la modernité et l'émergence des nouveaux Etats-Nations balkaniques contraignent les Judéo-Espagnols à passer d'un multilinguisme identitaire à un monolinguisme imposé.

Le multilinguisme à des degrés divers est une caractéristique identitaire des Judéo-Espagnols, c'est une pratique attestée par les documents et dont les locuteurs sont tout à fait conscients. Ce multilinguisme a des degrés divers, il peut être tout à fait passif, par exemple, au sens où on comprend les langues mais on ne les utilise pas de manière spontanée. Ce multilinguisme identitaire est ancien.

Les Juifs de la péninsule ibérique au Moyen Âge connaissaient l'hébreu et utilisaient la langue-calque comme langue pédagogique destinée à l'apprentissage. Leur multilinguisme a été reevalué par la recherche historique et linguistique récente. La connaissance de l'arabe chez les Juifs de la Péninsule ibérique jusqu'à la veille de l'Expulsion⁴ marque fortement le judéo-espagnol et la façon dont les emprunts au turc ont été absorbés par le judéo-espagnol. Les convergences entre l'hébreu et l'arabe marquent la phonologie de la langue (Varol Bornes, 2010 : 100). La connaissance des autres langues romanes notamment le portugais, le catalan et le provençal a également laissé des traces, le portugais a été renforcé par l'arrivée massive de migrants « hispano-portugais » fuyant la Péninsule aux XVI^e et XVII^e siècles.

Jusqu'au milieu du XIX^e siècle la question de la langue (disons plutôt des langues) et de l'identité judéo-espagnoles ne semble pas se poser, du moins explicitement. Un travail reste à faire sur les tenants et les aboutissants de la fusion entre la communauté romaniote et la communauté judéo-espagnole à la fin du XVII^e siècle. Le grec est resté, du moins à Constantinople, une des langues couramment parlées par la communauté juive jusque dans le premier tiers du XX^e siècle. La pratique du turc à des degrés divers est également attestée.

La fiction de la vieille dame édentée dont l'authenticité n'a pas été polluée par les contacts avec l'Autre est une fiction de la fin du XIX^e siècle, au même titre que le mythe romantique de la clé de la maison d'Espagne. Le cosmopolitisme des villes de l'Empire ottoman, notamment les ports où sont installés la plus grande partie des Judéo-Espagnols, l'absence de communautés rurales, l'absence de ghettos ou de quartiers séparés dans les villes font que ceci n'est pas possible. On peut ne parler qu'une forme limitée de langue, la comprendre mal, mais l'ignorer tout à fait, certainement pas.

Ceci explique que les personnes nées à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e que j'ai pu interviewer dans les années 80 étaient toutes au moins trilingues avec des différences

⁴ Cf. l'article de Laura Minervini in W. Busse & M. Studemund-Halevy (2011 : 33 – 52) et sa bibliographie.

notables dans la nature de ce trilinguisme (turc, judéo-espagnol, français). Je précise qu'il s'agit de personnes hommes et femmes appartenant à toutes les couches sociales y compris les plus pauvres et populaires. Le discours tenu sur ce plurilinguisme, ses degrés, ses raisons, son existence même était lui, par contre, très complexe. Certaines personnes niaient par exemple, contre l'évidence, parler judéo-espagnol. D'autres, à l'inverse, en France notamment, niaient que leur grand-mère ou leur mère ait pu de près ou de loin connaître une autre langue que le judéo-espagnol. Ces représentations opposées s'expliquent par le même ostracisme qui frappe alors le multilinguisme, symptôme d'un « cosmopolitisme » dénigré par la modernité.

Tout l'art des Judéo-Espagnols est celui de faire de l'identitaire avec du non-identitaire de manière naturelle. Ils adoptent les langues et une partie des pratiques culturelles environnantes et les réanalysent, les refondent et retravaillent si bien que c'est la spécificité de l'identité judéo-espagnole qui s'exprime à partir d'un vocabulaire, d'une coutume, d'une pratique empruntées. C'est un miroir à deux faces, où celui qui regarde de dehors et ne reconnaît que son héritage ne voit que lui-même. Les Judéo-Espagnols sont identitairement des multilingues poly-référencés et leur identité juive complexe de sujets ottomans, juifs de religion et issus de deux exils, celui, fondateur, de la terre d'Israël, et celui d'Espagne, ne recèle pour eux aucune contradiction. Lorsqu'il n'en va plus de même pour les Autres, ils sont alors sommés de choisir une identité mono-référencée.

Sous la pression des nationalismes, les populations de l'Empire ottoman sont contraintes dans la deuxième moitié du XIX^e siècle de se définir en fonction d'une langue, d'un territoire, d'une ethnie et d'une religion uniques et coïncidant, idéalement, terme à terme. C'est donc la modernité qui contraint les Judéo-Espagnols à reconsidérer tout à fait la formulation de leur identité, du moins face aux Autres. Ceci constitue un véritable dilemme qui va tenter de se résoudre par des confrontations et des choix autoritaires, des décisions internes au groupe quelquefois, le plus souvent par des choix dramatiques imposés de l'extérieur. Les intellectuels chercheront notamment à formuler une « identité séfarade » transnationale fondée sur le rapport à l'Espagne et la langue.⁵

Mais le nationalisme impose aux identités complexes une simplification essentialiste et réductrice et, dans cette nouvelle donne, les Juifs dont l'identité est une identité de diaspora, donc sans territoire, sont très mal partis. Les promoteurs de l'« identité séfarade » se heureront rapidement aux idéaux sionistes.

⁵ Cf. notamment l'article de David Bunis sur la question linguistique et la modernisation dans l'ouvrage édité par Harvey E. Goldberg (1996 : 226 – 239).

Il ne s'agit pas d'un refus de la modernité, comme le montrent de manière détaillée J. Phillips Cohen et S. Abrevaya-Stein (2010). A partir de 1840, les Juifs ont accompagné le mouvement du *Tanzimat*, s'appuyant autant sur les modèles ottomans que sur les exemples spécifiques de modernisation qui leur parvenaient des Juifs d'Europe (les *maskilim* ashkénazes qu'ils fréquentaient à Vienne ou à Bucarest notamment, et les Juifs de France). Les élites savantes mettent en place dès 1850 des écoles modernes scolarisant massivement les enfants des couches populaires, où l'on enseigne les sciences et où les langues deviennent une matière d'enseignement à part entière, ce qui est nouveau. On recommande d'enseigner convenablement le turc, langue de l'Empire grâce à des professeurs nommés, formés et appointés pour cette tâche, ainsi que les langues locales comme le grec ou le bulgare. Enfin, l'enseignement de l'hébreu est rénové suivant des méthodes modernes faisant une large place à la grammaire, au vocabulaire et à la pratique de la langue. Mais le judéo-espagnol étant langue véhiculaire, langue que l'on apprend dans les écoles traditionnelles à lire et à écrire, il ne fait pas partie des mesures explicitement exprimées.

Très rapidement les liens avec le judaïsme français, l'ampleur de son oeuvre philanthropique et la fondation de l'Alliance Israélite Universelle (1860) permettent aux intellectuels juifs de l'Empire d'envisager un soutien massif allant bien au-delà de leurs possibilités locales et le français entre comme langue de prestige et d'enseignement, langue moderne dans le code multilingue des Judéo-Espagnols, sous une forme orientalisée. Sa proximité linguistique avec le judéo-espagnol permet de doter celui-ci de termes nouveaux, liés à la modernité, et d'un style écrit proche de celui des périodiques français. Il n'y a pas ici de facteur d'appauvrissement et les modernistes mettent en avant l'élargissement du multilinguisme communautaire. Si la gallicisation outrageuse du lexique est souvent remarquée, il ne s'agit que d'un style, principalement écrit, qui n'affecte qu'en partie le judéo-espagnol parlé. La seule ombre au tableau est le dénigrement dont le judéo-espagnol, lié à la tradition, commence à faire l'objet.

Après 1908, la dérive ultra-nationaliste des Jeunes Turcs qui aboutit aux exactions que l'on sait, abasourdit les Juifs ottomans qui avaient cru si fort en leur mouvement. Sam levi, le grand journaliste salonicien, verra notamment tous ses espoirs déçus et émigrera en 1917 (H. Guillon, 2010).

Les Grecs qui prennent Salonique en 1912 exercent une pression constante pour en helléniser la population et imposer l'usage du grec. Le dimanche devient jour férié au lieu du samedi et c'en est fini de la suprématie des Judéo-espagnols qui sont pourtant majoritaires dans la ville.

La république turque de 1923 ira plus loin, elle cherchera à éradiquer toutes les autres langues. Il ne s'agit plus seulement de connaître « la langue du pays », de savoir bien la lire et l'écrire ce dont les communautés avaient pris acte lors de la réforme de leurs écoles dès le milieu du XIX^e siècle, mais encore faut-il la parler parfaitement, sans accent, et bien sûr ne parler que celle-là. Ce n'est donc pas l'injonction de parler la langue du pays qui est dommageable, nous l'avons dit plus haut, nous ne croyons pas qu'il ait jamais existé des monolingues stricts en judéo-espagnol, mais celle de ne parler qu'une seule langue. Il s'agit de faire allégeance, de prouver sa fidélité à la « Nation » par le monolinguisme. Il y a là une attaque de front des cultures minoritaires et un processus d'assimilation linguistique imposé.

Tout a été dit des campagnes comminatoires « *Vatandas Türkçe Konuş* » dont le mot d'ordre était repris par des intellectuels turcs comme Abraham Galante ([1985] : VIII, 94 – 110), ou dont la presse se faisait l'écho. Elles signifient surtout que l'on ne doit parler que le turc, et que les autres langues doivent disparaître de l'espace public. Si les Judéo-Espagnols se sont affrontés sur la langue et l'alphabet qu'il fallait promouvoir, comme on le voit dans l'évolution du journal *La Boz de Oriente* par exemple, force est de constater que l'usage du turc (comme ailleurs celui du grec ou du bulgare) se sont étendus et renforcés sans pour autant faire disparaître la pratique du judéo-espagnol, encore très vivante en Turquie au milieu du XX^e siècle.

Comme l'a montré Mary Altabev (1996) et comme le dit aussi Mahir Şaul (2001), c'est l'accent juif en turc qui devient alors un enjeu de la politique communautaire. Ne pouvant plus jouer sur les langues les Judéo-Espagnols jouent sur les variétés de turc qui restent à leur disposition : le turc des Juifs mêlé de judéo-espagnol et phonétiquement proche de cette langue / le turc des Turcs, neutre et non marqué identitairement.

Le nationalisme ombrageux n'a pas épargné le jeune état d'Israël pour lequel, pour être sioniste sincère et tourner le dos à la diaspora, il fallait dénigrer celle-ci, prendre le contrepied et abandonner les langues juives. La politique en faveur du multilinguisme et de la protection des cultures et langues juives n'est apparue qu'à la fin du XX^e siècle et elle n'a pas (ou pas encore, ou trop tard) infléchi la tendance majoritaire.

Il ne s'agit donc pas d'adopter les langues nationales (elles étaient connues et parlées) mais de ne parler que le turc en Turquie, le grec en Grèce, le bulgare en Bulgarie, le français en France, l'hébreu moderne en Israël et de renoncer à la transmission de l'héritage identitaire judéo-espagnol. Cela revient à casser l'unité communautaire, transnationale, à accepter la fragmentation de la culture et il devient impossible, même aux membres d'une même famille, dispersée dans plusieurs pays, de communiquer dans la même langue. Il s'agit donc bien

d'assimilation dans des pays différents et de disparition de la culture judéo-espagnole puisqu'il n'y a nulle part de prise en compte de cette culture ni de cette langue.

La culture est alors résumée à la seule religion, aux rituels spécifiques qui lui sont liés et à quelques us et coutumes. Dès lors qui mieux que l'état d'Israël, fondé en 1948, pourrait défendre cette identité religieuse ? Et, de fait, les études ont montré qu'en Turquie l'arrêt effectif de la transmission de la langue judéo-espagnole correspondait aux années cinquante. C'est-à-dire qu'Israël prenant le relais symbolique de la diaspora, la transmission de la langue comme support de la culture ne se justifie plus. Le retour à l'hébreu langue sacrée et à la terre d'Israël peut désormais se faire à tout moment et il n'est plus besoin du truchement du *la'az* pour maintenir la langue sacrée et la culture religieuse. De fait, après la reconnaissance de l'état d'Israël par la Turquie en 1949, les Judéo-Espagnols de Turquie et des Balkans émigreront massivement.

3. Le judéo-espagnol et ses politiques linguistiques

La deuxième cause se rapporte à l'activisme linguistique de la fin du XIX^e siècle qui prend la langue elle-même comme objet.

Si l'on parle plusieurs langues, ces langues ne sont pas sur le même pied. La hiérarchie traditionnelle place la langue sacrée en haut et les *la'az* en bas. La modernité hiérarchise le multilinguisme en langue sacrée (Hébreu), langues de culture et de prestige (français, turc ottoman), langue du pays (grec, turc, bulgare, serbocroate...) et le judéo-espagnol se trouve tout en bas, comme langue vernaculaire destinée à la communication courante limitée à la communauté. Mais ce dernier point pose problème à nombre d'intellectuels judéo-espagnols.

3.1 Qu'est-ce qu'une langue ? Le modèle français

Toujours prompts à rechercher comment survivre identitairement à l'évolution des états modernes, les Judéo-Espagnols ont bien compris qu'une langue minoritaire et qui plus est « orientale » ne pouvait jouir d'aucun prestige. Le statut de langue s'appuie en Europe à la fin du XIX^e siècle sur un idéal essentialiste de pureté et d'authenticité, d'ancienneté, qui ne reposent pas souvent sur une réalité linguistique et qui voient s'affronter linguistes, académiciens et grammairiens. Le discours majoritaire sur la langue distingue au XX^e siècle entre une langue centrale, normée, écrite, enseignée, officielle et ses dialectes, oraux, périphériques, régionaux, non officiels, non enseignés, souvent méprisés et appelés en France « patois ». Les langues mixtes ou nouvelles, celles qui ne peuvent pas se raccrocher à une branche bien définie de l'arbre généalogique des langues, comme les créoles et les pidgins

sont qualifiées de « sabirs », de « jargons », de « charabias », ce ne sont même pas des dialectes et a fortiori ce ne sont pas des langues. C'est ainsi que seront qualifiées les judéo-langues, le yiddish comme le judéo-espagnol : dans le meilleur des cas ce sont des « patois » de l'allemand ou de l'espagnol, dans le pire ce sont des « jargons », terme couramment utilisé pour les nommer, par les Judéo-Espagnols eux-mêmes.

Les langues reposent aussi sur des littératures écrites. Face à ce discours distribué notamment par les enseignants de l'Alliance Israélite Universelle, les Judéo-Espagnols qui souhaitent, sinon promouvoir, du moins maintenir leur langue ont dû s'adapter. Le judéo-espagnol possède des atouts, il a toujours été écrit et imprimé et enseigné à l'école aux garçons en même temps que l'hébreu. Il y a certes de l'écrit, mais y a-t-il une littérature digne de ce nom ? Le français fixant la norme, la littérature concerne uniquement les genres modernes que le judéo-espagnol n'a pas encore développé en 1870 : principalement le théâtre et le roman. Or la littérature judéo-espagnole produite dans les siècles précédents par l'élite lettrée rabbinique a cultivé des genres traditionnels (poésie strophique, contes moraux et exemplaires, exégèse rabbinique). Les élites occidentales rapportent cette littérature au prestigieux passé des lettres hébraïques d'Espagne médiévale pour mieux la dénigrer. Les Judéo-espagnols s'emploieront pour y répondre à écrire du théâtre et des romans courts à la fin du XIX^e siècle.

La critique en vient vite au dénigrement qui s'accompagne d'une perte de prestige et le judéo-espagnol devient la langue « vulgaire » parlée par le « bas peuple » sans instruction et il devient de bon ton de feindre de l'ignorer tout à fait et de ne plus l'utiliser.

3.2 L'héritage espagnol ou le retour vers l'Occident

Face à ces attaques, les auteurs et les intellectuels comme Sam Levi à Salonique (H. Guillon, 2010) ou Hayim Bejerano à Bucarest, Abraham Capon à Belgrade (entre autres) qui défendent l'usage du judéo-espagnol s'appuient alors sur l'héritage espagnol. Les relations avec l'Espagne se renouant à la fin du XIX^e siècle (A. Pulido Fernandez, 1993), le judéo-espagnol tient avec le castillan moderne sa norme de prestige. Le judéo-espagnol s'affirme comme « espagnol castillan » qui plus est « archaïsant » donc plus proche de la racine, de l'authenticité et de la pureté originelles. Il n'est plus ni un jargon ni un dialecte, il est le conservatoire de l'espagnol ancien, datant de l'expulsion d'Espagne et héritier d'un passé prestigieux. Au XX^e siècle bien des intellectuels judéo-espagnols et des chercheurs ne diront pas autre chose. Mais ils se heurtent alors à la réalité du judéo-espagnol qui est une langue mixte, dont ils ne repèrent a priori la mixité qu'au niveau du lexique, les termes hébreux et les

termes turcs principalement. Ils préconisent donc leur élimination et leur remplacement par des termes du castillan contemporain. La lecture des journaux espagnols qui leur sont envoyés leur permet de mesurer l'écartement entre le castillan et le judéo-espagnol. Le dénigrement du judéo-espagnol comme langue mélangée, impure, brouillée commence là. A partir de cette évidence on voit se dégager deux solutions pour maintenir l'identité linguistique judéo-espagnole. Certains préconisent le passage à l'espagnol d'Espagne, *el espanyol halis de la Spanya*, 'le véritable espagnol de l'Espagne', mais cela demande l'envoi de professeurs ou des liens plus étroits et soutenus, qu'à cette époque l'Espagne n'est pas en état d'assumer. Les jeunes gens qui fondent à Vienne la société pour la diffusion de l'Espagnol et le *Correo de Viena* (autour de Shem Tov Semo) sont dans cet esprit. D'autres comme Hayim Bejerano, par exemple, défendent le maintien des archaïsmes et de certaines spécificités mais prennent en main l'épuration et la réforme de la langue. Le passage à la graphie latine est préconisé et certains journaux comme celui d'Elias Crispin, *El Luzero de la pasensia* qu'étudie Paloma Diaz Mas, passent aux caractères latins.

On assiste alors chez tous les auteurs et journalistes publiant en judéo-espagnol à ce que j'appellerai « l'invention du judéo-espagnol ». Chacun promet sa norme idéale et les propositions opposées s'appliquent dans leurs textes écrits. Certains réinventent entièrement la morphologie verbale, d'autres séparent le vocabulaire entre archaïsmes, termes castillans encore en usage, emprunts aux langues romanes (français italien), autorisés, et la chasse aux turquismes et aux hébraïsmes⁶. Tous les auteurs judéo-espagnols ou presque disposent de dictionnaires français-espagnol ou espagnol-français, dans lesquels ils puisent sans considérer la diachronie de la langue, remplaçant souvent un mot ancien perçu comme fautif par un terme très postérieur.

La connaissance de leur langue par les Judéo-Espagnols se développe aussi à cette époque et cet engouement fera naître des vocations savantes, mais le résultat linguistique est désastreux. La plupart du temps, et malgré l'habileté de l'auteur, la langue inventée n'est ni du castillan, ni de l'espagnol ancien, ni du judéo-espagnol. Il y a autant de normes que d'auteurs, ce qui produit aussi chez les lecteurs-locuteurs une certaine insécurité linguistique. Ce n'est pas tant ce qui concerne le lexique qui pose problème que ce qui concerne la morphologie (conjugaison, genre des mots, suffixes de dérivations), la rage réformatrice épargnant la syntaxe où les calques sont plus difficiles à repérer. Cette politique de réhispanisation se poursuit tout au long du XX^e siècle. Si le judéo-espagnol n'a d'autre choix

⁶ C'est, par exemple, le cas de la reconstitution du castillan à laquelle se livre Hayim Bejerano dans son proverbiaire glosé et ses articles (cf. P. Díaz Mas & M. Sánchez Pérez, 2010 : 100).

que de redevenir de l'espagnol ou s'il doit être épuré, c'est qu'il est un satellite lointain de l'espagnol, langue de prestige. Les écrits savants de certains linguistes espagnols (comme Alonso Zamora Vicente, pour ne citer qu'un exemple), qui n'épargnent pas leur mépris, confirment ce discours.

La présence actuelle de l'espagnol sur l'aire géographique du judéo-espagnol (télévision espagnole en Turquie ou en Israël, centres culturels Cervantes, enseignement scolaire de l'espagnol en France) entraîne sa disparition irrémédiable. Les Judéo-Espagnols de France attribuent principalement la non-transmission de la langue à son manque de prestige et ont préféré que leurs enfants apprennent l'espagnol⁷. Aucun dialecte ne peut se maintenir face à la langue normée de référence, particulièrement si, pour exister, la production écrite judéo-espagnole doit atteindre et séduire un lectorat hispanophone ou hispanisant qui doit comprendre les textes et n'être dérangé ni par la graphie ni par les emprunts.

4. L'effondrement démographique et la langue des morts

On touche ici au 3^{ème} facteur de disparition du judéo-espagnol, celui de la démographie. Les judéo-Espagnols n'ont jamais dépassé le nombre de 500 000 en tout dans le monde, pour les estimations les plus hautes. 350 000 pour l'ex-Empire ottoman semble un chiffre raisonnable. Cela pèse peu par rapport aux autres grandes communautés juives, les Ashkénazes par exemple, qui se comptent par millions. Or cette communauté a été durement frappée par la shoah. Si certaines communautés, celle de Turquie notamment ont été épargnées, ce n'est pas le cas des communautés judéo-espagnoles de Macédoine, de Grèce, de Yougoslavie et de France qui ont été décimées. D'après les chiffres cités par Sephiha (1979 : 48-73) des 60 000 Judéo-Espagnols de France (selon les décomptes de Michaël Molho) il n'en restait que 20 000 après guerre ; des 20 000 Judéo-Espagnols de Roumanie 15 000 ont disparu ; des 29 000 Judéo-Espagnols d'ex-Yougoslavie 14 000 ont survécu dont 8000 émigrent en Israël et il n'y reste plus que 3500 personnes avant la guerre civile ; des 1 500 judéo-espagnols de Vienne⁸ il n'y a eu que 200 survivants). Les chiffres sont peu importants comparés au nombre des Juifs ashkénazes de Roumanie, d'Allemagne, de Pologne ou de

⁷ Lors d'entretiens enregistrés dans les grandes villes de France pour la constitution d'un corpus judéo-espagnol dans le cadre du programme d'archives orales des langues de France (CNRS & Ministère de la Culture & du Patrimoine). La plupart des entretiens, mis en ligne sous la responsabilité de Pandelis Mavrogiannis, sont accessibles sur le site www.corpusdelaparole.culture.fr. Un corpus plus large sera accessible sur le site www.crdo.risc.cnrs.fr.

⁸ Je remercie M. Studemund Halevy d'avoir corrigé le chiffre erroné donné par H. V. Sephiha (1979: 58).

Hongrie qui ont été tués mais, rapportés à la petite taille de cette communauté, ils sont énormes.

Ce qui est le plus catastrophique, numériquement et symboliquement, est la disparition entière des Juifs de Salonique déportés systématiquement en 1942. Sur 56 500 juifs en 1940 46 091 ont été déportés, très peu sont revenus, les autres se sont enfuis. Or Salonique occupait une place symbolique de capitale du judaïsme ottoman. Seule ville de l'Empire où la majorité des habitants étaient judéo-espagnols elle était surnommée « la Jérusalem d'Orient », et comptée comme ville-mère d'Israël. En quelques mois la population juive de la ville a entièrement disparu.

La proportion des pertes en regard de la taille de la population judéo-espagnole fait que l'on passe après guerre en dessous d'un seuil démographique raisonnable. La concentration de la population dans les quartiers des villes est insuffisante pour cultiver un tant soit peu d'entre-soi. L'après-guerre voit des mouvements de migration massifs vers les Etats-Unis, l'Amérique du Sud puis l'état d'Israël (Sephiha, 1979; Benbassa & Rodrigue, 2002). Les communautés sont petites et dispersées, elles n'ont pas les moyens d'entretenir seules leur culture et même leur judaïsme et elles doivent s'allier aux membres d'autres communautés. C'est le cas en France notamment où il est vain, après guerre, de penser se marier à l'intérieur du groupe.

Je signalerai à ce propos un fait qui mérite qu'on l'étudie et qu'on l'interroge. Depuis 2006, nous avons entrepris de réunir un corpus oral du judéo-espagnol parlé en France (*cf. supra* note 2). Grâce au travail de Pandelis Mavrogiannis, notamment, qui a recueilli des archives et de nombreux témoignages nous avons aujourd'hui une claire vision de l'état de la communauté judéo-espagnole de Paris, Lyon et Marseille et de leur histoire récente. Tous les récits recueillis font longuement état de la shoah, du départ des proches, de la déportation, mais aussi de la disparition des communautés balkaniques, Salonique et Rhodes en tête. Or, dans les entretiens réalisés en Turquie dans les années 80 – 90, aucune mention n'est faite du sort de Salonique, alors que les va-et-vient entre Constantinople, Smyrne et Salonique étaient constants, que ce soit pour des raisons économiques, sociales ou religieuses. Par recoupement, on se rend compte que les familles alliées étaient nombreuses, que de nombreux Judéo-Espagnols d'Istanbul étaient originaires de Salonique ou bien y avaient résidé ou y comptaient des parents, des amis, des associés. Dès lors, c'est le silence qui devient parlant. Il est difficile de repérer un non-dit et, de fait, à mon propre étonnement, faisant implicitement corps avec elles, je n'ai jamais posé directement la question aux personnes interrogées. C'est la comparaison avec les entretiens enregistrés français qui fait apparaître que le sort des

Saloniciens n'est jamais évoqué. Ce trou dans la mémoire peut signifier que la communauté de Turquie est symboliquement démunie face à cette catastrophe, non conscientisée, non verbalisée, non assumée. Ce fait explique aussi, sans doute, pourquoi le judéo-espagnol n'a pas en Turquie, comme en France par exemple, ou auprès des Judéo-Espagnols de Grèce à l'heure actuelle, cette charge symbolique de « langue sainte » qu'a pris le judéo-espagnol. En effet, les membres de la communauté qui restent attachés à cette identité mettent un point d'honneur à apprendre le judéo-espagnol ou à faire en sorte qu'il soit étudié dans leurs associations, qui contraste très fort avec la situation turque. Apprendre ou enseigner le judéo-espagnol, s'apparente en France à un office du souvenir. C'est un hommage, souvent explicite, à la mémoire des Saloniciens disparus. Le judéo-espagnol est la langue d'une culture martyrisée, « la langue vit dans les cimetières » écrit H. V. Sephiha (1979 :80).

Ecrire en judéo-espagnol est pour Marcel Cohen (auteur français de famille salonicienne) et Clarisse Nicoïdski (de famille bosniaque) un combat pour la mémoire et l'identité. De la même façon, pour le poète catalan Arnau Pons il est naturel de traduire en judéo-espagnol les chants du peuple juif assassiné, oeuvre magistrale en yiddish de Itzhok Katsenelson comme pour le poète uruguayen Juan Gelman d'écrire en judéo-espagnol des poèmes sur son enfant martyrisé par la junte militaire lors de la dictature.

5. Trois scénarios et une disparition

Entre la « langue sacrée » et le *la'az*, l'espace dévolu à une « langue sainte » est bien étroit et sa survie précaire. Déjà tenue pour langue morte par beaucoup, le judéo-espagnol est appelé à disparaître dans un proche avenir, compte tenu de la déperdition actuelle (très sensible dans les corpus français, beaucoup moins en Turquie), de l'état des communautés et de l'absence de transmission et d'enseignement.

Avec la langue, disparaît le multilinguisme identitaire, l'accès à la littérature et cette subtile culture poly-référencée qui est l'art de créer un solide agencement identitaire à partir d'éléments non-identitaires, empruntés au judaïsme ancien et aux nombreuses cultures de contact qui ont jalonné son histoire.

Cette disparition a été prédite, prévue, voulue, organisée, combattue, déniée... si bien qu'elle ne constitue une surprise pour personne. Pourtant, plus que la disparition du judéo-espagnol, c'est plutôt son étonnante survie à cent-vingt ans de dénigrement et d'acharnement interne comme externe à le faire disparaître ou à le réformer qui devrait nous interroger. Peu de langues aussi lourdement attaquées ont survécu aussi longtemps.

Marie-Christine Bornes Varol
 Dept. Etudes Hébraïques & Juives
 Institut National des Langues & Civilisations Orientales – Paris
varol@noos.fr

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Altabev, Mary. *Judeo Spanish in the Turkish Social Context : Language Death, Swan Song, Revival or New Arrival ?* Istanbul : Gözlem, 1996.

Alvarez-Pereyre, Frank & Baumgarten, Jean (eds.). *Linguistique des langues juives et linguistique générale*. Paris : CNRS, 2003.

Bali, Rifat N. « Le dilemme identitaire des Juifs dans les premières années de la République turque. » in *Itinéraires sépharades – Complexité et diversité des identités*, directed by Esther Benbassa, pp. 127 – 140. Paris : PUPS, 2010.

Benbassa, Esther & Rodrigue, Aron. *Histoire des Juifs sépharades – de Tolède à Salonique*. Paris : Seuil, 2002 (1^{ière} éd. Paris 1993).

Bunis, David M. « Le judezmo : autres cadres, autres rôles » in *La Société juive à travers l'Histoire - Le Peuple Monde*, edited by Shmuel Trigano, vol. 4, pp. 532 à 555. Paris : Fayard, 1993.

Bunis, David M. *Voices from Jewish Salonika*. Jérusalem/Thessalonique: Misgav Yerushalayim, 1999.

Bunis, David M. « Judezmo Inanimate Fusion Nouns With Non-Romance Affixes », *Yod* 11/12, (2006/7) : 359 – 410.

Busse, Winfried & Studemund-Halevy, Michaël (eds). *Lexicología y lexicografía judeoespañolas*. Bern : Peter Lang, 2011.

Díaz Mas, Paloma & Sánchez Pérez, María (eds.). *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, Madrid: CSIC, 2010.

Galante, Avram. *Histoire des juifs de Turquie* (9 vols), Istanbul : Isis, s.d.

Gerson, Karen. *Language Change as Influenced by Cultural Contact – A Case : Ladino*, Master of Arts in Psychology. Istanbul : Boğaziçi University, 1983.

Gerson Şarhon, Karen & Martín Asuero, Pablo. *Ayer y hoy de la prensa en judeoespañol*. Istanbul: Isis, 2007.

Goldberg, Harvey E. (ed.) *Sephardi and Middle Eastern Jewries: History and Culture in the Modern Era*. Bloomington : Indiana University Press, 1996.

Guillon, Hélène. *Le Journal de Salonique, un instrument de la modernisation d'une communauté juive dans l'Empire ottoman (1895-1910)*. Thèse de Doctorat. Paris: EPHESS, 2010.

Harris, Tracy K. (ed.). *International Journal of the Sociology of Language* 37 (1982).

Harris, Tracy K. *Death of a Language – The History of Judeo-Spanish*. Newark : University of Delaware Press, 1994.

Phillips Cohen, Julia & Abrevaya Stein, Sarah « Sephardic Scholarly Worlds : Toward a Novel Geography of Modern Jewish History. » *The Jewish Quarterly Review* 100-3 (2010) : 349 – 384.

Pulido Fernández, Angel. *Los Israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid : Suc. de Rivadeneyra, 1904.

Pulido Fernández, Angel. *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Grenade : Universidad de Granada, 1993 (1^{ère} éd. Madrid, 1905).

Revah, Israel S. « Formation et évolution des parlers judéo-espagnols des Balkans. » *Iberida – Revista de Filología* 6 (1961) : 173 à 196.

Şaul, Mahir. « The Mother Tongue of the Polyglot: Cosmopolitanism and Nationalism among the Sepharadim of Istanbul » in *Turkish – Jewish Encounters*, edited by Mehmet Tütüncü, pp.129-166, Haarlem, 2001.

Schwarzwald (Rodrigue), Ora. « Morphological Aspects in the Development of Judeo-Spanish », *Folia Linguistica* 27 (1993) : 131-145.

Schwarzwald (Rodrigue), Ora. « Language Choice and Varieties » in *From Iberia to Diaspora – Studies in Sephardic History and Culture*, directed by Yedida K. Stillman & Norman A. Stillman, pp. 309 à 415. Leiden : Brill, 1999.

Sephiha, Haïm-Vidal. *Le ladino – Judéo-Espagnol calque – Deutéronome – versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553)*. Paris : Centre de recherches hispaniques, 1973.

Sephiha, Haïm-Vidal. *L' Agonie des Judéo-Espagnols*. Paris : Entente, 1979.

Varol, Marie-Christine & Szulmajster – Celnikier Anne. « Yiddish et judéo-espagnol : dynamique comparée de deux langues de diaspora », *Plurilinguisme* 7, CERPL Paris 5 (1994) : 93 – 132.

Varol Bornes, Marie-Christine. *Le judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul*, Berne : Peter Lang, 2010.

(Bornes) Varol, Marie-Christine (éd.). *Chocs de langues et de cultures ? Un discours de la méthode*. Paris : PUV, 2011.

Wagner, Max Leopold. *Caracteres generales del Judeo-Español de Oriente*, Madrid : Hernando, 1930. (Anejo de filología española XII).

Weinreich, Max. *History of the Yiddish Language*. Chicago / Londres : University of Chicago, 1980.

Zamora Vicente, Alonso. *Dialectología española*. Madrid : Gredos, 1967.