

***La transmission culturelle à l'œuvre :  
trajectoire, diffraction et fécondation d'une pensée à  
travers différents exemples***

*(Espagne, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*



**Atelier Transmission Culturelle**

Textes réunis par M. GÓMEZ-GARCÍA PLATA

PUBLICATION DU CREC  
ISSN 1773 0023

*LA TRANSMISSION CULTURELLE À L'ŒUVRE :*  
*trajectoire, diffraction et fécondation d'une pensée*  
*à travers différents exemples*  
*(Espagne, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*

Atelier Transmission Culturelle  
Textes réunis par M. Gómez-García Plata

Publication du  
Centre de Recherche sur l'Espagne Contemporaine  
*Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III*

mai 2014

Volume II

Illustration de couverture : M. Gómez-García Plata, d'après un photogramme du film *Les Temps modernes*  
Réalisation maquette : M. Gómez-García Plata

ISSN 1773-0023

LA TRANSMISSION CULTURELLE À L'ŒUVRE :  
trajectoire, diffraction et fécondation d'une pensée à travers  
différents exemples (Espagne, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> _____	3
<i>Présentation</i> , Mercedes Gómez-García Plata, _____	3
<i>Apports conceptuels à la notion de « transmission culturelle »</i> , Camille Lacau St Guily, _____	5
<i>La transmission des principes herdériens : la Volksseele (l'âme nationale) revisitée par A. Durán et A. Machado y Álvarez</i> , Mercedes Gómez-García Plata, _____	11
<i>Transmission et « excentrement » du bergsonisme dans les sphères littéraires madrilènes (1900-1910)</i> , Camille Lacau St Guily, _____	36
<i>Eugénisme, droit et socialisme dans la pensée de Luis Jiménez de Asúa</i> , María Flores Rodríguez, _____	88
<i>Catalanisme et sionisme</i> , Eva Touboul Tardieu, _____	115
<i>Le discours de médiation culturelle : Leopoldo Alas Clarín, la traduction et les textes traduits en Espagne de 1875 à 1901</i> , Carole Fillière, _____	138

## **Avant-propos**

### **Présentation**

Le présent volume regroupe les derniers travaux de recherches effectués par les membres de l'atelier Transmission Culturelle et s'inscrit dans la continuité du précédent recueil, *La transmission culturelle à l'œuvre : Les multiples avatars de l'évolutionnisme en Espagne (1868-1931)*<sup>1</sup>, publié il y a trois ans. Cette continuité s'établit sur la permanence de l'approche théorique et méthodologique liées à la notion de transmission, qui a fondé l'identité du groupe, néanmoins son application n'a plus exclusivement été limitée au paradigme de l'évolutionnisme comme cela avait été le cas pour la précédente phase de recherche. Cette ouverture du champ d'application à d'autres courants de pensées politiques, scientifiques, littéraires et philosophiques n'a pas été motivée par l'épuisement de la thématique de l'évolutionnisme, mais par la volonté de diversifier les objets et d'élargir les perspectives de recherche.

La notion de transmission est donc ce qui donne cohérence à des objets aussi variés que l'excentrement du bergsonisme, l'appropriation espagnole du patriotisme culturel herdérien, la pensée juridique de Luis Jiménez de Asúa, les emprunts du catalanisme au sionisme ou le discours théorique de Leopoldo Alas *Clarín* sur la traduction de textes étrangers.

L'élargissement du champ d'application de la notion de transmission s'est avéré bénéfique du point de vue conceptuel, permettant une réflexion féconde quant à la précision de sa définition, ainsi qu'en rend compte la deuxième partie de cet avant-propos. En effet, lors de la première définition théorique et méthodologique de la

---

<sup>1</sup> Consultable à l'adresse suivante :  
<http://crec-paris3.fr/publication/les-multiples-avatars-de-levolutionnisme-en-espagne>

notion, qui a constitué la principale approche des articles du premier volume, il avait été considéré que l'une des particularités de la transmission culturelle, laquelle est fondée sur le mouvement, est qu'elle peut aboutir, au terme de ses différentes phases, à une transformation des théories originelles ou, tout du moins, de leur finalité. Dans le présent recueil, il s'est agi d'aller au-delà de l'étude de la chaîne insécable qui lie le transmetteur à son récepteur à son tour institué en transmetteur en s'intéressant davantage à la trajectoire de l'objet culturel transmis afin d'observer les processus de diffraction, métabolisation et fécondation auxquels il pouvait être soumis.

L'autre conséquence de la diversification des objets d'étude est l'extension des bornes chronologiques : à travers les cinq articles, ce sont deux siècles qui sont balayés, du premier tiers du XIX<sup>e</sup> à la deuxième moitié du XX<sup>e</sup>. Néanmoins, on note qu'une majorité de contributions se concentre sur la période charnière de l'entre-deux siècle jusqu'au premier tiers du XX<sup>e</sup>. Cette concentration n'est pas simplement le fruit du hasard des choix et des objets de recherches des différents membres de l'atelier. En effet, à l'origine du processus de transmission, on trouve le besoin d'aller chercher d'autres références esthétiques, philosophiques ou politiques, d'autres modèles étrangers à la culture espagnole pour valoriser, réhabiliter (article de M. G.-García Plata) ou pour revitaliser et enrichir le patrimoine culturel autochtone (article de C. Fillière). Or, ce besoin est d'autant plus prégnant à la faveur du développement du mouvement régénérationniste qui acte et théorise une décadence espagnole dans tous les domaines. L'apport étranger devient dès lors vital pour régénérer intellectuellement, politiquement, voire biologiquement la nation espagnole (articles de C. Lacau St Guily, E. Touboul, M. Flores).

La transmission de modèles étrangers, devenus objets culturels, qu'ils soient littéraires, scientifiques ou idéologiques, ne consiste pas en leur reproduction à l'identique dans le cadre espagnol. Les canaux de transmission, autrement dit les voies empruntées lors de la trajectoire de la transmission (recensions ou traductions d'œuvres, d'articles ou de revue étrangères, assorties éventuellement d'un discours de médiation écrit ou oral), ainsi que les contextes idéologiques dans lequel elle s'insère ne sont pas sans incidence sur les objets transmis. Ces facteurs produisent un phénomène de diffraction, étape préparatoire à leur métabolisation, à leur acclimatation en milieu hispanique. Comment comprendre la redéfinition de l'eugénisme par L. Jiménez de

Asúa en fonction d'un projet socialiste sans le dynamisme intellectuel qui précède la II<sup>de</sup> République ou la réinvention poétique du bergonisme par les poètes modernistes (A. Machado, J. R. Jiménez, R. Darío) sans l'étape propédeutique de la médiation par la presse ou les échanges réalisés lors des *tertulias* (reflet des habitudes de sociabilités espagnoles) de la Residencia de Estudiantes ? Quelles auraient pu être les avancées du catalanisme, s'inspirant du pragmatisme du sionisme des années 1930, si elles n'avaient été stoppées par la Guerre Civile ? Une bonne acclimatation des œuvres étrangères passant par une bonne traduction accompagnée d'un discours de médiation est aussi ce que réclame Clarín lorsqu'il revendique l'apport étranger pour enrichir le patrimoine culturel national. De la qualité de cette phase d'acclimation dépend la réussite, ou plutôt l'aboutissement de la transmission, laquelle peut, à son tour, donner lieu à la fécondation de l'objet originel, à son hispanisation en lui attribuant des caractéristiques qui ne lui sont pas propres à l'origine.

Si le besoin d'avoir recours à des systèmes étrangers pour réhabiliter ou régénérer les modèles esthétiques, idéologiques ou politiques espagnols devient un enjeu patriotique pour certains penseurs du XIX<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup>, c'est qu'ils ne perçoivent pas ou plus l'Espagne comme une nation productrice de culture, contrairement à ses voisins européens. Or, les différents exemples étudiés à travers les articles de ce volume témoignent d'une capacité de résilience intellectuelle : savoir tirer bénéfiques de magistères étrangers en les soumettant à un processus de transmission culturelle au service du renouvellement du patrimoine autochtone n'est-il pas malgré tout le signe d'une certaine vitalité ?

Mercedes Gómez-García Plata  
Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, CREC EA 2292

### **Apports conceptuels à la notion de « transmission culturelle »**

*De « l'en-soi » au « pour-soi » culturels : de la naissance de l'objet à sa transmission*

Toute pensée, avant d'être transmise, naît dans une matrice originelle, dans un terreau qui lui est naturel. Notre étude consiste à analyser comment cet objet culturel qui peut être une pensée philosophique, politique, religieuse, littéraire, etc., ne vit pas

circonscrite et limitée à son milieu natal, dès lors qu'elle est influente et impose, par sa force et sa fécondité intrinsèque, un magistère intellectuel qui la fait rayonner. En existant, comme l'indique le préfixe « ex- », elle sort d'elle-même, casse sa coquille d'« en-soi », pour reprendre une terminologie phénoménologique, et devient une sorte de « pour-soi », dont l'essence va être modifiée, « altérée » par ses récepteurs. Dans le passage de l'en-soi au pour-soi, qu'implique nécessairement tout processus de transmission culturelle, la pensée ne se limite plus à sa sphère d'origine, intime, mais s'ouvre à un espace public, « pour les autres ». *De facto*, elle perd alors sa pureté épistémologique et se mixe à des esprits ou objets culturels nouveaux.

### *Une trajectoire consciente ?*

Le chemin qu'emprunte un objet culturel mis en circulation « par les autres » constitue-t-il réellement une trajectoire consciente, « un travail continu, un acte volontaire et transformateur », comme l'indique l'introduction du premier volume de cet ouvrage ? Toute pensée n'est pas consciemment mise en circulation. Si son artisan a intentionnellement voulu produire cet objet, son existence en dehors de cette zone artisanale initiale, natale, ne serait pas, elle, nécessairement le fruit d'un travail conscient. En effet, la circulation d'une pensée ne suit pas une trajectoire continue ; *a contrario*, son parcours est par essence discontinu, fragmenté et irrégulier. Les rencontres qu'elle fait sont souvent hasardeuses ; la pensée, en existant comme « pour-soi », dessine des « cercles concentriques », excentrés de la source originelle, ce qui dénature son en-soi initial, la rendant souvent méconnaissable.

Tout assimilateur n'est donc pas conscient du travail (de transformation) qu'il opère sur l'objet en circulation. Une pensée, en voyageant, perd ses contours solides, ses limites se diluent, les entités qui composent le mixte qu'elle est essentiellement se diffractent et il n'est pas certain que ses récepteurs soient alors capables d'identifier d'où elle vient et sa nature originelle. Cette pensée se mêle alors à l'atmosphère idéologique du moment ; dans ce grand entrelacs de flux et fluides, elle engendre des suggestions sans que l'on puisse toujours retracer sa généalogie et connaître sa filiation.

### *La mise en circulation de « philosophèmes » et d'avatars culturels*

Tout objet culturel provient, certes, d'un milieu endogène, en un sens, homogène, mais comme objet complexe, il est nécessairement constitué d'entités plurielles, potentiellement détachables, « dislocables ». Ce sont ces éléments que l'on peut disjoindre, désunir, « excentrer » de leur milieu originel et qui, à la suite de cette diffraction, deviennent des « philosophèmes ». Les philosophèmes sont des bribes, des éléments détachables/-és d'un bloc conceptuel, d'un système ou « en-soi » de pensée et qui, disjoints du mixte (philosophique) originel dont ils sont issus, adviennent à une existence nouvelle. L'« excentrement » les fait renaître. Ils génèrent des avatars culturels.

« *Excentrement* » : *contre-sens ou sens* ?

Or, on a souvent une perception dépréciative de l'interprétation personnelle que l'on peut faire d'une pensée. Beaucoup considèrent qu'en s'excentrant ou en étant excentrée de son milieu naturel, celle-ci perdrait sa pureté épistémologique initiale. En effet, elle deviendrait un objet que l'on s'approprierait, et ce processus de reconstruction serait un contre-sens par rapport à l'élaboration intellectuelle originelle. Si l'on prend l'exemple du bergsonisme que nous développons, dans l'article de ce volume intitulé « Transmission et “ excentrement ” du bergsonisme dans les sphères littéraire madrilènes (1900-1910) », deux éminents bergsoniens français, notamment l'élève et disciple de Bergson, Albert Thibaudet (1874-1936), ou encore Rose-Marie Mossé-Bastide (1909-1999), critiquent les lectures singulières qui ont pu être faites du bergsonisme, car elles le détournent de sa trajectoire initiale, de son déploiement par et pour les spécialistes. Thibaudet réduit l'acte d'interprétation à de la caricature grotesque. Il écrit, en 1923, dans son livre *Le bergsonisme* : « Le bergsonisme de l'instinct pur, [...], le bergsonisme dada, est une caricature à peu près aussi exacte que le Socrate des Nuées, lorsqu'il mesure le saut d'une puce, ou le Rousseau des Philosophes que Palissot fait entrer en scène à quatre pattes » (Thibaudet, 1924, p. 101). De même, Rose-Marie Mossé-Bastide, dans son *Bergson éducateur*, considère que

Le succès du bergsonisme était dû à des contresens, et le message était trop nouveau pour être compris du premier coup. On a cru y retrouver des idées qui étaient dans l'air et avec lesquelles s'accordaient certaines de ses formules. Mais il n'y a là qu'analogies superficielles. Bergson, au faîte de la gloire et du succès,

était en réalité méconnu, autant méconnu de ses enthousiastes que de ses détracteurs. Bien entendu, ces derniers n'avaient que sarcasmes pour « cette philosophie de salon », « cette philosophie pour dames », « ce romantisme philosophique » [...] (Mossé-Bastide, 1955, p. 79-80).

Le terme de « contre-sens » auquel recourt Rose-Marie Mossé-Bastide, semble symptomatique de la perception péjorative que l'on a généralement, particulièrement les philosophes, du voyage, du périple culturel que peut suivre une pensée, en l'occurrence le bergsonisme. Certes, à un moment donné, en circulant dans des milieux hétérogènes, de « non-spécialistes », une pensée peut engendrer des suggestions, féconder des esprits. Mais, pourquoi stigmatiser cette appropriation en une caricature ou un contre-sens ? Toutes les interprétations de non-spécialistes ne sont pas superficielles ou insensées.

Un disciple de Bergson, Jacques Chevalier (1882-1962), évoque, dans son livre *Bergson*, l'image intérieure qu'il a du philosophe et de sa philosophie et qui n'est pas de même nature que le bergsonisme *stricto sensu* :

C'est un Bergson mien en quelque manière, je pourrais presque dire « mon » Bergson, que je présente dans ces pages, je veux dire le Bergson dont ma mémoire a reconstitué et gardé intérieurement l'image et la physionomie spirituelle, en négligeant certains traits, en retenant certains autres, suivant la loi d'affinité qui règle l'oubli et le souvenir, de telle sorte que l'objet ou l'être que nous percevons n'est pas l'objet en soi ni l'être en soi, mais ce qui dans cet objet ou dans cet être, est en accord ou en sympathie profonde avec nous (Chevalier, 1926, p. III-IV).

Il montre que le bergsonisme « en soi », proprement philosophique, a pu rebondir, se dénaturer, se désintégrer, parce que sa mémoire l'a individualisé, sans qu'il perde, pour autant, sa légitimité à exister. Cette renaissance du bergsonisme, d'un avatar ou d'un rejeton bergsoniens est à célébrer. Le bergsonisme — comme tout autre pensée exerçant un magistère intellectuel à un moment donné, dans une culture singulière —, en étant décontextualisé dans des sphères qui peuvent lui être « excentrées », advient à une existence nouvelle et produit des avatars bergsoniens : le bergsonisme existe aussi ouvert, comme « pour-soi », « pour les autres ».

Faut-il penser que ses divers récepteurs, en se l'appropriant, se comportent comme des fauves, massacrant, défigurant, dépeçant cette pensée, qui ne serait alors plus qu'une carcasse sans vie, rendant méconnaissable ce qu'elle était initialement ? En la

recevant et en se l'appropriant, produisent-ils des avatars hypertrophiés de la pensée initiale, offrant des visions de métastases ou d'excroissances impures, à éradiquer ?

Le préfixe « des- » signifie la séparation, la cessation, la différence, une forme de déperdition. Certes, la pensée, en l'occurrence le bergsonisme, a une vie au-delà des textes de Bergson eux-mêmes et, en ce sens, il y a une différence entre le bergsonisme *stricto sensu* et le bergsonisme réinventé — la « transfiguration » bergsonienne —, mais de cette séparation n'émergent-ils pas *a contrario* des « sens » ? Cela ne fait-il pas « sens », en effet, d'être libre de lire, d'entendre et de faire vivre une pensée ? La pensée ne meurt-elle pas dès lors qu'elle perd de son caractère processuel et en mouvement ? Bergson lui-même ne nous contredirait pas sur ce point. La pensée ne vit-elle pas plutôt en circulant, en étant reçue et comprise par d'autres ? L'herméneutique rigoureuse des textes n'est pas la seule réponse à ceux-ci, leur unique existence possible en-dehors d'eux-mêmes. D'autres peuvent les comprendre et les faire exister, dans un espace disjoint de leur terreau natal, celui des spécialistes. Affirmer cela ne signifie pas que l'on cautionne l'un des pires ennemis de la pensée : le relativisme. Il est, en effet, très dangereux de dire qu'un texte peut signifier tout et son contraire, que son sens ne vient que de l'interprétation qu'on veut lui donner, et donc que le récepteur peut lui extirper tous les sens qu'il projette sur lui. L'interprétation relativiste d'un texte est périlleuse et stérile, le pouvoir de suggestion d'une grande pensée est, lui, fécond : il engendre de nouveaux processus intellectuels.

Comme le dit Charles Péguy, « une grande philosophie n'est pas celle qui a le plus de vérité. [...] C'est celle qui ouvre une ère et qui commence un peuple. Et on la mesure à la splendeur de son règne et au nombre de ses enfants » (Azouvi, 2007, p. 11). Une pensée est amenée à se déployer, à se décentrer ; en s'excentrant de son foyer originel, elle dessine des cercles concentriques et cet excentrement, cette transmission culturelle ne marque pas une progressive dégradation de la pensée initiale, ni une déperdition, *a contrario*, elle témoigne de sa vitalité.

### *Transfiguration, métabolisation, transmutation ?*

Ainsi, une pensée comme celle de Bergson, par exemple, circule, en Espagne, dans des milieux qui, *de facto*, la dénaturent, peuvent la violenter, puisqu'elle se meurt dans la presse, dans des cafés littéraires bruyants, dans des maisons de scientifiques peu enclins

à recevoir une conceptualité qui défend le retour de la métaphysique, à la Résidence des étudiants où de nombreux intellectuels, anciens boursiers de la *Junta para ampliación de estudios*, se côtoient et échangent. La pensée ne peut donc pas circuler en préservant sa pureté métaphysique et sa totale intégrité. Si ces lieux diluent la conceptualité, entre autres bergsonienne, la diffractent, ils participent en même temps à sa renaissance, et donc à sa transfiguration, sa métabolisation, modifiant sa nature profonde. Cette métabolisation n'est donc pas un symptôme de morbidité, mais le signe de la vitalité de son magistère culturel.

Camille Lacau St Guily  
Université Paris-Sorbonne - CRIMIC EA2561

#### BIBLIOGRAPHIE

- CHEVALIER, Jacques, *Bergson*, Paris, Plon, 1926.  
MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie, *Bergson éducateur*, Paris, Puf, 1955.  
PÉGUY, Charles, *Victor Hugo classique*, mars 1914, cité par AZOUVI, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, NRF essais, 2007.  
THIBAUDET, Albert, *Le bergsonisme* [1923], Paris, Gallimard, NRF, t. II, 1924.

## **La transmission des principes herdériens : la *Volksseele* (l'âme nationale) revisitée par A. Durán et A. Machado y Álvarez**

La emancipación del pensamiento en la literatura  
es la aurora de la independencia  
y el síntoma más expresivo de la nacionalidad, A. Durán

Dans le courant du XVIII<sup>e</sup> siècle, en Europe du nord, l'élite intellectuelle commence à s'intéresser à la culture populaire. À l'origine, il s'agit avant tout d'un mouvement de réaction à l'hégémonie culturelle française, repensant le particularisme culturel opposé à l'universel rationnel, et qui prend la forme d'une quête de la mémoire des ancêtres, présente dans les productions et pratiques populaires. Cet élan pour inventorier l'héritage du passé, à la charnière des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, est doublé d'un enjeu idéologique : la culture populaire, bien souvent idéalisée, est perçue comme le patrimoine culturel le plus authentique des nations en construction. Johann Gottfried Herder, en donnant corps aux différentes idées et démarches qui se développent en Europe, est le grand artisan de cette première efflorescence du folklore, telle qu'elle se constitue, au tournant du XVIII<sup>e</sup> et dans la première moitié du XIX<sup>e</sup>. Du système théorique herdérien, c'est plus particulièrement le concept clé de la *Volksseele* ou le *Volksgeist* (l'esprit national), ancêtre de la notion moderne d'identité, forgé pour définir l'affirmation de l'idée nationale, qui connaît une singulière vitalité en Europe. Diffusé d'abord par le mouvement romantique allemand, sa transmission se trouve revigorée au gré de l'émergence des différents romantismes européens ou de la revendication de l'idée nationale.

L'étude de la transmission des principes herdériens en Espagne, à travers l'exemple de l'œuvre éditoriale de Agustín Durán et des prémices de la vocation folklorique de son petit-neveu, Antonio Machado y Álvarez, permet de retracer la trajectoire de l'héritage herdérien, lequel, devenu avatar culturel, se trouve métabolisé par les différentes générations de transmetteurs, ainsi que par les enjeux propres à leur époque.

### **L'affirmation de l'idée nationale ou le patriotisme culturel de J. G. Herder**

Issu d'une modeste famille de la Prusse orientale, fils d'un tisserand devenu maître d'école, le jeune Herder a acquis une solide culture à force de lectures personnelles. Après avoir étudié la philosophie et la théologie, grâce à une bourse d'études de sa ville natale, à Königsberg, où il suit l'enseignement de Emmanuel Kant, en 1762, il devient prédicateur et maître d'école à Riga. À partir de 1769, J. G. Herder voyage à travers l'Europe en tant que précepteur du fils du prince évêque de Lübeck. En 1771, il s'établit à Bückeberg, dans les États du comte de Lippe, comme conseiller du consistoire, puis, en 1776, il obtient, grâce à l'appui de Johann Wolfgang von Goethe — qu'il avait connu à Strasbourg, en 1770 —, le poste de *Generalsuperintendent* de l'Église réformée de Weimar, ville dans laquelle il réside jusqu'à sa mort.

Son origine sociale — fils du peuple au service d'un prince dont il subit les caprices et les vexations — et sa formation — théologien d'une religion dont l'enseignement et la liturgie se font en langue vernaculaire — marquent fortement la pensée philosophique de J. G. Herder, initiateur du mouvement *Sturm und Drang*, jalon capital sur la voie menant de l'universalisme des Lumières à l'affirmation de l'idée nationale.

L'œuvre de J. G. Herder, dont la période de production va de 1761 à 1800<sup>1</sup>, marque une importante contribution à la pensée littéraire et historique allemande et configure un système philosophique qui rationalise la langue, l'histoire et la culture en repensant le rapport des particularismes culturels à l'universel rationnel.

La langue tient une place centrale au sein du système herdérien où pensée, langue et littérature sont intimement liées. Elle permet à J. G. Herder de conceptualiser la

---

<sup>1</sup> Œuvres principales de J. G. Herder (1744-1804) : *Sur la nouvelle littérature allemande (Über die neuere deutsche Litteratur)*, 1767-1768 ; *Traité de l'origine du langage (Abhandlung über den Ursprung der Sprache)*, 1771 ; *Une autre philosophie de l'histoire (Auch eine Philosophie der Geschichte)*, 1774 ; *Chants populaires (Volkslieder)*, 1778-1779 ; *Les Voix des peuples en chansons (Stimmen der Völker in Liedern)*, 1807 ; *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)*, 1784-1791.

diversité humaine en montrant qu'elle est le vecteur de construction de l'identité et d'une culture. Pour J. G. Herder, la langue fonde l'unité culturelle d'une nation au même titre qu'elle constitue l'unité d'un sujet pensant. Elle est le reflet d'une expérience collective vivante, mais elle est aussi un héritage, une sédimentation de l'Histoire dans les mots (Dekens, 2003, p. 104-125).

Dans le système herdérien, la rationalisation de l'Histoire de l'humanité ne peut être pensée sans une philosophie de la culture. Au sein de cet édifice théorique, le concept d'humanité joue un rôle unifiant, alors que la culture et l'époque sont des critères de différenciation ; l'histoire représente le principe de continuité, la progression entre ces unités singulières que sont les nations. Celles-ci subissent l'influence de facteurs hétérogènes : les lieux, le climat, les traditions, la religion, les coutumes, etc., qui les singularisent les unes par rapport aux autres et déterminent le caractère national ou l'esprit national (Pénisson, 1992, p. 146).

De même qu'il refusait toute idée de hiérarchie entre les langues ou tout critère universel pour les juger, J. G. Herder applique ce même principe à sa rationalisation de l'histoire : chaque époque, chaque nation, possède son individualité propre et doit être jugée selon ses propres critères, prônant ainsi le respect de la pluralité culturelle comme incarnation singulière de l'universel humain (Dekens, 2003, p. 143-151), légitimation théorique du particulier dans l'universel. Cette légitimation, aux prémices de l'éveil des nationalismes, n'est pas excluante ni exclusive, le nationalisme herdérien étant avant tout un patriotisme culturel. L'essence de la nation est, pour J. G. Herder, incarnée par le *Volk*, terme d'une grande polysémie en allemand. Le *Volk*, que l'on a traduit généralement par peuple ou nation, représente la communauté culturelle ou la collectivité nationale dont la culture et la langue sont les unités expressives (Herder, 2000, p. 17-24).

Dans ses *Fragments sur la littérature allemande moderne* (1766-1767), J. G. Herder préconise l'émancipation de la littérature nationale par rapport aux influences étrangères (Modigliani, 2005). Selon lui, la valeur d'une culture n'est pas due à sa plus ou moins grande proximité à un modèle dominant, mais à son originalité et à son authenticité. Or, c'est dans les productions littéraires populaires, en particulier les chants, pour lesquels il forge le mot de *Volkslieder*, mais aussi les contes, les fables et les proverbes, par lesquels s'exprime la voix du peuple, que J. G. Herder entend puiser l'authenticité

culturelle pour retourner aux sources de la langue allemande. Inspiré par les débuts de la démarche folklorique en Angleterre, en particulier la publication des *Fragments of Ancient Poetry*, de James Macpherson et *Reliques of Ancient English Poetry*, de Thomas Percy, J. G. Herder entreprend la collecte des chants populaires. Il publie d'abord un premier volume en 1774, intitulé *Alte Volkslieder*, à partir de matériaux anglais et allemands, puis deux volumes en 1778-79, *Volkslieder*, avec des chants de toute l'Europe. Ce recueil sera l'objet d'une réédition posthume en 1807, sous le titre de *Stimmen der Völker in Liedern*.

Dans son introduction aux *Volkslieder*, J. G. Herder remarque que la littérature populaire (chants, fables, légendes) non seulement porte l'empreinte de la sensibilité et des facultés d'un peuple, mais qu'elle en constitue les archives orales. À l'instar de la langue, la littérature, en particulier la littérature primitive, est un héritage qui porte la sédimentation de l'histoire dans son expression. Pour J. G. Herder, « le génie d'une langue ne s'apprend jamais mieux que dans sa poésie, surtout dans sa poésie primitive » (Herder, 1846, p. 4-11). Aussi la littérature est-elle la plus authentique représentante de la *Volksseele*, l'âme nationale, concept utilisé par J. G. Herder avec différentes variantes, entre autres *Volksgeist* (l'esprit national). Cependant, il est à noter que si la notion de peuple évoque, pour lui, l'idée de couches sociales inférieures, elle n'en reste pas moins vague et idéalisante, le concept étant pris plutôt dans son sens national que social (Bausinger, 1993, p. 26-27). Le peuple, en tant que dépositaire de traditions, qui sont la source de la culture et du développement historique, est au centre de la réflexion littéraire et philosophique de J. G. Herder, avant tout pour servir une cause ethno-nationale qui n'est nullement exclusive, chez lui, grâce au sentiment de sympathie permettant de penser la diversité des cultures et le respect de l'altérité.

En Allemagne, la pensée de J. G. Herder a une influence décisive sur ses contemporains et, surtout, sur la génération suivante. Le courant romantique de l'école d'Iéna (les auteurs de la revue *Atheneum* : les frères Schlegel, August Wilhelm et Friedrich, Novalis, Johann Ludwig Tieck) et les philosophes de l'idéalisme (Schelling, Hegel, Fichte) reprennent à leur compte la pensée de J. G. Herder afin d'affirmer le sentiment national pour mieux s'opposer au courant des Lumières, auquel ils imputent un universalisme abstrait et une ignorance des particularités.

J. G. Herder, en considérant les littératures nationales, en particulier les poésies primitives ou les chants populaires, comme les archives de l'histoire d'une nation, a joué un rôle décisif dans la constitution de la première efflorescence du folklore, laquelle s'est limitée, au départ, au travail de collecte et d'édition. L'imprégnation de sa pensée est présente chez nombre d'auteurs européens s'étant intéressés à la tradition et à son vecteur principal, la culture populaire dans ses différentes formes langagières ou littéraires, cependant son œuvre n'est, pour ainsi dire, jamais citée de première main, car elle est restée assez inaccessible. Le recueil *Volkslieder* avait fait l'objet de plusieurs rééditions successives dans le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> (1774, 1777-78, 1807) et au cours du XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne, il n'a cependant jamais été traduit, si ce n'est partiellement, en français, en espagnol ou en anglais. Seuls quelques ouvrages, en particulier ceux de philosophie, ont fait l'objet de traduction<sup>2</sup>, bien souvent tardive. C'est le cas de l'Espagne, où ils ne seront traduits et publiés qu'au cours du XX<sup>e</sup> siècle. C'est donc indirectement, par l'intermédiaire de transmetteurs, que des auteurs comme A. Durán ou A. Machado y Álvarez ont pu avoir accès à l'œuvre de J. G. Herder, dont l'appropriation est marquée par le processus de transmission culturelle.

### **Agustín Durán et l'émancipation littéraire ou l'appropriation espagnole de l'héritage herdérien**

L'émergence du romantisme, intimement lié à l'éveil des nations en construction, revendiquant les principes théoriques herdériens à la charnière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, a pour enjeu de réhabiliter le particulier présent dans les archives d'une nation, en particulier la littérature en langue vernaculaire perçue et voulue comme authentique, pour mieux s'opposer au rationalisme universel et brandir le sentiment national comme attitude de rejet de l'hégémonie de la culture française, de ses valeurs et de son esthétique.

Les prémices du romantisme, en particulier comme mouvement littéraire, en Espagne, coïncident avec la restauration de la monarchie absolue par Ferdinand VII et sont marquées par la polémique dite « caldéronienne ». Ce débat littéraire, qui a lieu, par publications interposées, entre 1814 et 1820, rencontre, très vite, une polarisation

---

<sup>2</sup> En France, Edgar Quinet traduit et publie en 1827-1828, *Idées sur la philosophie de l'Histoire de l'humanité*, accompagné d'une étude sur J. G. Herder.

politique et idéologique. Il oppose Nicolas Böhl de Faber, commerçant allemand et représentant de la Hansa à Cadix, absolutiste fraîchement converti au catholicisme et promoteur de la conception du romantisme allemand, à Juan José de Mora et Antonio Alcalá Galiano, libéraux et défenseurs de l'esthétique et des idéaux du néo-classicisme. Cette promotion du romantisme de la part d'un adversaire politique, qui l'associe ainsi à l'absolutisme, au conservatisme et aux idées les plus réactionnaires, provoque son rejet auprès de l'élite intellectuelle d'obédience libérale et ce n'est qu'après 1830, avec le retour des libéraux exilés à Londres et à Paris, pendant la *Década ominosa* (1823-1833), qu'il peut s'implanter et se développer en Espagne (Wentzlaff-Eggebert, 2001, p. 137-150).

Ces circonstances historiques et politiques, qui ont présidé à la difficile émergence du romantisme et de l'une de ses quêtes fondamentales, à savoir retrouver une antique poésie nationale authentique, explique le demi-siècle séparant la publication de *Reliques of Ancient English Poetry* (1765) ou de *Volklieder* (1777-1778) de celle des premières éditions du *Romancero* réalisées par A. Durán entre 1828 et 1832.

Né en 1789, à Madrid, où son père exerce la médecine, Agustín Durán Yáñez étudie à Séville le droit et la philosophie entre 1806 et 1817. Initié à la bibliophilie par B. J. Gallardo, il commence à rassembler, durant ses années d'études sévillanes, une importante collection de *romances* et de manuscrits d'œuvres de théâtre ancien — qu'il légua, à sa mort, à la Biblioteca Nacional. Dans les années 1820, son érudition en matière de théâtre espagnol devient telle que le célèbre dramaturge, Leandro Fernández de Moratín, sollicite son aide et sa bibliothèque pour son ouvrage *Orígenes del teatro español*. A. Durán lui-même s'attelle à la rédaction d'une *Historia del teatro español*, aujourd'hui perdue. Il participe aussi à la monumentale édition de la *Colección general de comedias escogidas del teatro antiguo español*, publiée en 26 volumes et 7 cahiers, par l'éditeur Ortega y Cía, à Madrid, entre 1826 et 1834. Il contribue à la publication des *Sainetes* de Ramón de la Cruz, de même qu'il est aussi le premier spécialiste de l'œuvre de Tirso de Molina. En 1834, il est élu à l'Académie de la Langue et participe à la création de *El Ateneo* de Madrid, puis il est nommé, par la Régence, secrétaire de la Inspección general de imprentas et bibliothécaire de la Real, qui deviendra Biblioteca Nacional en 1836 et dont il sera directeur en 1854.

Libéral modéré, A. Durán n'en est pas moins un fervent patriote. C'est ce patriotisme qui est à l'origine de toute son œuvre d'érudit, de compilateur et d'éditeur des deux piliers de la littérature espagnole : le *Romancero* et le théâtre du Siècle d'Or.

En 1828, soit quelques années après la virulente polémique entre N. Böhl de Faber et J. J. de Mora, A. Durán publie un manifeste qui fait date dans le débat et la définition du romantisme espagnol, le *Discurso sobre el influjo de la crítica en la decadencia del teatro español*. Selon l'objectif qu'il s'est fixé dès le titre, A. Durán prétend y décrire, certes de façon schématique et partielle, l'ascension et la décadence du théâtre espagnol du Siècle d'Or. Dans sa démonstration, il désigne comme responsable de ce dramatique déclin, la critique espagnole néo-classique qui a usé de critères inadaptés pour juger le théâtre autochtone, lui préférant de serviles imitations venues de France :

Ha sido ciertamente funesta a la gloria patria y a la literatura española la ruina de nuestro antiguo teatro, preparada y consumada por los críticos españoles del pasado y presente siglos [...]. Desde que se propagó entre nosotros la ridícula manía de querer medir las sublimes creaciones dramáticas del siglo XVII con el mismo compás y reglas a las que se adaptaban las de los griegos, romanos y franceses, sirvieron aquéllas de irrisión al pedantismo antinacional (Durán, 1994, p. 43)<sup>3</sup>.

El espíritu de novedad y admiración servil de cuanto nos venía de Francia formaron una muchedumbre de pedantes (Durán, 1994, p. 50)<sup>4</sup>.

La charge de A. Durán contre les néo-classiques, admirateurs du bon goût français, est d'autant plus virulente qu'il les accuse d'avoir éduqué le public à apprécier des œuvres qui ne représentaient pas le goût, les émotions, les valeurs et les caractéristiques de la nation et d'avoir, ce faisant, éteint « la esplendorosa llama del genio nacional ». Car le théâtre national doit, selon lui, être le reflet de l'expression poétique de l'essence d'une nation :

El teatro debe ser en cada país la expresión poética e ideal de sus necesidades morales y de los goces adecuados a la manera de existir, sentir y juzgar de sus habitantes (Durán, 1994, p. 53)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La décadence de notre théâtre antique, préparée et perpétrée par les critiques espagnols des siècles passés et présent, a été certainement funeste à la gloire de la patrie et à la littérature espagnole. Depuis la diffusion, parmi nous, de la ridicule manie de vouloir jauger les sublimes créations dramatiques du XVII<sup>e</sup> siècle à l'aune qui était adaptée aux grecques, romaines et françaises, les premières ont été tournées en dérision par le pédantisme antinational.

<sup>4</sup> L'esprit novateur et l'admiration servile de tout ce qui nous venait de France ont formé une multitude de pédants.

Il est indéniable que ce *Discurso* est fortement marqué par les idées romantiques allemande, entre autres celles de W. A. Schlegel, que les publications de N. Böhl de Faber avaient contribué à diffuser en Espagne. En effet, les romantiques allemands, en tant qu'héritiers de J. G. Herder défendaient l'idée selon laquelle les littératures en langue vernaculaire, qui s'étaient développées en Europe depuis le Moyen Âge, reflétaient spontanément le caractère national du peuple et de la langue dans laquelle elles avaient été écrites. Aussi représentaient-elles un critère de différenciation entre les peuples et l'expression la plus authentique de l'individualité propre d'une nation.

On retrouve également, dans ce *Discurso*, un autre des principes fondamentaux herdériens, métabolisé par les romantiques allemands, soit la réhabilitation d'une authentique littérature nationale pour l'affranchir de son inféodation aux modèles étrangers, en particulier au français. Réhabiliter la littérature nationale, afin qu'elle inspire à nouveau confiance et fierté aux Espagnols, est, pour A. Durán, une œuvre patriotique, se situant ainsi dans la droite ligne idéologique du patriotisme culturel herdérien. Il exprime d'ailleurs, à la fin de son *Discurso*, son admiration pour la pensée allemande, la première à avoir proclamé l'émancipation littéraire face à l'hégémonie culturelle française (Durán, 1994, p. 69).

Parallèlement à son œuvre d'érudition sur le théâtre espagnol, A. Durán est aussi le premier à réunir, compiler et éditer différents *romanceros*, à la charnière des années 1820-1830, œuvre d'édition monumentale, avec trois recueils thématiques : *Romancero de romances moriscos*, compuesto de todos los de esta clase, que contiene el Romancero general impreso en 1614, ordenado y recopilado por D. Agustín Durán, Madrid, Imp. León Amarita, 1828 ; *Romancero de romances doctrinales, amatorios, festivos, jocosos, satíricos y burlescos*, sacados de varias colecciones generales y de las obras de diversos poetas de los siglos XV, XVI y XVII, ordenado y recopilado por Don Agustín Durán, Madrid, Imprenta de D. León Amarita, 1829 ; *Romancero de romances caballerescos e históricos anteriores al siglo XVIII*, que contiene los de Amor, los de la Tabla Redonda, los de Carlo Magno y los Doce Pares, los de Bernardo del Carpio, del Cid Campeador, de los Infantes de Lara, ordenado y recopilado por D. Agustín Durán,

---

<sup>5</sup> Le théâtre doit être, dans chaque pays, l'expression poétique et idéale de ses exigences morales et des plaisirs adaptés à la façon d'exister, de ressentir et de juger de ses habitants.

Madrid, Imp. Eusebio Aguado, 1832. Ces trois recueils seront regroupés par la suite en deux volumes qui formeront le *Romancero general : Romancero general ó Colección de romances castellanos, anteriores al siglo XVIII*, recogidos, ordenados, clasificados y anotados por Don Agustín Durán, Biblioteca de autores españoles, tomo 10, Madrid, M. Rivadeneyra, 1849 ; tomo 16, Madrid, M. Rivadeneyra, 1851.

Dans les prologues de ses différentes éditions compilatoires, A. Durán expose ses sources, sa ligne éditoriale et surtout ses motivations idéologiques qui dessinent, au fil des textes, un projet plus global.

*Romancero de romances moriscos* est le premier à être publié. A. Durán, dans un bref prologue de deux pages, part du constat que l'Europe, en particulier celle du Nord, s'intéresse aux œuvres de la littérature espagnole, que les Britanniques et les Allemands achètent de précieux spécimens d'anciennes éditions de *romanceros* et *cancioneros*, alors même qu'ils ne sont plus réédités en Espagne et que ce trésor littéraire risque d'être perdu à jamais pour les Espagnols<sup>6</sup>. Jugeant honteuse cette négligence, il se propose de faire œuvre de patriotisme par la réimpression des collections de *romances* antérieures au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le premier recueil de la collection est consacré au *romances moriscos* extraits du *Romancero general*, édité par Pedro Flores, à Madrid, en 1614. L'éditeur, A. Durán, formule le projet de publier la suite de la collection, si ce premier volume est bien accueilli. Il déclare, dans le prologue du volume suivant, avoir commencé son édition par les *romances moriscos* plutôt que par les historiques, plus simples et plus rustiques, pour ne pas heurter la sensibilité littéraire d'une génération dont le goût et les critères d'appréciation ont été éduqués dans l'esthétique du néo-classicisme (Durán, 1832, p. VII). À la différence de T. Percy ou J. Macpherson, qui, à

---

<sup>6</sup> « En un tiempo en que la Europa parece disputarse a porfía la adquisicion de todas nuestras obras de literatura [...], nos ha parecido vergonzoso no tratar de reimprimir a lo menos algunas de aquellas que nos hacen mas honor. No hace mucho tiempo que los ingleses han comprado a peso de oro, y extraido una infinidad de rarísimos Cancioneros y Romanceros, que es verosimil no volvamos a recuperar. Los pocos que quedan han sufrido igual suerte ; y antes de muchos años tendríamos que acudir á las bibliotecas estrangeras, si queremos estudiar las obras que nos pertenecen. » (Durán, 1828, p. 2). [À l'époque où l'Europe semble se disputer à l'envi l'acquisition de toutes nos œuvres littéraires, il nous a paru honteux de ne pas essayer de réimprimer au moins celles d'entre elles qui nous font le plus honneur. Il n'y a pas si longtemps que les Anglais ont acheté à prix d'or et expatrié une infinité de très rares collections de chansons et de *romances* que, vraisemblablement, nous ne récupérerons plus. Les rares qui restent ont subi le même sort et dans peu de temps nous devons nous rendre dans les bibliothèques étrangères, si nous voulons étudier les œuvres qui nous appartiennent. [N.D.A. : l'orthographe originale des textes cités a été respectée. ] Nul doute que A. Durán pensait, en écrivant cela, aux *romances*, principalement extraits du *Romancero general*, édité par Pedro Flores, à Madrid, en 1614, que J. G. Herder avait publiés dans son recueil *Stimmen der Völker in Liedern*.

leur époque, avaient dû transiger avec la fidélité au texte en remaniant la langue pour plaire à un public lettré, A. Durán ne fait plus ce type de concessions. Cependant, il commence son travail d'édition par les *romances* les moins anciens, ceux qui demandent le moins d'érudition et dont la langue est la moins « rustique », selon sa propre qualification, pour ménager une bonne réception au premier volume de la collection et achever ainsi le plan d'édition qu'il a à l'esprit. A. Durán signale aussi qu'il n'a pas fait de sélection esthétique des *romances*, puisque tous ont une valeur historique. Ils permettent la connaissance du passé de la nation et révèlent une antique poésie nationale authentique<sup>7</sup>. On retrouve donc, à l'origine de toute l'œuvre de compilation et d'édition de A. Durán, les principes théoriques herdériens, transmis en Espagne par les romantiques allemands, en particulier grâce aux articles de N. Böhl de Faber puisque A. Durán n'a pas eu accès directement à l'œuvre de J. G. Herder (Wentzlaff-Eggebert, 2001, p. 137-150).

L'année suivant la publication de *Romancero de romances moriscos*, soit en 1829, A. Durán sort le deuxième volume de la colección, *Romancero de romances doctrinales, amatorios, festivos, jocosos, satíricos y burlescos*, sacados de varias colecciones generales y de las obras de diversos poetas de los siglos XV, XVI y XVII. Dans un bref prologue de deux pages, A. Durán se borne à saluer l'accueil favorable réservé au premier volume et à signaler la rareté des *romances* imprimés dans ce recueil, tirés de différents *romanceros* et autres ouvrages poétiques non réimprimés depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, mais sans préciser exactement lesquels<sup>8</sup>.

Trois ans plus tard, il livre le troisième volume, *Romancero de romances caballerescos e históricos anteriores al siglo XVIII*, achevant ainsi son plan d'édition général. Ce troisième opus, beaucoup plus érudit que les deux précédents, montre la maturité et l'assise théorique que le compilateur-éditeur a acquises au fur et à mesure

---

<sup>7</sup> « La gala y la bizarría de espresion que los distingue [...] demuestra que son la verdadera y original Poesía Lírica Castellana. [...] Deben insertarse todos, pues forman respectivamente una historia de las tradiciones y fábulas populares ; y si carecen del mérito literario suficiente para servir de modelos en su género, tienen á lo menos el de recordar nuestras glorias, pintar nuestras costumbres antiguas [...]. » (Agustín Durán, 1828, p. 3) [La tournure et la grâce de l'expression qui les singularise démontrent qu'ils représentent la véritable et originale Poésie Lyrique Castellane. On doit tous les inclure, car ils forment respectivement une histoire des traditions et des fables populaires et, s'ils n'ont pas suffisamment de mérite littéraire pour servir de modèle dans leur genre, ils ont au moins celui de rappeler nos gloires passées, d'illustrer nos anciennes coutumes.]

<sup>8</sup> Il signale cependant que certains *romances* proviennent du recueil édité par N. Böhl de Faber, *Floresta de rimas antiguas castellanas* (Durán, 1829, p. 3-4).

qu'il progressait dans son travail de collection. En effet, les deux précédents volumes n'étaient accompagnés que d'un simple appareil critique : un bref prologue et un indice alphabétique du premier vers de chaque *romances*, en fin de volume. Le *Romancero de romances caballerescos e históricos* est beaucoup plus complet dans sa construction et sa présentation. Une notice préliminaire cite avec détail et notes de commentaire toutes les sources utilisées (Durán, 1832, p. III-VII). En fin de volume, on retrouve un indice alphabétique, comme pour les deux précédents, complété par un indice par matière. Le prologue, intitulé « discurso preliminar », constitue la différence majeure : il est beaucoup plus long (vingt-cinq pages) et accompagné de notes critiques (neuf pages). Dans le « discurso preliminar », A. Durán ne se contente plus d'exposer brièvement sa ligne éditoriale, il construit, à partir du matériel qu'il a collecté, toute une réflexion théorique illustrant l'orientation philologico-historique qu'il donne à ses travaux de compilation du *Romancero*.

Comme son *Discurso* de 1828, ce prologue est fortement empreint de pensée romantique allemande. On retrouve toujours cette volonté de recueillir, réhabiliter et publier une authentique poésie primitive, pour approfondir la connaissance du passé de la nation et, donc, servir un discours de valeurs nationales. Au fil des pages, A. Durán développe l'un des principes herdériens, peut-être l'un des plus fidèle du point de vue de la pureté épistémologique, à savoir que la littérature populaire, tout particulièrement la poésie primitive, témoigne de la sensibilité et des facultés d'un peuple et constitue un héritage qui porte la sédimentation de l'histoire et de la langue dans son expression. C'est ce principe qui l'a guidé dans son choix de présentation :

Redactando nuestro antiguos romances, he procurado presentarlos como propios para el estudio filosófico de la historia, el arte, de los progresos de la lengua, del caracter de nuestra poesía original, del de la nacion á que pertenece (Durán, 1832, p. VII)<sup>9</sup>.

Il lui permet également de formuler l'hypothèse, qu'il expose longuement, selon laquelle le *romance* castillan est une forme primitive d'archives orales des ancêtres de la nation :

---

<sup>9</sup> En transcrivant nos anciens romances, j'ai veillé à les présenter pour qu'ils puissent servir l'étude philosophique de l'histoire, l'art, les progrès de la langue, le caractère de notre poésie originel, de la nation à laquelle ils appartiennent.

Espondré lo que me parece acerca de cuán probable es que el Romance antiguo castellano haya sido la primitiva combinación métrica adoptada por nuestros antepasados para conservar la memoria de sus sentimientos, sus fastos, sus fábulas, y de su modo social de escribir (Durán, 1832, p. VIII)<sup>10</sup>.

À ce titre, le *romance* montre l'état de la langue castillane au moment où elle se construisait. Par ailleurs, grâce à son mode de conservation et à sa transmission orale, cette forme poétique renvoie à une époque bien antérieure au moment de sa fixation par l'imprimé et permet d'établir des conjectures sur un état encore plus primitif de langue :

Ningún monumento nos queda anterior á la invasión de los moros escrito en la lengua Rústica, que luego perfecta se llamó Castellana ; pero los antiguos Romances narrativos que nos restan, aunque muy posteriores á dicha época, y modernizados ó alterados por la tradición oral, conservan todavía un language tan rudo y una construcción tan bárbara, que deja inferir cuán informe y desaliñada sería la lengua empleada en composiciones anteriores á ellos (Durán, 1832, p. X)<sup>11</sup>.

Le *romance* est, selon A. Durán, parmi toutes les compositions poétiques médiévales, la forme métrique la mieux adaptée à la langue et au style narratif :

Entre las combinaciones métricas anteriores al siglo XVI que se encuentran en la poesía Castellana, ninguna es mas facil, natural y acomodada al caracter de la lengua, y al género narrativo, que la del romance común octosílabo (Durán, 1832, p. XVI)<sup>12</sup>.

Il explique qu'il aura fallu attendre l'avènement de l'imprimerie pour que les *romances*, principalement conservés par la tradition orale, soient fixés par l'écrit dans un état donné :

---

<sup>10</sup> Je montrerai qu'il est fort probable que l'ancien *romance* castillan ait été la combinaison métrique primitive adoptée par nos ascendants pour conserver la mémoire de leurs sentiments, leurs fastes, leurs fables et leur mode social de composer.

<sup>11</sup> Il ne nous reste aucun monument antérieur à l'invasion arabe écrit en langue rustique, qui, une fois perfectionnée, prit le nom de castillane ; mais les anciens *romances* narratifs que nous conservons, bien que très postérieurs à cette époque, modernisés ou modifiés par la tradition orale, gardent encore un langage si rude et une construction si barbare, que l'on peut imaginer à quel point la langue des compositions antérieures pouvaient être imparfaite et rudimentaire.

<sup>12</sup> Parmi les différentes combinaisons métriques antérieures au XVI<sup>e</sup> siècle que l'on trouve dans la poésie castillane, aucune n'est plus facile, naturelle et adaptée au caractère de la langue et au genre narratif que celle du *romance* commun en octosyllabes.

Por lo mismo que los romances eran poesía del vulgo y se conservaban de memoria sin ser Epopeyas capitales, no se escribieron hasta que el vulgo supo escribir, es decir, hasta mucho despues que hubo imprenta (Durán, 1832, p. XVIII)<sup>13</sup>.

Comme les *romances* contiennent aussi des informations sur des époques antérieures à celle où ils ont été transcrits et imprimés, ils représentent d'inestimables sources d'informations culturelles et linguistiques sur un passé antérieur que la tradition orale avait permis de préserver :

Como dichos romances fueron conservados oralmente hasta mediados del siglo XVI, y provienen de épocas muy anteriores, domina en ellos cierta difusión y rigidez de estilo, y cierto amaneramiento é inconexion de frases [...], que les quita todo mérito como buena y perfecta poesía ; pero les presta un indecible interes como monumentos históricos de nuestras tradiciones, de nuestra lengua y cultura (Durán, 1832, p. XXVIII)<sup>14</sup>.

Pour A. Durán, les *romances* populaires, contrairement à la poésie savante de la même époque, étant dénués d'artifice et échappant aux influences étrangères, ont un caractère authentique qui fait d'eux un précieux témoignage historico-social de l'état de la nation au moment de sa constitution :

He aquí la causa por que las poesías del siglo XV, imitaciones del Dante y Petrarca, interesan como documentos de los progresos del arte ; pero no pintan, como los romances populares anteriores y contemporáneos, los cuadros que caracterizan la civilización Española durante los primeros siglos en que luchaba por recomponer su sistema social (Durán, 1832, p. XIX)<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Comme les *romances* étaient la poésie du peuple et se conservaient de mémoire sans être des épopées capitales, ils n'ont pas été écrits jusqu'à ce que le peuple sache écrire, c'est-à-dire bien après l'invention de l'imprimerie.

<sup>14</sup> Comme ces *romances* furent conservés oralement jusqu'au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle et qu'ils proviennent d'époques bien antérieures, leur style est, de façon prédominante, assez diffus et rigide et leur syntaxe est maniérée et incohérente, ce qui les dévalorise en tant que bonne et parfaite poésie, mais qui leur prête un intérêt inestimable en tant que monuments historiques de nos traditions, de notre langue et de notre culture.

<sup>15</sup> Voici pourquoi les poésies du XV<sup>e</sup> siècle, imitations de Dante et de Pétrarque, sont intéressantes du point de vue des progrès de l'art, mais elles ne composent pas, comme les *Romances* populaires antérieurs ou contemporains, des fresques qui caractérisent la civilisation espagnole au moment où elle luttait pour recomposer son système social.

Dans la conclusion de son prologue, A. Durán réitère, afin de mieux la marteler, sa principale hypothèse, à savoir : les *romances* sont de courts poèmes épiques d'origine populaire, composés en langue vernaculaire et reflétant le caractère national.

En 1849 et 1851, A. Durán réédite en deux tomes, sous le titre de *Romancero General*, dans la collection « Biblioteca de Autores Españoles », les trois volumes de la collection de *romances* de 1828-1832, complétés par d'autres spécimens, beaucoup plus rares<sup>16</sup>.

Par son entreprise éditoriale du *Romancero*, de 1828 à 1832, A. Durán a accompli l'une des quêtes essentielle du romantisme : retrouver, sauver et réhabiliter une authentique poésie primitive nationale. Son objectif est plus idéologique que scientifique — même si la qualité de son travail de compilation et d'édition est remarquable —, comme la plupart des romantiques qui s'étaient donné pour mission patriotique d'inventorier et de collecter la mémoire des ancêtres, perçus comme les plus authentiques dépositaires du caractère national, autrement dit de la *Volksseele* ou du *Volkgeist*.

Pour A. Durán, l'édifice global composé de l'édition des *romances* primitifs et du théâtre du Siècle d'Or est le moyen de régénérer la littérature nationale afin de l'émanciper de la sujétion aux influences étrangères, surtout françaises, en revenant aux sources d'une authentique littérature nationale, ainsi que l'avait préconisé J. G. Herder une cinquantaine d'années auparavant. Par son œuvre éditoriale et érudite, fondée sur un patriotisme culturel, il offre ainsi aux Espagnols un autre fondement idéologique à l'appropriation des idées romantiques, différent de celui qu'avait proposé, quelques années avant lui, N. Böhl de Faber. Néanmoins, si celui-ci avait associé le romantisme à son obédience politique et suscité ainsi son rejet, il n'en demeure pas moins l'un des agents de la transmission des écrits de l'école d'Iéna en Espagne sans lequel A. Durán n'aurait pu assumer le rôle de transmetteur du système épistémologique herdérien, métabolisé par le romantisme allemand.

---

<sup>16</sup> Dans le prologue, il dresse un bilan rétrospectif de l'entreprise éditoriale de 1828 à 1832, en rappelant les enjeux fondamentaux qu'il s'était fixés à ce moment-là, soit réunir une collection complète de *romances* datant de toutes les époques et issus de toutes les traditions afin de montrer l'évolution de ce type de poésie « que empezó por el inculto pueblo, se continuó por los juglares, y más tarde se aceptó por los poetas » [Qui fut créé par le peuple illétré, fut reprise par les jongleurs et plus tard, cultivée par les poètes.] (Durán, 1849-1851, vol. I, p. V) et réhabiliter la littérature nationale, afin qu'elle redevienne un motif de fierté pour les Espagnols.

### **L'influence de J. G. Herder, via A. Durán, à l'origine de la vocation folklorique de A. Machado y Álvarez**

La chaîne insécable de la transmission de la pensée de J. G. Herder, ne s'arrête pas en Espagne avec A. Durán. En effet, une quarantaine d'années plus tard, c'est son petit-neveu, A. Machado y Álvarez qui, à l'aube de sa carrière de folkloriste, replonge aux sources herdériennes de l'affirmation de l'idée nationale, par l'intermédiaire de l'héritage intellectuel de son grand-oncle.

De son père, le patriarche des Machado, introducteur des théories de Charles Darwin en Espagne, A. Machado y Álvarez hérite cette foi en la science, vecteur de progrès, indispensable à la modernisation intellectuelle de la nation espagnole. De son grand-oncle, il reprend la démarche idéologique et le projet patriotique de valorisation d'une littérature authentiquement nationale pour, à son tour, réhabiliter les productions populaires, en particulier les chants et les contes, par la collecte et l'étude, en mobilisant à nouveau les principes herdériens.

L'autre personnalité à avoir joué un rôle déterminant dans la formation intellectuelle de A. Machado y Álvarez est son professeur de logique, titulaire de la chaire de métaphysique à l'université de Séville, ami et collègue de son père, Federico de Castro (Sendras y Burín, 1892, p. 280).

Par son père, le jeune Machado avait été mis en contact avec le courant scientifique avant-gardiste de l'évolutionnisme. Son professeur, quant à lui, l'initie aux préceptes de la philosophie krausiste et à son rationalisme harmonique.

Le krausisme, théorie adoptée et adaptée par J. Sanz del Río, le maître de F. de Castro, fait la synthèse de différentes philosophies développées en Allemagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, connues sous le nom générique d'idéalisme allemand. Plus particulièrement, la philosophie de Karl Christian Friedrich Krause permet la fusion entre l'épistémologie et la métaphysique. Ce nouveau courant de pensée, au tournant de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup>, séduit la bourgeoisie académique des milieux universitaires, à l'exemple de F. de Castro, car il représente une alternative à la sclérosante philosophie thomiste tout en s'inscrivant en opposition au catholicisme conservateur (Trigueros Gordillo, 1998, p. 229-246). Par ailleurs, le krausisme, qui reste un courant philosophique, différent par son essence épistémologique de l'évolutionnisme, présente l'avantage par rapport à ce dernier, tout aussi représentatif de

la modernité intellectuelle dans l'Espagne de l'époque, de ne pas évacuer toute dimension spirituelle.

Du point de vue de la théorie et de l'esthétique littéraire, le krausisme reprend à son compte tout un héritage culturel allant de J. G. Herder à G. W. F. Hegel. C'est dans cette optique que la culture populaire, en particulier les productions littéraires et langagières, considérées comme les archives d'une nation et, par conséquent, comme emblématiques du caractère national, selon les principes herdériens, intéresse les krausistes.

Chez le jeune Machado y Álvarez, les enseignements de F. de Castro rencontrent l'écho de l'œuvre et du discours de A. Durán, auxquels sa mère l'avait initié dès son enfance. Par la suite, dans le *Post-scriptum* qu'il écrit pour l'ouvrage de compilation de son collègue et ami, Francisco Rodríguez Marín, *Cantos Populares Españoles*, A. Machado y Álvarez reconnaît l'influence de son maître et du krausisme dans ses premiers écrits, au même titre que la filiation intellectuelle et idéologique avec son grand-oncle (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 620). Cette symbiose entre l'obédience krausiste et l'héritage de l'éditeur du *Romancero general*, et à travers lui, la résurgence des principes herdériens, est particulièrement perceptible dans les premiers écrits de A. Machado y Álvarez. Il s'agit d'une série de onze articles consacrés à la culture populaire<sup>17</sup> — en particulier, les productions littéraires et langagières — et publiés, sous le titre générique de « Apuntes para un artículo literario », dans la *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias*, entre septembre 1869 et juillet 1872<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Le premier article publié par A. Machado y Álvarez date de mai 1869 et est consacré, comme le dit son auteur, à « una como crítica de los cuatro líricos modernos », à savoir : Espronceda, Quintana, Zorrilla et Arolas, cf. « Apuntes para un artículo literario », *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias*, Sevilla, mayo 1869, p. 116-122.

<sup>18</sup> Réédités en 1884, sous forme d'ouvrage, dans le tome 5 de la *Biblioteca de Tradiciones populares españolas*, A. Machado y Álvarez leur donne leur titre définitif, les discriminant les uns des autres, sous lequel nous les connaissons aujourd'hui : Introducción al estudio de las canciones populares, articles en trois parties, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, septiembre 1869 ; Carceleras, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, enero 1870 ; Modismos andaluces, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, febrero 1870 ; Fonética andaluza, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, abril 1870 ; Coplas refranescas, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, agosto 1870 ; Coplas sentenciosas, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, septiembre 1870 ; Antinomia entre un refrán y una copla, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, octubre 1870 ; Coplas amorosas, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, octubre 1870 ; Cantes flamencos, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, enero 1871 ; El médico bonito, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, junio 1871 ; El ahorcado a lo divino, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencia*, Sevilla, julio 1872 (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 15-123)..

Ces premiers articles abordent des aspects très variés de la littérature populaire, allant d'études formelles ou thématiques à une réflexion théorique ou linguistique, sans omettre des aspects polémiques (la justice vue par le peuple dans « Carceleras ») ou des productions issues de milieux marginaux (« Cantes flamencos »). Elle comprend aussi deux transcriptions de contes populaires.

« Introducción al estudio de las canciones populares », le premier de la série, composé d'une introduction et de trois parties, présente une suite de discriminations formelles, esthétiques et thématiques distinguant les chansons populaires des autres productions. Il est, comme son titre l'indique, un article fondateur et introducteur : le jeune Machado, alors âgé de 23 ans, y livre l'ébauche de sa réflexion théorique sur l'étude de la littérature populaire.

Dès l'introduction, A. Machado y Álvarez défend l'intérêt d'une étude consacrée aux productions littéraires populaires, qu'il nomme poétiquement « las producciones de la Musa Popular », lesquelles constituent, selon lui, un authentique patrimoine national. Il critique, de fait, l'indifférence des érudits qui l'ont ignoré, négligeant par là-même leur devoir (« al que por deber estaban llamados »). Il déplore aussi que les quelques travaux existant sur la question aient été faits davantage par condescendance (« por favor ») que par désir de réhabilitation (« justicia »), à l'exception notable de ceux réalisés par le compilateur du *Romancero*<sup>19</sup>, rendant ainsi hommage à l'œuvre éditoriale de son grand-oncle. Pour lui, il ne fait aucun doute que les productions populaires représentent un objet d'étude digne d'intérêt. En effet, par leur dimension historique, esthétique et idéologique, elles sont emblématiques du caractère national et, de ce fait, elles sont aussi une source d'inspiration et un facteur de régénération artistique :

¿Por qué desdeñar las bellezas de nuestra propia casa, que en cantares, cuentos, romances, leyendas y tradiciones por todas partes se nos ofrecen, revelando nuestra índole propia y peculiar, para ilustración del historiador, enseñanza del

---

<sup>19</sup> Inexplicable parece la poco sensata indiferencia con que nuestro literatos y críticos han mirado hasta aquí el estudio de la literatura patria en sus múltiples manifestaciones, al que por deber estaban llamados; y no valga decir que algo, aunque poco, han hecho en la materia: que, a excepción del eminente autor del *Romancero*, más como de favor que como de justicia han sido emprendidos los trabajos [...]. » (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 15) [C'est quelque chose d'inexplicable que cette indifférence insensée avec laquelle nos écrivains et critiques ont regardé jusqu'à présent l'étude de la littérature nationale dans ses multiples manifestations à laquelle ils auraient dû se consacrer ; il est inutile de dire qu'ils ont fait bien peu de chose en la matière : exception faite de l'auteur du *Romancero*, les travaux qui ont été entrepris l'ont été d'avantage par condescendance que pour rendre justice].

crítico, educación del artista y acaso también como de oportuna advertencia al hombre político? (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 16-17)<sup>20</sup>

On ne peut manquer de reconnaître dans cette citation, exaltant le sentiment national et l'authenticité véhiculés par l'ensemble des productions littéraires populaires, l'héritage du discours théorique du compilateur du *Romancero*. D'ailleurs l'auteur reconnaît et revendique, par une citation du prologue du *Romancero General*, mise en épigraphe de l'article<sup>21</sup>, cette filiation intellectuelle, et, à travers elle, c'est à son origine épistémologique qu'il rend aussi hommage, au premier maillon de la chaîne de transmission, J. G. Herder.

Après l'introduction, A. Machado y Álvarez détermine, dans une première partie, une série de discriminations, tant sur la forme que sur l'essence, entre le *romance* et la *canción*, la chanson, entendant ce concept, ainsi qu'il le signale en note, comme une composition métrique quelconque n'excédant pas sept vers et servant de support littéraire à une ligne mélodique. Selon lui, la *canción*, qui est spontanée, improvisée, cosmopolite, sert à exprimer des émotions, des pensées, des sentiments, alors que le *romance*, qui est mûri, réfléchi et exclusivement national, sert à conserver une tradition, un fait historique ou glorieux. En d'autres termes, la *canción* est l'expression populaire marquée par son universalité, qui exprime des idées communes à tous les peuples, alors que le *romance* se caractérise par son particularisme. Ces différences fondamentales déterminent également leur finalité en tant que source de documentation : les *romances* sont utiles quant à l'étude de l'histoire d'une nation et du caractère national, les *canciones* renseignent sur la psychologie populaire (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 17).

A. Machado y Álvarez donne aussi, dans cet article, sa première définition du concept « pueblo »<sup>22</sup> :

---

<sup>20</sup> Pourquoi dédaigner les beautés de notre propre demeure, lesquelles nous sont offertes partout, dans les chansons, contes, *romances*, légendes et traditions, révélant notre nature propre et singulière, pour instruire l'historien, former le critique, éduquer l'artiste et peut-être même servir opportunément le politique.

<sup>21</sup> Cette citation est la même que celle qui a été mise en épigraphe pour cet article.

<sup>22</sup> Quelques années plus tard, A. Machado y Álvarez donnera une autre définition de ce concept, ce qui permet de mesurer l'évolution épistémologique de sa pensée, en particulier la transition du krausisme à l'évolutionnisme (Gómez-García Plata, 2010, p. 566-596)..

No es lo mismo pueblo que nacionalidad: por pueblo entendemos una variedad moral de la especie hombre; por nacionalidad, la original y propia determinación de un pueblo (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 18)<sup>23</sup>.

On note ici que l'approche machadienne du « pueblo » est assez abstraite, plus philosophique que scientifique. On y retrouve la conception idéalisante du romantisme, via le krausisme, qui assimile le peuple à un supra-individu, ayant une dimension psychologique universelle, mais avec une histoire particulière, critère essentiel de différenciation des peuples entre eux. Cette dernière caractéristique, autrement dit, l'histoire comme critère de différenciation des peuples entre eux, est aussi un réminiscence de l'un des fondements de la pensée herdérienne.

La deuxième partie de l'article, plutôt d'obédience krausiste, est consacrée à l'esthétique. A. Machado y Álvarez entend s'opposer à certaines idées reçues, en particulier celles qui s'attachent exclusivement à la forme et à l'aspect extérieur pour juger de la valeur esthétique d'une composition. Ce préjugé esthétique, en particulier chez les érudits, a eu, selon lui, pour conséquence le mépris et la disqualification des productions littéraires populaires. Il signale aussi que trop d'érudition porte préjudice à la jouissance de la spontanéité des compositions populaires. Cette remarque est intéressante car on décèle, à travers elle, les prémices du folkloriste. En effet, celui-ci ne juge pas les productions populaires à l'aune des critères des compositions savantes, mais au contraire tente de comprendre ce qui les caractérise. Dans la troisième partie, A. Machado y Álvarez avance une série d'exemples pour appuyer les remarques, qu'il a faites précédemment, sur le style des productions populaires marqué par les métaphores, les ellipses ou les personnifications insolites qui leur confèrent leur caractère spontané.

Tout au long de ce premier article, A. Machado y Álvarez se pose déjà en réhabilitateur de la culture populaire avec l'approche et le discours théorique qui sont alors les siens, c'est-à-dire très marqués par sa première formation intellectuelle krausiste et le patriotisme littéraire hérité du grand-oncle et transmis par sa mère.

Les autres articles présentent un intérêt moindre du point de vue de la question qui nous intéressent ici, à savoir la transmission des principes herdériens. Néanmoins, ils sont caractéristiques d'une production de jeunesse présentant une pensée encore en formation. En dépit des carences dans l'approche théorique et méthodologique,

---

<sup>23</sup> [Peuple n'est pas équivalent à nationalité : par peuple nous entendons une variété morale de l'espèce humaine : par nationalité, la détermination propre et originale d'un peuple.]

essentiellement dues au carcan krausiste — lequel obnubilé par le sens n’appréhende les productions populaires que par leur contenu, une fois transcrit sous une forme littéraire — que l’auteur reconnaît lui-même à sa maturité intellectuelle (Machado y Álvarez, 2005, tome I, p. 620 et p. 8-9), les qualités d’un grand folkloriste se dessinent déjà, entre autres l’intuition dans le domaine folklorique et la volonté de travailler sur le terrain en collectant lui-même les chants servant d’exemples à ses articles. De l’héritage intellectuel de son grand-oncle, et, à travers lui, de la filiation herdérienne, le jeune Machado aura surtout retenu le patriotisme culturel, adapté cette fois à son projet idéologique de réhabiliter, par l’étude, la culture populaire.

Une dizaine d’années après la publication de ses premiers articles, lorsqu’il fonde, en 1881, sa société de El Folk-Lore Español, A. Machado y Álvarez fait sien et revendique le cadre théorique anglais, autrement dit le paradigme évolutionniste. Il se distingue néanmoins de ce modèle par l’ambition idéologique ou plutôt l’enjeu patriotique dont il a investi son projet scientifique. En effet, les folkloristes anglais, réunis au sein de la Folk-Lore Society, pensaient le folklore comme une science auxiliaire de l’anthropologie. En postulant l’universalité de l’intellect humain, leur but n’était pas de rechercher la spécificité culturelle d’une nation à travers les productions folkloriques, mais de systématiser les faits culturels et de reconstruire des systèmes de pensée à partir de l’inventaire des survivances propres à en restituer la forme, afin de montrer l’évolution des structures mentales. Pour A. Machado y Álvarez, le folklore comme discipline est avant tout un outil scientifique pour contribuer à la reconstruction de l’histoire et de la culture espagnoles, autrement dit pour contribuer à la connaissance de l’identité de la nation espagnole dans toutes ses composantes et en tenant compte des facteurs sociaux et culturels qui permettent d’en saisir l’évolution<sup>24</sup>. Cette finalité fonde l’originalité de son discours théorique, unique en Europe, puisqu’il réalise la synthèse entre la première efflorescence folklorique du début du XIX<sup>e</sup>, structurée par la pensée

---

<sup>24</sup> « Esta sociedad tiene por objeto recoger, acopiar y publicar todos los conocimientos de nuestro pueblo [...] como materiales indispensables para la reconstrucción científica de la historia y de la cultura española » [Cette société a pour objet de recueillir, collecter et publier toutes les connaissances de notre peuple dans les [...] comme matériaux indispensables pour la connaissance et la reconstruction scientifique de l’histoire et de la culture espagnoles.] ; « La sociedad española considera los materiales que va a recoger como elementos indispensables para la reconstrucción científica de la historia patria no escrita hasta ahora más que en su parte más externa y política » [La Société espagnole considère les matériaux qu’elle va recueillir comme des éléments indispensables à la reconstruction scientifique de l’histoire de la patrie qui n’a été écrite jusqu’à présent que dans sa partie externe et politique, et, cela, de façon fragmentée, déficiente et anti-scientifique] (Machado y Álvarez, 2005, tome II, p. 1431 et 1479).

herdérienne, et le folklore évolutionniste de la seconde moitié du siècle. Selon A. Machado y Álvarez, le folklore (science et objet) peut être à la fois universaliste, par la proposition transnationale qui définit l'objet et les stratégies de recherche, et servir un projet patriotique de valorisation d'un nationalisme fédérateur (Gómez-García Plata, en préparation). Ce patriotisme culturel de A. Machado y Álvarez, héritage idéologique de A. Durán, mais aussi témoignage de l'imprégnation durable de la démarche herdérienne qui réhabilite le particulier sans pour autant le rendre exclusif, se situe à l'opposé du projet de construction des nationalismes périphériques prenant corps au même moment en Espagne, lesquels reprennent le concept de la *Volksseele*, ou caractère national, pour mieux le dévoyer et bâtir leur revendication de différenciation ethnique (Gómez-García Plata, 2010, p. 566-596).

Le projet idéologique porté par A. Durán et A. Machado y Álvarez, chacun à leur époque, — émanciper la littérature espagnole de l'influence néo-classique française, pour l'un ; permettre à la nation espagnole d'accéder à la conscience de son unité dans sa diversité linguistique et régionale, pour l'autre — sont révélateurs de la trajectoire diffractée et fécondée de la pensée herdérienne au contact du terreau espagnol. Leur quête d'authenticité culturelle, puisée dans le fonds traditionnel dépositaire de la *Volksseele*, menée pour servir une cause ethno-nationale non exclusive, dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, pour l'un, et dans le dernier tiers du même siècle, pour l'autre, montre aussi la vitalité exercée par son magistère culturel.

Mercedes Gómez-García Plata  
Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, CREC EA 2292

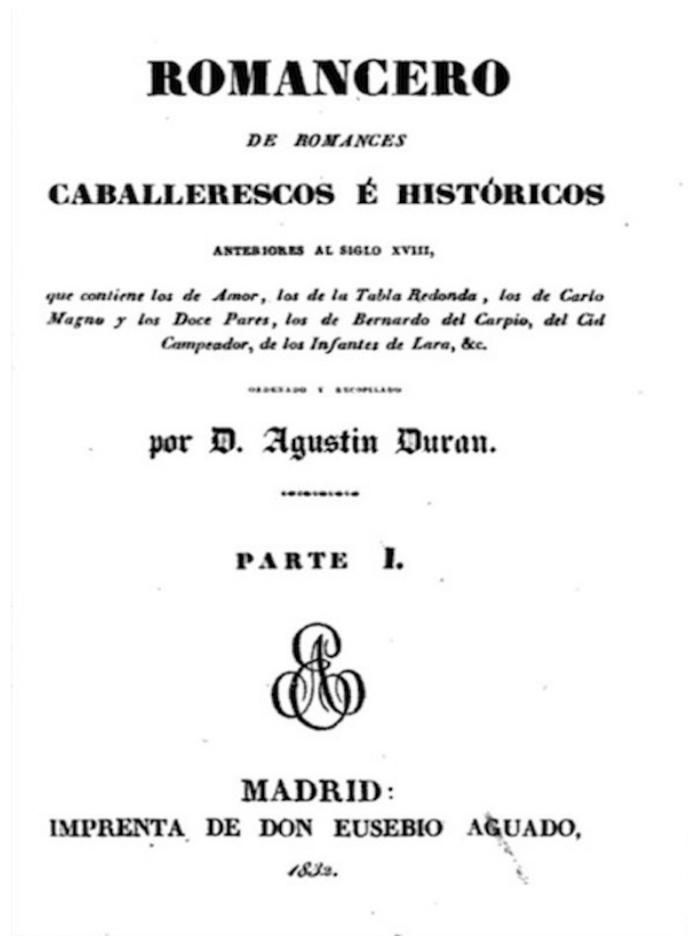


Johann Gottfried Herder

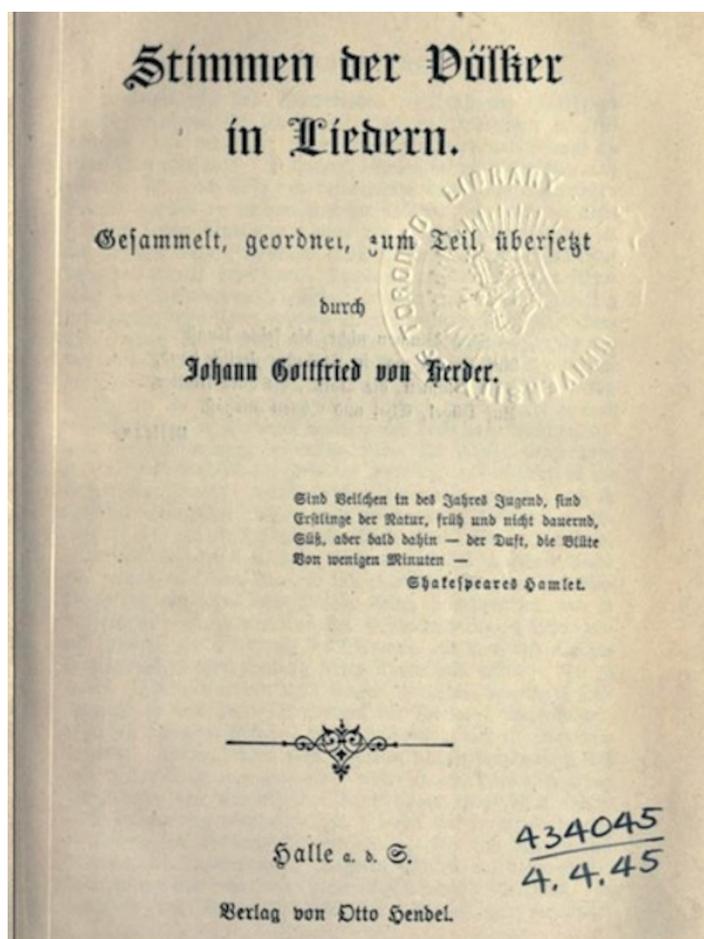
#### BIBLIOGRAPHIE

- BAUSINGER, Hermann, 1993, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*, traduit par Dominique Lassaigue, Pascale Godenir, Paris, Editions MSH.
- DEKENS, Olivier, 2003, *Herder*, Paris, Les Belles Lettres.
- DURÁN, Agustín, 1994 [1828], *Discurso sobre el influjo de la crítica en la decadencia del teatro español*, edición de D. L. Shaw, Málaga, Editorial Librería Agora.
- DURÁN, Agustín, 1828, *Romancero de romances moriscos*, compuesto de todos los de esta clase, que contiene el Romancero general impreso en 1614, ordenado y recopilado por D. Agustín Durán, Madrid, Imp. León Amarita.
- DURÁN, Agustín, 1829, *Romancero de romances doctrinales, amatorios, festivos, jocosos, satíricos y burlescos*: sacados de varias colecciones generales y de las obras de diversos poetas de los siglos XV, XVI y XVII, ordenado y recopilado por Don Agustín Durán, Madrid, Imprenta de D. León Amarita.
- DURÁN, Agustín, 1832, *Romancero de romances caballerescos e históricos anteriores al siglo XVIII*: que contiene los de Amor, los de la Tabla Redonda, los de Carlo Magno y los Doce Pares, los de Bernardo del Carpio, del Cid Campeador, de los Infantes de Lara, ordenado y recopilado por D. Agustín Durán, Madrid, Imp. Eusebio Aguado.
- DURÁN, Agustín, 1849-1851, *Romancero general ó Colección de romances castellanos, anteriores al siglo XVIII*, recogidos, ordenados, clasificados y anotados por Don Agustín Durán, Biblioteca de autores españoles ; 10, 16, Madrid, M. Rivadeneyra.
- GIES, David T., 1974, « Algunos datos para la biografía de Agustín Durán », *Actas del V congreso de la AIH*, publicadas bajo la dirección de M. Chevalier, F. López, J. Pérez y N. Salomón, Volumen II (G-Z).
- GÓMEZ-GARCÍA PLATA, Mercedes, 2010, « Antonio Machado y Álvarez, un précurseur incompris ? », in *Le socle et la lézarde études coordonnées* par S.

- SALAÜN, publication du CREC, collection «Les travaux du CREC en ligne » n° 7, ISSN 1773 0023, <http://crec.univ-paris3.fr>, p. 566-596.
- GÓMEZ-GARCÍA PLATA, Mercedes, en préparation, *Le Folklore d'Antonio Machado y Álvarez, un cadre scientifique transnational au service d'un projet national*, projet de recherche inédite.
- HERDER, Johann Gottfried, 1981 [1778], *Volkslieder*, Leipzig, édition fac similé de Georg Olms Verlag.
- HERDER, Johann Gottfried, 1846, *Histoire de la poésie des Hébreux*, traduit par Mme de Carlowitz, Paris, Didier.
- HERDER, Johann Gottfried Von, 2000, *Histoire et cultures : Une autre philosophie de l'histoire, Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* (extraits), traduction de Max Rouché, Paris, Garnier-Flammarion.
- MACHADO y ÁLVAREZ (DEMÓFILO), Antonio, 2005, *Obras completas*, edición, introducción y notas de Enrique Baltanás, Biblioteca de Autores Sevillanos n° 5, Diputación de Sevilla, Fundación Machado, Sevilla.
- MODIGLIANI, Denise, 2005 [1992] « Autour d'un malentendu : sur l'enjeu de la littérature nationale chez Herder », in *Multitudes Web, Revue politique, artistique et Philosophique* :  
<http://multitudes.samizdat.net/Autour-d-un-malentendu-sur-l-enjeu>
- PÉNISSON, Pierre, 1992, *Johann Gottfried Herder : la raison dans les peuples*, Paris, Éditions du Cerf.
- SENDRAS y BURÍN, Antonio, 1892, « Antonio Machado y Álvarez », *Revista de España*, XV año, T. C. XLI, p. 279-291.
- THOUARD, Denis, 2003, « Qu'est-ce que les Lumières pour le premier Romantisme ? Chimie, Witz, maximes et fragments: Friedrich Schlegel et Chamfort », in *Texto !*, 12/2003 [en ligne] : [http://www.revue-texto.net/Inedits/Thouard\\_Lumieres.html](http://www.revue-texto.net/Inedits/Thouard_Lumieres.html)
- TRIGUEROS GORDILLO, Guadalupe, 1998, *La Universidad de Sevilla Durante el Sexenio Revolucionario (1868-1874)*, Sevilla, España. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- WENTZLAFF-EGGEBERT, Harald, 2001, « A. W. Schlegel, J. N. Böhl de Faber y J. J. de Mora : intento de una aportación alemana a la identidad cultural española, *Le métissage culturel en Espagne*, Études réunies et présentées par J.R. AYMES et S. SALAÜN, Paris, PSN, p. 137-150.



Page de titre du *Romancero de romances caballerescos e históricos*



Page de titre de *Stimmen der Völker in Liedern*

## **Transmission et « excentrement » du bergsonisme dans les sphères littéraires madrilènes (1900-1910)**

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la répartition bipolaire de l'intellectualité espagnole, entre les conservateurs catholiques, d'obédience néothomiste, intellectualiste, essentialiste et fixiste, et l'avant-garde réformatrice, de plus en plus séduite par le positivisme, rend le dialogue primordialement impossible avec le penseur français de l'anti-intellectualisme, de l'anti-positivisme et de la durée, Henri Bergson<sup>1</sup> (1859-1941), à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Paradoxalement, c'est dans le Madrid littéraire des années 1900-1910 que le bergsonisme fait son entrée dans la Péninsule. Cette pensée philosophique « s'excentre » alors doublement, d'une part, de son foyer métaphysique, d'autre part, de son ère géographique, originels.

Or, avant même sa transmission en Espagne, son hispanisation puis « métabolisation », transfiguration ou transmutation par les hommes de lettres espagnols, s'opère ce que François Azouvi appelle « la transposition de la théorie bergsonienne de la connaissance à l'esthétique » (Azouvi, 2007, p. 104), au début du XX<sup>e</sup> siècle, en France. Les symbolistes de la génération postérieure à celle de Paul Verlaine (1844-1896), Stéphane Mallarmé (1842-1898) ou Arthur Rimbaud (1854-1891), nommés les néosymbolistes, qui assistent pour beaucoup aux cours que Bergson donne au Collège de France, dès 1900, « bergsonisent » progressivement le symbolisme, d'autant que les poètes symbolistes « historiques » meurent au crépuscule du XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, comme le dit Azouvi,

---

<sup>1</sup> Bergson publie sa thèse, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en 1889.

Pour que puisse être effectuée la greffe du symbolisme sur le bergsonisme, il faut attendre encore quelques années et la publication par Bergson, en 1903, du fameux article « Introduction à la métaphysique ». Peu de textes de lui auront un tel écho et dans des milieux plus divers (Azouvi, 2007, p. 102).

Si les grands poètes espagnols lisent, certes, le symbolisme à sa source « pure », sans médiation susceptible de le déformer, ils sont, au début du siècle, avides de définitions de ce qu'est le symbolisme. Le modernisme littéraire espagnol — version hispanisée de l'esthétique française — s'abreuve non seulement à la source mallarméenne, rimbaldienne ou des vers de Verlaine, il s'invente également à travers les lectures de revues qui reconstruisent le courant français.

Mais, le symbolisme, bergsonisé par les néosymbolistes et diffusé comme tel dans beaucoup d'articles de presse, à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècles, n'existe pas seulement par ce biais journalistique. Dans les années 1900, les acteurs du microcosme littéraire madrilène le font renaître à travers la parole. En effet, cette « greffe du symbolisme sur le bergsonisme », cette bergsonisation du symbolisme, ne sont pas réellement théorisées et professées en Espagne. Le bergsonisme advient à une existence originale dans ce pays, il circule tel un fluide, particulièrement dans les milieux littéraires madrilènes, permettant ainsi à ses protagonistes de se l'approprier pour le métaboliser poétiquement. Ce n'est qu'à partir des années 1910, qu'il est reçu dans son terreau métaphysique naturel, lorsqu'il pénètre, par l'intermédiaire de José Ortega y Gasset (1883-1955), à « l'École de Madrid », l'un des uniques centres de formation à la philosophie, avec « l'École de Barcelone ».

Ce qui nous occupe, dans cet article, est moins la phase de métabolisation, de transfiguration poétique du bergsonisme, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement, que la modalité par laquelle le bergsonisme s'est d'abord « excentré » de son foyer métaphysique « pur » pour s'esthétiser, à travers les écrits français des néosymbolistes eux-mêmes et des opposants à Bergson. Puis, les réseaux écrits espagnols ont propagé cette forme de transmutation bergsonienne du symbolisme français. La tradition orale espagnole, à travers notamment les *tertulias* madrilènes, constitue un relais de ce phénomène ou un autre vecteur de transmission des philosophèmes bergsoniens, mais sur un mode singulier. En effet, ces réseaux littéraires, s'ils hispanisent le bergsonisme,

en le poétisant, diluent ses contours et lui donnent une identité totalement nouvelle, parfois même méconnaissable.

Les cafés littéraires, la maison du psychiatre positiviste Luis Simarro (1851-1921), les librairies madrilènes Romo et Fernando Fe, et surtout la Residencia de Estudiantes, créée en 1910, qui accueille les boursiers de la Junta para ampliación de estudios, fondée trois ans auparavant, constituent tous, à des échelles différentes, des foyers de fermentation espagnols d'un bergsonisme littéraire. En participant à la mise en réseaux d'institutionnistes et de modernistes européenistes, tous désireux de « régénérer » leur pays en s'ouvrant aux courants de pensée européens les plus divers, ces foyers ont permis au bergsonisme d'accéder à sa première existence hispanique propre, une existence littéraire.

### **Médiatisation française de la bergsonisation du symbolisme**

La première étape du processus de transmission d'un bergsonisme littéraire en Espagne, puis de son esthétisation hispanique, commence en France. La constitution de Bergson comme un référent philosophique, avoué ou inavoué, du modernisme littéraire, n'est pas un processus d'origine espagnole.

Ce sont, d'abord, les néosymbolistes ainsi que les opposants au philosophe eux-mêmes, qui ont construit cette idée, en France ; ils ont « excentré » le bergsonisme de la philosophie, pour le faire advenir à une existence singulière littéraire, particulièrement symboliste. Les philosophèmes bergsoniens sont extraits de l'œuvre philosophique en soi et participent, par cette désunion ou disjonction de la matrice, à la construction d'avatars littéraires du bergsonisme.

Cette construction passe par un changement progressif de paradigme. Si, depuis les années 1880, l'existentialiste allemand, Arthur Schopenhauer (1788-1860), constitue le référent philosophique principal, le socle théorique du symbolisme, la diffusion du bergsonisme dans l'espace public français et la similitude *de facto* de sa pensée spéculative avec ce mouvement esthétique symboliste concourent progressivement à la bergsonisation de ce dernier.

Or, ce sont principalement les jeunes néosymbolistes français qui participent à l'excentration du bergsonisme de sa sphère métaphysique originelle vers les réseaux

littéraires. François Azouvi — qui a inspiré une partie de ce passage — parle, dans *La gloire de Bergson*, de leur appropriation du bergsonisme (Azouvi, 2007, p. 103). Ces jeunes néo-symbolistes français, qui publient leurs poèmes dans les années 1900, sans toutefois dire que Bergson a engendré le symbolisme, opèrent une « greffe du symbolisme sur le bergsonisme » (Azouvi, 2007, p. 102-103). Verlaine et les grands poètes de cette esthétique sont qualifiés de « bergsoniens », non parce qu'ils se sont appuyés sur Bergson comme référent philosophique de leur esthétique, mais parce que Bergson exprime, en termes philosophiques, ce que le poème symboliste « suggère ». En effet, dès 1900, on construit, en France, de manière discursive ou métopoétique, un symbolisme bergsonien. Bergson est érigé par ces jeunes poètes français — disciples de Verlaine et Mallarmé, et élèves de Bergson au Collège de France —, en icône du « lyrisme contemporain ». Toutefois, en France, les jeunes néo-symbolistes ne sont pas les seuls à œuvrer à la « bergsonisation » du symbolisme.

Les « excentreurs » néo-symbolistes du bergsonisme ont, en effet, été devancés, dans cette construction, par les opposants à l'intuitionnisme. Jean Jaurès (1859-1914), qui appartenait à la même promotion que Bergson, à l'École Normale Supérieure, est, par exemple, le premier à avoir « signalé les tendances de la philosophie bergsonienne et les affinités qu'elle entretient avec la littérature contemporaine », en 1892, même s'il les critique l'une et l'autre :

« Je ne sais pas si je me trompe, mais c'est là la métaphysique de l'art décadent. Lui aussi trouve que ce que les mots ont de plus fâcheux, c'est d'avoir un sens. Aussi réduit-il ses phrases à un concours de sonorités qui rendent d'autant mieux certains états d'âme qu'ils sont inintelligibles » (Jaurès, 1931-39, p. 104, 109, 130) (Azouvi, 2007, p. 62)

Jaurès n'est pas le seul à participer à cet « excentrement » du bergsonisme. En 1897, le philosophe positiviste Frédéric Rauh (1861-1909) publie, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, un article intitulé « La conscience du devenir », dans lequel il « bergsonise » la sensibilité contemporaine :

La philosophie de Bergson « décrit le tableau d'une conscience où tous les sentiments sont comme fuyants et flous, sans arêtes vives, une conscience toute en pénombre, telle que serait celle de Verlaine. Ce n'est pas à proprement parler une

philosophie, c'est l'œuvre d'un « littérateur symboliste » (Frédéric Rauh, 1897, p. 663) (Azouvi, 2007, p. 60-61).

De plus, en avril et juillet 1900, Louis Weber, responsable de la section philosophique du *Mercur de France*, publie deux articles sur *Le Rire. Essai sur le comique*, de Bergson. Azouvi commente ainsi le second article de Weber, qui n'est, cette fois, pas hostile à Bergson : « La doctrine bergsonienne de l'individualité de l'art paraît [à Louis Weber] la chose neuve, capitale, et [ce dernier] note qu'elle s'accorde à ce que disent Maeterlinck et les artistes modernes » (Louis Weber, 1900, p. 225-227) (Azouvi, 2007, p. 102), Maurice Maeterlinck (1862-1949) étant l'un des plus grands poètes et dramaturges symbolistes. Le bergsonisme est une fois de plus extrait de son terreau métaphysique « pur » ; il entre en concordance et se mixe à la littérature de l'époque.

D'autre part, le poète néo-symboliste, élève de Bergson au Collège de France, Tancred de Visan (1878-1945), publie, en 1904, un « Essai sur le symbolisme », dans *Paysages introspectifs*, puis un autre essai, en 1911, intitulé *L'attitude du lyrisme contemporain*, publié au *Mercur de France*, dans lequel il fait de Bergson le référent philosophique *a posteriori* du symbolisme. D'ailleurs, la revue du *Mercur de France* a été capitale pour les modernistes espagnols, animés, dans les années 1900, par une soif réflexive et un fort désir de s'inventer, de se construire, de se dessiner une identité poétique propre.

Dans son essai de 1904, Tancred de Visan commence par affirmer que son but consiste à « mettre à nu le cerveau contemporain et le nœud vital de notre poésie française si tendrement aimée » (de Visan, 1904, p. II). Or, selon lui, le poète contemporain doit entendre le murmure de l'être, non pas par l'intelligence discursive, mais à l'aide d'une faculté qu'il nomme « intuition » (de Visan, 1904, p. XXIII). D'entrée donc, il réutilise l'intuitionnisme bergsonien développé dans l'essai intitulé « Introduction à la métaphysique », publié en janvier 1903, dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Ce dernier essai fait de Bergson un philosophe « symboliste », même si, avant cela, son immanentisme intéresse déjà les poètes de l'introspection. En effet, dans cet essai de 1903, et c'est ce que souligne Tancred de Visan, Bergson différencie deux modalités d'approche du réel, une approche analytique, que le néo-symboliste considère être celle des parnassiens, et une approche

intuitionniste qui est celle, selon lui, des symbolistes. Tancred de Visan « bergsonise » le symbolisme, lorsqu'il dit des symbolistes qu'ils « s'intériorisent dans l'objet, s'incorporent aux paysages perçus intérieurement. Par un violent effort ils ont voulu se placer au centre même du réel et, par une sorte de sympathie intellectuelle, communier avec la nature » (de Visan, 1904, p. XXXI). Le poète néo-symboliste utilise une pensée et un phrasé bergsoniens pour qualifier le mouvement esthétique auquel il appartient. Il harmonise symbolisme et bergsonisme en un mixte ; il donne ainsi à ce conglomérat de pensées une existence organique propre. Lorsqu'il considère que « le poète actuel, avec toute son âme, pénètre au-delà des phénomènes, jusqu'au cœur du réel, sans le secours d'une dialectique », que « le monde [...] est perçu sans intermédiaire », et surtout que « cette union est *mystique*, non symbolique » (de Visan, 1904, p. XXXVIII)<sup>2</sup>, il cherche clairement « la greffe du symbolisme sur le bergsonisme ». Plus loin, après s'être sans cesse référé à l'essai de Bergson de 1903, Tancred de Visan souligne que les symbolistes cherchent à faire parler, dans leurs œuvres, le second moi de Bergson, celui qu'il évoque, dès sa thèse, au chapitre sur la théorie des deux moi. C'est à ce moi « plus intérieur et inexprimable, que se sont attaqués les symbolistes » (de Visan, 1904, p. LIV). À la fin de cet essai, Tancred de Visan montre en quel sens Mallarmé est un poète bergsonien. Selon lui, dans les trois ou quatre œuvres que Mallarmé a écrites,

Il foule ses émotions jusqu'à ce que jaillisse l'huile essentielle, jusqu'à crier le cri ultime de la vie. Le trop plein de ses sentiments il le laisse se répandre sans l'endiguer ; les accords incessants échappés de son moi superficiel au contact des choses, il ne les écoute pas. [...]. Ce qu'il nous offre, c'est la dernière pressée, d'où ruisselle, comme en un spasme, l'intuition intellectuelle (de Visan, 1904, p. LXI).

Il termine son essai en faisant fusionner la quête symboliste et le bergsonisme, en recourant à une conceptualité bergsonienne. Le but des symbolistes est, dit-il, de « créer un rythme correspondant aux “ représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition ” (Bergson, [1959],

---

<sup>2</sup> D'ailleurs, Tancred de Visan considère que le nom de « symbolisme » est inadéquat pour décrire un mouvement qui, précisément, tente de s'intérioriser dans l'objet, en cherchant à faire fondre la dureté du symbole, par une coïncidence avec l'objet par intuition. Il ajoute, plus loin, que « le poète symboliste est un mystique. Le mode de perception du mystique et du symboliste est le même » (de Visan, 1904, p. XL).

2001, p. 1402) » (de Visan, 1904, p. LXXI). En somme, cet essai du disciple néo-symboliste de Bergson constitue une sorte de manifeste d'un symbolisme bergsonien.

De même, dans son essai publié en 1911, dans la revue du *Mercur de France*, intitulé *L'attitude du lyrisme contemporain*, Tancred de Visan montre que le symbolisme est « une attitude lyrique générale en conformité avec l'idéalisme contemporain », qui consiste en :

Un retour aux « données immédiates » de la conscience et de notre moi le plus vivant, une sorte de panthéisme évocateur où chaque objet est moins décrit que chanté, une plus intime et plus vraie compénétration de la pensée et du sentiment, de l'idée manifestée par des images lyriques, sensibilisée, et du cœur (de Visan, 1911, p. 7 ; 10).

Or, dans l'un des chapitres de son essai, intitulé « La philosophie de M. Bergson et le lyrisme contemporain », Tancred de Visan, plus précis sur ce qu'il nomme « l'attitude lyrique générale » et « l'idéalisme contemporain », souligne les analogies entre le symbolisme et le bergsonisme, comme par exemple leur critique semblable des « théories mécanistes », de « l'ancien intellectualisme et [de] l'abstraction ». Selon lui, et il répète en cela ce qu'il a déjà souligné en 1904, tous deux croient en l'existence de « deux sortes de conscience » : « Les symbolistes discernent une vie plus riche, plus intérieure, un moi fondamental, concret et dynamique. » Ils élaborent enfin « une même méthode créatrice : l'intuition » (de Visan, 1911, p. 424).

Tancred de Visan parle même de l'incidence de la philosophie de Bergson sur la génération des poètes qu'il a formés (de Visan, 1911, p. 424). Il précise, bien que cela ne soit pas tout à fait exact : « De mon côté, je fus je crois le premier à signaler l'étroit rapport de la psychologie bergsonienne et de l'esthétique symboliste. (Cf. mon *Essai sur le Symbolisme* en tête de mes *Paysages introspectifs*, Jouve, 1904). » (de Visan, 1911, p. 430)<sup>3</sup> :

Les gestes les plus essentiels de l'attitude lyrique nommée *Symbolisme* résument avec une telle insistance la physionomie de la pensée bergsonienne, que définir celle-ci c'est parler de ceux-là. Il sera assez intéressant de montrer, à ceux qui considèrent le symbolisme comme une mentalité anarchiste, sans cohésion et

---

<sup>3</sup> Cela n'est pas tout à fait exact, nous le disions, Azouvi l'a montré : Jaurès, Rauh et Weber ont fait, avant lui, le lien entre bergsonisme et symbolisme.

privée de racines, que la substance de cette doctrine lyrique est renfermée dans les *Données immédiates de la conscience*, et que, sur ces deux plans parallèles, plan esthétique et plan spéculatif, nous retrouvons la même orientation intellectuelle (de Visan, 1911, p. 431-432).

Plus loin, Tancrède de Visan caractérise cette même orientation intellectuelle de la poésie symboliste, de la philosophie de Bergson ainsi que de « la tendance, d'ailleurs générale des esthétiques contemporaines ». Selon lui, celles-ci consistent en « un acheminement à l'*intérieurité*, un effort pour tout réduire aux états psychologiques et à la *qualité*, ne considérant pas les faits de conscience qui se succèdent, comme des *quantités* douées de mesure et de grandeur, mais comme des *progrès* » (de Visan, 1911, p. 442). Tancrède de Visan est donc l'un des grands constructeurs et « transmetteurs » du bergsonisme de l'esthétique symboliste, en France.

Enfin, comme l'expose Azouvi, un autre article majeur, « La philosophie de M. Bergson et la poésie symboliste », signé par Jean Blum (1883-1915) et paru en 1906, également dans la revue de prédilection des modernistes espagnols, le *Mercur de France*, illustre, de nouveau, le processus de « bergsonisation » du symbolisme, en France. Cet article

« Fait date [...] en raison du fait que, pour la première fois, il est dit que le symbolisme a changé de référent philosophique. Comme tous les lecteurs des écrits symbolistes, Jean Blum se souvient du *Livre des masques* où Remy de Goumont en 1891 faisait encore de Schopenhauer le philosophe du symbolisme. Onze ans après, il est clair pour Blum que Schopenhauer est bien plutôt le philosophe du romantisme, avec sa célébration du pathétique, sa mise au premier plan du conflit entre le héros et le monde, son goût du drame. Rien de tel dans le symbolisme, qui est un « lyrisme contemplatif » (Azouvi, 2007, p. 107).

Or, les Français sont loin d'être les seuls à voir dans le bergsonisme le substrat spéculatif du symbolisme.

La presse espagnole libérale, qui croit en la régénération de l'Espagne par l'ouverture à l'Europe, se fait le témoin, non seulement des écrits symbolistes purs (les poèmes) mais de cette construction — qui s'affiche dans la presse française — d'un symbolisme, pour une part, bergsonien. Cette médiatisation, par les revues françaises, de cette « appropriation néo-symboliste » (Azouvi, 2007, p. 107) du bergsonisme, a d'autant plus d'importance que le modernisme poétique espagnol se cherche, au début du siècle.

En effet, ce dernier naît au moment où, en France, cette deuxième vague symboliste, dite néo-symboliste, alimente et redessine, pourrait-on dire, le symbolisme de Mallarmé ou de Verlaine, pour ne citer qu'eux. Il n'est, encore une fois, pas question de faire de Bergson, comme le dit Tancred de Visan, une « cause efficiente » du symbolisme initial ; toutefois, la définition du symbolisme français, dans les revues des années 1900, est celle à laquelle les modernistes espagnols ont accès. Par conséquent, même si ceux-ci sont obsédés par la première génération des symbolistes français, et par Paul Verlaine plus que tout autre<sup>4</sup>, la définition de leur « attitude » se fait autour des années 1900, au moment donc où le bergsonisme commence à être diffusé, à circuler, « se diffracter » dans toutes les sphères de la pensée, au moment donc où les poètes eux-mêmes s'alimentent à une source symboliste renouvelée par certains philosophèmes bergsoniens, action dont ils ne sont pas toujours conscients. Car, les jeunes modernistes espagnols ne lisent pas seulement les poètes symbolistes eux-mêmes ; ils lisent toute la littérature critique qui leur est relative, particulièrement le *Mercure de France*.

Par conséquent, les réflexions faites par l'un des célèbres historiographes du symbolisme, Henri Peyre, sur l'illégitimité de voir en Bergson, notamment, l'un des référents spéculatifs du symbolisme, sont-elles fondées ? Peyre considère que la philosophie idéaliste, contemporaine du symbolisme, n'a rien à voir avec ce courant esthétique. Selon lui, symbolisme et idéalisme ont évolué de façon parallèle, sans se nourrir l'un de l'autre.

Rien ne séduit autant les novices de l'érudition que de supposer et, si possible, d'établir des rapports entre la littérature d'une époque et la philosophie régnante, ou censée après coup avoir été telle. On l'a tenté pour Descartes et le classicisme ; pour Comte ou Taine et le réalisme ou le naturalisme. Mais c'est Bergson surtout qui a été la victime de ce jeu savant, et ce sont Claudel, Proust, Valéry entre autres dont on a ainsi « dégage » le bergsonisme.

---

<sup>4</sup> Si Rubén Darío (1867-1916), créateur du modernisme poétique en Amérique latine — avec son recueil de poèmes, *Azul*, publié en 1888 — et les deux grands poètes romantiques d'Espagne, Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870) et Rosalía de Castro (1837-1885), restent des figures essentielles pour le modernisme espagnol des années 1900, les jeunes poètes se tournent vers de nouveaux acteurs de la modernité poétique de l'époque : les symbolistes français. En ce début de siècle, en effet, Juan Ramón Jiménez écrit, dans son cours sur le modernisme, qui date de 1953, que “los escritores más importantes estaban en París. Baudelaire [fue] padre [de] tres corrientes: Mallarmé, lo intelectual; Verlaine, sentimentalismo; Rimbaud, lo “bizarro””. « Les écrivains les plus importants étaient à Paris. Baudelaire [fut] le père [de] trois courants : Mallarmé, l'intellectuel ; Verlaine, sentimentalisme ; Rimbaud, le “bizarro” » (Ramón Jiménez, 1953, p. 84).

Son premier livre, *Les Données immédiates de la conscience*, a paru en 1889 lorsque le mouvement symboliste était déjà lancé, et victorieux (Peyre, 1974, p. 139).

Selon Peyre, il est absurde d'établir ne serait-ce qu'un quelconque rapport entre bergsonisme et symbolisme, car le bergsonisme « public » est né après le symbolisme. En effet, si la thèse de Bergson est publiée en 1889, c'est aux alentours de 1900 que le bergsonisme fait son apparition dans l'espace public français. Le mouvement parnassien, dont Verlaine est initialement un adepte, dans les années 1860-1870, se prolonge dans le courant symboliste, à la fin des années 1870. Jean Moréas (1856-1910) est l'inventeur du terme de « symbolisme ». Il publie, dans *Le Figaro*, le 18 septembre 1886, le manifeste littéraire du symbolisme. Le mouvement culmine, en France, dans les années 1890.

Toutefois, Peyre ne semble pas considérer la particularité et la réalité de ce qu'est un « moment », une atmosphère idéologique donnée, traversés par une multiplicité de flux, esthétiques, littéraires, philosophiques, etc., qui s'interpénètrent et s'influencent. Le monde n'est pas compartimenté. Il est, comme l'avaient démontré les pythagoriciens puis Platon, avant notre ère, non pas composé d'éléments fixes, étrangers les uns aux autres, mais sillonné de flux, de fluides qui, en circulant, s'entrelacent. Ainsi, le bergsonisme nourrit, à partir des années 1900, le symbolisme qui existe, certes, depuis plus de vingt ans, mais que toutes les revues françaises du « moment 1900 » (Worms, 2004)<sup>5</sup> « greffent sur le bergsonisme » (Azouvi, 2007, p. 102-103). Peyre oublie que le symbolisme existe aussi à travers son historiographie. La critique littéraire relative au symbolisme participe également à la construction de l'identité esthétique du symbolisme. Ainsi, le *Mercure de France*, en publiant, non seulement des poèmes de Mallarmé ou Verlaine, mais également une méta-littérature qui modèle les contours du symbolisme, offre à ses lecteurs un symbolisme « impur », reconstruit par ce que les critiques y projettent. C'est à ce symbolisme reconstruit qu'ont accès les modernistes espagnols, lecteurs du *Mercure de France* et de toutes les revues littéraires françaises de l'époque.

---

<sup>5</sup> Le livre de Frédéric Worms, intitulé *Le moment 1900 en philosophie*, interroge notamment la notion de « moment », en philosophie. La grande question qui est sous-jacente, dans ce livre, est : Y a-t-il eu un moment philosophique 1900 ?

En 1900, Juan Ramón Jiménez a 19 ans, Antonio Machado en a 25, son frère, Manuel, 26, *Azorín*, 27, Villaespesa, 23. Or, ce sont ces jeunes hommes qui vont créer la revue *Helios*<sup>6</sup> — qui paraît entre avril 1903 et mai 1904 et qu'ils aimeraient être une réplique exacte du *Mercure de France* — et qui vont modeler le modernisme littéraire espagnol.

### **Médiatisation espagnole de cette construction d'un symbolisme bergsonien et d'un bergsonisme littéraire ?**

Dans les années 1900-1910, beaucoup des articles français qui rendent compte de la tendance à la bergsonisation *a posteriori* du symbolisme, sont publiés dans la presse espagnole.

Toutefois, la revue *Helios*, par exemple, qui vise à être une sorte d'équivalent du *Mercure de France* en Espagne, n'évoque pas une fois, semble-t-il, le nom de Bergson, et le thème de la suggestion, largement évoqué dans cette même revue, ne semble pas inspiré de Bergson, mais de Mallarmé. Les cinq signatures principales de la revue *Helios* — dont deux d'entre eux, Pedro González-Blanco (1879-1961) et Ramón Pérez de Ayala (1880-1962), sont pourtant des élèves du bergsonien Leopoldo Alas (1852-1901) —, ainsi que Juan Ramón Jiménez (1881-1958), Gregorio Martínez Sierra (1881-1947), Carlos Navarro Lamarca (1868-?), cherchent à s'aligner *a priori* sur la tradition symboliste *stricto sensu* et originelle. L'absence de références à Bergson est ainsi symptomatique du fait que la pénétration du bergsonisme, dans les milieux modernistes espagnols, n'est d'abord pas transparente ou consciente. Il circule masqué et n'est pas, au début du XX<sup>e</sup> siècle, véritablement identifié. Comment l'expliquer ?

---

<sup>6</sup> Juan Ramón Jiménez explique au poète nicaraguayen Rubén Darío, créateur du modernisme en Amérique latine, et qui est alors en France, son besoin de créer une revue nouvelle pour le modernisme espagnol et pour sa progression : « Querido maestro: Cinco amigos míos, y yo, vamos a hacer una revista literaria seria y fina: algo como el *Mercure de France*: un tomo mensual de 150 páginas, muy bien editado. [...] Nada de lucro: vamos a hacer una revista que sea alimento espiritual; revista de ensueño; trabajaremos por el gran placer de trabajar. En fin, basta esta afirmación: es una cosa seria. Yo agradecería a usted infinitamente que nos enviara algo de lo que haga o tenga hecho: versos, prosa ». (Carta, sin fecha, en *El archivo de Rubén Darío*, 14-15) (Lettre citée par Antonio Campoamor González, 1976, p. 65). « Cher Maître. Cinq de mes amis et moi-même allons créer une revue littéraire sérieuse et raffinée, comme le *Mercure de France* : un tome mensuel de 150 pages, très bien édité. Pas de luxe : nous allons faire une revue qui soit une nourriture spirituelle, une revue de rêve, nous travaillerons pour le plaisir suprême de travailler. Enfin, une seule chose à dire : c'est une chose sérieuse. Et je vous remerciais infiniment de nous envoyer un texte que vous écrirez ou qui est déjà écrit : prose ou vers. »

En 1903-1904, il n'existe pour ainsi dire pas encore d'élèves de Bergson en Espagne, sans doute parce que la Junta para ampliación de estudios, qui permet la circulation des étudiants en Europe, n'a pas encore été créée. Elle n'ouvre ses portes qu'en 1907, et c'est à ce moment-là que certains de ses pensionnaires découvrent Bergson, en deviennent parfois ses élèves, voire ses disciples, et peuvent ainsi se nourrir directement à la source philosophique pure. Par conséquent, si les poètes néo-symbolistes français s'éprennent de plus en plus du bergsonisme et construisent un symbolisme bergsonien, depuis que Bergson donne ses cours au Collège de France, à partir de 1900, les modernistes n'en perçoivent, semble-t-il, avant 1907, qu'un lointain écho, même si nous le verrons, il circule déjà dans ces réseaux espagnols.

Néanmoins, les publications de Tancredi de Visan sont évoquées dans les sections « Libros », c'est-à-dire bibliographiques, des revues les plus connues des sphères littéraires madrilènes, telles que *La España moderna* ou *La Lectura*. Ses deux essais de 1904 et 1911 sont ainsi référencés, dès leur parution. Il est, cependant, difficile de quantifier quelles peuvent être la diffusion ou propagation d'une conceptualité, à partir d'une référence bibliographique donnée par une revue, sans un résumé de l'œuvre. De plus, il arrive qu'entre 1900 et 1910, le simple nom de Tancredi de Visan soit évoqué, dans des listes d'auteurs et de poètes symbolistes français, mais une simple évocation peut-elle participer à la pénétration d'une pensée dans un pays ? Elle témoigne, quoiqu'il en soit, d'un intérêt naissant et d'une volonté de synchronisation de l'Espagne à sa voisine.

D'autre part, relativement tôt, en septembre 1906, la revue *La Lectura* annonce l'article de Léon Blum, « La filosofía de Mr. Bergson y la poesía simbolista », paru dans le *Mercure de France*.

À partir de 1910, on peut relever une augmentation, dans la presse espagnole, du nombre d'articles relatifs au lien entre le bergsonisme ou la figure de Bergson et le symbolisme français — voire plus généralement ce que l'on pourrait appeler, pour reprendre l'expression de Tancredi de Visan, « l'attitude lyrique contemporaine » (1911). La presse espagnole ne manque pas de médiatiser le processus français, désormais mondial, dans les années 1910, de bergsonisation de l'esthétique contemporaine, qui passe également par une esthétisation du bergsonisme. Le bergsonisme contient, en effet, une esthétique en puissance et c'est la raison pour

laquelle ses philosophèmes peuvent si bien servir la sensibilité contemporaine, celle du symbolisme français ou du modernisme espagnol qui expriment poétiquement une forme de vitalisme intérieur.

Par exemple, le 1<sup>er</sup> novembre 1911, *La España moderna* publie un article intitulé « El romanticismo alemán y el simbolismo francés ». Dans cet article, le journaliste espagnol dont on ignore le nom, présente Jean Thorel (1859-1916) ; celui-ci a publié une étude, en 1891 — soit vingt ans avant la publication de cet article dans cette revue espagnole —, dans la collection *Entretiens politiques et littéraires*, en reprenant les conclusions d'un article du critique littéraire Ferdinand Brunetière (1849-1906), « en el que se propuso demostrar la “semejanza sorprendente del movimiento simbolista con el movimiento literario que tanta resonancia tuvo en Alemania a fines del siglo XVIII y principios del XIX” » (Thorel, 1911, p. 168)<sup>7</sup>. Puis, le journaliste espagnol précise que la « generación poética de 1885 » a été influencée par les romantiques allemands, tels que Novalis (1772-1801) et ses contemporains. En effet, selon le journaliste espagnol qui glose le français Jean Thorel :

Los románticos alemanes, como los simbolistas modernos, luchan contra el mismo enemigo: el racionalismo estrecho y el positivismo antipoético. La reforma operada por los simbolistas fue, ante todo, una reacción contra el bajo ideal puesto en boga por Zola, como el romanticismo alemán fue una reacción contra el materialismo del siglo XVIII (Anonyme, 1911, p. 171)<sup>8</sup>.

Le journaliste espagnol précise encore la pensée de Jean Thorel selon laquelle le lyrisme contemporain, représenté par « la filosofía y la literatura wagnerianas<sup>9</sup> », ainsi que par les symbolistes Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889) et Stéphane Mallarmé, serait influencé par l'idéalisme allemand de Fichte (1762-1814). Toutefois, le journaliste ajoute que si, certes, les symbolistes se montrent fichtéens, ils recourent à de nouvelles références spéculatives qui leur sont contemporaines :

---

<sup>7</sup> « Dans lequel il se proposa de démontrer la “ ressemblance surprenante du mouvement symboliste avec le mouvement littéraire qui eut tant de résonance en Allemagne à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècles ” ».

<sup>8</sup> « Les romantiques allemands, comme les symbolistes modernes, luttent contre le même ennemi : le rationalisme étroit et le positivisme anti-poétique. La réforme opérée par les symbolistes fut, avant tout, une réaction contre l'idéal vil mis à la mode par Zola, de la même façon que le romantisme allemand fut une réaction contre le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle ».

<sup>9</sup> La musique de Wagner (1813-1883) a eu un impact sur les dramaturges et peintres symbolistes, plus encore que sur les musiciens eux-mêmes.

Los poetas contemporáneos admiten al lado de la inteligencia discursiva una facultad lírica con actividad propia, que permite tener del universo una especie de visión central y directa; esta facultad (*einfihlung* para los alemanes, *intuición* para Bergson) permite al poeta pensar de un golpe todo su poema, interiorizarse en el objeto de su canto, hasta que la expresión de este canto sea su alma misma vivida en el tiempo de su conciencia. Por otra parte, el objeto de la poesía para los románticos alemanes, lo mismo que para los simbolistas, es expresar lo inexprimable, todas las relaciones secretas que unen los paisajes a la vida, las correspondencias íntimas entre los objetos que nos rodean y nuestro yo, el ambiente misterioso en que se bañan nuestros sentimientos, el armonioso concierto y las múltiples polifonías que suenan en nosotros mismos (Anonyme, 1911, p. 172)<sup>10</sup>.

On constate donc que, finalement, le journaliste espagnol, qui glose Jean Thorel, montre que les poètes contemporains sont les héritiers de l'idéalisme allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle, renouvelé par l'idéalisme allemand de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, et par l'intuitionnisme bergsonien. Cependant, il ne précise pas explicitement que le bergsonisme est une sorte d'héritier de l'idéalisme fichtéen ou du romantisme de Novalis. Pourtant, lorsqu'au début de l'article, il dit des romantiques allemands de la « génération de 1795 » — c'est l'expression qu'il emploie —, à laquelle Novalis et Schlegel (1772-1829) appartiennent, qu'ils aspirent à « un lirismo más evocador, más subjetivo, más inspirado, más intuitivo », et qu'ils ont créé un «intuicionismo lírico » (Anonyme, 1911, p. 169-170)<sup>11</sup>, on ne peut que voir en Bergson l'héritier de l'idéalisme allemand. Car, on ne peut pas parler d'« intuitionnisme lyrique », en 1911, sans penser à Bergson. Par conséquent, même si le but de cet article est de montrer l'influence du romantisme allemand sur le symbolisme, le journaliste espagnol, en glosant le critique français Jean Thorel, érige au passage Bergson — devenu, à cette occasion, l'héritier du romantisme allemand — comme l'un des substrats philosophiques contemporains du symbolisme. Néanmoins, si un journaliste espagnol

---

<sup>10</sup> « Les poètes contemporains admettent, à côté de l'intelligence discursive, une faculté lyrique avec une activité propre, qui permet d'avoir de l'univers une espèce de vision centrale et directe, cette faculté (*einfihlung* pour les Allemands, *intuition* pour Bergson) permet au poète de penser d'un coup tout son poème, de s'intérioriser dans l'objet de son chant, jusqu'à ce que l'expression de son chant soit son âme elle-même vécue dans le temps de sa conscience. D'autre part, l'objet de la poésie pour les romantiques allemands, comme pour les symbolistes, est d'exprimer l'inexprimable, toutes les relations secrètes qui unissent les paysages à la vie, les correspondances intimes entre les objets qui nous entourent et notre moi, l'atmosphère mystérieuse dans laquelle baignent nos sentiments, le concert harmonieux et les multiples polyphonies qui résonnent en nous-mêmes ».

<sup>11</sup> « Un lyrisme plus évocateur, plus subjectif, plus inspiré, plus intuitif » ; « un intuitionnisme lyrique ».

médiatise la bergsonisation du symbolisme, cela ne signifie pas pour autant l'appropriation de ce courant par les modernistes. Cette médiatisation ne rend compte que d'une phase de prise de conscience espagnole du lien entre Bergson et l'esthétique contemporaine.

Un autre article, publié en mai 1912, dans *La Lectura*, dans la section « Revistas francesas » et sélectionné par le paedologue et futur traducteur de la thèse de Bergson, en 1919, Domingo Barnés, s'intitule « La sensibilidad en la poesía francesa por la Sra. Dornis ». Il est signé par J. Bertaut et a été publié en France, dans la *Revue littéraire*.

Tout d'abord, J. Bertaut, traduit en espagnol et arrangé par Barnés, est très élogieux à l'égard du livre d'Élena Goldschmidt-Franchetti — dont le pseudonyme est Jean Dornis : « El libro de la Sra. Dornis es uno de los mejores que se han escrito sobre crítica de la poesía contemporánea. »<sup>12</sup> En commençant son article ainsi, J. Bertaut et Barnés accordent une légitimité, avalisent, en somme, la thèse du livre de Dornis, publié en 1912, intitulé *La sensibilidad dans la poésie française contemporaine*. Or, le but du livre de Dornis a consisté, non seulement à étudier toute la poésie française depuis 1885, mais aussi à analyser « los influjos sufridos por los poetas, con la estética adoptada por ellos, con su concepción de la naturaleza, con el amor tal como ellos lo presentaban, con sus aspiraciones filosóficas y su sentimiento religioso » (Barnés, 1912, p. 447)<sup>13</sup>. Selon Bertaut, les deux chapitres les plus brillants de ce livre de Dornis, sont ceux consacrés au sentiment religieux et « el que trata de las aspiraciones filosóficas » (Barnés, 1912, p. 447)<sup>14</sup>. Le chapitre consacré aux influences philosophiques sur la poésie française depuis 1885<sup>15</sup> traite particulièrement de « el influjo profundo de la filosofía de Bergson [que] ha llamado su atención, como sucede a todos los espíritus atentos a los problemas morales de la hora presente » (Barnés, 1912, p. 448)<sup>16</sup>. Or, Barnés, en traduisant Dornis en espagnol, révèle à ses lecteurs que les symbolistes s'identifient et se sont appropriés la conceptualité bergsonienne : « Los poetas nuevos

---

<sup>12</sup> « Le livre de Mme Dornis est l'un des meilleurs que l'on ait écrit sur la critique de la poésie contemporaine ».

<sup>13</sup> « Les influences subies par les poètes, l'esthétique qu'ils adoptent, leur conception de la nature, l'amour tel qu'ils le présentaient, leurs aspirations philosophiques et leur sentiment religieux ».

<sup>14</sup> « Celui qui traite des aspirations religieuses ».

<sup>15</sup> Elle fait débiter son étude, en 1885, au moment où, selon elle, le mouvement symboliste atteint son faite. Par conséquent, lorsque Dornis parle de « la poésie française », elle parle du symbolisme.

<sup>16</sup> « L'influence profonde de la philosophie de Bergson [qui] a attiré son attention, comme cela arrive chez tous les esprits attentifs aux problèmes moraux à l'heure actuelle ».

reconocen todas sus intuiciones en la pintura que Bergson ha trazado del juego de la conciencia. »<sup>17</sup> Or, si Bergson n'est pas présenté, une fois de plus, comme la cause efficiente du symbolisme, Dornis montre qu'il donne une nouvelle impulsion à la dynamique symboliste :

El gran mérito de la filosofía de Bergson es el de haber llevado la vida a todos los dominios que ha observado. Si no renueva el dominio mismo, hace más lúcida y clara la conciencia de los que viven en él, y acelera sus energías. Sin duda que los simbolistas no habían esperado a Bergson para probar la excelencia de sus ideas realizándolas; pero es singular esta semejanza entre el pensamiento filosófico y la expresión poética de un mismo momento (Barnés, 1912, p. 448)<sup>18</sup>.

Les Espagnols découvrent et se voient confirmer, grâce à la traduction et la recension de Barnés, que Bergson n'a, certes, pas engendré le symbolisme, mais a participé, en un sens, à sa récréation, sur le plan spéculatif, à redonner des contours à une notion centrale dans ce mouvement poétique : l'intuition. Il a contribué, de surcroît, à sa renaissance : « Llevando más allá el análisis del influjo de Bergson sobre los poetas de hoy, dice el Sr. Bertaut, se observa que el sentimiento de renovación, tan poderoso en ellos, debe parte de su violencia a la idea de intuición renovada y recreada por Bergson. » (Barnés, 1912, p. 448)<sup>19</sup> Barnés achève cette recension, en citant un passage de Dornis, selon lequel Bergson a participé à la redéfinition et à la dynamisation du symbolisme de la même façon que Taine a constitué pour l'école poétique parnassienne un référent philosophique incontestable.

Une fois encore dans cet article, la presse espagnole se fait le simple témoin d'un processus français de bergsonisation du symbolisme. L'Espagne n'apparaît qu'à mi-chemin dans son parcours d'appropriation par l'esthétique moderniste espagnole du bergsonisme. Car la *mimesis*, c'est-à-dire se constituer en miroir d'un phénomène français, n'est qu'une étape dans la transmission du bergsonisme, dans les milieux

---

<sup>17</sup> « Les nouveaux poètes reconnaissant toutes leurs intuitions dans la peinture que Bergson a tracée du jeu de la conscience ».

<sup>18</sup> « Le grand mérite de la philosophie de Bergson est d'avoir doté de vie tous les domaines qu'il a observés. S'il ne renouvelle pas le domaine en lui-même, il rend plus lucide et claire la conscience de ceux qui vivent en lui, et il accélère leurs énergies. Les symbolistes n'avaient sans doute pas attendu Bergson pour prouver l'excellence de leurs idées en les réalisant ; mais cette ressemblance entre la pensée philosophique et l'expression poétique à un même moment est singulière ».

<sup>19</sup> « En menant plus loin l'analyse de l'influence de Bergson sur les poètes d'aujourd'hui, dit M. Bertaut, on observe que le sentiment de rénovation, si puissant chez eux, doit une part de sa violence à l'idée d'intuition renouvelée et recréée par Bergson ».

littéraires espagnols. Les traductions ou recensions d'articles ne permettent pas de parler d'hispanisation du bergsonisme ou de sa transmutation hispanique.

La presse espagnole médiatise aussi la critique de la mise en rapport de l' « idéalisme contemporain » et de la « sensibilité lyrique contemporaine » (Tancredi de Visan). En janvier 1913, *La Lectura* publie un article d'E. Faguet, intitulé « Un historiador del simbolismo », qui traite du livre de Tancredi de Visan sur le « Lirismo contemporáneo ». Selon Visan, explique Faguet, “los simbolistas han sido pensadores, filósofos, metafísicos, discípulos más o menos inmediatos de Fichte y de Hegel y viene de aquí su inmensa superioridad sobre los clásicos, sobre los románticos y sobre los parnasianos” (Faguet, 1913, p. 341)<sup>20</sup>, idée à laquelle n'adhère pas Faguet. Ce dernier reproche à Tancredi de Visan d'être si opposé à une « literatura sin pensamiento » qu'il projette de la philosophie partout. Selon Faguet, « no podía leer un poeta de su tiempo sin decir: “Aquí hay algo de Fichte”. » (Faguet, 1913, p. 342)<sup>21</sup> Faguet critique cette manie de Tancredi de Visan de déceler un ascendant ou influence philosophiques sur toute œuvre littéraire. C'est aussi ce qu'il fait avec Bergson :

Lo que lo demuestra es que encuentra el simbolismo explicado por Bergson. No dice que el simbolismo haya nacido del pensamiento de Bergson, sino que éste había pensado intuitivamente todo lo que Bergson ha pensado después y que Bergson es, no la causa eficiente, sino la causa final del simbolismo (Faguet, 1913, p. 342)<sup>22</sup>.

Ainsi, Faguet reproche à Tancredi de Visan, non pas de faire de Bergson le créateur *ex nihilo* du symbolisme, mais de montrer que les symbolistes ont cherché, à un moment donné, à lui ressembler, à tendre vers lui, ce qui correspond à faire de Bergson la « cause finale » du symbolisme.

Or, effectivement, si chercher, de manière systématique, du Bergson partout frôle l'absurde, comme s'il avait pu s'infiltrer dans toutes les sphères excentrées de la métaphysique, il a, néanmoins, incontestablement exercé un magistère, une forme

---

<sup>20</sup> « Les symbolistes ont été des penseurs, des philosophes, des métaphysiciens, des disciples plus ou moins immédiats de Fichte et de Hegel, et de là vient leur immense supériorité sur les classiques, sur les romantiques et sur les parnassiens ».

<sup>21</sup> « Il ne pouvait pas lire un poète de son temps sans dire : “Là il y a quelque chose de Fichte ” ».

<sup>22</sup> « Ce qui le démontre, c'est qu'il trouve le symbolisme expliqué par Bergson. Il ne dit pas que le symbolisme est né de Bergson, mais qu'il avait pensé intuitivement tout ce que Bergson a pensé ensuite et que Bergson est, non pas la cause efficiente, mais la cause finale du symbolisme ».

d'« influence », du moins un ascendant, culturels très puissants, en France et dans le monde. Ce terme d'influence est à prendre avec précaution et n'est pas le plus adéquat, pour qualifier la modalité par laquelle une grande figure philosophique « travaille », anime une culture, à un moment donné<sup>23</sup>. L'influence est souvent mal comprise, car dès lors que l'on recourt à ce terme, on croit que son utilisateur cherche à démontrer une forme de tracé linéaire, nécessaire et continu entre le penseur et son récepteur. Or, de fait, la linéarité déterministe n'existe pas dans une étude d'histoire culturelle. On ne peut, toutefois, que constater qu'un grand penseur, comme Bergson, exerce un ministère intellectuel sur la vie culturelle d'un ou de plusieurs pays, à une époque donnée. Il n'exerce, cependant, pas un empire sur des individus dont ils ne peuvent se défaire. Face à la puissance de cette pensée, tous les Espagnols, par exemple, sont toujours restés libres de choisir d'adhérer ou de rejeter le bergsonisme, libres également de remodeler « leur » bergsonisme, selon leurs circonstances propres. L'un des disciples de Bergson, Jacques Chevalier (1882-1962), évoque, à ce propos, dans son livre *Bergson*, l'image intérieure qu'il a du philosophe et de sa philosophie :

C'est un Bergson mien en quelque manière, je pourrais presque dire « mon » Bergson, que je présente dans ces pages, je veux dire le Bergson dont ma mémoire a reconstitué et gardé intérieurement l'image et la physionomie spirituelle, en négligeant certains traits, en retenant certains autres, suivant la loi d'affinité qui règle l'oubli et le souvenir, de telle sorte que l'objet ou l'être que nous percevons n'est pas l'objet en soi ni l'être en soi, mais ce qui dans cet objet ou dans cet être, est en accord ou en sympathie profonde avec nous (Chevalier, 1926, p. III-IV).

Le bergsonisme « en soi », proprement philosophique, se dénature donc, se désintègre, en étant décontextualisé dans des sphères qui lui sont excentrées, dans une forme de voyage culturel, pour devenir un bergsonisme différent, un « pour-soi », le bergsonisme des autres, « leur bergsonisme » ; en l'occurrence, il est en puissance celui des modernistes espagnols.

Bergson a donc exercé une « influence » à condition de dire que celle-ci n'est ni linéaire ni déterministe. Le récepteur n'est pas sous la tutelle de son magistère intellectuel. Il ne doit donc pas être conçu comme un individu béant qui accueillerait avec passivité des philosophèmes, tel un contenant ou réceptacle vides, mais comme un

---

<sup>23</sup> Michel Espagne a rejeté fortement ce terme.

potentiel transmetteur ou métabolisateur, capable de reconvertir dynamiquement le flux d'idées nouveau<sup>24</sup>. On mesure d'ailleurs la force d'une pensée aux germes qu'elle dépose sur différents terrains. C'est l'objet du livre de François Azouvi qui étudie « la façon dont une doctrine philosophique [en l'occurrence le bergsonisme] circule dans une certaine culture, ce qu'elle y produit, les philosophèmes qu'elle met en circulation et dont chacun est libre de se servir à sa guise » (Azouvi, 2007, p. 15).

Quoi qu'il en soit, l'Espagne a, elle aussi, accès à la polémique qui se crée autour de Bergson, dont, selon certains, on décèle trop systématiquement une « influence », dans toute œuvre littéraire. Par conséquent, « la gloire de Bergson » et son impact (réel ou discuté), dans les milieux littéraires symbolistes, sont médiatisés dans les revues espagnoles. Cet article paru, en janvier 1913, dans *La Lectura*, le montre.

De même, la revue espagnole *Nuestro tiempo* publie, en novembre 1918, dans sa « revista bibliográfica », les pages littéraires de Cristóbal Rodríguez, parues dans la « Tipografía Moderna », au Panamá, en 1917. Dans le petit volume de C. Rodríguez, évoqué par le journaliste, plusieurs sujets divers sont abordés ; mais le premier, intitulé « La filosofía de Henri Bergson y el movimiento de las ideas estéticas y sociales en Francia », semble plus intéressant encore que les autres, selon le journaliste. Or, comme ce dernier le précise, Cristóbal Rodríguez « señala el hecho curioso de que no habiendo escrito Bergson ninguna obra consagrada a la estética pura, haya, sin embargo, un grupo de artistas que le invoquen como su verdadero maestro » (Rodríguez, 1918, p. 252)<sup>25</sup>. D'autre part, comme l'aurait remarqué Cristóbal Rodríguez, l'art actualise ce qui est en puissance dans la philosophie bergsonienne, il permet de « descubrir el ritmo de la vida en toda su continuidad e individualidad » (Rodríguez, 1918, p. 252)<sup>26</sup>. Selon le critique littéraire, bergsonisme et symbolisme participent au même dépassement intellectuel : « Así continúa exponiendo estas tendencias que, de acuerdo con las doctrinas de Bergson, van encaminadas a reanudar la continuidad de la vida, destruida por la escuela

---

<sup>24</sup> À ce sujet, voir *La transmission culturelle : le cas de l'évolutionnisme en Espagne (fin XIXe - début XXe)*, article co-écrit par Adeline Chainais, Carole Fillière, Mercedes Gómez-García Plata, Florence Léglise, Adèle Muller et Eva Touboul, publication du CREC, collection « Les travaux du CREC en ligne », ISSN 1773 0023, atelier Transmission Culturelle, juin 2006, <http://crec.univ-paris3.fr>, 5 : « La transmission culturelle quant à elle institue son récepteur en transmetteur ou vecteur potentiel de transformation et de transmission. »

<sup>25</sup> « Souligne ce fait curieux qu'il existe un groupe d'artistes qui l'invoquent comme leur véritable maître, bien que Bergson n'ait jamais écrit d'œuvre consacrée à l'esthétique pure ».

<sup>26</sup> « Découvrir le rythme de la vie dans toute sa continuité et son individualité ».

intellectualista en la especulación filosófica, y por los parnasianos en el dominio de la poesía lírica. »<sup>27</sup> Le journaliste considère « muy acertada esta manera de interpretar el Sr. Rodríguez la influencia de Bergson en las ideas estéticas »<sup>28</sup>. Par conséquent, cet article médiatise, lui aussi, l'idée selon laquelle le bergsonisme peut constituer le fondement philosophique sur lequel reposent les idées esthétiques proches du symbolisme.

Manuel García Morente, mais hors de la presse espagnole cette fois, dans *La filosofía de Henri Bergson* (1917) — livre qui s'adresse, entre autres, à toute la jeune garde de la Residencia de Estudiantes —, au chapitre 1 sur « La inspiración » relève également que « la influencia del pensamiento bergsoniano se extiende allende los límites de la pura especulación e invade otros terrenos »<sup>29</sup>. García Morente souligne ainsi que la pensée bergsonienne a eu des influences sur la science biologique, sur beaucoup de théories de la propagande sociale, sur le mouvement religieux néocatholique. Il ajoute :

El arte, por último, en sus recientes manifestaciones de simbolismo e impresionismo musical, poético y plástico, conviene a la perfección con una filosofía que eleva la intuición por encima del concepto, y que descubre, en el fondo del alma humana, una esencial movilidad, una continuidad individual, una especie de contaminación sentimental de los estados psíquicos unos por otros. Léanse estas palabras de Augusto Rodin, en su libro *El Arte*: « El artista es el que dice la verdad, y la fotografía miente; porque, en la realidad, el tiempo no se detiene... El pintor o el escultor, al mover sus personajes, figura el tránsito de una posición a otra, e indica cómo, insensiblemente, la primera pasa a la segunda. En su obra se puede discernir una parte de lo que fue, y se descubre también, en parte, lo que va a ser ». Estos pensamientos tienen todo el sello de la inspiración bergsoniana (García Morente [1917], 1972, p. 23)<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> « Il poursuit ainsi, en exposant ces tendances qui, en accord avec les doctrines de Bergson, se proposent de renouer avec la continuité de la vie, détruite par l'école intellectualiste dans le domaine de la spéculation philosophique, et par les parnassiens dans celui de la poésie lyrique ».

<sup>28</sup> Il considère « très juste cette façon qu'a Monsieur Rodríguez d'interpréter l'influence de Bergson dans les idées esthétiques ».

<sup>29</sup> « L'influence de la pensée bergsonienne s'étend au-delà des limites de la pure spéculation et envahit d'autres terrains ».

<sup>30</sup> « L'art, enfin, à travers ses manifestations récentes du symbolisme et de l'impressionnisme musical, poétique et plastique, s'accorde à la perfection avec une philosophie qui élève l'intuition au-dessus du concept, et qui découvre, dans le fond de l'âme humaine, une mobilité essentielle, une continuité individuelle, une espèce de contamination sentimentale des états psychiques les uns par les autres. Lisez ces mots d'Auguste Rodin, dans son livre *L'Art* : “ L'artiste est celui qui dit la vérité, et la photographie ment ; parce que, dans la réalité, le temps ne s'arrête pas... Le peintre ou le sculpteur, en faisant bouger ses personnages, représente la transition d'une position à une autre, et indique comment, insensiblement, la première passe à la seconde. Dans son œuvre, on peut discerner une partie de ce qui fut, et on découvre aussi, en partie, ce qui va être. ” ».

Or, il n'est pas le seul Espagnol à faire le lien entre la sensibilité lyrique contemporaine, précisément le symbolisme, et le bergsonisme.

L'élève de Leopoldo Alas, Pérez de Ayala, qui a participé, en 1903, à la création de la revue moderniste *Helios* et qui composa une œuvre symboliste, au moins au théâtre, le souligne aussi, bien qu'*a posteriori*, dans l'appendice "Homo sum..." de ses *Amistades y recuerdos* : « Las ideas de Bergson han influido, acaso más que las de ningún otro pensador contemporáneo, si se exceptúa a Nietzsche, en el pensamiento y en el arte de nuestros días, ya con influencia confesada, ya por elipsis y disimuladamente. » (Pérez de Ayala, 1961, p. 110)<sup>31</sup> Son témoignage a le mérite de reconnaître que la transmission du bergsonisme a souvent été occultée, ce qui ne facilite et ne facilite pas la recherche actuelle dans le travail d'identification de son rôle, en Espagne. Pérez de Ayala participe donc à redonner une visibilité à l'action du bergsonisme, dans la poésie lyrique contemporaine. Il ne parle, toutefois, pas d'un phénomène littéraire espagnol bergsonien.

De plus, le journaliste Corpus Barga<sup>32</sup> (1887-1975), qui rencontre personnellement Bergson à Paris, en mars 1916, dans un article intitulé « Un comentario ante la muerte de Debussy », rend compte de l'appartenance de Bergson, de Debussy (1862-1918) et de Mallarmé, à une même attitude lyrique contemporaine :

Una de las obras de Debussy más discutidas y más conocidas es la que tituló *Prélude à l'après-midi d'un faune*. [...]. Quizá este triunfo del *Fauno* sea en definitiva el triunfo de la música de Debussy, y de la pintura de Cézanne, y de la filosofía de Bergson, y de la poesía del propio Mallarmé...

Quizá, considerado más positivamente, sea un triunfo sin frutos el de ese lirismo, y de ese arte, y de esa expresión, y de ese pensamiento, de una época que reaccionaba contra lo romántico y contra lo positivista, contra el sentimiento sin razón y contra la razón sin sentimiento (Corpus Barga, 1992, p. 248)<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> « Les idées de Bergson ont influencé, peut-être plus que celles de n'importe quel autre penseur contemporain, si on excepte Nietzsche, la pensée et l'art de notre époque, que ce soit à travers une influence avouée, ou de manière elliptique et dissimulée ».

<sup>32</sup> Corpus Barga fut correspondant à Paris, entre 1914 et 1948, pour de nombreuses revues et journaux espagnols et argentins notamment, tels que *La Nación* (Buenos Aires), ou *El Sol*, *La Revista de Occidente*, *España*, ainsi que pour différents journaux républicains. Il écrit un long article dans la revue *España*, paru le 16 mars 1916 (n°60, 210-212), à la suite d'une entrevue avec Bergson, dans la villa parisienne de ce dernier, à Auteuil. Cet article s'intitule "Los intelectuales de Francia hablan de España. Visita a Bergson, el filósofo".

<sup>33</sup> « L'une des œuvres de Debussy les plus discutées et les plus connues est celle qu'il a intitulée *Prélude à l'après-midi d'un faune*. [...]. Ce triomphe du Faune est peut-être, en définitive, le triomphe de la musique de Debussy, et de la peinture de Cézanne, et de la philosophie de Bergson, et de la poésie de Mallarmé lui-même...

La médiatisation espagnole du phénomène français, dans les revues, n'est qu'un niveau de la pénétration d'un bergsonisme esthétique, en Espagne ; cette dernière ne fait, de cette façon, qu'importer et diffuser un processus français. On ne peut donc pas, dans ce cas, parler d'une hispanisation profonde du bergsonisme. Par le biais de la presse, aucun poète « moderniste » ne montre s'être approprié, entre 1900 et 1910, le bergsonisme. La médiatisation espagnole de ce phénomène français n'est, pour certains, qu'une étape propédeutique dans une prise de conscience du rôle de Bergson dans l'esthétique contemporaine, puis dans sa transmission dans les sphères esthétiques madrilènes, notamment.

Or, le bergsonisme « esthétique » ne pénètre pas seulement initialement, en Espagne, de manière consciente, par les médias. C'est sans doute moins par la tradition écrite que par la tradition orale, que le bergsonisme se propage dans les réseaux littéraires, modernistes, dans les années 1900-1910<sup>34</sup>. Certains intellectuels littéraires madrilènes, qui ont lu les revues modernes/istes, participent par leur rencontre et leurs activités à propager les philosophèmes bergsoniens ; ces derniers touchent un public de plus en plus important, en s'infiltrant, parfois de façon inconsciente, dans son esprit. Ce n'est qu'au terme de ce processus de transmission et de propagation du bergsonisme, durant lequel il se défigure<sup>35</sup>, que les poètes s'approprient cette philosophie intuitionniste et anti-intellectualiste, en la transmutant et la métabolisant poétiquement. En cela, il semble que les poètes modernistes espagnols soient les premiers acteurs de ce que nous pourrions appeler, en allusion à la doctrine régénérationniste de l'homme politique institutionniste, Joaquín Costa (1846-1911) : une « régénération métaphysique » par la mise en circulation d'un modernisme poétique philosophique.

La métaphysique européenne émergerait de nouveau, en Espagne, d'une façon, certes, structurelle, mais « biaisée ». Elle se régénérerait initialement, dans un terreau

---

Si on le considère d'une manière plus positive, c'est peut-être un triomphe sans profit que celui de ce lyrisme, de cet art, de cette expression, de cette pensée d'une époque qui réagissait contre le romantisme et le positivisme, contre le sentiment dénué de raison et contre la raison dénuée de sentiment ».

<sup>34</sup> Si le bergsonisme semble s'être propagé dans les sphères littéraires madrilènes des années 1900-1910, par le biais de l'oralité, il est évident que la circulation des écrits a participé à cette diffusion.

<sup>35</sup> Le préfixe « des- » du mot « défiguration », signifie la séparation, la cessation, la différence, une forme de déperdition. Le bergsonisme a une vie au-delà des textes de Bergson eux-mêmes et, en ce sens, il y a une différence entre le bergsonisme *stricto sensu* et le bergsonisme réinventé, ce qu'on pourrait appeler la transfiguration bergsonienne, mais de cette séparation émergent des « sens ».

qui ne lui serait *a priori* pas naturel, puisque non proprement philosophique. L'Espagne aurait ainsi la particularité, par rapport à d'autres pays d'Europe, en ce début de siècle, de voir émerger, en son sein, des acteurs ou actualisateurs poétiques de la philosophie européenne la plus moderne, plus que des philosophes de formation. La donne change, dès 1910, avec la fondation par Ortega y Gasset de l'École philosophique de Madrid.

### ***Tertulias* madrilènes, vecteurs de transmission, d'excentrement et de dénaturation du bergsonisme, dans les sphères littéraires madrilènes (1900-1910)**

Les poètes et hommes de lettres deviennent donc, par la tradition orale, les acteurs d'une régénération métaphysique particulière, en Espagne. En effet, les modernistes espagnols prennent majoritairement connaissance du bergsonisme par une approche peu systématique. C'est dans les milieux littéraires modernistes espagnols, précisément dans le microcosme littéraire madrilène des années 1900-1910, que le bergsonisme circule ; il se diffuse ainsi dans un univers « excentré » de ce qu'il est en soi : de la métaphysique pure.

Or, ce Madrid littéraire et vivant des années 1900-1910 n'est pas, comme on pourrait se le représenter parfois, à la lecture de certains écrits de D'Ors (1881-1954) notamment sur l'esprit « fin-de-siècle », un Madrid apathique, décadent et dégénéré. C'est, au contraire, un Madrid moderniste actif, qui se cherche. Les jeunes poètes et hommes de lettres qui ont environ vingt ans, en 1900, ont soif de régénérer leur littérature nationale. Ils sont alors en quête de modèles d'identification, qu'ils trouvent souvent en Europe, particulièrement en France. Ainsi, comme le dit G. Palau de Nemes :

Hacia el 1902 el modernismo español iba saliendo de su estado confuso y los nuevos adeptos tenían el oído más atento al simbolismo francés y a Góngora que al modernismo hispanoamericano. Para entonces, Juan Ramón y los Machado habían leído directamente a Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Samain, Moréas, Laforgue, y habían traído de Francia sus libros. Los Machado eran —decía Juan Ramón— « firmes sostenes de la “poesía nueva” »<sup>36</sup>. El nuevo ídolo era Verlaine; Juan Ramón tenía su retrato y se lo enseñaba a todos sus visitantes (Palau de Nemes, 1974, p. 207)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> « Recuerdo al primer Villaespesa », *Corriente*, 67.

<sup>37</sup> « Vers 1902, le modernisme espagnol commençait à sortir de son état confus et ses nouveaux adeptes avaient l'oreille plus attentive au symbolisme français et à Góngora qu'au modernisme hispanoaméricain. À cette époque, Juan Ramón et les Machado avaient directement lu Baudelaire, Verlaine, Mallarmé, Samain, Moréas, Laforgue, et avaient rapporté leurs livres de France. Les Machado étaient — disait Juan

Or, à cette époque, les revues circulent dans les *tertulias*<sup>38</sup> littéraires, très actives à Barcelone et à Madrid notamment. Antonio Espina décrit, dans son livre *Las tertulias de Madrid*, la force de l'activité littéraire, plus largement intellectuelle, dans ces lieux qui ont fait toute la tradition orale de l'Espagne :

Hubo épocas, en España, en que casi toda la vida nacional se fraguaba en las tertulias. Imaginémoslo lo que éstas fueron y significaron en el siglo XIX. Puede decirse que España entera consistía en un vasto sistema de tertulias que lanzaban sus fueros en múltiples direcciones, chocando unas con otras o confluyendo a veces las principales en una sola dirección para arrollarlo todo a su paso torrencialmente, e imponerse como potencia única. Reuniones tertulianas fueron las camarillas palaciegas, los centros políticos, las redacciones, [...], el corrillo al aire libre o en torno a la mesa del café, las conferencias “en la cumbre” y los conciliábulos en el sótano, la “cacharrería” del Ateneo [...] ¡Todo era tertulia y más tertulia! Y a veces ¡qué tertulias!<sup>39</sup> (Espina, 1995, p. 32).

Ces lieux, qui existent à partir du moment où un groupe de personnes cherche, par le dialogue, à faire progresser et fructifier une idée, sont des vecteurs de transformation, de dilution, de décontextualisation, de dénaturation d'une pensée initialement « intègre ». Malgré leur hétérogénéité et même si elles sont, par nature, excentrées des sources philosophiques ou plus largement théoriques, qui peuvent alors les intéresser, les *tertulias* modernistes sont particulièrement influentes dans la mise en circulation d'un modernisme poétique et philosophique. Elles participent ainsi à désagréger, diffracter une pensée totale et unie comme le bergsonisme, pour n'en retenir que certains philosophèmes, devenus des entités disjointes, au fonctionnement pourtant

---

Ramón — « de fermes partisans de la “ poésie nouvelle ” ». La nouvelle idole était Verlaine, Juan Ramón avait son portrait et le montrait à tous ses visiteurs ». Cf. aussi sur ce sujet l'article d'Adeline Chainais, 2010.

<sup>38</sup> Le *Diccionario de la Real Academia Española* appelle *tertulia* la “reunión de personas que se juntan habitualmente para discurrir sobre alguna materia, para conversar o para algún pasatiempo honesto” ; « reunión de personas qui se retrouvent habituellement pour parler de quelque sujet, pour dialoguer ou qui se retrouvent autour d'un passe-temps honnête »

<sup>39</sup> « Il y eu des époques, en Espagne, durant lesquelles toute la vie nationale se forgeait dans les *tertulias*. Imaginons ce que celles-ci furent et signifièrent au XIX<sup>e</sup> siècle. On peut dire que l'Espagne toute entière consistait en un vaste système de *tertulias* qui lançaient leurs lois dans de multiples directions, les unes se cognant contre les autres ou les principales confluant en une seule direction pour tout emporter sur leur passage torrentiel, et s'imposer comme unique puissance. Les camarillas courtoisanes, les centres politiques, les rédactions, [...], les petits groupes à l'air libre ou autour d'une table dans un café, les conférences “ au sommet ” et les conciliabules dans les sous-sols, le “ bazar ” de l'Athénée [...] étaient des réunions de *tertulias*. Tout était *tertulia*, rien que *tertulia* ! Et parfois quelles *tertulias* ! ».

autonome. La *tertulia* espagnole exerce donc une forme de pression susceptible de démanteler l'intégrité d'une pensée *stricto sensu*. Cette dernière se dénature alors, en se fragmentant sous forme de multiples philosophèmes « réutilisables » par d'autres.

Et lorsqu'Antonio Campoamor González écrit, à propos des *tertulias* madrilènes où se rend à l'époque le poète moderniste Valle-Inclán (1866-1936) — « Con Valle-Inclán en las tertulias se discutía, se leía, se gritaba y se seguían repitiendo, de viva voz, las palabras “imbécil” y “admirable” »<sup>40</sup> (Campoamor González, 1976, p. 64) —, on imagine en quelle mesure elles peuvent constituer des « espaces publics » (Jürgen Habermas) de transmission culturelle, et comment les frontières entre la France et l'Espagne peuvent, par leur biais, tomber. Et même si les idées y sont souvent méconnaissables et qu'elles ne sont pas replacées dans leur filiation réelle, elles y sont véhiculées. *De facto*, les nouvelles idées sont déformées, la *tertulia* ne se prêtant pas à l'exposition systématique et rigoureuse de principes ou de systèmes de pensée. Or, c'est par ce tissage, cette intégration du nouveau dans un terreau demandeur et donc receveur, par le transfert de pensées qui s'entrelacent avec d'autres flux de pensées qui l'enrichissent, qu'émerge une atmosphère, un « moment », un moment culturel ou philosophique 1900, dont Bergson a, entre autres, été un acteur majeur, même s'il n'a pas toujours été clairement identifié comme tel. En effet, cette modalité particulière de transmission de la pensée, dans la tradition espagnole des *tertulias*, a constitué à la fois un vecteur et un obstacle, moins à la diffusion de la pensée bergsonienne à laquelle elle

---

<sup>40</sup> « Avec Valle-Inclán dans les *tertulias*, on se disputait, on lisait, on criait et on n'arrêtait pas de répéter, à voix haute, les mots “ imbécile ” et “ admirable ” ». De même, Victoriano García Martí, dans son livre *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*, dit des animateurs de la *tertulia* athéniste, appelée le « bazar » : « Los cacharrereros son arrogantes, incisivos, murmuradores, tolerantísimos hasta la anarquía filosófica y hasta la ciencia literaria. El salón está constantemente concurrido, [...]. Las conversaciones son batallas, altercados, disputas: no se habla, se perora, no se acciona, se gesticula; no se razona, se hiere, y en las tormentas diarias que allí se producen y en los motines que estallan, momentos hay en que las miradas provocativas echan fuego, los brazos extendidos amenazan y los ánimos exaltados riñen. Espíritu crítico es el que allí domina, crítico de las faltas, que detalla las imperfecciones y pone los defectos en relieve [...]. A lo lejos del cuarto se oían siempre rumores discordes, acentos desatinados, coros de voces roncadas, alboroto y estruendo cacharreril. He ahí la razón de su nombre » (García Martí, 1948, p. 130-131). « Ceux qui viennent au “ bazar ” sont arrogants, incisifs, médisants, particulièrement tolérants envers l'anarchie philosophique et la science littéraire. Le salon est toujours plein de monde [...]. Les conversations sont des batailles, des altercations, des disputes : on ne parle pas, on péroré, on n'agit pas, on gesticule ; on ne raisonne pas, on blesse, et dans les orages quotidiens qui s'y produisent et dans les mutineries qui y éclatent, il y a des moments où les regards provocateurs s'embrasent, où les bras tendus menacent et où les cœurs exaltés se fâchent. L'esprit critique y domine, critique des fautes, il détaille les imperfections et met les défauts en avant [...]. Au loin, on entendait toujours des rumeurs discordantes, des accents insensés, des chœurs de voix rauques, du vacarme et un tumulte de bruits comme dans un bazar. Voilà la raison de son nom ».

a participé, qu'à son identification. Si, certes, les philosophèmes bergsoniens y ont circulé, ils ont été dilués et mal (re)connus par beaucoup de leurs participants.

### **Juan Ramón Jiménez, vecteur moderniste de la transmission du bergsonisme dans les sphères littéraires madrilènes**

Dans les années 1902-1903, l'un des plus grands poètes modernistes espagnols, Juan Ramón Jiménez (1881-1958), vient de passer une année dans le sud-ouest de la France, pour soigner des problèmes psychologiques. C'est auprès d'un psychiatre français, qui le prend en charge à Bordeaux, le Docteur Lalanne (1862-1924), que Juan Ramón Jiménez découvre et a directement accès au *Mercure de France* :

En la biblioteca del doctor Lalanne Juan Ramón encontró el *Mercure de France* y se suscribió a él; leyó a los simbolistas, a Baudelaire, Verlaine, Laforgue, Mallarmé después; leyó por primera vez al parnasiano Leconte de Lisle y leyó a los italianos D'Annunzio, Carducci, Pascoli. En esa época se revisaba en Francia la obra de los simbolistas y en particular la de Verlaine, muerto en 1896, y la de Mallarmé, muerto dos años después. Burdeos, ciudad esencialmente vinatera y comerciante, era también amante de las letras y las artes; de Le Bouscat, donde vivía Juan Ramón, se podía ir a la ciudad por tranvía y le fue fácil frecuentar las librerías del lugar y adquirir las obras de los simbolistas (Palau de Nemes, 1974, p. 168)<sup>41</sup>.

C'est cette année-là donc, en 1902, que Juan Ramón Jiménez fait la découverte des symbolistes français, du *Mercure de France*, c'est également alors que Verlaine devient son idole et qu'il découvre Bergson ; Bergson, ce « philosophe de système »<sup>42</sup>, à l'égal de Spinoza, dit-il dans son cours sur le modernisme (1953), signifiant sans doute que le véritable bergsonisme implique une lecture systématique et n'est pas accessible en soi, dans des conversations de *tertulia* espagnole, par exemple. Dans ce cours sur le modernisme, Juan Ramón révèle avoir découvert Bergson à cette époque ; il y redit que Bergson est un « moderniste » : « La palabra Modernismo empieza entonces a

---

<sup>41</sup> « Dans la bibliothèque du docteur Lalanne, Juan Ramón trouva le *Mercure de France* et s'y abonna ; il lut les symbolistes, Baudelaire, Verlaine, Laforgue, puis Mallarmé ; il lut, pour la première fois le parnassien Leconte de Lisle et lut les Italiens D'Annunzio, Carducci, Pascoli. À cette époque, on relisait en France l'œuvre des symbolistes et, en particulier, celle de Verlaine, mort en 1896, et celle de Mallarmé, mort deux ans plus tard. Bordeaux, ville essentiellement vinicole et commerçante, était aussi éprise de lettres et d'arts ; on pouvait aller de Le Bouscat, où vivait Juan Ramón, à la ville, en tramway, et il lui était facile de fréquenter les librairies du lieu et d'acquérir les œuvres des symbolistes ».

<sup>42</sup> Juan Ramón Jiménez, *El modernismo*, cours du vendredi 6 mars 1953, 114.

propagarse a otras disciplinas científicas y artísticas. Cuando yo tenía 19 años, leí la palabra aplicada a Nietzsche, a Ibsen, a Bergson, por ejemplo, y leí, en casa del doctor Simarro, el libro de Alfred Loisy a los católicos franceses. » (Ramón Jiménez, 1953, p. 53)<sup>43</sup> Juan Ramón aurait ainsi découvert un « Bergson moderniste »<sup>44</sup>, en 1900, lors de son séjour en France. Cependant, il est fort improbable que, dès 1900, le terme de « modernisme » ait été adjoint, même dans le *Mercure de France*, à celui de Bergson, car, à cette époque, le modernisme théologique ou plus largement le modernisme philosophique n'émergent qu'à peine et le modernisme n'a pas, dans l'historiographie française, une acception littéraire, comme synonyme de symbolisme ; il désigne uniquement sa version hispanisée. C'est une reconstruction *a posteriori* que Juan Ramón livre en 1953. Il est, toutefois, intéressant d'imaginer que Juan Ramón a pu devenir – lui qui a été si central dans le développement du modernisme poétique ou idéologique en Espagne – un poète-diffuseur de philosophèmes bergsoniens, à défaut de la philosophie pure elle-même. Il est, en effet, à peu près certain que Juan Ramón n'a pas lu les livres de Bergson à cette date. D'après Richard A. Cardwell, Juan Ramón n'acquiesce deux livres de Bergson que plus tardivement : « He owned copies of Bergson's *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (Paris, 1919), N° 1290 and *L'Énergie spirituelle*, (Paris, 1922), N° 1327. »<sup>45</sup> En 1900-1901, il n'en avait probablement qu'une approche très lointaine et non systématique. Toutefois, la simple lecture d'un article relatif au bergsonisme peut mettre en circulation, dans l'imaginaire du lecteur, des philosophèmes qui sèment à leur tour des idées non purement métaphysiques, mais fécondes. La philosophie, pour être porteuse, ne doit-elle être lue que par des philosophes ? N'est-elle-même écrite que pour des philosophes ?

---

<sup>43</sup> « Le mot Modernisme commence alors à se propager à d'autres disciplines scientifiques et artistiques. Quand j'avais 19 ans, je lus le mot appliqué à Nietzsche, à Ibsen, à Bergson, par exemple, et je lus, chez le Docteur Simarro, le livre d'Alfred Loisy consacré aux catholiques français » (*El modernismo. Notas de un curso (1953)*), au chapitre "El modernismo, segundo renacimiento").

<sup>44</sup> Dans son cours, il précise, à nouveau, le mardi 28 avril 1953 : « Nietzsche, Bergson, etc., modernistas. » (1953, 175) De même, Juan Ramón dit qu'en France, Bergson est appelé philosophe moderniste : « En Francia los poetas, los escritores, no aceptan ni conocen el nombre modernismo. Los filósofos sí, por ejemplo, Bergson, le llaman modernista, también los teólogos [...] » « En France, les poètes, les écrivains n'acceptent pas et ne connaissent pas le nom de modernisme. Les philosophes, si (par exemple Bergson est considéré comme un moderniste) et aussi les théologiens » (Ramón Jiménez, 1953, p. 223).

<sup>45</sup> Richard A. Cardwell, 1977. Richard A. Cardwell nous apprend, dans cette même note de sa conclusion, que Juan Ramón Jiménez a appartenu au comité qui a publié, en 1917, aux éditions de la *Residencia de estudiantes*, le livre de Manuel García Morente sur *La filosofía de Henri Bergson*.

Lorsque Juan Ramón revient de France, au début de 1902, il est animé par toutes les nouvelles idées et impressions qu'ont suscitées en lui ces longues heures de lecture, dans le jardin du Docteur Lalanne. Il retourne dans son pays, désireux, par exemple, de créer, avec ses amis modernistes, l'équivalent du *Mercure de France* : *Helios*. Il fait alors circuler, dans cette petite « république des lettres » (Campoamor González, 1976, 64)<sup>46</sup>, de nombreux ouvrages :

Y me aficioné a los nuevos poetas franceses del *Mercure*, cuyos libros yo podía comprar en las librerías vecinas. Francis Jammes vivía allí cerca. [...].

Yo me había traído de Francia muchos libros: Verlaine, Rimbaud, Mallarmé, Laforgue, Corbière, Baudelaire, que me iban alejando más de Rubén Darío y llenando de reflejos más íntimos y latentes el camino particular de mi romance y mi canción (Ramón Jiménez, 1961, p. 229 ; 230)<sup>47</sup>.

De même, Juan Ramón, dans *La corriente infinita*, raconte comment il est devenu un « passeur culturel » : « Yo traje de Francia libros y revistas que desaparecieron de mano en mano. Ya considerábamos maestro a Benavente, Valle-Inclán, *Azorín*, Baroja y respetábamos, un poco de lejos, al *sabio* Unamuno. [...]. Aparte de Rubén Darío, en los Machado y en mí la influencia mayor fue la francesa; el simbolismo, no el parnaso<sup>48</sup>. » (Ramón Jiménez, 1961, p. 67-70)

Or, à Madrid, Juan Ramón est un transmetteur important. Par exemple, en rentrant, il intègre la clinique psychiatrique du Rosario, ce « Sanatorio del retraído »<sup>49</sup>. Le nouveau groupe moderniste vient lui rendre visite, tous les dimanches après-midi :

En mi sanatorio, [...] nos reuníamos durante aquellos dos años, Villaespesa otra vez, Rueda, Valle-Inclán, Gregorio Martínez Sierra, Viriato Díaz Pérez, los Machado, ya de vuelta definitiva en Madrid, y algunas muchachas, hermanas, parientes o amigas de algunos de ellos. Los Machado, de más edad que yo,

---

<sup>46</sup> L'expression « República de las letras » est le nom d'une revue littéraire, créée en mai 1905, et dont Pedro González-Blanco, ami de Juan Ramón, était l'un des membres du comité de rédaction.

<sup>47</sup> « Je me suis pris de passion pour les nouveaux poètes français du *Mercure*, dont je pouvais acheter les livres dans les librairies voisines. Francis Jammes ne vivait pas loin de là. [...]. J'avais rapporté de France beaucoup de livres : Verlaine, Rimbaud, Mallarmé, Laforgue, Corbière, Baudelaire, qui m'éloignaient de plus en plus de Rubén Darío, et remplissaient de reflets plus intimes et latents le chemin particulier de mon *romance* et de ma chanson ».

<sup>48</sup> « Je rapportai de France des livres et des revues qui disparurent de main en main. Nous considérions déjà Benavente, Valle-Inclán, *Azorín*, Baroja comme des maîtres et nous respections, un peu de loin, le sage Unamuno. [...]. Hormis l'influence de Rubén Darío, chez les Machado et chez moi, l'influence la plus importante fut la française ; le symbolisme, et non le Parnasse ».

<sup>49</sup> « Clinique (psychiatrique) du reclus ».

publicaron sus libros *Alma y Soledades*, en los que está para mí, lo mejor de la obra de los dos (Ramón Jiménez, 1961, p. 229-230)<sup>50</sup>.

Il oublie ici de citer Julio Pellicer, (1872-1937) Rafael Cansinos Assens, Jacinto Benavente (1866-1954), Pérez de Ayala, Pedro González-Blanco, entre autres, qui font aussi partie du nouveau groupe. La dynamique mise en place par celui-ci permet ainsi aux idées de circuler. Elle facilite de nouveaux points de contact entre les lecteurs des revues symbolistes françaises, entre des connaisseurs de la France, et les autres modernistes espagnols. Ces nouveaux liens créés, dans ce réseau littéraire madrilène, au tissage chaque fois plus serré, construisent et multiplient les passerelles entre la France et l'Espagne, et donc entre les philosophèmes bergsoniens et leurs potentiels métabolisateurs poétiques espagnols.

### **Le poète Antonio Machado, nouveau chaînon et vecteur de la transmission du bergsonisme, dans le réseau moderniste madrilène**

À cette époque précise, Juan Ramón fait la connaissance des frères Machado, eux aussi revenus tout juste de France, précisément de Paris, où ils ont travaillé comme traducteurs à la Maison Garnier. Ce sont donc deux nouvelles sources potentielles de connaissance des philosophèmes bergsoniens, deux immenses figures du modernisme espagnol, qui se rencontrent : Antonio Machado et Juan Ramón Jiménez.

Concernant le lien d'Antonio Machado avec Bergson, on peut imaginer que celui que toute la critique considérera comme son plus fervent disciple espagnol, a entendu parler lointainement du philosophe français, lors de son séjour dans le Paris de l'année 1900. Il n'a alors sans doute pas de rapport au bergsonisme comme pensée *stricto sensu*, mais il découvre probablement quelques-uns de ses philosophèmes.

D'autre part, le grammairien Eduardo Benot (1822-1907) a pu le sensibiliser, avant son départ, au nom de Bergson, lors des discussions auxquelles Antonio et son frère, Manuel, participaient. En effet, ces derniers aimaient se rendre à la *tertulia* du vieux philologue institutionniste, Benot, l'un des premiers défenseurs de Bergson et ennemi du positiviste Simarro, sur le sujet du bergsonisme. Il semble, en tout cas, que

---

<sup>50</sup> « Nous nous réunissions, dans mon sanatorium, durant ces deux années, avec Villaespesa, une nouvelle fois, Rueda, Valle-Inclán, Gregorio Martínez Sierra, Viriato Díaz Pérez, les Machado, de retour définitif à Madrid, et quelques femmes, sœurs, parentes ou amies de certains d'entre eux. Les Machado, plus vieux que moi, publièrent leurs livres *Âme* et *Solitudes*, qui sont pour moi leurs meilleures œuvres à tous deux ».

contrairement à ce que l'on peut lire partout, Antonio Machado ait entendu parler de Bergson avant de partir à Paris, en 1910, pour écouter ses cours sur « La Personnalité » et « L'Espoir », au Collège de France, lui qui obtient une bourse de la *Junta para ampliación de estudios*, pour le financer dans ce projet universitaire<sup>51</sup>.

Unamuno (1864-1936), qui a une grande influence sur le jeune poète, Antonio Machado, a aussi pu l'inciter à lire Bergson ou simplement éveiller sa curiosité, au début du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, dans le poème de 1913, « Poema de un día », Antonio Machado s'adresse à Unamuno, comme si ce dernier avait toujours été l'intermédiaire privilégié entre lui et Bergson, comme si les deux Espagnols avaient précédemment nourri une réflexion commune sur le philosophe français. C'est l'une des hypothèses d'Aurora de Albornoz, dans son livre *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*. Celle-ci considère qu'entre le retour d'Antonio Machado à Madrid et les lendemains de son retour de Paris, à Soria,

Es muy probable que, o bien en alguna conversación, o bien en alguna carta que desconocemos, se hablase entre ellos de cultura francesa, de filosofía y, posiblemente, de un filósofo: Henri Bergson. Los versos de un conocido poema machadiano pueden inclinarnos a admitir esta conjetura. « Este Bergson es un tuno... » (de Albornoz, 1968, p. 69)<sup>52</sup>.

Pour prouver le lien probablement noué entre Unamuno et Antonio Machado, autour de la culture française, notamment de Bergson, Aurora de Albornoz ajoute, dans son commentaire du poème de 1913, « Poema de un día » :

Bergson, que desde los primeros versos había martillado, oculto tras ese incansable tic-tac del reloj, es un puente, un lazo de unión más entre don Miguel y don Antonio: al meditar Machado sobre el tiempo suyo y el tiempo del reloj, hay un intento de revivir o continuar un diálogo que en algún momento —no sabemos cuándo— y en algún lugar —¿dónde?— iniciaron los dos poetas-filósofos en torno a Bergson. Ya se señaló.

---

<sup>51</sup> Initialement, Antonio Machado obtient une bourse de la *Junta para ampliación de estudios* pour assister aux cours de l'illustre inconnu, Bédier ; finalement, il change ses plans sur place, enthousiaste devant « la gloire de Bergson ».

<sup>52</sup> « Il est très probable, ou bien lors de quelque conversation, ou bien dans quelque lettre que nous ne connaissons pas, qu'ils aient parlé entre eux de culture française, de philosophie et, sans doute, d'un philosophe : Henri Bergson. Les vers d'un poème machadien très connu peuvent nous inviter à admettre cette hypothèse. " Ce Bergson est un filou... " ».

Sería arriesgado en extremo el afirmar que Antonio Machado llega a Bergson por influencia de Unamuno. Tampoco debemos, sin embargo, descartar esa posibilidad (de Albornoz, 1968, p. 77)<sup>53</sup>.

Par conséquent, Aurora de Albornoz montre, tout de même, quelque retenue à parler de l'influence bergsonienne directe d'Unamuno sur le poète. Elle cite, néanmoins, en note, S. Serrano Poncela :

A mi juicio, conforme antes indiqué, Machado se acerca a Bergson y se siente atraído por su filosofía debido a la preparación unamunista, es decir, a la inquietud filosófica en torno a los temas del tiempo, el « logos » poético y la inquietud religiosa que Unamuno había sembrado en él a través de sus ensayos y correspondencia (*Antonio Machado: su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 43). Sin aceptar en todas sus partes esta afirmación, es posible pensar que la admiración de Unamuno por Bergson pueda haber contribuido a despertar la curiosidad de Machado por el filósofo francés. Podríamos, incluso, llegar a pensar que Unamuno haya contribuido en la decisión de Machado de seguir los cursos de Bergson en el Collège de France. Dos años antes ya había escrito don Miguel sobre el filósofo francés: « Estoy leyendo — escribe en 1909 — en estos mismo días la última obra del intensísimo pensador francés Henri Bergson, tal vez la primera cabeza filosófica de Francia — y quién sabe si aún más... — hoy » (Unamuno, *OC.*, I, p. 487) (de Albornoz, 1968, p. 77)<sup>54</sup>.

Quoi qu'il en soit, dans le prologue de la deuxième édition de *Soledades, Galerías y otros poemas*, écrit à Tolède, le 12 avril 1919, Antonio Machado rappelle qu'à l'époque où sont parus ces poèmes, c'est-à-dire en 1907, une éternelle polémique se rejouait, à

---

<sup>53</sup> « Bergson, qui depuis les premiers vers avait été omniprésent, caché derrière cet infatigable tic-tac de l'horloge, est un pont, un trait d'union de plus entre don Miguel et don Antonio : Machado, en méditant sur son temps et le temps de l'horloge, montre qu'il y a une tentative de revivre ou de poursuivre un dialogue qu'à un certain moment — nous ne savons pas quand — et dans un certain lieu — où ? —, les deux poètes-philosophes entamèrent autour de Bergson. Cela a déjà été souligné.

Il serait extrêmement risqué d'affirmer qu'Antonio Machado est arrivé à Bergson par l'influence d'Unamuno. Nous ne devons, cependant, pas non plus écarter cette possibilité ».

<sup>54</sup> « Selon moi, comme je l'ai déjà indiqué, Machado s'approche de Bergson et se sent attiré par sa philosophie du fait de la préparation unamunienne, c'est-à-dire de l'inquiétude philosophique autour des thèmes du temps, le « logos » poétique et l'inquiétude religieuse qu'Unamuno avait semés en lui à travers ses essais et sa correspondance » (Serrano Poncela, *Antonio Machado: su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 43). Sans accepter en tout point cette affirmation, il est possible de penser que l'admiration d'Unamuno pour Bergson peut avoir contribué à éveiller la curiosité de Machado pour le philosophe français. Nous pourrions même aller jusqu'à penser qu'Unamuno a contribué à la décision de Machado de suivre les cours de Bergson au Collège de France. Deux années auparavant, don Miguel avait déjà écrit sur le philosophe français : « Je suis en train de lire, écrit-il en 1909, ces derniers jours, la dernière œuvre du très intense penseur français Henri Bergson, peut-être la première tête philosophique en France actuellement, voire plus encore... » ».

nouveau, sur le terrain poétique, entre les défenseurs du classicisme et les partisans de Protagoras, dont Bergson était, soi-disant, l'un des défenseurs :

El libro que hoy reedita la Colección Universal se publicó en 1907, y era no más que una segunda edición, con adiciones poco esenciales, del libro *Soledades*, dado a la estampa en 1903, y que contenía rimas escritas y aun publicadas muchas de ella en años anteriores.

Ningún alma sincera podía entonces aspirar al clasicismo, si por clasicismo ha de entenderse algo más que el diletantismo helenista de los parnasianos. Nuevos epígonos de Protágoras (nietzscheanos, pragmatistas, humanistas, bergsonianos) militan contra toda labor constructora, coherente, lógica. [...] Yo amé con pasión y gusté hasta el empacho esta nueva sofística, buen antídoto para el culto sin fe de los viejos dioses, representados ya en nuestra patria por una imaginaria de cartón piedra (Machado, [1907], 1919, p. 5)<sup>55</sup>.

Par conséquent, Antonio Machado sous-entend que, lorsque les *Soledades* ont été publiées, en 1907, elles prenaient racine dans un terreau philosophique nietzschéen, pragmatiste et bergsonien, que les diverses *tertulias* qu'il fréquentait ont contribué à entretenir. Par conséquent, parler du bergsonisme *a priori* d'Antonio Machado, dans ses *Soledades*, est sans doute erroné, comme le fait Antonio Sánchez Barbudo, au chapitre 6 intitulé « Bergsonismo y nostalgia de la razón » de son livre *El pensamiento de Antonio Machado*, car le bergsonisme transfiguré circule oralement dans les sphères littéraires fréquentées par le poète espagnol :

No es seguro que Machado leyera a Bergson antes de esa fecha. Sin embargo, en *Soledades* hay muchas poesías que parecen tener relación muy directa con lo que escribe el autor de *Materia y Memoria*. Aunque tal vez hay que suponer que fue precisamente el « bergsonismo » *a priori* de Machado en esos poemas lo que le llevó a interesarse tanto posteriormente por la filosofía de Bergson (Sánchez Barbudo, 1974, p. 64-65)<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> « Le livre que réédite la Collection Universal fut publié en 1907, et c'était seulement une seconde édition, avec des ajouts peu essentiels, du livre *Solitudes*, donné à l'impression en 1903, et qui contenait des vers écrits et publiés pour bon nombre d'entre eux des années plus tôt.

Aucune âme sincère ne pouvait alors aspirer au classicisme, si par classicisme on entend quelque chose de plus que le diletantisme helléniste des parnassiens. De nouveaux épigones de Protagoras (nietzschéens, pragmatistes, humanistes, bergsoniens) militent contre tout travail constructeur, cohérent, logique. [...]. J'aimai alors avec passion et goûtai jusqu'à l'indigestion cette nouvelle sophistique, bon antidote pour le culte sans foi des vieux dieux, représentés déjà dans notre patrie par une imagerie en carton-pâte ».

<sup>56</sup> « Il n'est pas certain que Machado ait lu Bergson avant cette date. Cependant, dans les *Solitudes*, il y a beaucoup de poèmes qui paraissent avoir une relation très directe avec ce qu'écrivit l'auteur de *Matière et Mémoire*. Bien que, peut-être, il faille supposer que c'est précisément le « bergsonisme » *a priori* de Machado dans ces poèmes, ce qui le conduisit à s'intéresser bien plus tard à la philosophie de Bergson ».

De même, Mary-Jo Landeira de Brisson, qui a écrit une thèse sur *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, expose la pensée du critique Segundo Serrano Poncela qui considère, dans son livre *Antonio Machado, su mundo y su obra*, que « l'influence bergsonienne [qui] commence chez Machado en 1910 ; [elle] supplante celle de Schopenhauer et Nietzsche sous l'influence desquels les autres membres de la "Generación del 98" restèrent » (Landeira de Brisson, 1977, p. 36). Serrano Poncela considère, ainsi, lui aussi, que Machado prend connaissance de Bergson au moment de sa bourse par la *Junta*. Plus loin, dans sa thèse, Mary-Jo Landeira de Brisson laisse un autre témoignage, selon lequel Antonio Machado aurait lu Bergson, en 1909 : « En parlant des *Apócrifos* Martín et Mairena, Machado dit : "En los últimos años de su vida nos cuenta Mairena haber leído a Bergson... la época es alrededor de 1909." » (Landeira de Brisson, 1977, p. 38)<sup>57</sup> Or, Machado peut s'être mis à la lecture systématique des textes philosophiques purs bergsoniens, en 1909, et avoir lu des articles sur Bergson et le bergsonisme, surtout avoir entendu parler de lui, directement et indirectement, et donc avoir assimilé des philosophèmes bergsoniens, avant cette date. On peut supposer, au passage, que c'est Unamuno qui a incité le poète Machado à se plonger, en 1909, dans Bergson, Unamuno lisant lui-même *L'Évolution créatrice*, à cette date.

Par conséquent, la rencontre, au début du siècle, de tous ces modernistes qui ne cessent de se voir pour parler de ce qu'ils sont et de ce qu'ils veulent être, permet la mise en circulation des philosophèmes bergsoniens qui constituent sans doute l'une des composantes du socle sur lequel ils reposent. Le bergsonisme est « excentré » et accède à une existence hispanique, dans les sphères littéraires modernistes.

### **Rubén Darío, nouveau passeur moderniste du bergsonisme**

Rubén Darío est un autre vecteur important de diffusion de la conceptualité bergsonienne qui s'explique par le magistère qu'il a longtemps exercé sur la jeune génération des poètes modernistes, à la fin du XIX<sup>e</sup>-tout début du XX<sup>e</sup> siècle ; et même

---

<sup>57</sup> « Dans les dernières années de sa vie, Mairena nous raconte qu'il a lu Bergson... l'époque se situe autour de 1909 ». Juan de Mairena est une sorte de double d'Antonio Machado, l'un de ses personnages apocryphes, dont Abel Martín est son autre grande figure.

s'il est en recul au moment où il fait circuler le bergsonisme, il a sans doute contribué à lui donner une existence (poétique ?) dans les sphères littéraires des années 1900-1910 et même plus tardivement.

En effet, en 1900, le moderniste Rubén Darío est à Paris. Il est ami avec Enrique Gómez Carrillo (1873-1927), « gran conocedor de la vida parisina » (Darío, 1950, p. 52)<sup>58</sup>, selon ses propres termes. Gómez Carrillo travaille alors, à l'instar des frères Machado, à la maison Garnier ; il intègre plus tard la rédaction du *Mercure de France*, où il écrit dans la rubrique de littérature espagnole et hispano-américaine. Les publications de Rubén Darío, comme, par exemple, *Los Raros*, seront annoncées par le *Mercure*, prouvant sa proximité avec les milieux modernes du Paris des années 1900-1910. Rubén Darío entend sans doute, à ce moment-là, parler de Bergson ; en 1909, il dira de lui, dans *Historia de mis libros*, qu'il est, avec Marc-Aurèle, un des rares philosophes à lui avoir « donné des ailes ». Il reprend en cela l'idée que Charles Péguy ne cessera jamais d'exprimer, selon laquelle Bergson est un libérateur des fers intellectualistes et positivistes dans lesquels l'esprit est emprisonné, au début du XX<sup>e</sup> siècle (Darío, 1950, p. 223)<sup>59</sup>.

D'ailleurs, près de dix ans plus tard, le critique littéraire, Rafael Cansinos Assens (1882-1964), qui participe au début du siècle aux *tertulias* modernistes, notamment celle de Juan Ramón Jiménez, et qui se pose, ensuite, en animateur du nouveau courant des avant-gardes espagnoles, publie, le 3 février 1918, dans *La Correspondencia de España*, un article intitulé « Ritmos y matices. Las obras completas de Rubén Darío ». Dans cet article, Cansinos Assens considère que le moderniste Rubén Darío a atteint un nouveau stade de son évolution poétique, qui montre une « divina seriedad de su alma ». Selon le critique,

En este punto de su evolución lírica, la musa del poeta parece haber asistido a esos misterios antiguos en que se recogían todas las iniciaciones de la tradición espiritual. Sus versos tienen el tono ambiguo de los antiguos oráculos.

---

<sup>58</sup> « Grand connaisseur de la vie parisienne ».

<sup>59</sup> Gilbert Azam traduit ainsi ce passage de Rubén Darío : « Je me suis empli d'angoisse quand j'ai examiné le fond de mes croyances et je n'ai pas trouvé que ma foi était suffisamment massive et bien fondée quand le conflit de mes idées m'a fait hésiter et que je me suis senti sans un appui constant et sûr. Toutes les philosophies m'ont paru impuissantes et quelques-unes abominables et œuvres de fous ou de personnes malfaisantes. En revanche, de Marc-Aurèle à Bergson, j'ai salué avec gratitude ceux qui nous donnent des ailes, la paix d'un vol tranquille et qui de leur mieux nous aident à comprendre l'énigme de notre séjour sur la terre » (1980, 202).

Indicaciones de la doctrina secreta, de los evangelios apócrifos, tema de Herodias, del intuicionismo de James y de Bergson, encuentran su expresión lírica en esta parte de su obra<sup>60</sup>.

On peut se demander, à la lecture de cette critique de Cansinos Assens si ce dernier rend compte du fait que le bergsonisme — que Rubén Darío connaît donc très tôt, au début du siècle, en vivant à Paris —, a germé en lui et a finalement produit ses fruits, des fruits qui sont le résultat d'une transfiguration de philosophèmes intuitionnistes bergsoniens en vers modernistes ou si l'intuitionnisme poétique de Rubén Darío n'est que l'interprétation bergsonienne de Cansinos Assens qui, en 1918, ne peut plus ignorer ce qu'est le bergsonisme qui a bel et bien pénétré les sphères littéraires madrilènes. Intuitionnisme et bergsonisme poétiques rubendariens ou interprétation bergsonienne du lyrisme rubendarien ? Sans doute un peu des deux. Quoiqu'il en soit, en 1918, Rubén Darío connaît l'intuitionnisme bergsonien depuis longtemps. Et il est un des autres passeurs possibles d'un bergsonisme « esthétisé », poétique, en Espagne, et ce, dès le début du siècle.

### **La maison du médecin psychiatre positiviste, Luis Simarro, lieu de découverte et de transmission du bergsonisme par les modernistes**

L'un des autres vecteurs « modernistes » et qui a pu contribuer à la diffusion des ouvrages de Bergson ou des philosophèmes bergsoniens est un lieu paradoxal. En effet, Juan Ramón Jiménez, après sa cure à la clinique psychiatrique du Rosario, s'installe, en 1903, dans la maison du psychiatre positiviste Simarro (1851-1921) qui vient de perdre sa femme. Il est fortement improbable que Simarro ait lu Bergson à Juan Ramón Jiménez, même si le psychiatre positiviste aimait lire au jeune poète moderniste des pages de William James ou encore de Nietzsche. Toutefois, Simarro possédait une bibliothèque parmi les plus riches et avant-gardistes d'Espagne. S'y trouvaient tous les livres les plus à la pointe de la modernité européenne et mondiale de son époque. Tous ceux qui ont pu avoir accès à cette bibliothèque rendent compte de sa diversité et de sa

---

<sup>60</sup> « À ce point de son évolution poétique, la muse du poète paraît avoir assisté à ces mystères antiques où se réfugiaient toutes les initiations de la tradition spirituelle. Ses vers ont le ton ambigu des oracles anciens. Les indications de la doctrine secrète, des évangiles apocryphes, le thème d'Herodias, de l'intuitionnisme de James et de Bergson, trouvent leur expression lyrique dans cette partie de son œuvre ».

contemporanéité, notamment dans leurs récits bibliographiques postérieurs. Pérez de Ayala écrit, dans un article du *Liberal*, le 21 juin 1921, « era el Doctor Simarro uno de los escasísimos órganos de relación que nos mantenían en contacto con el resto del mundo. Poseía una de las más ricas bibliotecas; leía de continuo... »<sup>61</sup>.

Il est difficile de dire à quelle date précise Simarro a acquis ses premiers livres de/sur Bergson. Néanmoins, il en possédait plusieurs : H. Bergson, *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1896, le livre le plus scientifique et technique de Bergson ; Höffding Harald, *La philosophie de Bergson. Exposé et critique*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1916 ; H. Bergson, *L'énergie spirituelle : essai et conférences*, Paris, Felix Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1919 ; Simarro détenait la deuxième et la sixième éditions de ce dernier livre ; enfin, H. Bergson *et alii*, *Le matérialisme actuel*, Paris, Ernest Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1920. On ne peut, cependant, pas donner une liste définitive des livres de Simarro de/sur Bergson, car il légua beaucoup de ses ouvrages à de nombreuses bibliothèques espagnoles liées au mouvement institutionniste.

Les orientations « philosophiques » de Simarro n'importent pas tant que cela, dans le rôle paradoxal mais probable qu'il a pu avoir dans la mise en circulation de philosophèmes bergsoniens, parmi les acteurs du modernisme poétique. Sa maison est, en effet, un haut lieu de rencontre de l'avant-garde<sup>62</sup> littéraire et scientifique espagnole. Tous les scientifiques et les hommes de lettres, de filiation institutionniste, se retrouvent chez lui. C'est par exemple là, selon le témoignage laissé par Juan Ramón, en 1961, dans *El Trabajo gustoso*, que ce dernier rencontre, non seulement des modernistes castillans, mais aussi catalans : « Veía más a Martínez Sierra, y por él, conocí a Santiago Rusiñol (1861-1931) y a otros modernistas catalanes. » (Ramón Jiménez, 1961, p. 231)<sup>63</sup>.

Chez le Docteur Simarro, vit le brillant Nicolás Achúcarro (1880-1918), passionné de lectures, comme son maître. D'après les souvenirs d'Unamuno, Nicolás Achúcarro

---

<sup>61</sup> « Le Docteur Simarro était l'une des rares courroies de transmission qui nous maintenaient en contact avec le reste du monde. Il possédait l'une des plus riches bibliothèques ; il lisait continuellement... ».

<sup>62</sup> Nous sommes dans les années 1900-1910. Par conséquent, nous n'employons pas ce terme d'« avant-garde » ici, au sens technique du terme, comme mouvement esthétique qui dépasse le modernisme poétique, mais dans son acception la plus large.

<sup>63</sup> « Je voyais plus Martínez Sierra, et par lui, je connus Santiago Rusiñol et d'autres modernistes catalans ».

suit les cours de latin qu'Unamuno dispense, durant l'année 1890-1891, à Bilbao. Ce jeune médecin neuropathologiste joue un rôle, probablement indirect, mais réel, dans la diffusion de la modernité philosophique, dans les milieux modernistes. Juan Ramón Jiménez a laissé des témoignages selon lesquels Nicolás Achúcarro aimait emmener le jeune poète dans les librairies Romo et Fernando Fe de Madrid, pour y déceler avec lui les ultimes nouveautés européennes et mondiales.

Or, c'est la maison d'édition Fernando Fe qui publie la première traduction, dans le monde, du livre de Bergson, *Matière et Mémoire*, par l'institutionniste Martín Navarro Flores, élève de Simarro. *Materia y Memoria* est donc vendu dans la librairie Fernando Fe. De plus, peu de temps après, les Espagnols peuvent avoir accès, dans ces « commerces de la modernité », à *La Evolución creadora*, traduite par l'Argentin Carlos Malagarriga, en 1912, et publiée, en deux volumes, chez *Renacimiento*, maison d'édition au titre significatif, ainsi qu'à *La Risa*, traduite en 1914, dans la collection « Biblioteca de cultura contemporánea » pour la maison d'édition *Prometeo*, à Valence, ainsi qu'à l'*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, publié en espagnol, en 1919, puis 1925, ou encore à la *Energía espiritual*<sup>64</sup>, traduite en espagnol, en 1928. Avant ces dates tardives, ils peuvent aussi y trouver les textes de Bergson, en français. Ainsi, il devient habituel pour les intellectuels de ce groupe d'institutionnistes de fréquenter ces lieux « européenistes », dans la mesure où ils leur donnent accès à la modernité culturelle, européenne et mondiale la plus diverse.

Ce serait, par exemple, grâce à Achúcarro que Juan Ramón aurait découvert et lu les livres de Nietzsche<sup>65</sup>. Juan Ramón témoigne, dans *El Trabajo gustoso*, en 1961 : « En aquella casa [del Doctor Simarro], llena de libros de todas clases, leí mucho, y por primera vez a Nietzsche. » (Ramón Jiménez, 1961, p. 231)<sup>66</sup> Par conséquent, lorsque Juan Ramón dit qu'il a lu le terme de « moderniste » accolé aux noms de Bergson et

---

<sup>64</sup> Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu*, traducción de M. Navarro Flores, Madrid, s.n., 1900 ; *La Evolución creadora*, trad. Carlos Malagarriga, Madrid, Renacimiento, 1912 ; *La Risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Valencia, Prometeo, Biblioteca de cultura contemporánea, 1914 ; *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnés, Madrid, Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales, 1919 ; *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnés, Madrid, Francisco Beltrán, Librería española y extranjera, [1919], 1925 ; *La energía espiritual*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, Biblioteca científica filosófica, 1928.

<sup>65</sup> Même si Juan Ramón dit avoir découvert, après le décès de son père, dans la bibliothèque de ce dernier, des livres de Nietzsche, traduits en français.

<sup>66</sup> « Dans la maison du Docteur Simarro, pleine de livres de tout type, je lus beaucoup, c'est là que pour la première fois je lus Nietzsche ».

Nietzsche et qu'il a lu les modernistes, notamment le livre d'Alfred Loisy, chez le Docteur Simarro, on peut se demander si le Juan Ramón de 1953 n'a pas commis une imprécision dans les dates ; n'aurait-il pas lu les métaphysiciens de la « modernité », dans ce foyer de « Modernes », que constituait ce réseau d'institutionnistes et modernistes européenistes, plutôt qu'en France, chez le Docteur Lalanne ? En effet, comme le montre Graciela Palau de Nemes :

Achúcarro y Simarro le mantenían al corriente de las nuevas ideas científicas y filosóficas que quizás en aquella época no entendiera del todo, pero que más tarde le sirvieron para precisar sus creencias y sus teorías literarias, en particular las del modernismo. Viviendo con Simarro y por mediación de Achúcarro, Juan Ramón leyó a Nietzsche y leyó el libro del teólogo francés Alfred Firmin Loisy *L'Évangile et l'église*, que apareció en noviembre de 1902 [...]. En casa de Simarro, Juan Ramón leyó también a los grandes poetas ingleses: Shelley, Browning, Shakespeare. La mayor parte de sus lecturas de autores extranjeros era en francés, ya fuera en el original y en traducciones. Para entonces estudiaba el alemán y el inglés, con la ayuda de los libros de la Institución para aprender lenguas, y ampliaba su cultura en muchas direcciones asistiendo con Simarro a [...] conferencias, conciertos, veladas, comidas, té, exposiciones y excursiones. Allí se cultivaba el intelecto en lo hondo, en las comidas se discutía a Kant y a Goeth, en los té hablaban Giner y Cossío (Palau de Nemes, 1974, p. 313-314)<sup>67</sup>.

Ces médecins psychiatres sont vraiment des passeurs culturels. Ils ont concouru à la mise en circulation de philosophèmes modernes, dans des milieux presque antithétiques au leur, dans le microcosme moderniste du Madrid des années 1900-1910. En effet, en faisant découvrir à Juan Ramón les dernières nouveautés européennes, ils ont permis à tous les amis du poète de les découvrir également.

Le milieu moderniste est un univers où les idées deviennent des fluides qui s'entrelacent, colorant les esprits d'infinies nuances atmosphériques. Il est, dans ces conditions, impossible de quantifier à quel point le bergsonisme a influencé les esprits

---

<sup>67</sup> « Achúcarro et Simarro le tenaient au courant des nouvelles idées scientifiques et philosophiques qu'il ne comprenait peut-être pas tout à fait, à cette époque, mais qui lui servirent, plus tard, à préciser ses croyances et ses théories littéraires, en particulier celles du modernisme. Alors qu'il vivait avec Simarro et par l'intermédiaire d'Achúcarro, Juan Ramón lut Nietzsche et lut le livre du théologien français Alfred Loisy, *L'Évangile et l'église*, qui parut en novembre 1902 [...]. Chez Simarro, Juan Ramón lut aussi les grands poètes anglais : Shelley, Browning, Shakespeare. La plupart de ses lectures d'auteurs étrangers, il les fit en français, que ce soit dans le texte original ou dans des traductions. À cette époque, il étudiait l'allemand et l'anglais, à l'aide de livres de l'Institution, faits pour apprendre les langues, et il élargissait sa culture dans de nombreuses directions en assistant avec Simarro [...] à des conférences, des concerts, des veillées, des déjeuners, des thé, des expositions et des excursions. On y cultivait profondément son intelligence ; lors des déjeuners, on discutait de Kant et Goethe, à l'heure du thé, Giner et Cossío parlaient ».

modernistes. Il est, néanmoins, certain qu'à cette période et dans ces « foyers de fermentation intellectuelle », les philosophèmes bergsoniens se sont entremêlés aux autres flux de pensée, certes, parfois totalement méconnaissables et difficilement identifiables, mais ils se sont diffusés.

### **La Residencia de Estudiantes ou la mise en réseau de tous les élèves de Bergson**

C'est, enfin, surtout au moment de l'ouverture, en 1910, d'une nouvelle institution de la Institución Libre de Enseñanza, de la Residencia de Estudiantes, par la Junta para ampliación de estudios, à Madrid, que tous les philosophèmes de la modernité métaphysique, généralement, et bergsoniens, précisément, ont le plus clairement été mis en circulation par les hommes de lettres, les poètes et les philosophes espagnols. Si certains d'entre eux fréquentent la maison du Docteur Simarro, tous les « intellectuels » ou la jeune garde de l'époque, hormis les catholiques ultramontains, se croisent et se rencontrent, à la Résidence des Étudiants.

L'esprit que s'évertuent à faire régner les institutionnistes, dont un certain nombre sont des poètes, dans ce nouveau vivier de penseurs, est un esprit de convivialité et de dialogue. La Résidence se veut une sorte de « *college* » à l'anglaise, où les résidents les plus âgés deviennent des modèles de vie pour les jeunes pensionnaires. Dans la mesure où l'institutionnisme vise à l'éducation intégrale et vitale des élèves, les résidents doivent échanger. Tel est l'idéal et « l'esprit de la maison ». Ainsi, comme le dit Álvaro Ribagorda, dans l'exposition de son projet de séminaire, intitulé « La Residencia de estudiantes. Pedagogía, cultura y proyecto social », « en la modesta biblioteca de la Residencia los visitantes empezaron a ofrecer a los residentes una serie de charlas íntimas, que pronto se convirtieron en pequeñas conferencias, y se alternaron con lecturas literarias y conciertos de cámara, con los que Jiménez Fraud pretendía ofrecerlos un complemento educativo así como una alternativa de ocio inteligente » (Ribagorda, 2008, p. 7)<sup>68</sup>. C'est ainsi qu'Álvaro Ribagorda a pu parler de la Résidence comme de « el espacio cultural más brillante de la Edad de Plata de la cultura

---

<sup>68</sup> « Dans la modeste bibliothèque de la Résidence, les visiteurs commencèrent à proposer aux résidents une série de discussions en petit comité, qui se transformèrent très vite en petites conférences, qui alternaient avec des lectures littéraires et de la musique de chambre, grâce auxquels Jiménez Fraud prétendait leur offrir un complément éducatif ainsi qu'un passe-temps différent et intelligent ». Alberto Jiménez Fraud (1883-1964) fut d'abord secrétaire de la *Junta para ampliación de estudios*. Il dirigea ensuite la *Residencia de Estudiantes*.

española » ou encore d'un « destacado espacio de sociabilidad intelectual » (Ribagorda, 2008, p. 1)<sup>69</sup>.

C'est donc dans ce microcosme actif où la pensée circule entre les hommes, par la mise en place des conditions les plus propices au partage, sous toutes ses formes — de conversations intimes à des exposés plus dogmatiques —, que tous les pensionnaires de la Junta para ampliación de estudios et les intellectuels les plus importants de la Péninsule se retrouvent. En effet, les pensionnaires de la Junta, qui ont bénéficié de bourses d'études pour aller effectuer des séjours dans les universités étrangères, depuis 1907, se retrouvent, à leur retour, à la Résidence, véritable point de convergence.

Les rapports des boursiers de la Junta para ampliación de estudios témoignent du transfert qui a eu lieu, par exemple, d'un terreau philosophique anti-intellectualiste bergsonien français, vers l'univers institutionniste que beaucoup de poètes modernistes fréquentent. Ces boursiers constituent donc un chaînon majeur qui a pu relayer le bergsonisme notamment, bergsonisme dont ils se sont nourris à la source, sans médiation particulière.

Teresa Marín Eced, dans *La renovación pedagógica en España (1907-1936). Los pensionados en pedagogía por la junta para ampliación de estudios* dresse la liste des Institutions et des professeurs que les pensionnaires fréquentent le plus. Selon elle, c'est en France que les boursiers se rendent dans leur grande majorité, entre 1908 et 1936, particulièrement à la Sorbonne, « centro de cultura francesa por antonomasia » (Marín Eced, 1990, p. 176), où Bergson, toutefois, n'enseigne jamais. Néanmoins, en se rendant à la Sorbonne, ils entendent nécessairement parler de lui et des querelles philosophiques que ce dernier suscite alors, malgré lui. Le quartier latin représente, en effet, un microcosme géographique où se concentre une grande partie des intellectuels français, et sur lequel Bergson exerce un magistère très puissant. Ainsi, même si ces jeunes espagnols vont majoritairement à la Sorbonne, les rapports des boursiers espagnols portent beaucoup sur les méthodes pédagogiques de l'École Normale Supérieure et du Collège de France, deux établissements dans lesquels Bergson est professeur.

---

<sup>69</sup> « L'espace culturel le plus brillant de cet Âge d'Argent de la culture espagnole » ; « un espace de sociabilité intellectuelle remarquable ».

Au retour de leur séjour, les boursiers de la *JAE* exercent une « influence diffuse ». Teresa Marín Eced souligne également la difficulté de quantifier cette influence des boursiers. Cependant, même si elle est diffuse, elle n'en est pas moins bien réelle.

La Pedagogía europea se introdujo en España de forma masiva a través de las ideas que trajeron los pensionados de sus viajes. Esta influencia directa, inmediata, “de boca a oído” y difícilmente reducible a números, creemos que fue uno de los sistemas más eficaces. [...] Muchos de ellos no publicaron nada, pero a través de las conversaciones con los colegas, en cursillos y reuniones profesionales, intercambiaron ideas sobre la política educativa de otros países [...]. A través de esta transmisión oral, casi inconscientemente, fueron calando en el profesorado español las ideas de la nueva educación y la necesidad de reforma que Europa estaba viviendo. Los pensionados, y así puede comprobarse en su correspondencia con la JAE, organizaron a su vuelta cursillos, encuentros, conferencias y reuniones de todo tipo para hablar de lo que habían visto y oído (Marín Eced, 1990, p. 267)<sup>70</sup>.

Les « idées » européennes, au sens le plus large, et non pas seulement celles relatives à la « politique éducative des autres pays », ou à leur pédagogie, circulent donc. Dans son épilogue, T. Marín Eced considère que la politique des bourses de la *JAE* est d'ailleurs le premier vecteur d'euro-péisation du réseau des institutionnistes. « El acercamiento a Europa, sueño dorado de tantos intelectuales españoles, se hizo realidad, de forma casi masiva, con el sistema de becas de la JAE » (Marín Eced, 1990, p. 352)<sup>71</sup>.

Ainsi, les étudiants espagnols qui fréquentent le Collège de France, de retour en Espagne, diffusent les idées qu'ils ont développées en eux, à l'écoute des cours et conférences de Bergson et conversations plus intimes relatives au maître et à sa philosophie.

Or, c'est à la Résidence des Étudiants que se croisent certains des Espagnols qui ont été, durant quelques mois ou quelques années, les élèves de Bergson au Collège de

---

<sup>70</sup> « La Pédagogie européenne fut introduite en Espagne de façon massive à travers les idées que rapportèrent les pensionnaires de leurs voyages. Cette influence directe, immédiate, “de bouche à oreille” et difficilement réductible à des chiffres, nous semble avoir été l'un des systèmes les plus efficaces. [...] Beaucoup d'entre eux ne publièrent rien, mais à travers les conversations qu'ils eurent avec des collègues, lors de cours et lors de réunions professionnelles, ils échangèrent des idées sur la politique éducative des autres pays. [...] À travers cette transmission orale, presque inconsciemment, les idées de la nouvelle éducation et la nécessité de réforme que l'Europe vivait se répandaient parmi le professorat espagnol. Les pensionnaires, et cela peut se vérifier dans la correspondance de la JAE, organisèrent à leur retour des cours, des rencontres, des conférences et réunions de tout type pour parler de ce qu'ils avaient vu et entendu ».

<sup>71</sup> « Le rapprochement avec l'Europe, le rêve de tant d'Espagnols, devint réalité, de façon presque massive, grâce au système des bourses de la JAE ».

France : Antonio Machado, Juan-Vicente Viqueira (1886-1924), Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), Eugenio D'Ors, Manuel García Morente, Victoriano García Martí (1881-1966), l'un des meilleurs amis du moderniste Valle-Inclán, etc. La Résidence des Étudiants devient ainsi le lieu d'accueil des importateurs de la philosophie européenne et mondiale, la plus moderne, son lieu de « fermentation », devenant ainsi de potentiels métabolisateurs des philosophèmes bergsoniens. Grâce à ces Espagnols, le bergsonisme n'est plus la philosophie des seuls Français ; ils créent les conditions du développement d'un bergsonisme espagnol, entre autres, littéraire.

Par exemple, c'est à la Résidence que revient le philosophe Manuel García Morente, après ses études en France. Il est l'élève de Bergson, entre 1905 et 1907, après avoir suivi les cours de philosophie à la Sorbonne, entre 1903 et 1905, deux ans durant lesquels il traverse sans doute déjà la rue Saint Jacques pour se rendre au Collège de France. De plus, comme García Morente le dit lui-même, il a noué un lien direct avec Bergson. García Morente en témoigne, en effet, au chapitre V intitulé "Necrología" de *La filosofía de Henri Bergson*<sup>72</sup> : « Hace muchos años — fue entre 1905 y 1907 — tuve trato personal frecuente con el gran filósofo. Era un hombre encantador y con sus discípulos desplegaba un poder singular de seducción, que mantenía sujetos en las redes de su palabra a cuantos se acercaban a su despacho-biblioteca. » (García Morente, 1972, p. 146-147)<sup>73</sup> Or, García Morente, à son retour, enseigne directement à la *Institución Libre*. Dès 1907, García Morente parle donc, lors de conversations intimes, dans des *tertulias* ou de façon plus systématique, dans ses cours, de Bergson et du bergsonisme. Les modernistes constituent quelques-uns de ses élèves.

On sait, de plus, que García Morente rencontre le philosophe José Ortega y Gasset, au début de l'année universitaire 1908-1909, dont le rayonnement est considérable sur la jeunesse espagnole, particulièrement madrilène. Tous deux ont pu échanger sur le philosophe français, dès cette date, Ortega y Gasset connaissant Bergson, depuis 1905 au moins.

---

<sup>72</sup> Ce chapitre, rédigé à l'occasion de la mort de Bergson, en 1941, a été ajouté, dans la nouvelle édition de 1972, à la fin du livre que García Morente publia initialement, en 1917.

<sup>73</sup> « Il y a de nombreuses années — c'était entre 1905 et 1907 —, j'ai fréquenté personnellement et régulièrement le grand philosophe. C'était un homme charmant et il déployait, auprès de ses disciples, un pouvoir singulier de séduction qui embarquait dans les filets de ses paroles tous ceux qui s'approchaient de son bureau bibliothèque ». La bibliothèque Jacques Doucet de Paris a reconstitué le bureau-bibliothèque de Bergson.

De même, hormis ces deux figures qui ont pu dialoguer sur Bergson, à la Résidence notamment, l'institutionniste Juan-Vicente Viqueira, ancien élève du psychiatre Simarro, qui a déjà pu écouter les cours de Bergson au Collège de France, en 1902, alors qu'il est à Paris en raison de problèmes de santé, rentre à la Résidence, après avoir bénéficié, entre 1908 et 1909, d'une bourse de la Junta qui l'a financé pour suivre les cours de Bergson. Son livre, publié posthume, *La Psicología Contemporánea*, en 1930, en rend compte.

En outre, Antonio Machado revient à la Résidence, après être allé un an, entre 1910 et 1911, écouter les cours du philosophe sur « La Personnalité » et « L'Espoir », comme il le précise dans son carnet de notes, *Los Complementarios*, financé lui aussi par la *Junta*.

L'essayiste catalan, D'Ors, qui considère encore, au début de la décennie 1910, que les pragmatistes, James et Bergson, en particulier, sont ses maîtres, vient souvent passer des séjours à la Résidence. Et même s'il défend la doctrine intellectualiste du noucentisme, il a également concouru, par sa connaissance très pointue du bergsonisme, à son rayonnement, dans les milieux littéraires modernistes.

Unamuno, qui connaît Bergson depuis 1897, au moins, y loge également. Ainsi, il participe aussi à sa « mise en réseau » littéraire.

Enfin, l'un des plus fidèles disciples espagnols de Bergson, le galicien « philosophe poète » moderniste, Victoriano García Martí (1881-1966), revient à Madrid, en 1912, et côtoie nombre de ces hommes.

La Résidence constitue donc un point de convergence de tous les élèves espagnols de Bergson, qui ont eu accès de façon non médiate au bergsonisme, et qui peuvent le diffuser directement auprès des littéraires ou le réinventer comme hommes de lettres, eux-mêmes. Álvaro Ribagorda, dans son article sur la Résidence, souligne d'ailleurs l'entremêlement de pensées que ce vivier intellectuel a permis :

Personas como Manuel García Morente, Luis de Zulueta, Eugenio D'Ors —que vivió varias temporadas en la Residencia —, el Marqués de Palomares, Unamuno —que solía alojarse allí en sus frecuentes visitas a Madrid —, Azorín y Ortega, en sus continuas visitas, sus charlas amistosas y sus conferencias, fueron imprimiendo el carácter que definía el ambiente cultural de la Residencia, y fueron haciendo de ella un importante núcleo cultural, al mismo tiempo que

proyectaban sobre aquellos selectos estudiantes sus aspiraciones para la transformación de España (Ribagorda, 2008, p. 7)<sup>74</sup>.

Ce retour des pensionnaires de la *Junta* ou plus largement des élèves espagnols de Bergson marque donc non un terme mais un véritable commencement dans le développement du bergsonisme en Espagne, dans sa métabolisation. Quelques hommes, d'une importance majeure dans l'histoire des idées espagnoles, deviennent ainsi des récepteurs puis des importateurs d'un bergsonisme, propre à chacun d'entre eux ; ils créent alors les conditions de l'apparition d'un bergsonisme espagnol, de l'hispanisation du bergsonisme, et non pas celles d'un simple transfert linéaire d'un bergsonisme français. Et c'est aux poètes modernistes qui ont beaucoup fréquenté la Résidence, que revient le mérite d'avoir su, par la suite, métaboliser certaines idées bergsoniennes en une poésie ou essais poétiques, aux accents certes symbolistes, mais aussi métaphysiques.

Par conséquent, le bergsonisme, après avoir été excentré de son milieu naturel, en France — ses partisans néosymbolistes et ses opposants ayant participé à bergsoniser le symbolisme français —, est importé en Espagne. La traduction espagnole d'articles français constitue une phase assez sommaire de transmission du bergsonisme, dans les sphères littéraires espagnoles, particulièrement madrilènes ; cependant, elle ne permet pas de parler d'une hispanisation du bergsonisme esthétisé, ce processus constituant une forme de *mimesis* linéaire. Ce n'est pas dans la traduction que peut être réinventé un bergsonisme *sui generis* par les littéraires, particulièrement les poètes.

Toutefois, les traductions et recensions d'articles peuvent constituer une propédeutique à la diffusion puis à la personnalisation hispanisée des philosophèmes bergsoniens, dans les sphères littéraires. En effet, les revues françaises rendent compte d'une esthétisation possible de la conceptualité bergsonienne, ce dont la presse moderniste espagnole se fait le témoin. Cette dernière est un vecteur essentiel de

---

<sup>74</sup> « Des personnes comme Manuel García Morente, Luis de Zulueta, Eugenio D'Ors — qui fit plusieurs séjours à la Résidence —, le Marquis de Palomares, Unamuno — qui avait l'habitude d'y loger lors de ses fréquentes visites à Madrid —, *Azorín* et Ortega, au cours de leurs visites continues, de leurs conversations amicales et de leurs conférences, imprimèrent le caractère qui définissait l'ambiance culturelle de la Résidence, et ils en firent un important nœud culturel, en même temps qu'ils projetaient sur certains étudiants choisis leurs rêves de la transformation de l'Espagne ».

diffusion d'un bergsonisme littéraire qui circule ainsi dans d'autres sphères littéraires, cette fois espagnoles.

Les *tertulias* représentent un autre vecteur essentiel de publicisation des philosophèmes, au sens habermassien du terme, en Espagne. Tous les grands modernistes de ce moment poétique se rencontrent, dialoguent ensemble et participent parfois inconsciemment à véhiculer les idées bergsoniennes. Elles perdent alors leur pureté épistémologique et adviennent à une existence nouvelle, non abstraite, non intellectualisée, mais vivante et poétique.

Or, cette « mise en réseau » du bergsonisme, par des acteurs du microcosme littéraire madrilène des années 1900-1910, met en place les conditions d'une potentielle métabolisation de la philosophie bergsonienne par les poètes. Elle lui permet de se décentrer de son terreau métaphysique originel et premier et à travers son exil, de devenir une sorte de courant apatride dont chacun est libre de se servir. Les poètes espagnols deviennent alors les artisans d'un bergsonisme hispanisé et poétique.

D'ailleurs, les poètes sont sans doute les premiers et véritables acteurs de la régénération métaphysique dans la Péninsule. Certes, les catholiques néothomistes connaissent très tôt le bergsonisme, parce qu'il est stigmatisé par le Vatican comme l'antonomase du modernisme théologique et donc comme le grand ennemi de l'intellectualisme, du fixisme et de l'essentialisme défendus par Rome (Camille Lacau St Guily, 2011). Néanmoins, le bergsonisme diffusé par les catholiques néothomistes est un virulent anti-bergsonisme. C'est pour cela que l'on peut dire que les premiers divulgateurs du bergsonisme, dans l'espace public espagnol, sont les poètes.

Une fois de plus, la vision véhiculée par l'historiographie, pendant de nombreuses années, du modernisme poétique comme une attitude de peur, de repli et de frilosité vitale, s'avère schématique et terriblement réductrice. En effet, les poètes du début du siècle n'ont pas seulement accueilli le bergsonisme, ils l'ont fécondé. Ils sont, en ce sens, les premiers et grands actualisateurs de la philosophie, bergsonienne, dans la Péninsule. Dans les années 1900-1910, ils sont les métaphysiciens de ce pays. Il suffit de lire les poèmes d'Unamuno, d'Antonio Machado ou encore de Victoriano García Martí pour saisir la capacité des Espagnols à convertir poétiquement la philosophie, lui donner une existence *sui generis*, en somme, la métaboliser esthétiquement. La force de l'Espagne à cette époque ne consiste probablement pas dans la systématisation abstraite

et métaphysique de la Pensée, mais dans sa réinvention poétique, en la faisant vivre, exister, tressaillir, dans la chair des mots. La métaphysique espagnole n'est-elle pas fondamentalement poétique, vivante, vitale ?

Camille Lacau St Guily  
Université Paris-Sorbonne - CRIMIC EA2561

### BIBLIOGRAPHIE

- ALBORNOZ, Aurora (de), 1968, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Madrid, Biblioteca románica hispánica.
- AZAM, Gilbert, 1980, *L'œuvre de Juan Ramón Jiménez. Continuité et renouveau de la poésie lyrique espagnole*, Thèse présentée devant l'université de Toulouse II, le 3 février 1978. Atelier de reproduction des thèses. Université de Lille III.
- AZOUVI, François, 2007, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, NRF essais.
- BERGSON, Henri, *Œuvres*, 2001, [1959], Paris, Puf, Édition du Centenaire.
- BERGSON, Henri, 1900, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación con el espíritu*, traducción de M. Navarro Flores, Madrid, s.n..
- BERGSON, Henri, 1912, *La Evolución creadora*, trad. Carlos Malagarriga, Madrid, Renacimiento.
- BERGSON, Henri, 1914, *La Risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Valencia, Prometeo, Biblioteca de cultura contemporánea.
- BERGSON, Henri, 1919, *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnés, Madrid, Biblioteca moderna de filosofía y ciencias sociales.
- BERGSON, Henri, 1925, [1919], *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de D. Barnés, Madrid, Francisco Beltrán, Librería española y extranjera.
- BERGSON, Henri, 1928, *La energía espiritual*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, Daniel Jorro, Biblioteca científico filosófica.
- BERTAUT, J., "La sensibilité en la poésie française par la Sra. Dornis", in *La Lectura*, V-1912.
- CAMPOAMOR GONZÁLEZ, 1976, Antonio, *Vida y poesía de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Sedmay ediciones.
- CANSINOS ASSENS, Rafael, « Ritmos y matices. Las obras completas de Rubén Darío », in *La Correspondencia de España*, 3-II-1918.
- CARDWELL, Richard A. , 1977, *Juan R. Jiménez. The modernist Apprenticeship, 1895-1900*, Berlin, Biblioteca Ibero-Americana, Colloquium Verlag.
- CHAINAIS, Adeline, 2010, « Francisco Villaespesa : portrait d'un " passeur de siècle" », in *Entre l'ancien et le nouveau. Le socle et la lézarde (Espagne XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*, tome I, Paris, CREC.
- CHEVALIER, Jacques, 1926, *Bergson*, Paris, Plon.
- Collectif, CHAINAIS, Adeline, FILLIÈRE, Carole, GÓMEZ-GARCÍA PLATA, Mercedes, LÉGLISE, Florence, MULLER, Adèle, et TOUBOUL, Eva, (art. co-écrit), juin 2006, *La transmission culturelle : le cas de l'évolutionnisme en Espagne (fin XIX<sup>e</sup> - début XX<sup>e</sup>)*,

- publicación del CREC, colección « Les travaux du CREC en ligne », ISSN 1773 0023, atelier Transmission Culturelle, <http://crec.univ-paris3.fr>.
- CORPUS BARGA, 1992, *Entrevistas, semblanzas y crónicas*, Valencia, Pre-textos.
- DARÍO, Rubén, 1950, *Obras completas*. Tomo I. Crítica y ensayo, Madrid, Afrodisio Aguado, S.A.
- ESPINA, Antonio, 1995, *Las tertulias de Madrid*, Madrid, Alianza editorial.
- FAGUET, E., “Un historiador del simbolismo”, in *La Lectura*, I-1913.
- GARCÍA MARTÍ, Victoriano, 1948, *El Ateneo de Madrid (1835-1935)*, Madrid, Editorial Dossat.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, 1972, *La filosofía de Henri Bergson [1917]*, Selección e introducción de Muro Romero, Pedro, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe.
- JAURÈS, Jean, 1931-39, *De la réalité du monde sensible*, in *Œuvres de Jean Jaurès*, 9 vol., éd. M. Bonnafous, Paris, Rieder, t. VIII.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, 1961, “Recuerdo al primer Villaespesa. 1899-1901”, in *La corriente infinita. Crítica y evocación*, Recopilación, selección y prólogo de Francisco Garfías, Madrid, Aguilar, Ensayistas Hispánicos.
- JIMÉNEZ, Juan Ramón, 1961, *El trabajo gustoso (Conferencias)*, Selección y prólogo de Francisco Garfías, Madrid, Aguilar, Ensayistas hispánicos.
- LACAU ST GUILY, Camille, février 2011, « Henri Bergson et les catholiques néothomistes espagnols (1907-années 1920) », in *le Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, PUP, n°46, p. 269-288.
- LANDEIRA DE BRISSON, Mary-Jo, 1977, *La présence de Bergson dans l'œuvre d'Antonio Machado*, Thèse pour le troisième cycle, présentée à l'université de la Sorbonne (sous la dir. de Robert Marrast), Paris III, Paris.
- MACHADO, Antonio, 1919, *Soledades, Galerías y otros poemas [1907]*, Madrid-Barcelona, Colección Universal.
- MARÍN ECED, Teresa, 1990, *La renovación pedagógica en España (1907-1936). Los pensionados en pedagogía por la junta para ampliación de estudios*, Madrid, CSIC.
- PALAU DE NEMES, 1974, G., *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca románica hispánica, segunda edición completamente renovada.
- PÉREZ DE AYALA, 1961, Ramón, *Amistades y recuerdos*, Barcelona, Editorial Aedos.
- PEYRE, Henri, 1974, *Qu'est-ce que le symbolisme ?*, Paris, Puf, Collection Sup.
- RAUH, Frédéric, « La conscience du devenir », *Revue de métaphysique et de morale*, 5, 1897.
- RIBAGORDA, Álvaro, Curso 2007-2008, “La Residencia de estudiantes. Pedagogía, cultura y proyecto social, Seminario de Investigación del Departamento de Historia Contemporánea (UCM), 6ª sesión: 3/4/2008.
- RODRÍGUEZ, Cristóbal, 1918, “La filosofía de Henri Bergson y el movimiento de las ideas estéticas y sociales en Francia”, in *Nuestro tiempo*, XI.
- SÁNCHEZ BARBUDO, 1974, Antonio, *El pensamiento de Antonio Machado*, Madrid, Guadarrama.
- THOREL, Jean, 1911, “El romanticismo alemán y el simbolismo francés”, in *La España moderna*, 1-XI.
- VIQUEIRA, Juan Vicente, 1930, *La psicología contemporánea*, Barcelona, Buenos Aires, Editorial Labor, S.A., Sección I ciencias filosóficas, Biblioteca de iniciación cultural.
- VISAN, Tancrède (de), 1904, *Paysages introspectifs*, Paris, Henri Jouve éditeur.

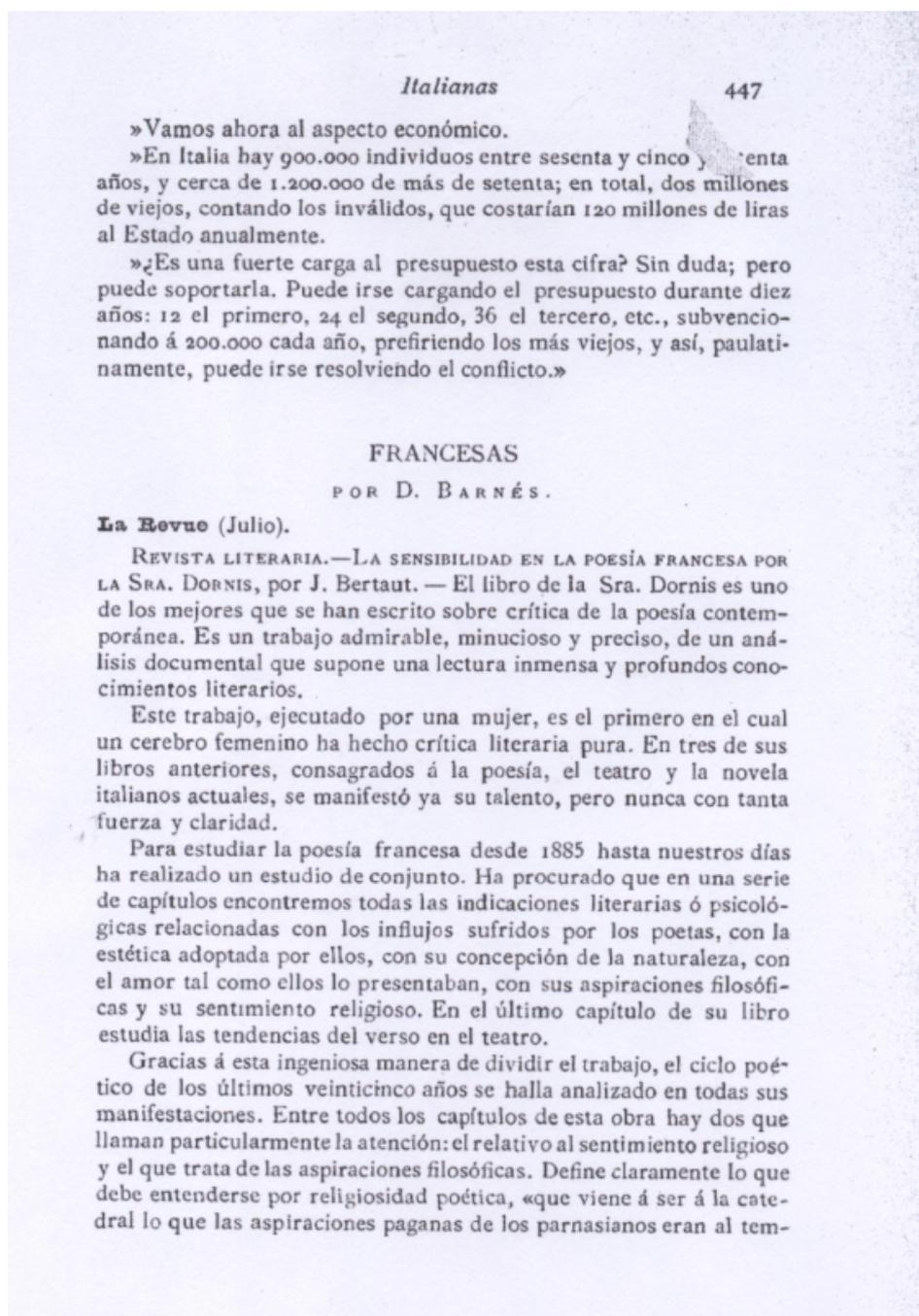
VISAN, Tancredi (de), 1911, *L'attitude du lyrisme contemporain*, Paris, Mercure de France.

WEBER, Louis, 1900, « Revue du mois », *Mercure de France*, VII.

WORMS, Frédéric, (études réunies sous la direction de), 2004, *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

#### ANNEXES

*La Lectura*, Domingo Barnés, J. Bertaut, "La sensibilidad en la poesía francesa por la Sra Dornis", mai 1912



plo griego»; pero no puede negarse la bella motividad de que dan prueba los poetas jóvenes que se agrupan en esta falange neocatólica, algo impregnada de paganismo también. En cuanto á las aspiraciones filosóficas, la autora ha visto cuán diversas son y el error en que incurriría queriendo agruparlas en una sola corriente de alguna fuerza, dirigiéndose hacia un cierto fin.

Sin embargo, el influjo profundo de la filosofía de Bergson ha llamado su atención, como sucede á todos los espíritus atentos á los problemas morales de la hora presente. «Los poetas nuevos reconocen todas sus instituciones en la pintura que Bergson ha trazado del juego de la conciencia.» El gran mérito de la filosofía de Bergson es el de haber llevado la vida á todos los dominios que ha observado. Si no renueva el dominio mismo, hace más lucida y clara la conciencia de los que viven en él, y acelera sus energías. Sin duda que los simbolistas no habían esperado á Bergson para probar la excelencia de sus ideas realizándolas; pero es singular esta semejanza entre el pensamiento filosófico y la expresión poética de un mismo momento.

Llevando más allá el análisis del influjo de Bergson sobre los poetas de hoy — dice el Sr. Bertaut — se observa que el sentimiento de renovación, tan poderoso en ellos, debe parte de su violencia á la idea de intuición renovada y recreada por Bergson. «En el fondo, la escuela parnasiana es contemporánea del implacable determinismo de que Taine había hecho una especie de arma de acero perfeccionada, pero siempre mecánica y sin flexibilidad. La poesía de Leconte de Lisle, de Heredia, hasta de Sully-Prudhomme, se avenía muy bien con el estoicismo sereno, pero glacial, que caracteriza á los filósofos deterministas.

El libro de la Sra. Dornis fija todos estos detalles literarios, los coordina, los une en un haz de pruebas, instruyéndonos de una manera útil y pronta con una erudición sagaz y discreta y con gran claridad y buen sentido.

JULIO CHÉRET, por J. Tild.—El arte del anuncio, que durante veinticinco años ha poseído gran esplendor, se halla en decadencia. Los barrios extremos eran verdaderos museos, en cuyos muros se veían estampas policromas agradables á los ojos del entendido y del profano.

El anuncio es, á la vez, un arte y una industria. No puede componerse como el cuadro, desde el punto de vista del dibujo y el color, y, según la libre inspiración del pintor; es preciso, además, que responda á su destino comercial, que se presente al público con toda su fuerza de significación y que atraiga á los que pasan. Por

La Lectura, E. Faguet, "Un historiador del simbolismo", janvier 1913

340

Revista de revistas

giosos se hallan tan íntimamente unidos que es imposible tocar á los unos sin tocar á los otros. Pero las verdaderas causas de las guerras son más las pasiones que los intereses.

Entre los pueblos, como entre los hombres, la envidia, la vanidad, el rencor, la ambición y á veces también pasiones nobles, motivan las luchas.

Aun cuando se persuadiese á los hombres de que no ganan nada haciéndose la guerra, no adelantaría mucho la causa del pacifismo. Hay que atender sobre todo á los factores morales y en la educación es donde debe buscarse el remedio. "Si los hombres han de seguir matándose unos á otros, prefiero creer que lo hacen por pasión que por realizar actos provechosos."

#### La Coopération des Idées.

LO QUE SE OLVIDA ENSEÑAR Á LA MUJER, por Adriana Camby.—El gran error de la enseñanza femenina actual es el de separar la educación y la instrucción, la práctica y la teoría. De ahí resulta la falta absoluta de personalidad que suelen demostrar las jóvenes, las cuales, á pesar de exámenes y concursos, vuelven á sus familias cerrado el espíritu á las ideas generales, con una cultura pretenciosa y superficial. De este modo, no sólo se muestran indiferentes hacia los grandes problemas filosóficos y naturales, sino que ignoran hasta la base de los deberes femeninos. La mujer actual no posee paciencia ni sabe ser feliz. Es desequilibrada ó inerte, parcialmente intelectual ó totalmente ignorante. Las llamadas "mujeres de cabeza" suelen ser terribles indiscretas, cuya curiosidad es enorme y que dirigen á la vez á su alrededor los negocios de dinero y los de sentimiento. La educación que hoy reciben las jóvenes de las clases acomodadas sólo puede producir plantas artificiales que dan fruto fuera de sazón.

UN HISTORIADOR DEL SIMBOLISMO, por E. Faguet.—En un volumen titulado *Lirismo contemporáneo* trata Tancredo de Visán de los simbolistas, de los escritores á quienes se ha designado con este falso nombre. Es algo así como si á los románticos se les hubiese llamado "metafóricos" y á los clásicos "maximistas".

Visán, después de Juan Thorel, á quien cita con admiración y reconocimiento, llama la atención sobre que no son los "románticos" (1820-1850) los que se han parecido á los románticos alemanes (Tieck, Novalis, los Schlegel), sino los poetas de 1880-1900, los que se parecieron á ellos mucho, por sí mismos y dejándose llevar de su natural, por influjo también de M. de Wyzewa, de la *R-*

*vista Wagneriana*, etc.; que los románticos, que por otra parte no conocían nada de Alemania, se unían más bien algo á Goethe y á Schiller, los cuales no son románticos, etc.

“El romanticismo francés es exclusivamente francés; deriva de Corneille, Bossuet, Pascal, Rousseau y Buffon. Su padre es Chateaubriand, que no tiene nada de alemán ni de inglés. Por el contrario, no se puede desconocer, por otra parte, que el arte de los “simbolistas” se halla en perfecta reacción ó casi perfecta, contra el romanticismo francés; por otra parte, que hay con Novalis y Tieck relaciones que no deben exagerarse tampoco, pero bastante estrechas.”

El capítulo sobre Andrés Gide es hermoso y justo. No quiere ver en Gide al protestante. Leyéndole no puede suponerse, según él, que lo sea. Gide es un profesor de energía individual como Barrés lo es de energía tradicional, regional y nacional. Es un nietzscheano. No tiene nada de protestante, es un desenfrenado individualista.

“Con el absoluto olvido del ayer, he creado la novedad de cada hora. No quiero mirar hacia atrás y abandono lejos mi pasado, como el pájaro, para volar, abandona su sombra...”

Visán señala y revela para algunos á Pablo Fort. Tampoco es simbolista, tómese desde cualquier punto de vista ó acéptese la definición que se acepte de las cinco ó seis dadas por Visán. Fort no es obscuro. Describe la naturaleza de un modo “periférico” y no “central”. Usa casi siempre los alejandrinos, claros como dibujo arquitectural. Es cierto que tipográficamente los pone en prosa, pero, ¿qué importa? En fin: no es un simbólico y, como se puede decir de tantos otros, no se sabe demasiado bien por qué se halla en este volumen. Pero á estas objeciones dice Visán: “He ahí belleza, ¿qué más queréis?” Y tiene razón.

Fort recuerda algunas veces á Chenier, otras á Musset. Casi siempre es encantador y algunas veces profundo. Continúa la tradición de los elegíacos franceses. Lamartine lo reconocería desde el primer momento y diría: “Apenas una diferencia de acento.” ¿Pero el acento es bello? “Tan bello como los más bellos acentos de mi tiempo.”

Para Visán los simbolistas han sido pensadores, filósofos, metafísicos, discípulos más ó menos inmediatos de Fichte y de Hegel y viene de aquí su inmensa superioridad sobre los clásicos, sobre los románticos y sobre los parnasianos.

Faguet opina que este es un error en el que incurre también Brunetière. En éste se explica por su horror hacia la literatura

sin pensamiento, fotográfica ó por la de imaginación material. Deseaba con todo su corazón una literatura de ideas y buscándola no la encontraba en la poesía de su tiempo, pero se esforzaba por creer que la poesía de su tiempo podía serlo, y "con sus instintos de general de división lo repetía para dar la consigna de que lo fuese".

"Para Visan es otra cosa. Al terminar "sus cortos estudios" (él lo dice y yo no puedo, habiendo sido uno de sus profesores, más que darle razón, al menos parcialmente) se enamoró de la filosofía, y particularmente de la filosofía alemana, y todo lo que ha leído lo ha leído bajo el prisma de esta filosofía, á través de esta filosofía y poniendo esta filosofía en todo lo que leía." No podía leer un poeta de su tiempo sin decir: "Aquí hay algo de Fichte." Lo que lo demuestra es que encuentra el simbolismo explicado por Bergson. No dice que el simbolismo haya nacido del pensamiento de Bergson, sino que éste había pensado intuitivamente todo lo que Bergson ha pensado después y que Bergson es, no la causa eficiente, sino la causa final del simbolismo.

## **Eugénisme, droit et socialisme dans la pensée de Luis Jiménez de Asúa**

Ces dernières décennies, les nombreux travaux consacrés à l'histoire de l'eugénisme espagnol ont permis non seulement de mettre en lumière l'évolution de cette idéologie au cours des années 1920 et 1930, mais aussi de mesurer son impact sur les élites espagnoles, notamment sur le corps médical. Dans la continuité de ces travaux, cet article propose une analyse de la participation des juristes au mouvement eugéniste à travers le parcours intellectuel du juriste Luis Jiménez de Asúa, souvent présenté dans l'historiographie comme un fervent défenseur de la Deuxième République. Son positionnement intellectuel en forte contradiction avec les principes de la République, du fait des pratiques coercitives de l'eugénisme, nous pousse à nous interroger sur le processus qui amène ce juriste à s'intéresser à l'eugénisme et ses pratiques.

Il faut donc remonter au début du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment des grands changements juridiques opérés sur le droit civil et sur le droit pénal, pour que l'on retrouve les premières traces d'une réflexion juridique autour de la nature biologique et morale de l'espèce humaine. Dans cette société postrévolutionnaire, alors que le droit civil a subi des mutations rapides sur le modèle français partout en Europe, le droit pénal peine à se moderniser et cherche des repères, autres que ceux de la doctrine catholique, pour mieux comprendre les comportements délictuels. Les progrès de la science et les théories sur la dégénérescence séduisent de nombreux pénalistes, persuadés de trouver dans ces nouvelles avancées les origines de la criminalité. Cette certitude, qui perdure tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, est suivie d'une réflexion approfondie sur le délit, la peine et le délinquant. Au cœur de ces débats, les questions sur le délinquant s'imposent progressivement et divisent les théoriciens qui s'interrogent notamment sur sa véritable

nature humaine, les peines à appliquer et sa place dans la société. Alors que pour de nombreux juristes la neutralisation des délinquants semble le but ultime de la loi, à l'exemple de l'École positiviste italienne, d'autres militent pour la naissance d'un droit réformateur, qui soit capable à la fois de neutraliser et de rééduquer le délinquant dans le but de le réinsérer dans de la société. C'est dans cette continuité philosophique et juridique du droit pénal qu'une amélioration biologique et morale du délinquant est envisagée par les juristes eugénistes de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, notamment par les juristes espagnols, à l'exemple des pénalistes Luis Jiménez de Asúa, Mariano Ruiz-Funes, Federico Castejón et Quintiliano Saldaña ; des civilistes Joaquín Noguera et Ángel Ossorio y Gallardo ; et du spécialiste du droit canonique, le docteur Jaime Torrubiano.

Pleinement inséré dans les débats juridiques de son époque grâce à une solide formation à l'étranger, notamment en Allemagne et en France, Luis Jiménez de Asúa est un exemple typique du processus intellectuel et politique qui mène le juriste espagnol à s'intéresser à l'eugénisme. Un processus qui commence dès sa formation de juriste par une réflexion longue et profonde sur le droit pénal et qui se consolide progressivement par l'exercice de sa profession. Son engagement vis-à-vis du mouvement eugéniste va conduire Jiménez de Asúa à un premier affrontement avec la Dictature de Primo de Rivera. En tant que député, il va défendre certaines pratiques de l'eugénisme pendant la Deuxième République, sous la bannière du parti socialiste.

En effet, Luis Jiménez de Asúa (Madrid, 1889 – Argentine, 1970), juriste et homme politique espagnol, préoccupé par les problèmes sociaux qui secouent l'Espagne en ce début de XX<sup>e</sup> siècle, réfléchit avec d'autres intellectuels aux solutions destinées à relever le pays (De Miguel, 1985 ; Tortella, 1984). Très tôt, dans sa formation de juriste, il se laisse séduire par les théories eugénistes, qu'il perçoit comme des solutions potentielles aux différents problèmes qui accablent l'Espagne. Mais sa connaissance du droit et sa vocation pour la justice sociale le mènent à s'interroger sur la légalité des pratiques eugénistes. Les conclusions de son travail de juriste auront un impact considérable au sein du mouvement eugéniste espagnol et les changements sociopolitiques qu'il propose provoqueront la méfiance du pouvoir central, qui n'hésitera pas à le sanctionner politiquement. Le 9 février 1928, lors du *Premier Cours Espagnol d'Eugénisme*, sa conférence sur *El aspecto jurídico de la maternidad* sera censurée, et lui vaudra la

suspension de sa chaire universitaire pendant quelques mois – le gouvernement de Primo de Rivera l’avait accusé d’avoir formulé des propos antisociaux lors de sa conférence sur l’eugénisme. Désireux de défendre sa cause auprès du grand public, il publie son livre *Libertad de amar y derecho a morir* (1928)<sup>1</sup> afin d’expliquer le contenu du cours à l’origine de son exclusion (Jiménez de Asúa, 1928, p. 9-13).

Entraîné par le mouvement intellectuel contestataire de la fin des années 1920 et convaincu par les bienfaits de l’eugénisme et du socialisme, Jiménez de Asúa s’engage dans la vie politique et devient député en 1931, lors de l’avènement de la Deuxième République. Grâce à sa réputation de juriste, il sera nommé Président de la Commission Rédactrice de la Constitution. Pendant le *bienio transformador*, avec d’autres députés, il travaille sur l’élaboration des textes législatifs destinés à favoriser l’eugénisme, mais les résultats sont peu concluants au regard des nombreux eugénistes qui siègent aux *Cortes*, à l’image du groupe parlementaire des médecins-députés. Officiellement, sa carrière politique se termine à la fin de la guerre civile, avec son exil en Argentine.

### **Les conceptions biologiques dans la pensée juridique de Jiménez de Asúa**

Grâce à la *Junta para Ampliación de Estudios* – après avoir soutenue sa thèse doctorale, *La sentencia indeterminada* (1913) -, Jiménez de Asúa poursuit ses études postdoctorales à l’étranger à partir de 1914, notamment à Berlin, Paris et Zurich, où il sera en contact avec d’éminents juristes, tels que le célèbre criminaliste autrichien Franz Von Liszt, également député de l’Empire allemand<sup>2</sup>. Au contact de ces théoriciens de la criminologie, Jiménez de Asúa acquiert une ample culture juridique qu’il essaiera de transmettre rapidement à ses compatriotes, comme en témoignent les nombreuses publications après son retour en Espagne : *La recompensa como prevención general* (1915), *La Unificación del Derecho penal en Suiza* (1916), la traduction du *Tratado de Derecho penal de Listz* (1916 et 1917), *El Anteproyecto del Código penal sueco de 1916*

---

<sup>1</sup>Ce livre, qui est en réalité le recueil de trois essais, dont le premier est uniquement consacré à l’eugénisme, se situe dans le courant des contestations politiques et sociales de la fin des années 1920, qui dénoncent les idées rétrogrades véhiculées par l’Église catholique et la répression montante de la Dictature de Primo de Rivera. Il constitue donc un précieux témoignage sur la pensée eugéniste des années 1920, une époque charnière pour le mouvement eugéniste espagnol, qui place la question de la « légalisation de l’eugénisme » au cœur du débat.

<sup>2</sup>Franz Von Liszt (Autriche 1851 – Allemagne 1919), juriste et homme politique allemand, est un spécialiste du droit pénal, dont les principaux travaux traitent sur la finalité de la peine et les théories du délit.

(1917), *La política criminal en las legislaciones europeas y norteamericanas* (1918), *El estado peligroso* (1920) (Antón, 1970, p. 547-548). Cette expérience enrichissante conduit Jiménez de Asúa à porter un nouveau regard sur la science du droit et à réfléchir ardemment aux principes mêmes de sa discipline. Dans la lignée des professeurs étrangers, il se lance dans la philosophie du droit et se questionne sur la manière de faire évoluer la science pénale dans son pays. Convaincu que le droit doit nécessairement s'adapter à la vie moderne, il évoque ainsi un aspect évolutif et philosophique dans cette discipline :

El Derecho es una ciencia del deber ser. Pero el mundo de normas puede también concebirse como fenómeno que pasa, como objeto que cambia en la cultura y también puede reclamar la curiosidad de la Filosofía, que se demanda el porqué del castigo (Jiménez de Asúa, 1997, p. 24).

Comme l'explique Luis Jiménez de Asúa dans la citation ci-dessus, extraite de son livre *Principios del derecho penal*, le droit n'est pas une science exacte, il appartient au domaine de la culture, qui traduit la manière dont les personnes souhaitent voir le monde, ou comment celui-ci doit être organisé. Dans ce sens, le droit, que l'on peut appeler également « la science du “deber ser” », est une proposition normative, qui évolue selon les époques et les cultures, et qui se matérialise sous forme de lois.

Dans cette volonté de modernisation du droit, Jiménez de Asúa dénonce la discordance entre les grands principes juridiques — des valeurs censées guider les comportements des hommes au sein de la société — et la loi. Selon lui, à force de vouloir limiter et sanctionner les comportements des personnes, on oublie le but ultime de la loi qui est d'optimiser la réinsertion des délinquants au sein de la société. En dénonçant cette pratique restrictive de la loi, voire équivoque, lorsqu'on prétend à travers elle réparer les actes délictuels, il dira que : « El Derecho no puede obligar a que se dé la vida al muerto, ni se restituya la honradez al deshonorado, sino que establece [uniquement] una sanción cuando el deber no se ha cumplido » (Jiménez de Asúa, 1997, p. 78). Pour lui, dépasser l'idée que le droit se réduit uniquement à l'élaboration des sanctions est une étape fondamentale dans l'évolution de la pensée juridique. A cet effet, il exhorte ses confrères à réfléchir aux grandes questions qui préoccupent les sociétés modernes, affirmant que : « El jurista precisa ser filósofo, si quiere que sean perdurables las soluciones dadas a los problemas que le preocupan » (Jiménez de Asúa, 1997, p. 40).

À la recherche donc de solutions pour améliorer la vie de ses concitoyens à travers la modernisation du système juridique, Jiménez de Asúa, dans son statut de philosophe, s'intéresse progressivement à la question de la dégénérescence pour mieux comprendre les comportements délictuels ainsi qu'aux solutions potentielles qu'offre l'eugénisme. Dans cette perspective, il fera des recherches approfondies sur les conceptions biologiques en relation avec le droit, notamment avec le droit pénal.

### *La question de la dégénérescence*

Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, face à la réforme juridique du droit civil, remarquable héritage du droit romain dans l'Europe révolutionnaire, les spécialistes du droit pénal, confrontés à une tradition théorique et législative moins importante, souhaitent une véritable refonte de la pensée pénale, encore ancrée dans un système de raisonnement juridique moyenâgeux. Avec la publication de l'essai *Des délits et des peines* (1764), écrit par le philosophe italien Cesare Bonesana, Marquis de Beccaria, apparaissent les premiers indices d'une volonté de réforme en Europe (Rodríguez, 1935, p. 9-10). Beccaria, qui s'inscrit dans le courant philosophique des Lumières, dresse dans son livre un portrait sévère du système judiciaire de son époque, dont il critique l'arbitraire, la pratique de la torture et le manque de proportionnalité entre les délits et les peines infligées aux délinquants. C'est dans ce courant de pensée – mouvement de réforme pénal amplifié au cours du XIX<sup>e</sup> siècle par l'École classique<sup>3</sup> et l'École positiviste<sup>4</sup> –, que

---

<sup>3</sup>Le système classique avait élaboré un droit pénal équilibré où l'idée de justice et d'utilité étaient défendues parts égales. Dans la lignée des Lumières, l'école classique considérait que la peine devrait être juste et appliquée selon l'importance du crime commis par l'individu. En outre, la peine était considérée comme un moyen de réhabilitation du délinquant d'où l'idée d'utilité de la peine.

<sup>4</sup>À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un petit groupe de penseurs Italiens va réagir contre le système classique du droit pénal, qu'ils considéraient obsolète et inefficace dans la lutte contre la criminalité. Les positivistes Italiens vont défendre l'idée d'un Déterminisme pénal, prouvant que l'homme n'était pas libre de ses actes. Selon eux, l'absence de liberté pour des raisons biologiques et sociales pouvait parfois prédisposer l'homme à la criminalité. Ainsi, l'élément fondateur de l'École Positiviste était le principe de l'absence du libre arbitre. Les principaux représentants en sont Lombroso, Ferri et Garofalo.

Cesare Lombroso (1835 - 1909), professeur de médecine légale et fondateur de l'anthropologie criminelle a consacré essentiellement ses travaux à l'étude du criminel et du fou. Son œuvre majeure, *L'Homme criminel*, a été publiée en 1875-1876, il va dresser une liste des différents types de criminels. Son travail de recherche a été fortement influencé par les théories de Darwin, publiées dans *De l'origine des espèces par voie de sélection naturelle* (1859).

Enrico Ferri (1836 - 1929), pénaliste, est le fondateur de la criminologie sociologique. Il défend fermement l'idée que le crime a de multiples causes, comme l'hérédité, le territoire où le criminel a grandi et la misère.

Jiménez de Asúa poursuit sa réflexion juridique, tout en insérant les nouvelles conceptions scientifiques de son époque, à l'exemple des théories sur la dégénérescence issue de la médecine sociale. Il adhère ainsi à l'idée que la prostitution et l'alcoolisme — des maladies dégénératives selon la médecine sociale- troublent l'ordre public et nécessitent une législation adéquate.

Jiménez de Asúa manifeste très tôt dans sa carrière son adhésion aux théories plus récentes de la dégénérescence, comme nous pouvons le constater à la lecture de la dissertation présentée lors du concours pour le poste de professeur à l'Université Centrale. Avec la thématique imposée sur les *Teorías sobre la degeneración y el delito*, Jiménez de Asúa montre dans sa dissertation non seulement une solide connaissance du sujet depuis ses origines, mais aussi une volonté profonde de se démarquer des théories anciennes. Il les considère désormais spéculatives et devancées par celles de la médecine sociale, plus fondées sur l'expertise médicale. Concernant l'aspect spéculatif des premiers concepts, Jiménez de Asúa dira ceci :

La idea nace en Francia con Morel : el degenerado es el hombre, que en relación con sus primeros antepasados, la pareja humana antes de la caída original, se halla moral y físicamente degradado, esto es que se desvía de sus condiciones de vida y que realiza, imperfectamente, las condiciones del tipo de hombre frente a la lucha con el mundo exterior.

Pero, como dice Dallemagne – en su libro *Les stigmes de la criminalité*, tan poco conocido y constantemente citado de segunda mano - este concepto le llega a Morel de las ciencias naturales. El degenerado es, pues el desviado de Adán, que al perder la gracia se desvía del primer tipo. – Ya, relacionando el principio degenerativo con la delincuencia, cree ver Morel en los distintos tipos que pueblan las prisiones, ejemplares de distintos grados degenerativos, que llegaron al crimen como consecuencia de su misma imperfección. Poco dura este concepto mas especulativo que experimental (Jiménez de Asúa, 1918)<sup>5</sup>.

En s'appuyant sur l'histoire de la dégénérescence au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, Jiménez de Asúa met en avant la constante manipulation conceptuelle de cette théorie par le corps médical, dont le résultat est la multiplication de théories confuses et sans fondement scientifique :

---

Rafael Garofalo (1852 - 1934), magistrat et professeur de droit criminel italien, consacre ses travaux à l'analyse de différents types de crimes. Il travaille essentiellement sur ceux qui sont issus de l'offense et de la violation des sentiments altruistes, tels que la pitié et la probité.

<sup>5</sup>Dans cette citation, Jiménez de Asúa fait référence aux théories du psychiatre français Bénédicte Augustin Morel (1809- 1873) et également à l'ouvrage *Les stigmates biologiques et sociologiques de la criminalité* (1896), écrit par le Dr belge Jules Dallemagne (1858-1923).

Los psiquiatras franceses del siglo XIX hicieron de la degeneración la piedra de toque de la naciente psiquiatría. Sus dominios se ensanchan y su esencia cambia. No se habla de ya de un hombre originario perfecto, no se busca la base teológica, y solo desde el campo material y con métodos experimentales, se trata de edificar el comprensivo fundamento de los estados degenerativos. Se parte de un supuesto tipo normal, que física y moralmente realiza las condiciones de lucha por la existencia y se considera como degenerado al que no reúne la fortaleza del cuerpo y de la mente, necesaria para resistir los adversos impulsos de la lucha por la vida. Pero desde este momento y principalmente con Magnan y su escuela se rompe todo límite y se llega a desconocer toda medida : la degeneración, como apunta Laurent, es la anomalía que explica la mayor parte de las enfermedades de la mente. Dallemagne está en lo firme cuando dice, que desde los trabajos de Magnan y de sus secuaces es imposible señalar dónde la degeneración empieza y dónde acaba (Jiménez de Asúa, 1918)<sup>6</sup>.

En 1918, malgré la confusion encore existante concernant les théories sur la dégénérescence, Jiménez de Asúa est convaincu de la véracité de ces théories, mais sous certaines conditions cliniques – à partir des années 1920 l'endocrinologie prend une place plus importante dans ses arguments juridiques. Il se montre ainsi favorable aux conclusions du docteur Emil Kraepelin<sup>7</sup>, qui préconise l'expertise des cas de dégénérescence dans un cadre des symptômes bien précis :

Como un efecto natural de reacción se llega por muchos modernos mentalistas a negar el grupo de los estados degenerativos con caracter propio y definido en el terreno de la psiquiatría. La degeneración por sí misma, no es una enfermedad con signos patognomónicos, con un cuadro completo y acabado. Es consecuencia de muchas enfermedades mentales así de los envenenamientos, como la pelagra, el alcoholismo, el morfinismo [...]. La realidad se impone y hoy los más modernos mentalistas fijan ya su concepto. La degeneración no se explica por desviaciones del tipo perfecto que Adán representaba, ni su campo se extiende sin confines como pretendía Magnan. Los estados degenerativos figuran con caracteres definidos, con su cuadro característico de síntomas. Kraepelin, el más grande psiquiatra alemán, que tanto influye en las concepciones de la psiquiatría italiana y cuyas tres formas de demencia precoz [...], están hoy reconocidas por franceses e italianos, nunca abandona la idea degenerativa ni Allemaigne de incluirla en el cuadro de las enfermedades mentales (Jiménez de Asúa, 1918).

---

<sup>6</sup>Émile Laurent (1861-1904), auteur de *L'Anthropologie criminelle et les nouvelles théories du crime* (1891) et Valentin Magnan (1835-1916), auteur du fameux ouvrage *Leçons cliniques sur les maladies mentales : faites à l'Asile clinique Sainte-Anne* (1893), sont deux éminents psychiatres français, défenseurs du darwinisme social.

<sup>7</sup>Emil Kraepelin (1856-1926), célèbre psychiatre allemand, est considéré comme le fondateur de la psychiatrie scientifique moderne. Il est l'auteur d'*Introduction à la psychiatrie clinique* (1907).

### *Dégénérescence et délinquance*

Si Jiménez de Asúa considère la dégénérescence humaine comme une réalité scientifique, il se montrera toujours pondéré face à ces théories, et encore plus lorsqu'il s'agit d'établir le lien entre dégénérescence et délinquance. En effet, en retraçant l'histoire des premières théories sur l'Anthropologie criminelle – science auxiliaire de l'École positiviste –, il essaie de démontrer les nombreuses faiblesses de l'argumentaire médical pour expliquer la criminalité. Un argumentaire qui, selon lui, relève plus de l'interprétation subjective des données que de véritables recherches scientifiques étayées par des preuves :

Los psiquiatras del siglo XIX, en aquella época en que la teoría de la Antropología criminal llegaron a obsesionar tantos cerebros, hallaron en los estados degenerativos cumplida explicación al fenómeno de la delincuencia. Esto no era difícil. Lícitamente no pudieron engañarse al hacer de todo delincuente un degenerado, puesto que todo hombre lo es en mayor o menor escala. No existe el tipo normal ni desde el punto de vista de la mente, ni en el terreno fisiológico. Todo ser humano es contribuyente de la patología : tanto de la medicina interna como de la psiquiatría. Los conceptos se fijan y delimitan lentamente y aparecen al fin las explicaciones específicas que desde el punto de vista de la degeneración tratan de dar Marso, Bonfigli, Kovalevsky, etc.<sup>8</sup>; Bonfigli y Kovalevsky afinan más y utilizan en el oscuro campo de los nervios : defecto de reacción en los frenos inhibitorios, y consiguientemente incapacidad para dominar las impulsiones delictivas es para ellos la etiología del fenómeno delictivo (Jiménez de Asúa, 1918)<sup>9</sup>.

Du fait de la forte charge morale que dégagent ces théories, Jiménez de Asúa considère ces arguments comme pseudo-scientifiques et une forme de retour en arrière, « casi a la antigua concepción de Magnan y de su escuela ». L'École positiviste qui fait de la figure du délinquant l'axe central de son raisonnement juridique, est dépeinte par Jiménez de Asúa comme une école extrêmement moraliste, appartenant au passé, et dont l'influence est à « su más extremo otoño ». Dans son livre *Principios del derecho*

---

<sup>8</sup> Jiménez de Asúa considère que ces explications comportent toujours une notion de morale.

<sup>9</sup> Le docteur italien Clodomir Bonfigli (1838- ?) est un médecin aliéniste. Il a collaboré à plusieurs journaux et revues savantes, comme la *Rivista clinica de Bologna*, l'*Archivio italiano per le malattie nervose*, le *Giornale della società italiana d'igiene*, etc.

Le docteur russe P. J. Kovalevsky (1850-1923) est l'auteur du livre *Hygiène et traitement des maladies mentales et nerveuses*.

*penal*, insistant sur la faiblesse de l'argumentaire médical pour expliquer le crime ou le profil du criminel, Jiménez de Asúa dira du médecin César Lombroso, l'inventeur de l'Anthropologie criminelle, que c'est finalement son travail de recherche sur les différences entre la délinquance et la folie au moyen de l'expertise médicale qui l'a conduit à affirmer le contraire. En effet, Lombroso ne trouve pas de différences biologiques entre le délinquant et le fou, mais bien au contraire de nombreuses similitudes. Selon lui, Lombroso a abouti à une fausse interprétation des données sur la conduite criminelle, car il était imprégné de la théorie médicale connue sous le nom de folie morale :

Mas, a medida que el genial israelita avanzaba en sus estudios y observaciones, los resultados eran contrarios a los que él esperó : lo que parecía dibujarse indeleblemente no era la distinción entre el loco y el criminal, sino su parecido, a virtud de la semejanza que ambos tenían con un tercer término que Prichard bautizó con la denominación de *moral insanity* (Jiménez de Asúa, 1997, p. 48) <sup>10</sup>.

Ce regard critique qui le conduit à se montrer prudent face aux avancées de la science, Jiménez de Asúa le maintient même lorsque des théories plus modernes sur la dégénérescence apparaissent et semblent s'appuyer sur des bases *a priori* plus scientifiques, comme celles sur les perversions sexuelles avancées par Sigmund Freud. D'après Jiménez de Asúa, même les concepts les plus modernes sur la dégénérescence ne parviennent pas encore à « explicar todo el complejo y variadísimo fenómeno de la criminalidad ». De plus, il dénonce ardemment les théories qui assimilent automatiquement dégénérescence et criminalité, comme c'est souvent le cas à propos de l'homosexualité. Ainsi, en parlant de la dégénérescence supposée des homosexuels et en s'inspirant de la législation suisse de 1916, il se positionne juridiquement contre l'application de toute peine pénale aux homosexuels, affirmant qu'il ne faut pas les punir, mais plutôt les soigner – les contraindre à suivre un traitement médical -, car leur état relève plus de la maladie dégénérative que du crime :

---

<sup>10</sup>James Cowles Prichard (1786- 1848), médecin britannique, est auteur de livres tels que *Histoire naturelle de l'homme : comprenant des recherches sur l'influence des agents physiques et moraux considérés comme causes des variétés qui distinguent entre elles les différentes races humaines* (1813) et *A treatise on insanity and other disorders affecting the mind* (1835). Ces ouvrages ont exercé une énorme influence sur la société britannique, notamment sur Charles Darwin. La contribution de Prichard est de considérer que les passions intenses constituent un désordre moral associé à un état physique des individus.

A la ingenua explicación del homosexualismo por un tratamiento de las almas (alma femenina en cuerpo masculino : uranismo ; -alma masculina en cuerpo femenino : tribadismo), sustituye en nuestros días una serie de explicaciones científicas o pseudo científicas. Nadie ha llegado a una concepción más acabada y extraña, que el médico vienés Sigmund Freud. Su teoría del psicoanálisis [...] tal vez lleve en si algo de cierto, sea fructífera si se le despoja de ciertas exageraciones. Todo el sistema de Freud parte de una afirmación : el niño es el ser más profundamente erótico [...]. A este extraño fenómeno inmoral — que me parece inadmisibile y no demostrado por la experiencia diaria — da Freud el nombre de « complejo de Edipo ». Pero veamos las explicaciones que da a las perversiones sexuales : en su infancia, el ser humano tiene una imperfecta idea de lo sexual (el objeto y fin sexuales no están definidos), si entonces sobreviene un violento trauma psíquico, puede quedar en el fondo de lo inconsciente la impresión recibida y perdurar luego en toda su existencia adulta [...]. Para el derecho penal, en su esfera propia, tiene escasa importancia [la homosexualidad]. Los homosexuales no pueden ser considerados como reos. El uranismo y el tribadismo no son delitos, si no queremos involucrar los conceptos de Moral y de Derecho. Ladame, cuando la segunda Comisión de juristas discutía el actual Anteproyecto del código penal suizo (de 1916), fundándose en el informe de la sociedad de psiquiatras, se negó a que estas perversiones sexuales figurasen en el Anteproyecto. El homosexual, decía, es un anormal, un degenerado, que requiere tratamiento médico, pero que nunca puede ser sometido a una pena (Jiménez de Asúa, 1918)<sup>11</sup>.

Contrairement à l'homosexualité, qu'il considère comme un état de perversion sexuelle mais non délictuelle, la nécrophilie et en particulier le sadisme, selon les nouvelles données scientifiques, sont des maladies qu'il estime susceptibles de provoquer des comportements délictuels, à cause de « el efecto excitante de la sangre en el mecanismo sexual » (Jiménez de Asúa, 1918). D'où la nécessité, d'après lui, d'une législation en adéquation avec les nouvelles données scientifiques.

En évoquant des cas célèbres comme celui de Jack l'éventreur ou celui de Menesclou, en Allemagne, qui avait démembré sa victime de 4 ans après l'avoir violée, Jiménez de Asúa est persuadé qu'un pervers sexuel est toujours un élément plus dangereux pour la société civile qu'un criminel dont l'état mental est déclaré normal. Il se dit ainsi favorable à l'application d'une mesure pénale renforcée envers les délinquants dégénérés au vu de leur degré de nuisance pour la société – enfermement

---

<sup>11</sup>Le docteur Paul-Louis Ladame (1842–1919) est un psychiatre et neurologue de nationalité suisse. Il se prononce pour la non-poursuite des homosexuels ainsi que l'égalité entre l'homosexualité féminine et masculine.

préventif à durée indéterminée, stérilisation. La dangerosité du délinquant est donc retenue pour le punir, au détriment du principe fondateur du droit pénal *nullum crimen, nulla poena sine lege*, seul garant de l'État de droit. Le premier pas vers la pensée eugéniste est franchi en 1918 :

He definido claramente mi posición frente a esta medida [la esterilización de los criminales] rechazándolas para los delincuentes normales aunque parezcan incorregibles, puesto que las afirmaciones de Ribot sobre la herencia psicológica están muy controvertidas, pero aceptándola para los degenerados que a juicio de los médicos transmitirán su enfermedad a sus descendientes (Jiménez de Asúa, 1918)<sup>12</sup>.

Des années plus tard, toujours confronté aux mêmes incertitudes de la science, Jiménez de Asúa est contraint de revenir sur sa position concernant la stérilisation des délinquants atteints de maladies mentales, à cause de la contestation grandissante de la classe médicale qui doute de l'efficacité de cette mesure pour réduire la criminalité (Jiménez de Asúa, *Libertad de amar y derecho a morir*, 1928, p. 68), ainsi que d'une réflexion plus approfondie sur le sujet.

Dans ce contexte où les incertitudes concernant la science sont toujours présentes, la radicalisation de l'eugénisme progresse en Allemagne et donne le ton d'un infatigable débat idéologique. La publication du *Die Freigabe der Vernichtung Lebensunwertem Lebens* (1920), du juriste Karl Binding et du psychiatre Alfred Hoche, défendant l'élimination des personnes sans valeur sociale heurte de nombreuses élites, qui n'hésiteront pas à se positionner rapidement et sans ambiguïté face à ces théories. En réponse aux théories énoncées par Binding et Hocche, Jiménez de Asúa publie *La autorización para exterminar a los seres humanos desprovistos de valor vital* (1922), une étude critique sur la stérilisation et l'euthanasie des personnes dites sans valeur pour la société. À travers ce livre, Jiménez de Asúa confirme sa nouvelle posture face aux mesures extrêmes de la médecine et se positionne, en ce début des années 1920, comme l'une des têtes pensantes et mesurées de l'eugénisme espagnol (Barrachina, 1998, p. 68). Rechercher des solutions juridiques justes et efficaces pour répondre aux

---

<sup>12</sup>Le philosophe français Théodule-Armand Ribot (1839-1916) défendait la théorie que la psychologie scientifique était une partie de la biologie et non de la philosophie (Il rompt avec les méthodes introspectives de la psychologie et applique une nouvelle méthode: la méthode pathologique). Il affirme également que la loi biologique de l'hérédité s'applique aussi aux phénomènes mentaux.

préoccupations de son époque restera pour ce jeune juriste l'un des principaux objectifs de sa carrière.

### *Eugénisme et endocrinologie*

Dès le début des années 1920, dans la lignée de la pensée régénérationniste, Jiménez de Asúa se dit favorable à une réforme progressive mais en profondeur de la société espagnole, capable d'améliorer les conditions de vie de ses concitoyens. Il trouve dans les théories eugénistes proposées par le docteur Gregorio Marañón le moyen efficace et durable d'agir pour atteindre cet objectif. Si sa formation de juriste le prédispose à porter un regard attentif à la science, ce sont finalement les théories du docteur Marañón qui l'ont initié à l'eugénisme. Il voit dans le docteur Marañón « el auténtico portavoz de la campaña » et souligne que ce sont « sus doctrinas en pro de la feminidad y varonía correctas [que] han hecho meditar seriamente a un sector de opinión ». En parlant de son livre sur l'eugénisme, *Libertad de amar y derecho a morir*, il dira même que : « muchas de sus ideas [de Gregorio Marañón] han de ser utilizadas por mí en estos ensayos » (Jiménez de Asúa, 1928, p.18).

Effectivement, l'influence des travaux du docteur Gregorio Marañón fut considérable, non seulement auprès de Jiménez de Asúa, mais également auprès d'une large majorité d'Espagnols. Une influence qui s'opère notamment grâce à la publication de son livre *Tres ensayos sobre la vida sexual* (1926), cité à maintes reprises par les juristes eugénistes de l'époque (Noguera et Huerta, 1934, p. 135 et 146 ; Saldaña, 1930, p. 37). Mêmes si la plupart des eugénistes sont conscients que la science ne peut pas encore fournir toutes les explications concernant les phénomènes de la dégénérescence, les théories de Marañón suscitent un énorme intérêt, car elles apportent des explications scientifiques sur les déviations sexuelles en s'appuyant sur les connaissances récentes de l'endocrinologie. En effet, grâce à cette discipline, Marañón tente d'expliquer le lien existant entre les désordres hormonaux et les fragilités psychologiques rencontrées chez certaines personnes. Selon lui, ce déséquilibre hormonal provoque probablement des maladies qui sont à l'origine de certains actes de violence et autres délits.

Loin des théories lombrosiennes, Jiménez de Asúa trouve dans les analyses de Marañón les moyens scientifiques pour expliquer et combattre le crime. À ce propos il

dira :

En España, el doctor Gregorio Marañón, uno de los hombres que entre nosotros destaca con más claro relieve, ha explorado con sin par acierto, el vasto campo de la endocrinología [...]. Sus trabajos insuperables, cincelados en un estilo de elegante perfección, han enriquecido la bibliografía endocrinológica y han señalado seguros rumbos en considerables problemas (Jiménez de Asúa, 1928, p. 196).

Bien que l'endocrinologie apporte des explications novatrices pour l'époque — Marañón expliquait, par exemple, que la fragilité émotionnelle de la femme pendant la période de la ménopause la rendait instable et capable de commettre des « delitos pasionales », « adulterio », « corrupción de menores », « cleptomanía » (Jiménez de Asúa, 1928, p. 210-211) —, Jiménez de Asúa préconise une nouvelle fois la prudence face à cette science nouvelle, en insistant toujours dans ses discours que « los estudios endocrinologicos son de máxima importancia para las ciencias penales ; pero la delincuencia tiene múltiples aspectos para asignarle un solo origen » (Jiménez de Asúa, 1928, p. 233).

Comme nous venons de le constater, Jiménez de Asúa possède une ample culture juridique qui le mène à s'intéresser à de nombreux domaines de la vie sociale. Cette culture est véhiculée par la lecture intense de nombreux livres et de revues spécialisées. Dans son livre *Libertad de amar y derecho a morir*, par exemple, il réunit un nombre remarquable de références bibliographiques, dont une partie seulement figure dans la bibliographie finale -298 références bibliographiques en plusieurs langues : espagnol, allemand, français et italien-. Pour ce qui concerne la partie consacrée à *La endocrinología*, Jiménez de Asúa s'appuie sur des nombreuses sources pour étayer ses propos sur l'homosexualité et la délinquance féminine, voici quelques références parmi les sources espagnoles : *Ideas para una concepción biológica del mundo* (1922) de R.M. Tenreiro ; *Investigaciones anatómicas sobre el aparato paratiroideo* (1911), *La doctrina de las secreciones internas* (1915), *Endocrinología* (1917), *Las secreciones internas de las glándulas sexuales* (1928) de Gregorio Marañón ; *Insuffisance ovarienne, mélanodermie et troubles psychiques* (1925) de Eduardo Bonilla ; *La Criminalidad y las secreciones internas* (1927) de Mariano Ruiz-Funes ; *La aportación de la Medicina a la Criminología* (1924) de Salvador Pascual.

Ce que nous constatons également à la lecture de ses écrits, au-delà de son intérêt manifesté pour la criminologie, c'est que Jiménez de Asúa, tout au long de sa carrière, reste très attentif aux questions philosophiques de sa discipline. Il est en effet toujours impliqué dans la recherche des moyens qui puissent apporter des objectifs nobles et justes à la loi. En tant que juriste, il est convaincu que : « el Derecho se dirige a las conductas y es finalista porque enfoca éstas hacia el telos de la existencia » (Jiménez de Asúa, 1997, p. 82). C'est dans cette perspective philosophique que Jiménez de Asúa s'intéresse progressivement à la question de l'eugénisme, en proposant des solutions juridiques afin d'améliorer la nature biologique et morale de la population espagnole, tout en souhaitant respecter les principes du socialisme.

### **Jiménez de Asúa et la recherche d'un eugénisme selon les perspectives socialistes**

A la fin des années 1920, dans la perspective de favoriser l'eugénisme, Jiménez de Asúa se lance dans sa diffusion afin de démontrer non seulement sa viabilité juridique, mais également les aspects de cette doctrine pouvant être en accord avec le socialisme, à l'exemple de l'union libre. Les discours contestataires prononcés par Jiménez de Asúa au cours de cette période laissent entrevoir les contours d'un ordre nouveau au détriment de la Dictature de Primo de Rivera déjà sclérosée. En 1928, le pouvoir central finira par le censurer, lors du *Premier Cours Espagnol sur l'Eugénisme*.

Effectivement, si les trois premières conférences du *Premier Cours Espagnol sur l'Eugénisme* se déroulent calmement, comme celle prononcée par José Estrella sur « Les enfants que nous observons dans nos hôpitaux » le 16 février 1928, recueillant même des commentaires bienveillants dans le journal *El Debate* – porte parole de la droite catholique –, la conférence de Jiménez de Asúa sur « L'aspect juridique de la maternité responsable », prononcée une semaine auparavant, essuie ses premières critiques dans le même journal. La campagne de protestation initiée par le journal *El Debate* prend une tournure plus virulente un mois plus tard lorsque Jiménez de Asúa prononce une nouvelle conférence à l'Université de Murcie sur « Les aspects juridiques de la sélection humaine ». Malgré le refus de la droite catholique d'admettre que leur combat, à travers le journal *El Debate*, est plus politique que moral, le journal montre ses véritables inquiétudes lorsqu'il souligne dans un court article le 16 mars 1928 les

convergences politiques entre les propos eugénistes de Jiménez de Asúa et les idées défendues par le journal *El Socialista* (Barrachina, 2004, p. 1004-1010).

À l'issue du conflit, plutôt favorable pour Jiménez de Asúa, la publication de son livre, *Libertad de amar y derecho a morir* (1928), qui est un résumé des ses conférences sur l'eugénisme, est un véritable succès – il a été réédité 4 fois en deux ans. S'il se dit convaincu des bienfaits de l'eugénisme dans ce livre, il attire l'attention de ses lecteurs sur les possibles dérapages des pratiques eugénistes et fait un appel à la prudence. Un travail de réflexion et de recherche sur lequel nous allons nous appuyer pour mieux comprendre sa pensée eugéniste, qu'il délimite ainsi :

La Eugenesia presenta dos grandes sectores que penetran en el área jurídica : la sanidad de la progenie y la consciente maternidad. Los hombres de Derecho han de enjuiciar, en el primer sector, la valía de la lucha contra las enfermedades sexuales, el tipo delictivo del contagio venéreo, y la utilidad del certificado médico prenupcial ; en el segundo aspecto debe dictar su fallo sobre los medios de poner límite a la maternidad inconsciente, juzgando la licitud o ilegitimidad de la esterilización, del aborto y de los medios anticoncepcionales ( Jiménez de Asúa, 1928, p. 22-23).

Ces questions de société en lien de près ou de loin avec l'institution du mariage seront analysées par Jiménez de Asúa dans une perspective eugéniste et socialiste, sous forme de cas pratiques, dans son livre *Libertad de amar y derecho a morir*. Il essayera de démontrer que de nombreuses pratiques de l'eugénisme médical manquent de fondement juridique, à l'exemple du certificat prénuptial ou de l'avortement à des fins eugénistes, à cause du caractère coercitif excessif de ces mesures. Il se dit plutôt favorable à une modernisation de la politique familiale à des fins eugénistes, capable de mettre en avant la liberté et la responsabilisation des individus, à l'exemple de la déréglementation de la prostitution ou de pratiques tel que l'union libre, empruntée à des théories socialistes.

#### *La prudence face à l'eugénisme médical*

Dans les années vingt, la protection de la famille sur le plan sanitaire — le premier volet de son analyse — est l'une des préoccupations majeures pour de nombreux partisans de l'eugénisme. Les maladies vénériennes, à l'origine de ravages sanitaires qui touchent les jeunes générations et leur descendance — avortement, mort subite du nourrisson, malformation —, deviennent un problème de santé publique, plaçant tout

naturellement la lutte antivénéérienne au cœur du débat eugéniste. La notion d'acte criminel passible de peine d'emprisonnement pour cause de transmission de maladies vénériennes se développe rapidement parmi les eugénistes, ainsi que les propositions destinées à résoudre les problèmes liés à la prostitution, principal vecteur dans la transmission de ces maladies. D'accord sur la dangerosité de ces maladies et convaincu qu'elles constituent un véritable délit de droit pénal, Jiménez de Asúa se montre toutefois défavorable à toute décision ayant pour seul objectif la répression. Ayant des doutes sur la force dissuasive des peines d'enfermement, il prône plutôt l'instauration d'un traitement médical obligatoire, à l'appui de nombreux arguments juridiques :

Sin que un interés jurídicamente protegido se dañe o se haga peligrar, no hay delito posible. Urge, pues, definir si realmente existe en el contagio de una enfermedad venérea un derecho violado, un interés protegido por el Derecho, que se infringe por la contaminación del mal. Sólo así puede presentarse como figura delictiva el hecho de transmitir una infección sifilítica o blenorragica. La herida que causa un disparo de arma de fuego o el golpe de un cuchillo, produce la entidad jurídico-penal que se conoce técnicamente con el nombre de lesiones. La integridad del cuerpo, elevada a la categoría de bien jurídico por la protección del Derecho, es la objetividad jurídica que se estima infringida. ¿Podrá negarse que la enfermedad venérea, transmitida por el que la padece a una persona sana, no quebranta la salud del cuerpo, que el Derecho defiende ? (Jiménez de Asúa, 1928, p.37-38).

Dans la volonté de limiter la transmission des maladies vénériennes associées depuis des siècles à la prostitution, Jiménez de Asúa adhère au mouvement abolitionniste, qui réclame la fin de la prostitution réglementée. Né en Grande Bretagne dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle et conduit par Josephine Butler<sup>13</sup>, ce mouvement féministe demande l'abolition des *Contagious Diseases Acts* (réglementation officielle britannique de la prostitution) et dénonce ainsi l'exploitation sexuelle des femmes mettant en lumière les bénéfices pécuniaires récupérés par les États grâce à la régulation de cette activité (Guereña, 2003, p. 339-398). Dès les années 1920, la lutte abolitionniste évolue et s'engage essentiellement dans la défense de la santé publique, faisant de la lutte antivénéérienne son cheval de bataille. Les nombreuses études menées

---

<sup>13</sup>Josephine E. Butler (1828-1906), née en Angleterre, commence son militantisme féministe en défendant l'accès des femmes à l'enseignement supérieur. Mais c'est son engagement dans la cause abolitionniste qui la fait connaître en Grande Bretagne et dans l'Europe entière. Cette lutte de la première heure s'inscrit dans la continuité de la lutte pour l'abolition de l'esclavage des Noirs.

en Angleterre, démontrant un lien entre baisse de la contagion des maladies vénériennes et déréglementation de la prostitution, séduisent de nombreux eugénistes à la recherche de moyens préventifs pour lutter contre ces maladies. Ces études laissent en effet penser qu'en l'absence de contrôles sanitaires imposés par l'État les hommes se protègent d'avantage lorsqu'ils sont en contact avec des prostituées.

L'abolitionnisme devient ainsi pour de nombreux partisans de l'amélioration de la race une manière indirecte de favoriser l'eugénisme. Par ses effets positifs dans la lutte antivénérienne, par la manière dont elle stimule la responsabilisation des individus et par son caractère non coercitif, la déréglementation de la prostitution sera amplement plébiscitée par Jiménez de Asúa :

Yo me pronuncio con encendido entusiasmo por el abolicionismo. Desde que Josefina Buttler fundó, en 1874, la « Federación abolicionista internacional », logrando que el Parlamento británico aboliera la llamada policía de las buenas costumbres, la noble empresa ha prosperado con marcha acelerada. En Inglaterra y en los Países escandinavos la reglamentación ha desaparecido. Y no se diga que al quedar abandonado el amor mercenario a una libertad sin inspección higiénica acrecen las enfermedades venéreas, pues los datos publicados en Londres señalan un descenso de infecciones sexuales, que se eleva a un 50 por 100 (Jiménez de Asúa, 1928, p.27).

Convaincu par la véracité de ces chiffres témoignant une certaine responsabilisation citoyenne, Jiménez de Asúa souhaite démontrer, lorsqu'il aborde le deuxième volet de l'eugénisme médical — nommé la maternité responsable — que le contrôle des naissances au moyen de l'avortement et de la stérilisation eugéniques est illégal, peu efficace et parfois inutile. Il se prononce ainsi sans réserve, avec une certaine audace pour l'époque, en faveur de la légalisation de la contraception, ce qui dérange les plus hautes sphères de l'État.

Dans l'effort de rendre l'eugénisme juridiquement incontestable, Jiménez de Asúa souhaite redéfinir le concept de la maternité responsable, qui désigne généralement un ensemble de moyens mis à la disposition des familles dans le but de contrôler les naissances, à l'exemple de l'avortement et de la stérilisation féminine (Álvarez, 1990, p. 175-210). S'appuyant sur des données scientifiques et juridiques, il s'oppose à toute forme de stérilisation, et tout particulièrement à celle des malades mentaux ou de femmes à des fins eugénistes. Il estime qu'en l'absence d'urgence médicale, la

stérilisation féminine, par exemple, n'a aucun fondement juridique, car toute pratique sur le corps humain sans but de le soigner est un acte délictuel (Jiménez de Asúa, 1928, p. 72-73). Approfondissant l'analyse sur le respect du corps humain, Jiménez de Asúa se déclare contre l'avortement à des fins néo-malthusiennes ou eugénistes. Le droit à la vie à tout stade de son développement est la base de son argumentation :

Las mujeres que no quieren ser madres pueden acudir a otros medios, pero concebido el ser no debe autorizarse su destrucción más que en los casos estudiados, en que se reclama por una necesidad salutífera (Jiménez de Asúa, 1928, p. 104).

Si les discours de Jiménez de Asúa sur la stérilisation et l'avortement n'ont pas fait l'objet de protestations officielles lors du *Premier Cours Espagnol sur l'Eugénisme*, les propos sur la contraception, au contraire, ont soulevé une vague de d'indignations lancée par la droite catholique à laquelle se rallieront rapidement les autorités publiques. En effet, dans un pays où le contrôle de la natalité reste le domaine réservé de Dieu, seul à pouvoir maîtriser le rythme de la vie, son discours sur la chasteté à des fins contraceptives où le rôle de la femme est mis en avant heurte l'Église catholique, qui l'accuse de diffuser des propos contraires à la morale chrétienne. Le pouvoir central, pour sa part, voit également d'un mauvais œil le discours sur la contraception, qui sous-entend une revendication affirmée des droits des femmes au sein du couple. Par conséquent, la légalisation de la contraception implique, comme Jiménez de Asúa l'indique dans son livre, une pratique libre de la chasteté sans aucune contrainte religieuse ni politique avec pour seul objectif d'améliorer les conditions de vie des enfants au sein des familles :

La mujer que no desee hijos o que quiera limitar el número de sus descendientes, ha de oír, ante todo, un consejo de excelsa moral: que practique la castidad. El matrimonio que ha engendrado dos o tres vástagos y cuyos recursos económicos no le permitan el aumento de prole, que se abstenga de todo contacto sexual [...]. Y nosotros no osaríamos, en principio, aconsejar otra técnica que no fuese esta (Jiménez de Asúa, 1928, p. 105).

En disant cela, Jiménez de Asúa réclame certes plus de liberté pour les femmes au sein du couple, mais une liberté, comme nous le verrons par la suite, complètement indissociable de son rôle de procréatrice. Ce qui traduit finalement une vision très réductrice de la femme, mais qui adhère véritablement aux objectifs de l'eugénisme.

Dans cette perspective, il nous décrit, à l'image de *La Garçonne*<sup>14</sup> de Victor Margueritte, ce personnage littéraire qui lutte pour son émancipation financière et sexuelle, l'idéal féminin que l'on doit construire en Espagne, celle d'une femme certes plus libérée et égale à l'homme, mais avant tout consciente de son destin biologique. À ce propos, il dira ceci :

La hembra debe penetrarse, como el pesonaje de Victor Margueritte, de que « su cuerpo es suyo », « no para usar mal de él, sino para hacerle digno del alma que envuelve ». Y que « procrear es, de todos los actos de la vida, el más importante » (Jiménez de Asúa, 1928, p. 63).

Après avoir tracé les limites légales de l'eugénisme médical, démontrant juridiquement l'illégalité de l'avortement et de la stérilisation à des fins eugénistes, Jiménez de Asúa défend la légalisation de l'eugénisme à travers la chasteté contraceptive. Il consacre la dernière partie de son exposé à la question juridique de « l'union des couples ». Cette thématique, abordée depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par les anarchistes et les socialistes — contestant la vision de la famille prônée par la religion et le pouvoir central —, sera reprise par Jiménez de Asúa pour évaluer la possibilité juridique de sa légalisation au profit de l'eugénisme.

*L'union libre : une théorie socialiste au service de l'eugénisme*<sup>15</sup>

Comme le rappelle l'éminent juriste espagnol Quintiliano Saldaña, lors de *Las primeras jornadas eugénicas españolas* de 1933, si l'on veut une pratique réussie de l'eugénisme, on doit se pencher inexorablement sur la question du mariage afin de moderniser cette institution :

Institución-laboratorio de la Eugenesia, en el área del Derecho, es el *matrimonio*. En él se cruzan casi todos los problemas: el contagio venéreo matrimonial; la

---

<sup>14</sup>La Garçonne est un personnage littéraire qui veut conquérir son indépendance financière en faisant carrière. Elle pousse la liberté sexuelle et morale jusqu'à la bisexualité avant de fonder avec son compagnon une union stable et égalitaire. Par les qualités viriles qu'elle déploie, la maîtrise de l'argent à l'instar des hommes, la conscience de son individualité : « je n'appartiens qu'à moi », ce personnage féminin aux cheveux courts pense et agit comme un homme, elle devient ainsi la garçonne et son comportement est le symbole du masculin. Le roman a fait scandale.

En France, le roman a été édité à plus d'un million d'exemplaires et traduit en 12 langues. Son auteur, Victor Margueritte, l'a publié en 1922.

<sup>15</sup> L'*union libre* des couples sera souvent défendue par les eugénistes de divers courants politiques de la gauche espagnole (Flores, 2013, p. 141-144).

herencia mórbida de los padres casados; la generación racial en las familias. Con todo, el problema específico de la Eugenesia dentro del matrimonio es el control de natalidad, el regulador de la máquina reproductora (Saldaña, 1934, p. 180).

Suivant la voie ouverte par l'incontournable figure du docteur et philosophe Gregorio Marañón (Barrachina, 2010)<sup>16</sup>, le précurseur des théories sur le mariage eugénique en Espagne sous des bases rationnelles, de nombreux juristes, à l'exemple de Saldaña et Jiménez de Asúa, reprennent ces théories et les articulent à leurs convictions religieuses et politiques. Face à Saldaña en effet, fervent catholique, qui propose le renforcement du mariage catholique en verrouillant la procédure du divorce, Jiménez de Asúa se prononce en faveur de l'union libre, suivant ainsi la longue tradition d'une majorité de socialistes.

En effet, face à l'institution du mariage issu des conceptions catholiques, les unions libres exemptes de tout cadre religieux ont toujours existé depuis l'Antiquité, avec une reconnaissance juridique plus ou moins affirmée selon les époques. La plupart des peuples pratiquaient l'union libre, dont le concept pouvait parfois se rapprocher à celui du mariage catholique. Le concubinage chez les Romains, par exemple, bénéficiait d'une reconnaissance juridique et sociale. Après le Concile de Trente, l'Église catholique entreprend une lutte acharnée contre les couples non mariés et impose progressivement dans les sociétés occidentales un modèle de mariage unique et monogame, reléguant le concubinage au cours de cette période à la clandestinité. Et, c'est seulement dans le courant de contestation des anarchistes utopiques de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que le modèle de l'union libre est à nouveau mis sur le devant de la scène dans le but de libérer les couples du poids des structures catholiques (Bologne, 1997, p. 369-392). Ce modèle conjugal, plébiscité par Jiménez de Asúa, est présenté comme une sorte de contrat moral, fondé sur la confiance, le respect de soi et de la dignité d'autrui. En reproduisant certaines pratiques du système catholique, les unions libres sont également monogames, avec des contraintes plus au moins identiques à celles du mariage catholique.

---

<sup>16</sup>Gregorio Marañón (1887- 1960), après avoir soutenu sa thèse de doctorat en médecine en 1910 et poursuivi un post-doctorat en Allemagne auprès de l'endocrinologue Ehrlich, obtint à son retour en Espagne, en 1911, un poste à l'Hôpital Général de Madrid (service des maladies infectieuses). Marañón, intellectuel et médecin de renom international a beaucoup publié tout au long de sa vie. Au total, il a écrit plus de 80 ouvrages et d'innombrables articles sur la sexualité et la science en général.

Partageant les aspirations sociopolitiques des anarchistes, Jiménez de Asúa est persuadé que le mariage religieux est un modèle obsolète, qui entraîne des comportements irresponsables conduisant à la prostitution et à la bâtardise. Dans la continuité de ces idées, il affirme également son pessimisme au sujet du mariage civil, car il est convaincu que l'encadrement juridique des relations sentimentales est une source de conflits supplémentaires pour le couple. Toutefois, dans une volonté de pragmatisme, il reconnaît que le mariage civil peut constituer une première étape pour extraire les couples de la tutelle de l'Église. Longtemps incrédule quant à l'instauration à court terme de l'union libre, la promulgation des législations sur la famille dans la Russie soviétique lui redonne confiance et lui confirme la viabilité juridique de ce modèle conjugal. Avec un certain enthousiasme, il réclame l'instauration de l'union libre et la nécessité d'un nouvel ordre sociopolitique pour l'Espagne :

Aspiro a las « uniones libres », que no sólo se contabilizan con la monogamia y la perpetuidad, sino que hallan en ellas su fórmula más noble. Debemos pretender en la vida muy pocos amores, uno solo si es posible, pero intensamente sentido y libremente practicado. La « libertad de amar » significa que los Estados no tienen para qué mezclarse en los sentimientos y emociones espirituales de los humanos. La amistad entre personas del mismo sexo o de naturaleza heterosexual, tiende entre los individuos lazos que a menudo son eternos, crea deberes que se cumplen sin coacciones legales y es fontana de abnegados episodios. Cuando un varón y una hembra deciden vivir juntos, constituir un hogar y llamarse matrimonio, ¿para qué precisan otras ceremonias externas que empequeñecen la mutua confianza y ponen una amenaza indisoluble en su promesa? (Jiménez de Asúa, 1928, p. 114).

Comme le confirment ces paroles, libérer les couples de la tutelle de l'Église et de l'État devient une priorité pour Jiménez de Asúa. Mais le contrat moral qu'il défend, destiné à réguler de manière autonome les relations sentimentales, ne doit agir qu'au niveau du couple. Pour tous « les effets juridiques » qui découlent de l'union libre –reconnaissance d'un enfant hors mariage, protection financière de la concubine-, il demande, à l'exemple de la législation russe de 1927, des lois protectrices pour la famille afin de garantir les droits des compagnes et des enfants. Une preuve du lien conjugal visible ou présumé sera ainsi demandée pour rendre légitime à la fois l'union conjugale et la filiation des enfants :

Pero Rusia camina con pasos seguros al logro de su objetivo integral, y el nuevo código de la familia, promulgado el 19 de noviembre de 1926, que entró en vigor el 1° de enero de 1927, consagra en toda su amplitud la teoría socialista de las

uniones libres [...] Lo que constituye, pues, el casamiento, según la doctrina soviética, es la existencia de relaciones íntimas, notorias o no (Jiménez de Asúa, 1928, p. 112-113).

La ferme conviction que les théories eugénistes peuvent parfaitement s'adapter au cadre légal et démocratique d'une République socialiste, telle est l'ambition de l'éminent juriste espagnol Luis Jiménez de Asúa, lorsqu'il envisage la légalisation de l'eugénisme en Espagne. L'analyse de sa pensée, au croisement de la science, du droit et de la politique, nous renseigne non seulement sur l'arrivée en Espagne d'une idéologie utopique et potentiellement dangereuse, mais également sur les racines profondes de l'eugénisme juridique, fortement liées aux théories de l'Anthropologie criminelle. Des théories que Jiménez de Asúa va approfondir et élargir tout au long de sa carrière grâce au dynamisme intellectuel et juridique que vit l'Espagne pendant l'Entre-deux-guerres jusqu'à la veille de la Deuxième République, malgré la censure politique de la Dictature de Primo de Rivera. Comme nous pouvons le constater avec sa dissertation de 1918 sur les *Teorías sobre la degeneración y el delito* – elles attestent déjà d'une solide formation doctorale et d'une enrichissante formation post doctorale réalisé dans plusieurs pays d'Europe, notamment en Suisse, Allemagne et Allemagne –, Jiménez de Asúa manifeste très tôt ses premières positions eugénistes lorsqu'il accepte de rompre avec le principe fondateur du droit pénal *nullum crimen, nulla pœna sine lege*, seul garant de l'État de droit –il se prononce en faveur de la punition des délinquants dégénérés sur des principes préventifs. Une position eugéniste qu'il affirme plus tard avec la publication de plusieurs articles, et notamment avec son œuvre majeure sur l'eugénisme *Libertad de amar y derecho a morir*, publié en 1928, qui le désigne comme l'une des têtes pensantes du mouvement eugéniste espagnol.

María FLORES RODRÍGUEZ  
Université de Toulon -TELEMME - UMR 7303

#### **BIBLIOGRAPHIE**

ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel, 1990, « La mujer española y el control de la natalidad en los comienzos de los siglos XX », in *Asclepio*, Madrid, vol. XLII. Fasc. 2, CSIC, p. 175-210.

- ANTÓN ONECA, José, 1970, « La obra penalista de Jiménez de Asúa », in *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, Madrid, Tomo 23, Número 3, Dialnet, p. 547-548, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2784948>, Février 2013.
- BARRACHINA, Marie-Aline, 2004, « Maternidad, Feminidad, Sexualidad. Algunos aspectos de las primeras jornadas eugénicas españolas (Madrid, 1928-Madrid, 1933) », in *Hispania*, Madrid, vol. LXIV/3, n. 218, CSIC, p. 1004-1010.
- – , 1998, *Propagande et culture dans l'Espagne franquiste (1936-1935)*, Grenoble, ELLUG, p. 320.
- – , 2010, « Le Docteur Gregorio Marañón, ou la plume militante de l'endocrinologue », in *Cahiers de Narratologie*, n° 18, <http://narratologie.revues.org/5963>, février 2013.
- BOLOGNE, Jean-Claude, 1997, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Hachette Littératures, p.478.
- FLORES RODRÍGUEZ, María, 2013, « La légalisation de l'eugénisme en Espagne. Les théories de Luis Jiménez de Asúa dans *Libertad de amar y derecho a morir* (1928) », in José GARCÍA-ROMEU et Odile LASSERRE DEMPURE (coords.), *Renverser la norme : figures de la rupture dans le monde hispanique*, Études coordonnées par le Laboratoire BABEL, collection « Littératures plurielles », ISSN 1277-7897, N° 26-2012, <http://babel.revues.org/>, février 2013.
- GUEREÑA, Jean-Louis, 2003, *La prostitución en la España contemporánea*, Madrid, Marcial Pons.
- JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis, 1918, *Teorías sobre la degeneración y el delito*, Madrid, Tema 38, Archivo General de la Administración.
- – , 1928, *Libertad de amar y derecho a morir*, Madrid, Historia Nueva.
- – , 1997, *Principios de derecho penal. La ley y el delito*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot Editorial Sudamericana.
- MIGUEL PÉREZ, Isidro de, 1985, *Jiménez de Asúa, jurista y político*, Editorial Científica Iberoamericana, Madrid.
- NOGUERA, Enrique et HUERTA, Luis (éds.), 1934, *Genética, Eugenesia y Pedagogía sexual. Libro de las primeras jornadas eugénicas españolas*, Madrid, Javier Morata, Tomo I, p. 424 et Tomo II.
- RODRÍGUEZ DRANGUET, Alfonso, 1934, *Defensa social*, Góngora, Madrid, 1935.
- SALDAÑA, Quintiliano, « Eugenesia y Derecho », in NOGUERA, Enrique et HUERTA, Luis (éds.), *Genética, Eugenesia y Pedagogía sexual. Libro de la primeras jornadas eugénicas españolas*, Madrid, Javier Morata, Tome II, p. 170-180.
- SALDAÑA, Quintiliano, 1930, *Siete ensayos sobre sexología sexual*, Editorial Mundo Latino, Madrid.
- URBINA TORTELLA, 1984, S., *Ética y Política en Luis Jiménez de Asúa*, Facultad de derecho de Palma de Mallorca, Palma de Mallorca.

# REVISTA DE CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

AÑO IV

OCTUBRE-DICIEMBRE DE 1921

NÚM. 16

## La autorización para exterminar a los seres humanos desprovistos de valor vital

OBSERVACIONES A PROPÓSITO DE LA OBRA DE LOS PROFESORES CARLOS BINDING Y ALFREDO HOCHÉ, "DIE FREIGABE DER VERNICHTUNG LEBENSUNWERTEN LEBENS. IHR MASS UND IHRE FORM." LEIPZIG. FÉLIX MEINER, 1920. UN FOLLETO EN 8.º PEQUEÑO, DE 62 PÁGINAS.

POR

LUIS JIMÉNEZ DE ASÚA

SUMARIO: I. *Exposición de las concepciones de Binding y Hoche*: 1. Binding y su último libro.—2. Asunto del folleto.—3. Las tres categorías de seres humanos desprovistos de valor vital.—4. El permiso para aniquilar las existencias inútiles y su fórmula legal.—5. La opinión de Hoche. = II. *La crítica*: 6. Discusión del asunto en la Sociedad psicológico-forense de Gottinga. — 7. Los debates sobre esta cuestión en la Sociedad médico-forense de Breslau. — 8. Las recensiones en las Revistas.—9. La crítica francesa. = III. *Observaciones*: 10. Mi posición ante el problema.—11. Importancia del asunto.—12. Breve apunte histórico.—13. La defensa social y la selección.—14. Planteamiento de la cuestión técnica.—15. El consentimiento del paciente.—16. El consentimiento no basta para legitimar la destrucción de los seres sin fuerza vital.—17. Actos ejecutados en la realización de un fin reconocido por el Estado.—18. ¿Es aplicable esta justificante al caso planteado por Binding y Hoche?—19. Los fundamentos de la nueva eximente en la falta de móvil antisocial del operante.—20. ¿Causa de justificación, causa excusante o excusa absoluta?—21. Conclusión.

En 1921, Jiménez de Asúa public l'article "La autorización para exterminar a los seres humanos desprovistos de valor vital". Plus tard, cet article sera repris sous forme de livre (Luis Jiménez de Asúa, *La autorización para exterminar a los seres humanos desprovistos de valor vital*, Madrid, Imprenta de la Revista de Archivos, 1922, p. 23).

de julio de 1931, a... y Burgos, Almagro...



últimos ejemplar.

Diario independiente fundado por D. Nicolás M. Urgoiti en 1917

Madrid, viernes 17 de julio de 1931

LOS VALORES QUE LA REPUBLICA INCORPORA AL PARLAMENTO

"HE VIDO AL SOCIALISMO POR CONSIDERARLO MI MANERA IDEOLOGICA"

El mesianismo es uno de los grandes males de España

LA MISION ESCOLAR ES EVITAR QUE PODAMOS CAER EN UNA DICTADURA DE TIPO LUSITANO

(DECLARACION PARA "EL SOL" DE D. LUIS JIMENEZ DE ASUA)

Entre las figuras de relieve que sobresalen en el panorama político de la hora presente...

Hay innovaciones en el que se refiere a las penas constitucionales. Se hace la reforma...

El socialismo no era toda, Genes, unidos con gran sentido político...

¿Qué le decía a Alfonso al respecto? ¿Qué le decía a Alfonso al respecto?



¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

Teniendo la República, y la fuerza del impulso no se podía detener...

«No. Claro que no. La verdadera reforma vendrá después. Se trata de hacer un nuevo Código. Pero...

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

A la actividad política, pronto parlamentaria, de Asúa se unió su labor de jurista. Pertenecía a la Comisión asesora y trabajó durante...

«No sé exactamente lo que le ha pasado a Ivor Carter en su obra...

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

EN LOS PASILLOS DEL CONGRESO

EL MEJICANO VIBRANTE

Si a algún extranjero le es permitida participar, con un concepto o medio, en la política interior de España...

El caso de los señores Reyes, Alfonso y Rodolfo, superlativamente, amigos de la libertad española...

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

También era un problema fundamental que en el Congreso se establecieran normas...

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

El caso de los señores Reyes, Alfonso y Rodolfo...

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

¿Qué se dice de Ivor Carter? ¿Qué se dice de Ivor Carter?

El Comentario de Unamuno y la opinión española

Don Miguel de Unamuno es bajo la República, como fue bajo la Monarquía, el caudillo o el príncipe, según se cases, de los intelectuales...

NOTAS POLITICAS

EL ESTADUTO DE CATALUÑA. La Asamblea de la Generalidad de Cataluña aprobó ayer en directiva los estatutos para los que debe ser el proyecto de Estatuto...

El programa de trabajo inmediato de las Cortes constituyentes consistirá en dar un reglamento...

RIS nente a los Alemania

condiciones de una ayuda financiera

Une déclaration de L. Jiménez de Asúa publiée dans El Sol, 17/07/1931

Texte autographe de L. Jiménez de Asúa

Primer (A)

Características

Temas 28

Teorías sobre la degeneración y el delito.

La explicación etiológica del delito, se ha buscado en muchas ocasiones desde un plano absolutamente antropológico. La raza y el temperamento, combinados con la degeneración producen el delinente nato, según Enrique Ferrá.

Más, ¿qué significa para los psiquiatras la degeneración de la especie y del individuo? ¿Qué relación tiene con la delinencia?

1. Concepto. - La idea nace en Francia con Morel: el degenerado es el hombre que en relación con sus primeros antepasados, la pareja humana antes de la caída original, se halla moral y físicamente degradado, esto es que se desvía de sus condiciones de vida y que realiza, imperfectamente, las condiciones del tipo de hombre frente a lo buena con el mundo exterior. Pero, como dice Gallenague - en su libro Les stigmes de la criminalité, tan poco conocido y constantemente atacado de segunda mano - este concepto le llega a Morel de las vicinias naturales. El degenerado es, pues, el descendiente de Adán, que al perder la gracia se desvía del primer tipo. - Si, relacionando el principio degenerativo con la delinencia, se ve Morel en los distintos tipos que pueblan las prisiones, ejemplares de distintos grados degenerativos, que llegaron al crimen como consecuencia de su misma imperfección. Poco dura este concepto mas especulativo que experimental.

2. Evolución. Los psiquiatras franceses del siglo XIX hicieron de la degeneración la piedra de toque de la manía psiquiátrica. Sus dominios se ensanchan y su esencia cambia. No se habla ya de un hombre originario perfecto, no se busca la base teológica, y solo desde el campo material y con métodos experimentales, se trata de explicar el

por un trastocamiento de las almas (alma femenina en cuerpo masculino: uranismo; - alma masculina en cuerpo femenino: tribadismo), sustituye en nuestros días con <sup>mis</sup> explicaciones científicas o más científicas. Nadie ha llegado a una concepción más acabada y exacta, que el médico vienés Sigmund Freud. Su teoría del perversismo (profundamente estudiada en Francia y expuesta en España por Ferrnando de la Cruz) del rey Ure en 2.º abq. de este, sea perversión si se le despoja de ciertas exageraciones. Todo el sistema de Freud parte de una afirmación: el niño es el ser más profundamente erótico. Todo en organismo está preparado para esta clase de sensaciones; pero el libido se localiza más especialmente en ciertos puntos que designa con el nombre de « zonas erogenas »: los labios, por ejemplo. El niño, por el lado más íntimo es tan profundamente erótico que desde su infancia, desde la época en que nace, se halla enamorado de su madre, con amor carnal, y odista a su padre. A este extraño fenómeno inusual - que me parece inadmisiblemente y no demostrable por las experiencias de Freud el nombre de « complejo de Edipo ». Pero veamos la explicación que da a las perversiones sexuales: en su infancia, el ser humano tiene una imperfecta idea de lo sexual (el objeto y fin sexuales no están definidos), y entonces sobreviene un violento trauma pánico, puede quedar en el fondo de lo inconsciente la impresión recibida, y perdurar luego en toda su existencia adulta. Así, las perversiones sexuales se clasifican por la persistencia de aquellas erróneas concepciones: A) Por equivocación del objeto sexual: uranismo y tribadismo. - B) Por equivocación del fin sexual: fetichismo, necrofilia, sadismo, ~~masochismo~~, etc.

Para el derecho penal, en su esfera propia, tienen escasa importancia la primera afirmación. Los homosexuales no pueden ser considerados como tales. El uranismo y el tribadismo no son delitos, si no queremos involucrar los conceptos de Moral y de Derecho. Sadismo, cuando la segunda Comisión de penal, discutía el actual Anteproyecto de Código penal suizo (de 1916), fundamentó en los informes de la Sociedad de psiquiatras, se refiere a que estas perversiones sexuales figuran en el Anteproyecto. El homosexual, decía, es un animal, un degenerado, que requiere tratamiento médico, pero que nunca puede ser sometido a una pena.

Madrid 16 Mayo 1918 Luis Giménez de Osca

## Catalanisme et sionisme

Dans un discours prononcé à la *Knesset* (la chambre basse israélienne) en 2007, Jordi Pujol, dirigeant du parti nationaliste catalan *Convergència Democràtica de Catalunya*, a narré à son auditoire l'historique de sa relation avec le judaïsme, le sionisme et Israël. Dès l'adolescence, grâce à l'un de ses camarades, issu d'une famille juive d'origine allemande installée en Catalogne, il avait lu *Des Judenstaat* de Théodore Herzl, texte fondateur du sionisme politique, ainsi que l'un des ouvrages de Chaïm Weitzmann, qui dirigea le Congrès Sioniste Mondial pendant plus de 20 ans, avant de devenir le premier Président d'Israël, en 1948.

Au fil de ce discours, Pujol énonce ce qui lui semble une évidence : « il faut avoir à l'esprit, pour comprendre mon intérêt pour le sionisme, que j'étais et suis toujours un nationaliste catalan. [...] Par conséquent, je comprends et, par principe, je suis solidaire des peuples qui luttent pour leur liberté et leur reconnaissance<sup>1</sup> » (Pujol, 2007, p. 8). À ses yeux, donc, il existe une sympathie naturelle entre tous les mouvements nationalistes, une connexion qui devrait valoir dans tous les cas. Mais la situation est particulière avec le sionisme, comme l'indique Pujol : « Le sionisme offrait, de plus, une autre caractéristique qui le rendait intéressant à mes yeux : il ne proposait pas seulement la liberté nationale des Juifs, mais aussi de construire un pays. Les Irlandais ou les Tchèques aussi réclamèrent leur liberté nationale, mais ils disposaient d'un pays

---

<sup>1</sup> « cal tener present, per explicar el meu interès pel sionisme, que jo era i sóc un nacionalista català. [...] Per tant, comprenc i, en principi, em solidaritzo amb els pobles que lluiten per la seva llibertat i el seu reconeixement ».

déjà construit. [...] Les Juifs sionistes, non<sup>2</sup> » (Pujol, 2007, p. 8). Tous les nationalismes nés dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'influence romantique, reposent sur la construction d'une identité : identité culturelle, identité linguistique, identité politique dans le cas de l'État-nation. Ce sont évidemment ces éléments qui ont été développés en premier lieu par le nationalisme catalan autant que par le nationalisme sioniste. La dimension territoriale, en revanche, est en effet spécifique à ce dernier, alors même que c'est l'aspect qui semble le plus marquer Pujol, et justifier son intérêt pour ce mouvement, alors même que le territoire catalan, bien qu'inscrit dans celui de l'Espagne, est, lui, bien défini depuis longtemps<sup>3</sup>.

Comment expliquer, dès lors, l'intérêt spécifique de Pujol, et plus généralement du nationalisme catalan, pour le sionisme, plutôt que pour un quelconque autre nationalisme européen ? Comment cet intérêt s'est-il développé et manifesté au fil du temps ?

### **Histoires parallèles**

Ancré de longue date dans l'histoire, le particularisme de la Catalogne évolue, dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle, vers une politisation sentimentale. Le catalan, bien qu'interdit dans les textes officiels depuis l'arrivée au pouvoir des Bourbon, s'est maintenu comme langue vernaculaire. À la faveur du Romantisme européen, on voit poindre dès les années 1830 un mouvement de renaissance littéraire et linguistique, la *Renaixença*, qui se concrétise dans des essais sur la tradition littéraire et l'histoire de la région. Le texte considéré comme fondateur est *Oda a la pàtria*, de Carles Aribau, composée en 1832. À la fin des années 1850 naissent les *Jocs Florals*, concours de poésie en langue catalane, qui offrent un nouveau dynamisme à la *Renaixença*. Dès les années 1890, Pompeu Fabra lance un projet de normalisation orthographique et grammaticale du catalan. Mouvement culturel à l'origine, le catalanisme se politise progressivement, à mesure que s'accroît un malaise dans la relation avec Madrid : en 1885, une délégation du

---

<sup>2</sup> « El sionisme tenia, a més, una altra característica que m'ho feia interessant : no només es proposava la llibertat nacional dels jueus, sinó també construir un país. Els irlandesos o els txecs també van reclamar la seva llibertat nacional, però el país el tenien construït. [...] Els jueus sionistes, no ».

<sup>3</sup> On ne peut en dire autant de tous les nationalismes périphériques : rappelons en particulier que le nationalisme basque, depuis sa naissance dans les années 1890, revendique la Navarre comme partie intégrante d'Euskadi –sans parler des trois provinces « du Nord », le Labour, la Soule et le Licharre–, alors même que la plupart des Navarrais ne se conçoivent pas comme basques.

*Centre Català*, groupe auquel appartient une partie de l'élite industrielle, commerciale et intellectuelle de la région, présente un mémoire exposant les revendications aussi bien économiques qu'identitaires des Catalans, tout en se maintenant dans une perspective intégratrice et régénérationniste : il s'agit de sauver l'Espagne depuis sa périphérie, puisque le centre a failli à sa mission. Les années 1890 sont celles de la transformation en mouvement politique, qui ne prétend plus agir uniquement dans l'intérêt de l'Espagne, mais dans celui de la région. Un projet de constitution, les *Bases de Manresa*, est rédigé, qui organise la répartition des attributions économiques, juridiques, scolaires, fiscales... Les leaders du mouvement, tout particulièrement Valentí Almirall et Enric Prat de la Riba, publient des essais de réflexion sur le concept de nation et la définition plus spécifique de la nation catalane. Le catalanisme politique, issu des couches aisées de la société, reçoit un appui populaire quasi immédiat, qui se manifeste dès 1901 dans la victoire électorale remportée par la *Lliga Regionalista*, qui réussit à rompre le *turno pacífico* alors en vigueur dans tout le pays. Le catalanisme politique recouvre un large éventail de nuances, représentées dans les différents partis qui se constituent, et reflétées dans l'abondante presse informative et culturelle publiée à Barcelone, en castillan et en catalan. Tout au long des années 1900-1910, le catalanisme politique se consolide, malgré les crises répétées qui conduisent l'armée à intervenir à Barcelone (incidents du *¡Cu-cut!* en 1905 et *Ley de jurisdicciones* en 1906, qui, de fait, contraint la presse à l'autocensure ; Semaine tragique de juillet 1909...), il obtient quelques succès, comme la création, en 1912, de la *Mancomunitat*, qui offre une toute relative autonomie à la région. Tout au long de ces années, Barcelone et la Catalogne sont le siège de la contestation du système de la Restauration, qu'elle soit le fait des partis politiques, comme durant la crise de l'été 1917, ou des mouvements ouvriers, puisque s'y multiplient les appels à la grève générale. C'est ce qui explique que la dictature mise en place par le général Primo de Rivera en 1923 fasse des catalanistes les responsables des troubles qui l'ont amenée au pouvoir, et tente par tous les moyens d'en restreindre l'influence, entre autres par la censure.

Le sionisme, quant à lui, est, avant toute chose, un mouvement européen. Comme nombre d'autres nationalismes, il naît dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi que nous l'avons déjà dit en introduction, il présente la particularité de se développer sans territoire prédéfini, dans le sens où, dans un premier temps, ses promoteurs et partisans

ne sont pas établis sur une terre précise. En réalité, tous vivent en Europe, et ce n'est pas avant 1904 que le sionisme se tourne clairement vers la Palestine. Du point de vue de sa constitution, le sionisme diffère lui aussi assez nettement d'autres nationalismes nés à la même époque. En effet, dans la plupart des cas, c'est la volonté d'une puissance dominante de gommer les particularismes culturels de certaines populations qui amène à la revendication d'une identité propre. Pour le sionisme, c'est exactement l'inverse. La *Haskalah*, les « Lumières juives », à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que la Révolution française, avaient encouragé les Juifs d'Europe à rechercher l'assimilation, en faisant de leur différence religieuse une question d'ordre privé. Ils étaient citoyens français, sujets prussiens, autrichiens, britanniques... de confession juive. Or cette politique d'assimilation débouche, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sur un échec cuisant, dont le moment le plus symbolique est, évidemment, l'Affaire Dreyfus. La communauté juive de Russie, la plus importante en nombre à l'époque (on considère que les deux tiers des Juifs du monde entier vivaient dans l'Empire russe à cette époque), subit dans la seconde moitié du siècle, de nombreux pogroms, qui finissent de conforter l'impression que l'intégration pleine à quelque nation que ce soit est impossible, et renforcent le sentiment d'appartenir à un groupe différent.

La plupart des mouvements nationalistes qui émergent à cette époque s'appuient sur trois éléments principaux : la revendication d'une culture commune, l'existence d'une langue spécifique au groupe, et l'inscription sur un territoire. Les Juifs européens ne peuvent se prévaloir, tout au plus, que d'une religion commune, dans un premier temps, tout en sachant que, suivant les zones de résidence, le taux de pratique régulière était très variable, et les traditions et rites avaient évolué. On voit donc se construire une culture laïque, incarnée par l'histoire du peuple juif, et symbolisée par des personnages ou événements fédérateurs : les Maccabées, qui résistèrent aux Grecs, en Judée, au I<sup>er</sup> siècle ; Massada, citadelle du Néguev dont les habitants préférèrent le suicide collectif à la conquête par les Romains en 70 ap. J.C. ; Bar-Kochba, le leader de la révolte contre Hadrien vers 130, par exemple. Notons qu'à l'exception des Maccabées, ces figures héroïques sont des perdants, ce qui en fait un point commun avec les symboles choisis par les Catalans pour consolider leur identité nationale (le jour de la *Diada*, fête nationale, célèbre la chute de Barcelone face aux troupes de Philippe V en 1714).

Dans un deuxième temps, les différents mouvements culturels qui se créent prônent une revitalisation de l'hébreu, qui de langue purement liturgique, doit redevenir une langue vernaculaire. Cela passe aussi par la recréation d'une littérature hébraïque, et le développement de la presse en hébreu.

La question du territoire reste à résoudre. La Palestine est l'option la plus évidente, et c'est cette destination que promeuvent les sociétés *Hibbat Zion*, « Amour de Sion », fondées en Russie et qui essaient dans toute l'Europe orientale dans les vingt dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette période, ce sont environ 20.000 Juifs (ashkénazes, majoritairement) qui s'installent en Palestine. Parmi eux, Eliezer Ben-Yehouda, qui va accomplir pour l'hébreu la même tâche que Pompeu Fabra pour le catalan : normalisation de l'orthographe, la grammaire et la prononciation, élaboration d'un lexique adapté à la vie contemporaine grâce à la rédaction d'un dictionnaire en 13 volumes, le premier du genre.

La Première Guerre mondiale sert de catalyseur au sionisme politique : en effet, lorsque la défaite des Empires centraux devient imminente et que les futurs vainqueurs débattent du devenir de ces territoires, le Ministre des Affaires étrangères britannique, Lord Balfour, adresse en novembre 1917 un courrier à Lord Rothschild, l'un des dirigeants du Congrès sioniste, promettant l'établissement d'un Foyer National juif en Palestine, lorsqu'elle passera sous mandat britannique. Le sionisme entre alors dans une nouvelle phase.

### **Regards catalanistes sur le sionisme**

Assez tôt dans son histoire, le sionisme suscite l'intérêt des catalanistes de tout bord. Lorsqu'on effectue une recherche dans le catalogue de la Bibliothèque nationale d'Espagne avec le mot-clé « sionismo », on n'obtient pas de résultat antérieur à 1929, et l'ouvrage en question se trouve être un essai en catalan, *El Sionisme o la qüestió nacional hebraica*, du père clarétain Pere Voltas. Si l'on se penche sur la presse catalane à partir de la fin des années 1910 et la Déclaration de Lord Balfour, jusqu'à la Guerre civile espagnole, on constate que régulièrement, des articles se font l'écho de l'évolution aussi bien du mouvement sioniste que de la mise en place de l'embryon d'un État juif en Palestine. Le phénomène, comme partout ailleurs, est abordé selon deux

angles principaux : la question religieuse et la question politique, qui ne peuvent pas toujours être dissociées l'une de l'autre, et qui sont soulevées pour interroger la légitimité de la revendication territoriale du sionisme. Ainsi, en janvier 1918, le républicain catalaniste Gabriel Alomar publie dans *La Publicidad*, quotidien catalaniste bien que rédigé en castillan, un article dans lequel il manifeste sa sympathie pour le sionisme, en l'expliquant par des raisons historico-religieuses, et en mettant en avant l'antijudaïsme chrétien qu'il est grand temps, à ses yeux, de corriger : « La race juive est le crime pérenne et vivant de la chrétienté. Le sionisme, entrepris et complété par notre race aryenne, pourrait être la pierre de réconciliation, le témoignage de l'alliance<sup>4</sup> » (Alomar, 1918). Mais il ne laisse pas de côté la dimension politique, car la mainmise sur la Palestine est encore alors un enjeu de la Première Guerre mondiale, puisqu'elle est propriété de l'Empire ottoman moribond, et est donc destinée à être redistribuée aux vainqueurs. Alomar fait ainsi le pari que l'établissement du Foyer National juif permettra de favoriser l'occidentalisation, *i.e.* la civilisation de ce territoire vu comme barbare, puisque les migrants seront majoritairement en provenance d'Europe.

Parmi les articles et essais que nous avons pu lire, aucun ne s'attache à établir une comparaison entre nationalisme catalan et sionisme. Cependant, cet intérêt constant pour le nationalisme juif exprimé, dans la plupart des cas, depuis la presse et l'édition en catalan, et donc s'adressant à un public spécifique, catalanophone, nous semble remarquable. En effet, si l'on ne trouve pas de comparaison explicite, le référentiel catalan est toujours présent derrière les analyses qui sont menées.

On constate ainsi que l'attention des auteurs des différents textes se concentre sur deux aspects principaux de l'activité sioniste : la recreation de l'hébreu comme langue vivante, et la question éducative, les deux étant étudiées dans l'optique d'un débat sur ce qui définit une nation. La langue est vue comme un élément primordial dans la construction du groupe comme nation. Voltas cite ainsi une partie du discours prononcé par un des dirigeants sionistes, Sokolov, lors du XV<sup>e</sup> Congrès Sioniste (Bâle, 1927) « Nous ne pouvons pas imaginer la renaissance d'un peuple sans la renaissance de la langue hébraïque. Sans langue, nous ne serons pas un peuple en Palestine<sup>5</sup> », (Voltas,

---

<sup>4</sup> « La raza judía es el crimen perenne y vivo de la gente cristiana. El sionismo podría ser, iniciado y completado por nuestra raza aria, la piedra de reconciliación, el testimonio de alianza. »

<sup>5</sup> « Nosaltres no podem imaginar la renaixença del poble sense la reiaixença de la llengua hebreaica. Sense llengua, no serem un poble a Palestina ».

1929a, p. 164). Rovira i Virgili, d'ailleurs, admire le fait que, lors de ce même congrès, les participants aient pu s'exprimer en hébreu en étant compris par tous les assistants : « Grâce aux efforts du sionisme, l'hébreu est redevenu une langue vivante, lien immatériel entre toutes les communautés de la diaspora, signe intangible de leur unité nationale<sup>6</sup> » (Rovira i Virgili, 1927). Il semble bien que les catalanistes voient dans cette renaissance de la langue hébraïque un écho de ce qu'a connu leur région depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, avec les efforts réalisés pour que, de langue vernaculaire, le catalan redevienne une langue de culture. Or, ainsi que l'écrit Voltas, « un peuple qui voudrait renaître, aujourd'hui surtout, a besoin d'un haut niveau de culture. Sans elle, il n'aura ni force ni vigueur sur le plan intérieur, ni crédit ni respect à l'extérieur<sup>7</sup> » (Voltas, 1929a, p. 163). La culture est donc le canal de diffusion de la langue, et elle s'appuie principalement sur l'enseignement, primaire, secondaire et universitaire, et l'édition. Voltas, dont l'ouvrage, en deux tomes, constitue un état des lieux très complet du sionisme, son histoire et ses réalisations au moment de sa publication (1929), consacre ainsi plusieurs pages à la question de l'instruction en Palestine, détaillant le nombre d'écoles, de maîtres et d'élèves recensés en Palestine en 1926-1927, les différents types d'établissements et leurs budgets. Il relève aussi l'extrême dynamisme de la presse en hébreu, qui compte trois quotidiens et 36 publications périodiques qui couvrent tous les aspects de la culture, ce qui rappelle l'intense activité de la presse en catalan à la même époque. Il est cependant un point sur lequel la Catalogne ne peut rivaliser avec la Palestine, et qui, pour cette même raison, suscite une certaine admiration : l'Université. En effet, en 1925 est inaugurée l'Université hébraïque de Jérusalem. Il s'agit d'un établissement supérieur correspondant à tous les critères de l'Université moderne occidentale, à la pointe des progrès techniques de la culture occidentale, et qui, de plus, dispose d'une bibliothèque très bien fournie (Voltas, 1929a, p. 185-186). Si l'utilisation de toutes les langues est autorisée pour les enseignements, l'hébreu est toutefois la langue officielle de cette université, alors même que sa co-officialité avec l'anglais et l'arabe en Palestine n'a été reconnue que trois ans auparavant. Or le catalanisme, à cette même époque, et avec un demi-siècle d'ancienneté en plus par rapport au sionisme,

---

<sup>6</sup> « Gràcies als esforços del sionisme, l'hebreu ha esdevingut novament una llengua vivent, llaç immaterial de les comunitats de la diaspora, signe tangible de llur unitat nacional ».

<sup>7</sup> « un poble que vulgui renaixer, avui sobretot, necessita un alt grau de cultura. Sense ella, ni de dins tindrà fuerza i gloria, ni cèdit ni respecte al defora ».

n'est pas encore parvenu à obtenir de l'autorité centrale de Madrid une telle avancée au plan culturel et éducatif, alors même que cela fait aussi partie de ses aspirations, et de longue date, comme le souligne Nicolau d'Olwer, par exemple, qui en profite pour rappeler que les oppositions ne se situent pas qu'à Madrid (Nicolau d'Olwer, 1929a).

C'est là un autre point que l'on retrouve dans la plupart des textes : la constatation de la grande rapidité avec laquelle le sionisme est arrivé à des réalisations concrètes. Outre la création du Foyer National juif, une vingtaine d'années après le Premier Congrès sioniste, et le développement de l'hébreu comme langue vernaculaire officielle, on met en évidence le mouvement de colonisation des territoires, grâce à des vagues migratoires successives et la prospérité de l'agriculture qui a su dompter les éléments :

Sur les terres de Galilée, les plus fertiles... ou les moins arides de Palestine, fleurissaient les colonies sionistes avec toute la force des colonisations américaines : cela provoquait une sensation de contraste que de voir sur les vieilles terres fatiguées de Galilée comme s'improvisaient des villages aux airs américains, [...] et surgir des arbres là où, depuis des siècles, on n'en avait pas vu l'ombre d'un<sup>8</sup>. (Cambó, 1926, p. XV)

Rovira i Virgili peut ainsi tirer le bilan suivant :

Parmi les faits marquants de l'après-guerre, on trouve la croissance du sionisme. Le succès débutant qu'a obtenu ce mouvement avec l'installation du Foyer juif en Palestine a encouragé les israélites dispersés dans le monde entier. [Israël] a déjà un noyau de population en Palestine, une organisation étatique en formation, un drapeau et un hymne, qui a pour titre « L'Espoir ». L'espoir des Juifs commence à être une réalité. [...] Il est indéniable que l'on a déjà obtenu les premiers résultats et que le vague espoir d'autrefois est devenu clair et concret<sup>9</sup>. (Rovira i Virgili, 1927)

L'admiration certaine qui perce dans ces témoignages est aussi liée à la situation particulière du peuple juif, évoquée dans la citation précédente, à savoir sa dispersion

---

<sup>8</sup> « En les terres de Galilea, les més fèrtils... o les menys àrides de Palestina, florien les colònies sionistes amb tota l'empenta de les colonitzacions americanes: feia contrast veure en les velles i fatigades terres de Galilea com s'improvisasen poblacions d'aire americà [...], sorgir arbres allà on, feia sigles, no se n'havia vist cap ».

<sup>9</sup> « Entre els fets de la post-guerra hi ha la creixença del sionisme. El començament d'èxit que aquest moviment ha aconseguit amb la instal·lació de la Llar jueva a Palestina, ha encoratjat els israelites escampats pel món. Israel va pel camí de tornar a ésser un poble amb llar nacional, amb terra pròpia, amb llengua pròpia, amb esperit propi. Avui ja té un nucli de població a Palestina, un rudiment d'organització estatal, una bandera i un himne, que porta el nom de « L'Esperança ». L'esperança dels jueus comença a ésser una realitat. [...] La cosa innegable és que s'han obtingut ja els primers resultats i que l'esperança vaga d'abans s'ha fet clara i concreta. »

depuis des siècles, qui ne semble pas avoir affecté sa capacité à se concevoir comme nation. Or c'est là une question qui intéresse au plus haut point les catalanistes : un peuple sans terre peut-il être considéré comme une nation ? Ce qui sous-entend : si les sionistes, qui n'en disposent que depuis très peu de temps, obtiennent la reconnaissance du peuple juif comme nation, pourquoi les Catalans, dont le territoire est clairement délimité depuis des siècles, ne bénéficieraient pas du même statut ? Les réponses offertes divergent toutefois, au sein même du nationalisme catalan. Lluís Nicolau d'Olwer répond :

Quel que soit le critère choisi pour définir une nation – inutile de dire que le nôtre est celui, démocratique, de la volonté collective –, on ne pourra nier ce titre au peuple juif. Si un peuple de 16 millions de personnes, ethniquement homogène, qui possède une histoire, des traditions et une grandeur morale peu commune, sans compter, malgré une dispersion deux fois millénaire, une conscience très vive de son unité, si un tel peuple n'est pas une nation, lequel en sera une<sup>10</sup> ? (Nicolau d'Olwer, 1929a)

D'autres sont nettement moins disposés à identifier peuple juif et nation : c'est le cas de Francesc Cambò qui, pourtant, s'est rendu en Palestine et a vu les succès matériels du sionisme :

Je ne crois pas en la nouvelle nation juive... car cette conjonction d'une race et d'un territoire qui produit la nation, je crois qu'elle n'a jamais existé pour les Juifs. Israël a toujours été un peuple, une race, mais jamais, même dans les moments de sa plus grande splendeur, il n'a été une nation. Ce qu'il y a de plus extraordinaire dans le peuple juif, justement, c'est cette caractéristique qu'aucun autre peuple sur la terre n'a jamais eue, de conserver avec plus de vigueur qu'aucun autre ses caractéristiques en tant que race sans avoir besoin de les rattacher à un territoire et de constituer une nation<sup>11</sup>. (Cambó, 1926, p. XVII)

Alors que les années qui suivent la fin de la Première Guerre mondiale sont placées, en terme de géopolitique, sous le signe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes,

---

<sup>10</sup> « Qualsevol que sigui el criteri preferit per a definir una nació – i no cal dir que el nostre personal és el democràtic de la voluntat col·lectiva – hom no podrà pas negar aquell títol al poble jueu. Si un poble de 16 milions, ètnicament homogeni, amb historia, tradicions i grandesa moral com poc d'altres, i encara, malgrat la seva dispersió dues vegades milenària, amb una consciència vivíssima de la seva unitat, si un poble així no és una nació : qui lo serà ! »

<sup>11</sup> « Jo no crec en la nova nació jueva... perquè aquella conjunció d'una raça i un territori que produeix una nació, jo crec que, per als jueus, no ha existit mai. Israel ha estat sempre un poble, una raça, mai, ni en els moments de màxim esplendor, no fou una nació. El que hi ha de més extraordinari en el poble jueu és, precisament, aquesta vigo que cap altre, les seves característiques com a raça, sense necessitat de lligar-se a un territori i de constituir una nació ».

qui se concrétise dans la naissance de multiples États-nations à travers l'Europe, le caractère diasporique du peuple juif, et la question territoriale de la Palestine, territoire déjà habité par d'autres populations, poussent certains auteurs à nier tout réalisme au sionisme : « Maintenant, plus que jamais, le sionisme est une utopie, et, par conséquent, est irréalisable. [...] Au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, il est possible de fonder en Palestine un foyer national juif, mais pas une nation<sup>12</sup> » (Anonyme, 1929). L'argument développé dans cet article, mais aussi par Lluís Nicolau d'Olwer (Nicolau d'Olwer, 1929b) est celui de la présence arabe, que l'on ne peut ignorer et que l'histoire a rendue tout aussi légitime sur la terre de Palestine que celle des Juifs : faut-il alors expulser les uns pour installer les autres ? Ce débat autour de la légitimité du sionisme comme nationalisme est, on le sait, aujourd'hui encore un sujet brûlant pour certains.

Paradoxalement, c'est celui qui a étudié de la manière la plus systématique le sionisme qui refuse de prendre parti dans le débat : Pere Voltas considère que la définition de la nation et de la nationalité relève des sciences sociales et politiques, domaines qui ne sont pas les siens, et se contente d'asséner « le fait indéniable de l'existence de la nation juive », objet de son étude (Voltas, 1929b, p. 167). Et pourtant, les articles et compte rendus qui sont publiés dans la presse au sujet de deux tomes de son essai l'utilisent comme un véritable outil de réflexion sur le nationalisme, catalan en particulier. Domènec Guansé, dans *La Publicitat*, écrit par exemple : « On doit placer son livre entre les études politiques de Valentí Almirall, Prat de la Riba et Rovira i Virgili, lesquels, en particulier ce dernier, le complètent. Ils abritent en leur fond un même esprit et, surtout, une même sympathie<sup>13</sup> » (Guansé, 1929). La référence à ces trois grands théoriciens du catalanisme n'est évidemment pas fortuite, et démontre l'usage qui est fait par les nationalistes catalans de la réflexion sur un autre nationalisme, plus récent et pourtant déjà assez largement accepté par la communauté internationale. Une première présentation rapide de l'ouvrage du clarétain, parue dans *La Publicitat* deux semaines avant l'article de Guansé, affirmait qu'il était « destiné à

<sup>12</sup> « Ara més que mai és ben clar que el sionisme és una utopia i, per consegüent, irrealitzable. [...] En nom del dret dels pobles a disposar de si mateixos és possible de fundar a Palestina una llar nacional jueva, però no una nació. »

<sup>13</sup> « El seu llibre cal encasellar-lo entre els estudis polítics de Valentí Almirall, de Prat de la Riba i de Rovira i Virgili, els quals, sobretot el darrer, vénen a completar. Un mateix esperit i, sobretot, una mateixa simpatia, es cova en seu fondo ».

figurer dans la bibliothèque de tous les citoyens qui souhaitent situer leur collectivité sur le plan de la politique internationale grâce à la connaissance des tactiques mises en œuvre par les autres collectivités organisées en vue de la reconnaissance de leur personnalité nationale<sup>14</sup> ». L'objectif est alors bien clair : utiliser l'expérience du sionisme, son efficacité reconnue, pour arriver aux mêmes résultats, dans tous les domaines : par exemple, au sujet de l'université, Jaume Aguader i Miró affirme

En ce qui concerne notre situation culturelle, sa constitution peut être une grande source d'enseignement. Notre intervention culturelle dans le monde, qui ne fait que débiter, doit profiter des leçons de toute provenance, autant des choses entreprises avec un luxe de moyens que de celles qui démarrent dans la misère et ne peuvent présenter à l'admiration des autres que l'enthousiasme enflammé de leurs fondateurs<sup>15</sup>. (J. Aguader, cité par Pérez i Ventanyol, 2010, p. 131)

L'essai de Voltas intéresse aussi tout particulièrement les nationalistes pour sa forme, puisqu'il est écrit en catalan : on peut ainsi lire qu'il s'agit de « l'un des livres les plus forts et les plus intéressants qui ait été écrit en catalan renaissant<sup>16</sup> ».

On voit donc que, dans les années 1920-1930, les réussites du sionisme font que le mouvement est devenu, pour les secteurs de la gauche du nationalisme catalan, la référence obligée et le modèle à suivre. Le discours tenu par les publicistes est, clairement, celui de la récupération des techniques et discours employés pour arriver à ses fins. Or, on l'a dit, l'après-guerre est une nouvelle période d'épanouissement de l'État-nation, après le Printemps des peuples de 1848. On peut donc s'interroger sur ce choix étrange des catalanistes, qui à des mouvements aboutis comme les nationalismes tchécoslovaque ou irlandais, préfèrent celui, encore en pleine évolution, des Juifs.

### **Identification entre Catalans et juifs, pour le meilleur et pour le pire**

---

<sup>14</sup> « *El sionisme o la qüestió nacional hebraica* (vol.1) del P. Voltas [sic] (Biblioteca de *La Paraula Cristiana*, número III) està destinat a figurar a la biblioteca de tots els ciutadans interessats a situar llur col·lectivitat en el pla de la política internacional amb coneixença de les tàctiques emprades per les altres col·lectivitats organitzades amb el fi de veure llur personalitat nacional reconeguda. ».

<sup>15</sup> « Per la nostra situació cultural pot ésser de gran ensenyament la seva constitució. La nostra incipient intervenció cultural en el món ha d'aprofitar les lliçons de tot arreu, el mateix de les coses endegades a tot luxe, que les que s'inicien en un plan més miserios i només poden mostrar a l'admiració aliena l'abrandant entusiasme dels fundadors ».

<sup>16</sup> « Un del llibres més forts i més interessants que s'han escrit en català renaixent », réclame parue dans *La Publicitat*, 15-I-1929, p. 5.

Pour la plupart des nationalistes catalans étudiés, la sympathie, voire l'empathie envers les sionistes est naturelle et logique. Ils expriment une forme de compassion pour ceux qui sont encore à l'aube de la lutte pour la reconnaissance de leur statut de nation. Ainsi que l'écrit Rovira i Virgili en 1927, « ceux qui ont aujourd'hui une patrie plus ou moins confortable ne peuvent voir d'un mauvais œil le fait que les Juifs aient à nouveau une patrie<sup>17</sup> » (Rovira i Virgili, 1927). Cependant, cette empathie est à mettre en relation, une fois encore, avec la question de la définition de la nation, moins du point de vue du fond que de celui de la forme : qu'est-ce qui pousse un groupe à se revendiquer comme nation ? Voltas apporte sa réponse au travers de deux grands chapitres qu'il consacre à ce qu'il qualifie de 'tragédie externe' du peuple juif. À ses yeux, ce qui a poussé les Juifs depuis quelques décennies à se revendiquer comme nation est la conjugaison de deux éléments. D'une part, l'échec de l'assimilation : les Juifs, malgré leurs efforts, n'ont pas réussi à se fondre dans les peuples qui les hébergeaient, car ceux-ci leur ont refusé l'anonymat. Selon Voltas, les sionistes reprochent aux États dans lesquels ils vivent le fait que, malgré les beaux discours qui font officiellement d'eux des citoyens, ils se sentent toujours objets de suspicion, et citoyens de deuxième catégorie (Voltas, 1929a, p. 247-248). Ainsi, « en vérité, ce ne sont pas réellement les Juifs qui affirment le plus leur nationalité ; c'est l'antisémitisme qui en donne la preuve la plus convaincante<sup>18</sup> » (Voltas, 1929b, p. 167). C'est donc le regard de l'autre, et, dans ce cas précis, le rejet de la part des autres, qui provoque le resserrement des liens à l'intérieur du groupe, et encourage la prise de conscience en tant que nation. Or, il est indéniable que ce sentiment est partagé par les nationalistes catalans. Depuis les années 1880 en effet, et le *Memorial de Greuges* adressé au roi Alphonse XII, l'impression que le pouvoir de Madrid n'accorde pas à la Catalogne la considération qu'elle mérite, que sa place au sein de la nation espagnole n'est pas reconnue à sa juste valeur, a réveillé un sentiment de différence que la politique centralisatrice, en place depuis la défaite de 1714, avait essayé de faire taire. En droite ligne de l'explication fournie par Voltas pour expliquer la consolidation du nationalisme juif, on pourrait voir dans l'anti-catalanisme farouche exprimé par les secteurs

---

<sup>17</sup> « Els qui tenen avui una pàtria més o menys confortable, no poden veure de mal ull que tornin a tenir pàtria els jueus ».

<sup>18</sup> « I, en veritat, no són precisament els jueus els principals assertors de la nacionalitat llur; la prova més convincent, la donà l'antisemitisme ».

nationalistes espagnols un motif supplémentaire de se convaincre, en Catalogne, de la différence nationale. Il se trouve, enfin, que l'anti-catalanisme se double bien souvent d'antisémitisme. En effet, lorsque, au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, le racialisme s'ancre de plus en plus dans les esprits, les débats autour de la personnalité de l'Espagne, latine, sémite, aryenne... prospèrent. Si le nationalisme basque n'hésite pas à affirmer sa pureté raciale pour se différencier du reste des peuples de la Péninsule, les catalanistes s'intéressent beaucoup moins à la question, mais d'autres s'en chargent pour eux. Ainsi, les stéréotypes accolés aux Juifs habituellement – intérêt pour l'argent, par exemple, qu'il s'agisse de l'acquérir ou de ne le dépenser qu'avec parcimonie – sont utilisés par les ennemis des catalanistes. Comme l'explique Vicenç Villatoro, la personnalité catalane s'est bâtie entre autres sur un système de valeurs qui accorde une grande place au travail et ne voit rien de mal à tirer des bénéfices matériels d'un travail honnête. De là à faire des Catalans des commerçants exclusivement préoccupés de leur intérêt et prêts à toutes les manœuvres pour s'en sortir à leur avantage, il n'y a qu'un pas, qui est celui qui fait fusionner caricature des Catalans et des Juifs (Villatoro, 2005, p. 115-116 ; Álvarez Chillida, 2002, p. 252). Certains vont plus loin, attribuant aux leaders catalanistes des origines juives fantaisistes, qui s'appuient sur de prétendues caractéristiques physiques, qu'il s'agisse de Cambó, Macià ou Companys (Villatoro, 2005, p.129-130). Pendant la Guerre civile, et dans les années qui suivent, le catalanisme trouve sa place au sein de l'ennemi multiforme que s'est assigné le franquisme, le célèbre « *contubernio judeomasónico* ». Paradoxalement, d'après la revue *Mirador*, c'est cette supposée judéité des Catalans dont s'est servi Giménez Caballero pour expliquer, en Allemagne, que l'antisémitisme était un sentiment qui ne pouvait prospérer dans la Péninsule, « car quatre-vingt-dix pour cent des Espagnols sont de race sémitique. – Nous sommes presque tous juifs [...] ; et en Catalogne, c'est cent cinquante pour cent des Catalans qui le sont !<sup>19</sup> » (Anonyme, 1935). Les commentaires qui ponctuent cette brève, les qualificatifs moqueurs employés au sujet de *Gecé* font toutefois douter de l'authenticité de l'anecdote, trop belle pour être vraie.

On remarquera cependant que la qualification « juif » est aussi reprise de manière positive par les catalanistes eux-mêmes. Ainsi, dans un article de 1931 comparant

---

<sup>19</sup> « El *caballero* Giménez replica que l'antisemitisme no és possible a Espanya perquè el norant per cent del espanyols és de raça semítica. – Quasi tots som jueus [...] ; a Catalunya ho són el cent cinquanta per cent dels catalans ! »

Francesc Cambó et Francesc Macià (à l'avantage de ce dernier), Francesc Madrid dit du premier :

Jusqu'à il y a peu, nous avons cru que Francesc Cambó [...] était un homme politique pragmatique, catégorique, de ceux dont on dit « qu'ils ont les pieds sur terre », parce qu'ils ont une vision sceptique et matérialiste de l'histoire, et parce qu'en homme politique et juif accompli, il savait qu'il fallait donner une tonalité culturelle et spirituelle à ces problèmes très précisément concrets qui sont ceux qui intéressent les hommes politiques que nous a donnés l'après-guerre<sup>20</sup>. (Madrid, 1931)

Même si l'objectif du texte de F. Madrid est de démontrer que Macià est un bien meilleur homme politique que Cambó, il n'en reste pas moins qu'ici, il fait du pragmatisme un trait moral tout à fait louable, qu'il attribue aux bons politiques et aux Juifs, affirmant, au passage, une judéité « positive » de Cambó qui ne semble pas prêter à discussion. On peut y voir un écho d'une tendance historiographique qui se développe à la même époque en Catalogne : l'intérêt pour le passé juif de la région. En effet, les années 1920 voient un essor des études hébraïques et arabes, d'une part à l'université de Barcelone, avec le professeur Josep Maria Millàs Vallicrosa, internationalement reconnu, qui édite des manuscrits hébraïques du Moyen Âge en catalan, et fonde la Bibliothèque Hébraïco-Catalane ; d'autre part, dans le grand public, avec, par exemple, le livre que Carles Rahola consacre à l'histoire juive de la Catalogne en 1929, *Els jueus a Catalunya*. Dans ce dernier cas, il s'agit, au travers de l'histoire, de corriger la mauvaise image qu'ont les Juifs en Espagne, et, plus spécifiquement en Catalogne, quitte à substituer au cliché négatif un autre, enthousiaste mais tout aussi abusif. Rahola le revendique dès la préface de son essai :

Nous savons bien que les gens ont, habituellement, une image complètement négative du Juif. Le Juif est le déicide maudit. Le Juif est l'usurier qui s'enrichit du sang du malheureux qui tombe entre ses griffes acérées. Le Juif porte éternellement le stigmate de la méchanceté.

Historiquement, cependant, le Juif est plus que tout cela : malgré tous ses défauts essentiels, il fut un élément de culture et de civilisation dans toute la Péninsule et particulièrement en Catalogne et en Aragon. [...] Le Juif, pris dans sa tragédie

---

<sup>20</sup> « Fins no fa gaire hem cregut que Francesc Cambó [...] era un polític pràctic, categòric, d'aquells que s'en diu "que taquen de peus a terra", perquè tenen una visió escèptica i materialista de la història i perquè com a perfecte polític català i jueu, sabia que calia donar un to cultural i espiritual als problemes específicament realístics, que són els que interessaven als polítics nous que ha donat la postguerra »

raciale, est un bon commerçant, un savant médecin, un docte linguiste, un penseur profond [...]»<sup>21</sup>. (Rahola, 1929, p. 5)

On trouve dans la presse catalane de cette période un certain nombre d'articles qui s'inscrivent dans cette même optique de recherche des traces du passé juif de la Catalogne, de sa grandeur, qui les amène à revendiquer une certaine judéité de la région, qui servirait, encore une fois, à la différencier du reste du pays en affirmant une spécificité supplémentaire. Dès lors, le philosémitisme devient un accessoire de plus du catalanisme, en s'opposant au vieil antijudaïsme culturel de l'Espagne traditionnelle. Il permet aussi certainement d'expliquer que les catalanistes se soient intéressés au sionisme plus qu'à tout autre mouvement nationaliste européen, le rejet commun dont ils faisaient l'objet facilitant l'identification.

Après la Guerre civile, cette tendance va se poursuivre, voire s'approfondir, comme en témoigne Jordi Pujol dans le discours cité en introduction. Le catalanisme sort exsangue du conflit, dont il est l'un des grands perdants, avec les autres nationalismes périphériques qui avaient été reconnus par la Seconde République. Or, à partir de 1945, c'est le peuple juif qui est l'objet de toutes les sollicitudes, après le génocide aux mains des nazis, qui a constitué le climax de siècles de persécutions. Toutes proportions gardées, s'ajoute à la sympathie qui s'était développée avant guerre une solidarité de « persécutés ». La fin des années 1940 apporte encore plus d'eau au moulin des catalanistes philosionistes : d'une part, la création de l'État d'Israël en 1948, concrétisation politique de l'idéal sioniste, prouve que la stratégie qui a été adoptée par ce mouvement cinquante ans auparavant a été payante, et qu'il est possible de renaître après un désastre national (Renyer Alimbau, 2010, p. 39). D'autre part, en 1949, l'Espagne franquiste se voit refuser une première fois l'admission au sein de l'Organisation des Nations unies, et de l'avis des historiens, l'intervention de l'ambassadeur d'Israël auprès de cette organisation, dans laquelle il rappelait que Franco avait été l'allié d'Hitler et de Mussolini, a joué un rôle non négligeable dans les

---

<sup>21</sup> « Ja sabem que la gent sol tenir un concepte completament negatiu del jueu. El jueu és el deïcida maleït. El jueu és l'usurer que s'enriqueix amb la sang del malaurat que cau sota les seves urpes afilades. El jueu porta enternament l'estigma de la malvestat. Històricament, tantameix, el jueu és quelcom més que tot això; amb tots els seus defectes essencials, ell fou un element de cultura i de civilització en tota la Península i especialment a Catalunya i Aragó. [...] El jueu, en mig de la seva tragèdia racial, és un bon comerciant, un metge aciençat, un filòleg docte, un pensador profund [...] ».

résultats du vote. Dans son numéro du 1<sup>er</sup> mai 1949, la revue *Endavant*, organe du socialisme catalan en exil, rend hommage à ces deux événements :

L'État d'Israël est un enfant qui vient de célébrer sa première année d'existence, une année d'angoisses, de guerres et de douleurs, mais aussi de victoires et d'affirmation. Ce petit dernier, le dernier à avoir demandé son entrée aux Nations Unies, est passé devant les onze candidats qui sollicitent la leur depuis des années, et il a été admis par 37 voix contre 12 et 9 abstentions. Son premier acte officiel aux Nations Unies a été de voter contre Franco. *Salut, État d'Israël*<sup>22</sup> ! (Anonyme, 1949)

La suite de cet article affirme, pour la première fois de manière explicite, que le sionisme est devenu la référence incontournable pour tous les peuples aspirant à une reconnaissance nationale :

L'État d'Israël est une leçon pour les Catalans, et surtout pour nous, socialistes catalans, du point de vue politique, économique et social. Non pas qu'il y ait une étroite analogie entre Israël et la Catalogne, mais l'exemple de force, de ténacité, de solidarité nationale et d'affirmation collectiviste qu'ont donné les Juifs au travers de leur chemin de croix [*sic*] pendant des siècles, et plus particulièrement ces dernières années, est un cas digne d'étude et une orientation morale pour tous les peuples opprimés<sup>23</sup>. (Anonyme, 1949)

Soulignant la clairvoyance des dirigeants sionistes, depuis Hertzl, l'auteur de l'article affirme que les socialistes catalans ont les mêmes projets pour leur patrie. La fin du texte montre l'espoir que suscite l'État hébreu pour toutes les minorités nationales non reconnues encore, en démontrant que leur revendication est légitime et va dans le sens de l'histoire et de la paix : « avec la paix reviendra le travail productif, la fécondation du désert, la juste distribution des sacrifices et bénéfiques, la conquête de l'idéal socialiste et

---

<sup>22</sup> « L'Estat d'Israel es un infant que acaba de complir el seu primer any d'existència, un any d'angunies, de guerres i dolors, però també de victòries i afirmacions. El darrer nat, el darrer que ha demanat entrada a les Nacions Unides, ha passat davant els onze sol licitants que fa mesos i anys que fan cua, i ha estat admès per 37 vots contra 12 i 9 abstencions. El seu primer acte oficial a les Nacions Unides ha estat el de votar contra Franco. Salut, Estat d'Israel! »

<sup>23</sup> « L'Estat d'Israel és una lliço pels catalans, i, sobretot, per nosaltres, socialistes catalans, dels punts de vista, politic, economic i social. No és pas que hi hagi una estreta analogia entre Israel i Catalunya pero l'exemple de fortitud, de tenacitat, de solidaritat nacional i d'afirmacio col·lectivista que els jueus han donat a través de llur calvari durant centuries i particularment en els darrers anys, resulta un cas digne d'estudi i un guiatge moral per tots els pobles oprimits. ». NdA : Le texte, imprimé en France, n'accentue que les voyelles qui peuvent l'être en français (à-é-è-ù), aux dépens de l'orthographe catalane.

l'affirmation qu'une volonté nationale bien dirigée et éclairée par la foi est une garantie de paix et de justice pour toute l'humanité<sup>24</sup> » (Anonyme, 1949). Cette identification particulière des socialistes catalans peut s'expliquer par la conjonction dans la naissance d'Israël du nationalisme et du socialisme, mais, ainsi que le rappelle Renyer Alimbau, l'événement a aussi été salué par les intellectuels catalanistes non marxistes.

Alors même que le reste de l'opinion publique espagnole est assez largement pro-arabe aujourd'hui encore, on remarque que la Catalogne, sur ce point encore, se distingue. En effet, c'est certainement dans cette région que s'expriment – en catalan – les soutiens les plus constants d'Israël : il ne s'agit pas d'une justification obstinée de la politique menée par l'État hébreu, mais de la défense de son droit à exister ; bref, les opinions qui s'expriment ne sont pas pro-israéliennes mais plutôt philosionistes au sens historique du terme. Les articles publiés dans la presse catalane aujourd'hui et qui expriment le rejet le plus clair de l'antisémitisme et l'appui le plus constant à l'existence d'Israël proviennent, majoritairement, de Catalogne<sup>25</sup>.

Depuis près d'un siècle, le nationalisme catalan a les yeux rivés sur le sionisme, qui, bien que plus jeune d'une cinquantaine d'années, s'est rapidement révélé bien plus efficace. Il serait difficile d'avancer une explication définitive à cette réussite rapide, si ce n'est, comme le font remarquer des observateurs dès les années 1920, le pragmatisme de ses fondateurs qui leur a permis de s'organiser et d'être prêts à mettre en place un embryon d'État (Nicolau d'Olwer, 1929a). Une telle efficacité a suscité l'admiration précoce des catalanistes, qui l'ont exprimée de manière de plus en plus explicite. Ils ont été les premiers en Espagne à observer attentivement la concrétisation du sionisme politique et culturel, au travers d'articles dans la presse grand public et d'essais dans lesquels transparaissait la comparaison avec les maigres réalisations du nationalisme catalan. Ce n'est que dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle qu'Israël est clairement désigné comme un modèle, aujourd'hui encore revendiqué.

---

<sup>24</sup> « amb la pau, tornarà el treball productiu, la fecundació del desert, la justa distribució de sacrificis i beneficis, la conquesta de l'ideal socialista i l'afirmació de que una voluntat nacional ben dirigida i il·luminada per la fe és una garantia de pau i de justícia per tota la humanitat. »

<sup>25</sup> Voir, en particulier, les sites de Jaume Renyer Alimbau, *Per l'esquerra de la llibertat. Israel vist des-de Catalunya*, <http://blocs.mesvilaweb.cat/jrenyer/cat/4845> (dernière consultation : 15-I-2013) et Pilar Rahola, *pilarrahola.com*, [http://www.pilarrahola.com/3\\_0/ARTICULOS/default.cfm?SUBFAM=36](http://www.pilarrahola.com/3_0/ARTICULOS/default.cfm?SUBFAM=36) (dernière consultation : 15-I-2013).

On remarque donc que le transfert d'idées se fait ici à rebours de l'histoire, en ce sens où le mouvement le plus récent sert d'inspiration au plus ancien. Par ailleurs, le terme de transfert ne semble pas adéquat, puisqu'il n'existe pas d'interaction entre les deux courants. Le sionisme naît en Europe centrale, et va tirer son inspiration idéologique et méthodologique des nationalismes de la région ; on ne trouve pas de référence aux nationalismes méditerranéens, grec, roumain ou ibériques dans la littérature sioniste. Il semble donc plus juste de parler d'appropriation du sionisme par le catalanisme, appropriation qui va jusqu'à l'identification : le nationalisme espagnol considère qu'il relève de « l'anti-Espagne », au même titre que les francs-maçons, les bolchéviques, et autres hétérodoxes. Ainsi ostracisés par le centre, les Catalans en viennent à se représenter comme les modernes Juifs de la Péninsule, proscrits au cœur même de leur société. Ils tournent la caricature à leur avantage, et assument comme des traits positifs ce qui, du point de vue de l'extérieur, est critiquable. Au travers de cette identification, c'est une réflexion sur la définition de la nation que mène le catalanisme, jusqu'à aujourd'hui.

Eva Touboul Tardieu  
Université Lumière-Lyon 2 – CREC EA 2292

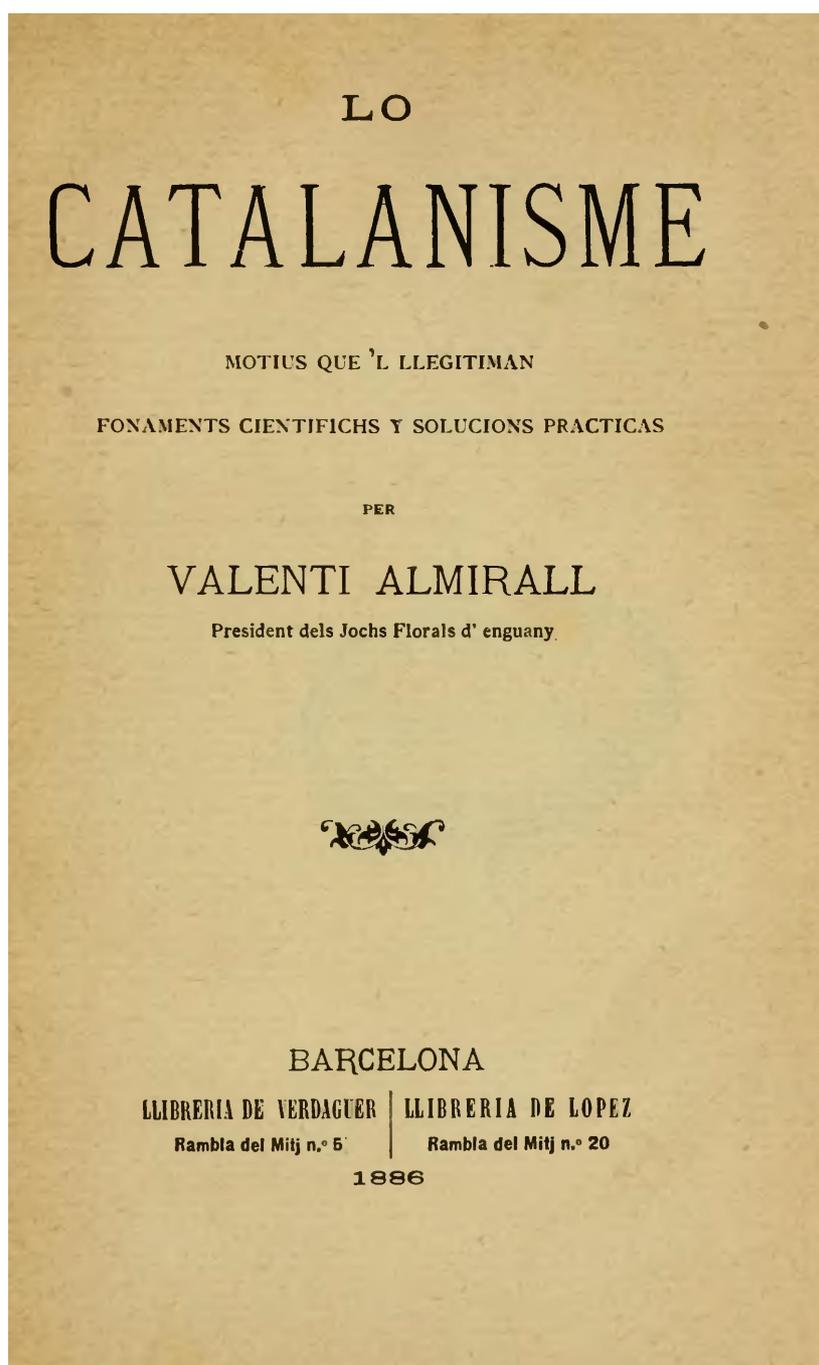
## BIBLIOGRAPHIE

- ALOMAR, Gabriel, 1918, « El Sionismo », in *La Publicidad*, Barcelona, 08-I, p. 1.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, Gonzalo, 2002, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia.
- Anonyme, 1929, « Palestina. Terra de promissió i de discordia », in *Mirador*, Barcelona, 32, p. 1.
- —, 1935, « Nacional antisocialisme », in *Mirador*, Barcelona, 14-XI, p. 2.
- —, 1949, « L'Estat d'Israel », in *Endavant. Organ Central del Moviment Socialista de Catalunya*, Perpignan, 1-V, p. 8.
- BENSOUSSAN, Georges, 2002, *Une histoire du sionisme*, Paris, Fayard.
- BLAS GUERRERO, Andrés de, 2013, « Regeneracionismo español y cuestión nacional », in MORALES MOYA, Antonio, FUSI AIZPURÚA, Juan Pablo y BLAS GUERRERO, Andrés de (coords.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, p. 563-581.
- CALVET-MARTÍ, Miquel, « Una gran injustícia històrica », in *La Rambla. Esport i ciutadania*, Barcelona, 25-VI, p. 9.

- CAMBÓ, Francesc, 1926, « Pròleg », in NADAL, Joaquim Maria de, *Per les terres de Crist. Impressions d'un pelegrinatge a Palestina*, Barcelona, Tipografia Occitania-La Paraula Cristiana, p. VII-XXII.
- CASASSAS, Jordi et SANTACANA, Carles, 2004, *Le nationalisme catalan*, Paris, Ellipses.
- COLL I AMARGÓS, Joaquim, 1994, *El catalanisme conservador davant l'afer Dreyfus (1894-1906)*, Barcelona, Curial, "La mata de jonc".
- GUANSÉ, Domènec, 1929, « *El Sionisme o la qüestió nacional hebraica*, de Pere Voltes, C.M.F, Biblioteca de *La Paraula Cristiana* », in *La Publicitat*, Barcelona, 25-I, p. 5.
- GUEREÑA, Jean Louis (coord.), 2001, *Les nationalismes dans l'Espagne contemporaine. Idéologies, mouvements, symboles*, Paris, Les Éditions du Temps.
- MADRID, Francesc, 1931, « Vides paral·leles. Materials per a demostrar que Francesc Macià és un polític que toca de peus a terra i que Francesc Cambó és un polític que viu als núvols », in *La Rambla. Esport i ciutadania*, Barcelona, 4-V, p. 12.
- MORENO LUZÓN, Javier, 2011, *Izquierdas y nacionalismos en la España contemporánea*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias.
- NICOLAU D'OLWER, Lluís, 1929a, « Vers la Terra Promessa », in *La Publicitat*, Barcelona, 18-I, p. 1.
- —, 1929b, « Qüestions jueves », in *La Publicitat*, Barcelona, 06-VIII, p. 1.
- PÉREZ I VENTAYOL, Joan, 2010, *L'exemple dels jueus. El catalanisme d'esquerres i la seva visió del poble jueu, del sionisme i del conflicte a Palestina (1928-1936)*, Barcelona, PPU-Institut Privat d'Estudis Mòn Juïc.
- PUJOL, Jordi, 2007, « De Sepharad a Israel: trajectòria personal d'un no jueu », Discours prononcé le 28-X à l'occasion de la remise du Prix Samuel Toledano, à la *Knesset* (Jérusalem) : <http://www.convergencia.cat/media/13179.pdf> (dernière consultation : 25/06/2013).
- RAMON I ARRUFAT, Antoni, 1926, « Política sionista », in *La Paraula Cristiana*, Barcelona, 21, p. 243-252.
- RAHOLA, Carles, 1929, *Els jueus a Catalunya*, Barcelona, Arnau de Vilanova, col·lecció "La Sageta".
- RENYER ALIMBAU, Jaume, 2010, *Anticatalanisme i antisionisme, avui*, Barcelona, Editorial Dux.
- ROVIRA I VIRGILI, Antoni, 1927, « L'esperança dels jueus », in *La Publicitat*, Barcelona, 10-IX, p. 1.
- —, 1929, « La terra d'Israel », in *La Nau*, Barcelona, 31-VIII, p. 1.
- VALENTI CAMP, Santiago, y S. VELASCO, 1933, *La odisea de los judíos. El trágico sino de una raza*, Barcelona, Ediciones Populares Iberia.
- VILLATORO, Vicenç, 2005, *Els jueus i Catalunya*, Barcelona, Barcanova.
- VOLTAS, Pere, 1929a, *El sionisme o la qüestió nacional hebraica*, T.1, Barcelona, Tipografia Occitania.
- —, 1929b, *El sionisme o la qüestió nacional hebraica*, T.2, Barcelona, Tipografia Occitania.



Fondation de l'université hébraïque de Jérusalem sur le Mont Scopus en 1925



*Page de titre de Lo Catalanisme, Valenti Almirall*

DER  
**JUDENSTAAT.**

---

VERSUCH  
EINER  
MODERNEN LÖSUNG DER JUDENFRAGE

VON  
**THEODOR HERZL**  
DOCTOR DER RECHTE.



LEIPZIG und WIEN 1896.  
M. BREITENSTEIN'S VERLAGS-BUCHHANDLUNG  
WIEN, IX., WÄHRINGERSTRASSE 5.

Page de titre de *Der Judenstaat*, Theodor Herzl



Foreign Office,  
November 2nd, 1917.

Dear Lord Rothschild,

I have much pleasure in conveying to you, on behalf of His Majesty's Government, the following declaration of sympathy with Jewish Zionist aspirations which has been submitted to, and approved by, the Cabinet

'His Majesty's Government view with favour the establishment in Palestine of a national home for the Jewish people, and will use their best endeavours to facilitate the achievement of this object. It being clearly understood that nothing shall be done which may prejudice the civil and religious rights of existing non-Jewish communities in Palestine, or the rights and political status enjoyed by Jews in any other country'

I should be grateful if you would bring this declaration to the knowledge of the Zionist Federation.

Y. a. B.  
Arthur James Balfour

Portrait de Lord Arthur James Balfour et sa déclaration de 1917

## **Le discours de médiation culturelle : Leopoldo Alas Clarín, la traduction et les textes traduits en Espagne de 1875 à 1901**

Hay que considerar que la originalidad verdadera, en esta clase de asuntos, no consiste en una cultura autóctona, mitológica, sueño del orgullo, sino en recoger las lecciones de la realidad, vengan de donde vinieren, de los cuatro puntos cardinales, y asimilarlas con vigor, hacerlas propio jugo y transformarlas en sangre nuestra, en vida característica que llegue a merecer un nombre particular, no por estar aislada de todo influjo, sino por sellarlos todos con la señal endeble de una espontaneidad.

Leopoldo Alas Clarín, 1894.

Yves Chevrel, dans ses analyses sur la place de la littérature traduite dans les systèmes culturels occidentaux, souligne l'importance du discours de médiation pris en charge par les intermédiaires culturels – éditeurs, journalistes, écrivains, etc. – du pays qui accueille des œuvres traduites. Ce discours constitue un premier signal de l'intégration, de la superposition, de la digestion ou du rejet subis par ces textes. L'enjeu est alors d'étendre la notion d'horizon d'attente, issue des études de réception littéraire, à l'analyse de l'introduction d'éléments d'une culture et d'une langue étrangères dans un système culturel homogène, soit de comprendre l'impact sur ce système de l'ensemble des représentations mentales collectives et des comportements étrangers qui leur sont liés (Chevrel, 1989, p. 68).

Lorsque, dans ses articles de presse, Leopoldo Alas Clarín se donne pour mission de commenter l'actualité des traductions d'œuvres étrangères dans la vie culturelle espagnole, il prend part à cette mission de médiation. Ses articles fonctionnent alors comme autant de « textes d'accompagnement » (Chevrel, 1989, p. 80) qui reflètent et définissent les conditions d'apparition des textes traduits dans le champ culturel

espagnol, qu'il soit littéraire, scientifique ou encore philosophique. L'étude des articles publiés par Clarín de 1875 à 1901, à partir d'un relevé exhaustif des commentaires sur la traduction, les traducteurs et les textes traduits, offre par conséquent un exemple de discours de médiation culturelle diachronique qui s'appuie sur le prisme de la traduction comme mode de transformation du champ culturel d'accueil. Au cours de ces vingt-six années de commentaires, d'appels, de critiques et d'éloges, Clarín a élaboré une série de textes qui, dans leur ensemble, constituent un observatoire de la traduction comme opérateur de modification culturelle au sein du champ intellectuel et artistique espagnol.

Les textes clariniens prennent en compte plusieurs éléments dans leur évaluation de l'impact et de la place des textes traduits en Espagne : ils s'ancrent invariablement dans la prise en considération de l'horizon d'attente et du public espagnols, dans l'examen du métier, de la fonction, de la valeur et de la place du traducteur au sein du champ culturel espagnol, et dans la réflexion sur l'insertion créatrice du texte traduit dans le système national. À l'heure de mesurer le rôle de médiateur du traducteur, Clarín se dote lui-même, en tant que critique littéraire, écrivain et traducteur, d'une fonction médiatrice dominante, à la croisée d'une transmission culturelle verticale prenant en compte l'histoire de la littérature espagnole au sein du système culturel occidental, et d'une transmission culturelle horizontale qui se nourrit de l'actualité culturelle européenne, la commentant pour mieux la diffuser en Espagne. Bien évidemment, ce discours de médiation est éminemment marqué par les compétences linguistiques, la sensibilité littéraire, les aspirations et l'idéologie clariniennes : l'œil du médiateur domine cet observatoire de la traduction dans le champ culturel espagnol.

Les écrits de Clarín sur la traduction se déclinent selon plusieurs axes qui sont définis par l'actualité et par les activités propres au médiateur. Clarín est lui-même tenté par la voie de la traduction : dès son plus jeune âge, il s'est attelé à la traduction de Racine, de Chénier et d'Hugo (Tolivar Alas, 1984), n'ayant ensuite de cesse de proposer spontanément dans ses articles des traductions lorsqu'elles sont inexistantes en Espagne, et achevant sa vie sur une traduction qui accéléra, très certainement, son affaiblissement physique, lorsqu'en 1901 il traduit *Travail* de Zola. Cette activité de traducteur est relayée au cours de ces vingt-six années dans la presse par une action concrète dans le domaine de l'édition : Clarín est lui-même à l'origine de nombreux projets de traduction, il multiplie les appels aux maisons d'édition, qu'il conseille, qu'il critique ou

dont il fait l'éloge. Sa propre sensibilité idiomatique, associée à son activité créatrice, lui permet de se forger une conception extrêmement précise du métier de traducteur, des compétences certes linguistiques mais surtout culturelles que celui-ci doit être capable de mettre en œuvre pour produire une bonne traduction. En effet, le concept de traduction clarinien, qui, comme il est d'usage sous sa plume, n'est jamais définitivement théorisé mais vaporisé dans les multiples commentaires de traductions particulières et de prises à partie de traducteurs, ne varie pas au cours de la période étudiée. La valeur intrinsèque d'une « bonne traduction » n'est jamais déliée de son impact et de son importance au sein du champ culturel d'accueil : l'observatoire de la traduction a pour but, tout comme l'observatoire de la production nationale que Clarín élabore en parallèle dans ses écrits, de lutter contre l'isolement culturel et/ou le marasme intellectuel et artistique espagnols. De la même façon que sa critique « hygiénique et policière » des erreurs et des grammaires défailtantes de ses contemporains concourt à l'élaboration d'un projet créateur national, ses critiques des gallicismes, des hispanismes et des erreurs de traduction, abondantes dans les articles ici étudiés, concourent à la défense d'un projet culturel supérieur. Clarín, à l'instar des théoriciens de la traduction du XX<sup>e</sup> siècle, défend l'idée d'écart, ou de « différence créatrice de culture » au sein d'un projet culturel patriotique : le développement et l'enrichissement de la littérature, des sciences et de la pensée espagnoles ne peuvent se faire qu'« en contact » avec les autres systèmes culturels. Et ce contact, qui se doit d'instaurer la (re)connaissance et la compréhension culturelles indispensables à la création nationale, n'est autre que la médiation par la traduction.

Le projet médiateur clarinien œuvre pour une double circulation des œuvres : Clarín est intimement convaincu de la nécessité d'enrichir le patrimoine national par l'insertion des œuvres étrangères, ce qui passe par une politique de traduction bien menée, mais il l'est également du déficit de reconnaissance dont souffre la production artistique espagnole en Europe, et plus particulièrement en France : l'exportation des spécificités espagnoles et leur implantation dans des systèmes culturels étrangers sont mises en difficulté par l'absence de connaissance de la langue espagnole et par la non-reconnaissance de la valeur de la littérature nationale, ce qui se traduit par une invisibilité éditoriale à l'étranger, faute de traductions. Dans de nombreux articles, et ce

dès les années 80, Clarín relève les différents modèles d'assimilation culturelle ayant cours en Europe. Il oppose notamment ceux de la France et de l'Allemagne :

Francia nunca tuvo, a pesar de sus pretensiones de Ática moderna, el espíritu de asimilación artística que caracteriza el Siglo de Oro de la literatura alemana; las generaciones modernas, sobre todo, desprecian, en general, u olvidan todo lo que no sea de Paris; y en crítica, en teatro, en novela, hasta en filosofía, son pocos los escritores franceses que piensan más que en el parisién cuando trabajan. Repásese la prensa diaria de Paris que es literaria propiamente, y no, como en otras partes, sólo de nombre; repásense las revistas, los catálogos de librería, y se verá al literato francés olvidado caso siempre de los extranjeros. Así como para el artista el *bourgeois* es un ser inferior, para el parisién el provinciano y el extranjero valen menos que el transeúnte de los boulevares. [...] Escritor que registrara mil papeles para no equivocarse en un detalle insignificante si se trata de las letras clásicas o francesas, escribirá sin documentos suficientes –y sin escrúpulos– si ha de hablar de un ruso o de un español. Yo lo he dicho ya una vez, y he de repetirlo [...]: los franceses suelen hablar de los literatos extranjeros como si fueran animales raros que se exponen en el Jardín de Plantas, o ejemplares de tribus... como algunas que también se exponen en algún jardín por el estilo (Clarín, 2003a, p. 1280).

Le dédain parisianiste français s'oppose alors, historiquement, à la politique culturelle d'intégration allemande, dont « l'esprit d'assimilation artistique » repose sur une pratique traductrice intense. Clarín songe notamment à l'activité des frères Schlegel et à l'insertion de textes comme le *Quichotte* dans l'esprit et la poétique germaniques de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'histoire culturelle des médiations littéraires entre pays européens se lit, selon lui, au prisme de la traduction, étape initiale d'une assimilation culturelle qui, dans les années 1880, ne semble plus d'actualité :

En otros países y en España también en tiempo pretéritos, uno de los elementos principales de la literatura consiste y consistía en la asimilación, como ahora se dice, de los productos del extranjero; así fue en el Renacimiento grecolatino, en nuestro siglo XVI y en el XVII de los franceses y en el XVIII y XIX de los alemanes; la literatura patria despertó con el estímulo de la imitación sabia y prudente, de la emulación, y a la apropiación de los buenos modales se debe lo mejor de las literaturas nacionales. En Alemania los más insignes escritores se preciaban y se precian de traducir las obras maestras, así de las otras naciones europeas como del Oriente; así un Schlegel tuvo por timbre de gloria la traducción de Shakespeare, como en Francia todo un Chateaubriand invirtió largas vigiliass en traducir con esmero *El paraíso perdido* (Clarín, 2003b, p. 193).

C'est en termes d'humilité et d'orgueil qu'il évalue les projets culturels de ces deux nations dominantes : la France pratique certes un « cosmopolitismo generoso » (Clarín, 2003a, p. 1639), mais elle l'appuie sur la conscience de sa supériorité culturelle et sur le pouvoir d'attraction que sa culture exerce en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. De plus, la domination de l'« espíritu-imán » français, qui évacue les apports des autres cultures, est confortée par la déficience des connaissances idiomatiques et socio-culturelles des acteurs et médiateurs du champ artistique :

En general, hoy el literato francés se distingue por saber pocos idiomas; por desconocer las literaturas modernas. Esto se descubre, entre otros síntomas, en lo poco que han influido en el espíritu de muchos de ellos algunos escritores insignes ingleses, alemanes, italianos, que de fijo serían mucho más citados si tuviesen una historia dentro del alma de los literatos franceses (Clarín, 2003a, p. 1647).

L'étude sérieuse et approfondie des autres littératures européennes fait donc défaut dans le champ culturel français, selon Clarín : il insiste en particulier sur le peu de connaissances réelles des littératures lointaines, telle celle d'Ibsen<sup>1</sup>, en dépit de la médiation que les traductions françaises peuvent exercer en ce domaine. L'un des effets pervers de cette méconnaissance est, en plus de la réduction des traits de caractères uniques et singuliers des cultures étrangères, la stigmatisation de ces dernières, notamment sous l'étiquette d'exotisme. En effet, l'Espagne souffre du regard myope que la France porte sur elle comme nation productrice de culture, et se voit réduite à une terre de soleil et de taureaux, associée à l'Afrique et à son étrangeté vaguement inférieure : « Nada más difícil, ha dicho Rousseau, que la filosofía de lo que tenemos cerca; pues esta dificultad la encuentran, por lo visto, sus compatriotas en materia de letras; nos tienen tan cerca, que no nos encuentran la filosofía » (Clarín, 2003a, p. 1651). C'est pourquoi Clarín n'aura de cesse de manifester sa gratitude et sa reconnaissance envers les médiateurs culturels français, traducteurs, écrivains ou critiques, si rares dans le panorama contemporain, capables d'étudier et d'appréhender les réalités espagnoles pour les présenter au public français : Albert Savine, Boris de Tannenberg, mais également Lugol, Léo Quesnel, De Frezals, Aquarone, et Latour sont

---

<sup>1</sup> Jugement clarinien confirmé dans le décryptage par Yves Chevrel de la réaction dédaigneuse et supérieure d'Émile Zola face à la mode ibsénienne (Chevrel, 1989, p. 75).

autant de « vulgarizadores de nuestra cultura » dont les propos trouvent écho dans les articles clariniens.

Le système culturel espagnol, pour sa part, ne s'apparente ni au système français, caractérisé par une valeur intrinsèque indéniable, ni au système allemand, car il manque cruellement d'esprit d'assimilation. La littérature espagnole contemporaine ne fait plus partie des systèmes culturels étrangers, qui se sont pourtant nourris, au cours des siècles précédents, de ses chefs-d'œuvre :

En el extranjero, [...] la literatura española contemporánea no llama la atención de los críticos ni del público: entendiendo por público la multitud de lectores que saben de los poetas, novelistas, periodistas, etcétera, de países extraños a fuerza de verlos aclimatados en su propia tierra, como sucede, verbigracia, con Hugo, Dickens, Dumas y muchos más que son igualmente populares en unos y otras naciones, y entiendo por críticos aquellos que figuran en primera fila y cuya autoridad goza también de fama universal (Clarín, 2005a, p. 76).

L'absence d'« acclimatation » de la culture espagnole à l'étranger a pour raison principale l'ignorance de la langue espagnole, que Clarín met sur le compte du déclin du pays, devenu peu attractif. Mais le phénomène inverse est perceptible également : alors qu'auparavant la culture espagnole se nourrissait au sein de la traduction d'œuvres étrangères, elle s'isole dorénavant, et sous-évalue l'apport des bonnes traductions. Clarín met sur le compte d'une vanité nationale ridicule ce déficit d'intégration de la culture étrangère en Espagne : « empecemos por ser humildes y acaso lleguemos a valer algo » (Clarín, 2003b, p. 81), affirme-t-il en 1879. Le faux patriotisme est un frein à l'expansion culturelle nationale quand il repose sur une haine qui n'a pour seul fondement que l'ignorance. Tout au long de sa vie, Clarín oppose ainsi au « verdadero españolismo » le « pedantismo indígena », fléau culturel. Le premier est invariablement défini comme la capacité à « importar los elementos dignos de aclimatarse en nuestro propio suelo, y en estudiar cuidadosamente, para asimilármolo, cuanto fuera se produce que merezca la pena de verlo y aprenderlo » (Clarín, 2003b, p. 83). Quant au second, il parasite le mouvement naturel des cultures, dont l'expansion n'est possible que par les contacts qu'elles savent entretenir les unes avec les autres :

Sólo el que nace enclenque de corazón y con el entendimiento enfermizo puede preferir el fingimiento de un pedantismo indígena intransigente y ciego a la

expansión natural, sana y fecunda del espíritu, que, a riesgo de cometer galicismo y toda clase de barbarismos, se arroja ansioso a beber la luz de las ideas, las corrientes de la vida nueva en los manantiales que se le ofrecen, sin mirar si están esas fuentes que le sacian el deseo más acá o más allá de las fronteras (Clarín, 2003b, p. 85).

La notion de frontières est d'ailleurs polymorphe en ce qui concerne le champ culturel espagnol : ce champ est en butte à une frontière ibérique qui sépare, lamentablement selon Clarín, les espaces culturels espagnol et portugais, mais il est également divisé par des « frontières intérieures » dont le cas catalan est le plus parfait exemple. Aussi, lorsqu'il commente le projet de « Liga literaria hispano-portuguesa », en 1882, Clarín souligne-t-il le contraste entre le modèle d'assimilation culturelle propre au Portugal et l'autosuffisance infondée du modèle espagnol :

Portugal tiene un gran espíritu de asimilación; el elemento ilustrado de su pueblo ha comprendido la gran ventaja que sacan las naciones que se han quedado zagueras en la cultura, siendo humildes y modestas y aprovechando lo que los otros países más dichosos les enseñan en el camino de los adelantos; en Portugal es numerosa esa colonia que hay en todos los países cultos, para la cual el saber, la idea, el arte, son bienvenidos, aunque vengan de lejos; en Portugal tienen un eco inteligente todas las voces de la moderna vida intelectual; y repito lo que he dicho ya varias veces: en este punto, acaso han entendido mejor que nosotros los verdaderos intereses del progreso los hombres estudiosos y pensadores de aquella tierra (Clarín, 2004, p. 108).

L'Espagne, au contraire, semble croire que « la originalidad exige una ignorancia de troglodita » (Clarín, 2004, p. 109) et se réfugie derrière « la muralla de China » (Clarín, 2005a, p. 255) érigée par cette ignorance ainsi que par une paresse et une vanité toutes espagnoles. Cette muraille ou « frontera del espíritu » tant critiquée et déplorée par Clarín, est la principale raison du peu d'études de la vie intellectuelle des autres nations et de l'importation des défauts étrangers, au détriment de l'importation des qualités : « Nuestros literatos apenas toman del extranjero más que los barbarismos y las comedias mal traducidas; aquí se traduce mucho, pero se digiere poco; se traga mucho, y no se asimila casi nada » (Clarín, 2004, p. 109). Ce propos est illustré notamment par la réussite créatrice d'Eça de Queiroz dans le roman *O primo Basilio* (1878), parfait exemple d'une acclimatation de l'art flaubertien dans l'aire culturelle portugaise, et non imitation servile. Ce roman sert de point d'appui à Clarín pour un questionnement des

raisons essentielles de la mécompréhension entre Espagne et Portugal et de l'absence de transmission entre ces deux cultures si proches : « Parece cosa fatal que españoles y portuguesas no lleguen a conocerse y estimarse nunca. Diría cualquiera que en literatura no era esta empresa tan difícil. Pues lo es mucho, a juzgar por los hechos » (Clarín, 2004, p. 400).

Une distance similaire existe à l'intérieur du territoire espagnol, sur lequel n'est pas diffusée, par exemple, la littérature catalane : alors qu'un auteur tel que Narcís Oller est traduit en français et reconnu comme un grand artiste à l'étranger, notamment par Zola lui-même, il est quasiment inconnu à Madrid. Les frontières linguistiques intérieures posent ainsi pour Clarín la question de la nécessaire traduction interne au champ culturel espagnol multilingue. Enfin, il faut également noter que le problème de transmission n'est pas uniquement linguistique, comme c'est le cas dans le déni des cultures américaines de langue espagnole. Clarín fait ainsi l'éloge de Valera comme médiateur culturel intercontinental :

Don Juan Valera, uno de los españoles que mejor saben, *et pour cause*, en qué consiste la civilización, emplea gran parte de su tiempo en alimentar y propagar estas relaciones literarias intercontinentales, y no sólo sostiene correspondencia con multitud de literatos de América, sino que escribe artículos y más artículos dando a conocer al público español gran parte de la producción intelectual de una y otra república, antiguas colonias nuestras (Clarín, 2002, p. 821).

Si, dans les premières années, Clarín insiste sur ces notions de frontières et d'isolement culturel espagnol dont l'origine tient à une « pereza que sepulta lo nuevo » (Clarín, 2004, p. 109), il vient rapidement à mettre en évidence un autre excès, celui de l'imitation à outrance, dont les effets sont dévastateurs sur la culture nationale. La métaphore de l'assimilation biologique est alors dévoyée en métaphore de l'indigestion culturelle : « Cuando imitamos a los franceses, y el imitar ya es mal, ya es una indigestión de cabeza, les imitamos lo peor que tienen, las hipérbolas, los *calembours* y las costumbres fáciles y relajadas » (Clarín, 2004, p. 109). La culture française est le modèle indiscutable et le miroir à l'aune duquel les acteurs culturels s'évaluent systématiquement à partir des années 1880. Clarín lui-même le reconnaît : « el público español [...] es *público francés* también, y compra y lee los libros franceses a los pocos días, a las pocas horas a veces, de ser publicados » (Clarín, 2002, p. 608). Toute

innovation artistique et intellectuelle parvient en Espagne par le biais de la France, de ses commentaires, de ses traductions et de ses appropriations : « la República de los franceses es la nación que más influye en España » (Clarín, 2002, p. 692). Cependant, loin d'exercer leurs compétences critiques au service d'un enrichissement culturel, les contemporains de Clarín tombent dans une imitation servile, qu'il nomme « galicismo integral » (Clarín, 2006a, p. 699) et qui désigne, en sus de la contamination linguistique qui mène à la perte du caractère national de la langue et du style, une contamination idéologique qui transgresse les codes socio-culturels nationaux en les pervertissant. Ce calque culturel déplacé, souvent associé par Clarín au « snobismo traducido del último correo de París » (Clarín, 2006a, p. 100), est révélateur d'une « servidumbre moral ridícula » qui fait, bien plus que l'isolement culturel, du tort à l'art espagnol.

Le travail de médiation culturelle apparaît donc aux yeux de Clarín, si ce n'est à celui de l'ensemble de ses contemporains, comme fondamental pour assurer l'avenir de la culture espagnole. Le premier organe de médiation, auquel Clarín accordera toujours davantage d'importance au fil des années, est la presse à grand tirage : il ne s'agit pas tant de promouvoir des revues spécialisées, sur le modèle des grandes revues européennes – ce que Clarín fait par ailleurs – que de reconnaître l'impact et la valeur du journal quotidien, accessible à tous, et donc susceptible de faire pénétrer la culture dans toutes les couches de la population :

España todavía no puede influir en la cultura elemental de su pueblo menos culto por el libro, ni aun por la gran revista; pero en cambio se ha extendido de manera sorprendente, y acaso providencial la lectura del periódico, y la del periódico neutral, independiente sobre todo. Debe aprovecharse este fenómeno feliz para propagar todo lo que se pueda los principios de una cultura popular digna del mundo moderno; la ciencia en forma clara y pequeña dosis, la literatura sin aparato pedantesco, sin andamios de erudición fatigosa, deben ser llevadas con afán (no sin prudencia y medida) a la prensa popular diaria o semanal o lo que sea (Clarín, 2005b, p. 629).

La propagation d'une culture moderne et cosmopolite, au sein du journal, repose alors sur le travail et la vigilance des chroniqueurs et des journalistes, capables de refléter l'actualité culturelle étrangère et d'insérer leurs commentaires dans une réflexion interculturelle. Bien évidemment, Clarín s'impose lui-même comme exemple, trop rare, de médiateur : en 1882, il exprime notamment son incrédulité face au projet

de création d'une revue internationale hispano-portugaise, arguant qu'elle ne saurait trouver son public et qu'il faudrait, dans un premier temps, que les journaux des deux pays consacrent de l'espace à la diffusion, au commentaire et à la critique des œuvres du pays voisin, comme il le fait lui-même dans ses écrits sur les productions portugaises. C'est au critique littéraire d'endosser ce rôle de médiateur culturel, dans une perspective comparatiste. Clarín affirme ainsi continuer l'œuvre de diffusion commencée par un Revilla dans sa lutte contre le protectionnisme culturel :

El malogrado Revilla procuraba hace algunos años, desde las columnas de *La Ilustración Española y Americana*, llevar la atención del público a la literatura extranjera, haciendo el examen de libros notables, escritos más allá de las fronteras. Yo creo que la crítica, si quiere llenar bien su misión, necesita insistir en este buen propósito, pues sólo un falso patriotismo, que ignore nuestra historia literaria, puede desconocer la influencia constante que en ella han tenido los autores extranjeros, siempre que sus obras fueron prudentemente estudiadas. Sucede con el cambio literario lo mismo que con el económico, y en las letras como en el comercio de bienes materiales, una excesiva *protección* impide el desarrollo de la riqueza (Clarín, 2004, p. 189).

Clarín regrette cependant le peu d'engagement des critiques et des écrivains espagnols dans ce travail de médiation culturelle par le biais de la presse : il fait indéfectiblement l'éloge des écrits de Valera, de Castelar, de González Serrano ou de Menéndez Pelayo qui vont dans ce sens, mais souligne que cela reste minoritaire et ponctuel. Ils sont peu nombreux ceux qui partagent la profession de foi du médiateur que Clarín énonce en 1894 : « *Yo hago por esta vía de vulgarización y propaganda de un periódico popular, que llega a todas partes y lo hago por puro amor a nuestra cultura, sin pretensiones de ostentar los deseos de erudito que no quiso darme el éxito, ni yo tampoco he procurado merecer* » (Clarín, 2005b, p. 876). En effet, les articles clariniens, qu'ils soient le reflet de la diffusion d'éléments culturels espagnols à l'étranger ou l'introduction d'éléments culturels étrangers en Espagne par le biais d'une lecture reposant sur les critères de la littérature comparée qui est en train de s'ériger en école moderne à la même époque, sont le produit d'une intime pénétration du sens de la communication interculturelle. Lorsque Clarín affirme que les plus grands auteurs et les plus grandes œuvres de la littérature européenne font partie de son être, l'ont nourri et lui ont permis de développer son art, il souhaite que le même phénomène de pénétration

se fasse à l'échelle nationale. Son projet intègre de ce fait ce qu'il nomme la « democracia artística » (Clarín, 2005b, p. 953), qui consiste à vouloir améliorer le goût du public, le plus large possible. Il se distingue alors des « artistócratas del arte », dédaigneux des apports étrangers, mais également des médiateurs intéressés, qui exploitent le système littéraire et éditorial, notamment en acceptant de commenter ou de traduire des œuvres étrangères en échange de la publication de leurs propres ouvrages. C'est pourquoi, dans son éloge du véritable médiateur culturel, Clarín souligne le désintéressement, le goût, la culture personnelle, la curiosité, les connaissances linguistiques et le style comme autant de qualités indispensables au travail de médiation créatrice :

Hay siempre, más o menos, en cada nación quien vela por el importantísimo culto de la influencia extraña en el pensamiento y en el arte nacional, influencia poderosa, sana, necesaria dentro de ciertos límites y guiada por prudente criterio; los que en un país se cuidan de estudiar el movimiento literario, verbigracia, de otra tierra, cumplen con un oficio muy útil en la economía social de cada pueblo. Pero es claro que para esto se necesitan condiciones harto más raras y difíciles que el conocimiento vulgar de los idiomas y la facilidad de las comunicaciones. Hay que ser verdaderamente escritor, hombre de gusto, de idea original y fuerte, profunda y delicada, para poder hacer algo de provecho en esta especie de inoculación de genio extranjero en la sangre nacional, o para llevar lo nacional a los extranjeros (Clarín, 2005b, p. 854).

Selon Clarín, ce travail de médiation s'insère dans une « économie sociale » et culturelle qui ne se conçoit que dans l'échange avec les systèmes étrangers. Ses commentaires sur les modes de relations internationales culturelles mettent systématiquement en exergue la notion de « commerce intellectuel » :

Así como en el comercio económico se creyó, durante muchos siglos, que la prosperidad de una nación consistía en el aislamiento, y hasta en la lucha con las demás naciones y en el comercio intelectual, cuyas leyes aún no han sido bien determinadas, piensan todavía muchos que conviene ese estado de lucha, de oposición, de rivalidad y hasta enemiga, para mantener el original carácter del ingenio nacional. Error craso, sin embargo, contra el que protesta, por ejemplo, la historia de nuestras letras. Asimilarse los productos extranjeros, aprovecharlos, dándoles el sello de nuestra nacionalidad, y hacerles entrar en el caudal de nuestras letras, esto es lo que se ha hecho en toda época prospera para el ingenio español, y esto es lo que ha de hacerse ahora y siempre que se quiera dar pábulo a nuestra literatura (Clarín, 2003b, p. 659).

La métaphore économique, associée à la métaphore biologique de la nutrition, illustre la nécessité pour tout système culturel de s'ouvrir aux apports étrangers ; leur étude, leur compréhension et, seulement enfin, leur intégration dans le système d'accueil sont les garanties d'une évolution créatrice :

La literatura extranjera es un alimento necesario para la propia; el sistema prohibitivo en materia literaria es absurdo; cualquiera que sepa algo de la historia de nuestra literatura confesará que su gran caudal se formó haciendo que en él entrasen corrientes latinas, griegas, orientales, francesas, italianas, alemanas e inglesas, en cantidades mayores o menores. Si las letras no han de ser agua pasada, que no mueve molino, se necesita este comercio internacional de la literatura (Clarín, 2003b, p. 386).

Ces propos, tenus en 1883, sur le « commerce international » intellectuel résonnent tout au long de la production journalistique clarinienne : il les reprend une dizaine d'années plus tard, en 1892, cette fois sur le mode de l'urgence, car il est proprement frustré par l'absence d'écho que son travail de médiateur suscite. Il ne s'agit plus alors seulement de traiter de la littérature, mais d'ouvrir d'autres domaines, tels la science ou la réflexion philosophique, à ce qui se fait dans l'aire culturelle européenne :

Una de las más urgentes necesidades que experimenta nuestra vida literaria actual, tan defectuosa, pobre y viciada en mil respectos, es el aumento de *cambio* intelectual con el extranjero. Y no tanto necesitamos que a nosotros nos oigan y atiendan los de fuera, como necesitamos atender y leer nosotros a los demás, a los de ciertos países más adelantados particularmente (Clarín, 2004, p. 254).

La menace d'asphyxie culturelle et intellectuelle est palpable sous la plume clarinienne ; le système culturel national n'a d'avenir que dans le cosmopolitisme : « Hoy, que de nuestro propio jugo tan poco podemos dar para alimento de la cultura, es más necesario que nunca asimilar lo extranjero, comprenderlo, sentirlo, estudiarlo » (Clarín, 2004, p. 255). Clarín envisage alors l'intégralité de la chaîne de transmission, depuis ceux qui possèdent le savoir et les compétences garantissant l'accès aux cultures étrangères, jusqu'à ceux qui jouissent d'un espace d'expression susceptibles d'atteindre le plus grand nombre. Il adresse ses appels aux critiques et aux journalistes, mais également aux écrivains, ainsi qu'aux savants et aux enseignants :

[...] aun lo que saben de otras tierras unos pocos especialistas de esto o de otra ciencia, de tal o cual género literario, influye menos de lo que debiera y podría en la generalidad del publico *ilustrado*, por lo poco aficionados que son nuestros sabios y *grandes literatos* a comunicar con frecuencia el resultado de sus trabajos a sus conciudadanos. Son pocos los hombres estudiosos de veras que entre nosotros escriben libros, artículos para revistas, etcétera, etcétera (Clarín, 2004, p. 254).

Clarín propose alors des moyens concrets pour développer l'échange intellectuel. En ce qui concerne la science, il déplore que les Espagnols n'aillent pas voir davantage ce qui se fait à l'étranger, et propose par conséquent de créer des programmes d'échanges pour les étudiants et les professeurs. Cette réforme de l'enseignement, assurée par l'État, permettrait alors de « tomar lengua de lo que es la ciencia extranjera » :

Mi proyecto es éste: que España envíe, *sistemáticamente*, parte de la flor y nata de la juventud estudiosa, bajo la dirección y tutela de buenos profesores (yo lo soy muy malo y no viajo aunque me maten), a observar, estudiar, *aclimatarse* como estudiantes y *sabios* en el extranjero, en Alemania, en Francia, Inglaterra, Italia, Rusia, Suiza, etcétera, según lo que se trate (Clarín, 2005a, p. 716).

Cette dynamique des corps et des esprits, qui deviendra effective en 1907, est conçue comme le complément d'une dynamique que seule la traduction des textes étrangers et l'édition d'œuvres traduites peuvent assurer. Aussi Clarín n'a-t-il de cesse de louer, de conseiller et d'orienter les éditeurs espagnols qui se lancent dans l'aventure de la médiation culturelle. Lutter contre le marasme intellectuel et reconnecter l'Espagne aux courants européens passe par la multiplication des projets éditoriaux, dont sont exemplaires, notamment, la « Biblioteca contemporánea » de José del Perojo, la « Biblioteca anglo-alemana » de Manuel Fernández y Lasanta, la « Biblioteca de Filosofía y Sociología » de Bernardo Rodríguez Sierra ou encore la « Biblioteca Económica Filosófica » d'Antonio Zozaya. À cette liste s'ajoutent des projets portés par des maisons d'éditions particulières, telles celles de Barcelone dont l'activité médiatrice enchante Clarín, et des éditeurs singuliers, tels José Lázaro Galdiano, fondateur de la maison d'édition *La España Moderna* et à l'origine de la création de nombreuses revues littéraires et spécialisées (*La Revista Internacional*, *Revista de Derecho y Sociología*, *La Nueva Ciencia Jurídica*) : Clarín affirme d'ailleurs à son propos qu'il n'est « nunca

bastante alabado por su actividad y por la abnegación con que expone inmenso capital por amor a la ciencia y al adelanto moral de su patria » (Clarín, 2006a, p. 368).

La vigilance de Clarín est aiguë en ce domaine : il se fait systématiquement l'écho des projets éditoriaux médiateurs, rend visible le travail de traducteur assumé par des professeurs ou des savants, appelle les mécènes à développer ce secteur de l'édition espagnole, et s'engage lui-même dans des entreprises éditoriales, comme c'est le cas pour la traduction de *On Heroes*, de Carlyle, qu'il concevait comme le premier volume d'une bibliothèque destinée à la diffusion de grandes œuvres anglo-saxonnes, la « Biblioteca selecta anglosajona », dont il rédige l'introduction pour l'édition espagnole et dont il confie la traduction à son ami Julián Orbón, professeur d'anglais désargenté d'Oviedo. Il interpelle souvent directement les éditeurs et les traducteurs dans ses articles, lorsqu'il présente une œuvre dont il estime la traduction et la diffusion indispensables à l'enrichissement de la culture espagnole. Il est ainsi, par exemple, à l'origine de la traduction espagnole de *Resurrección* de Tolstoï : dans un article du 7 mars 1900, Clarín présente le roman au public espagnol, qu'il a lu dans la traduction française par Théodore de Wyzewa, et il conclut son article par la formule suivante : « No tengo noticia de que *Resurrección* se haya traducido al español. Supongo que no faltará editor que se atreva con tal empresa, que no creo arriesgada pues el libro se vendería mucho » (Clarín, 2006a, p. 646). Il revient ensuite à la charge le jour suivant, en proposant lui-même une traduction, à partir de la version française, d'un fragment du roman. S'étant posé comme relai d'une médiation qui implique un traducteur et un éditeur, Clarín insiste et, le 10 mars, il relance son appel, qui sera entendu, puisque Manuel Maucci, à Barcelone, publie en avril de la même année une traduction espagnole du roman, avec un prologue de la main de Clarín.

Cet exemple isolé mais non unique de l'interventionnisme clarinien en matière de traduction et d'édition de textes étrangers est révélateur de son engagement. S'il reste critique, notamment en ce qui concerne la qualité des traductions proposées, et ce même au sein des maisons d'édition auxquelles il apporte son soutien, comme on le verra, Clarín nourrit par son activité journalistique l'élan médiateur de la traduction. Parmi les projets éditoriaux qu'il loue et qu'il soutient apparaissent alors parfois de véritables réussites, issues de la conjonction d'une grande œuvre originale, d'un grand traducteur et d'un projet éditorial solide, comme c'est le cas pour la publication, en 1900, de la

première traduction espagnole des *Essais* de Montaigne. Selon Clarín, l'Espagne est en dette vis-à-vis de son traducteur, Constantino Román y Salamero, qui est à l'origine d'un « acontecimiento importante en nuestra vida intelectual » (Clarín, 2006a, p. 742). Cette traduction exemplaire est l'œuvre d'un véritable traducteur, qui fait montre de qualités linguistiques, stylistiques et culturelles bien rares dans le panorama dépeint par Clarín au cours de ces vingt-six années de commentaires sur la traduction en Espagne.

L'intérêt de Clarín pour la diffusion des œuvres traduites implique de sa part un examen précis de la condition du traducteur en Espagne dans la période concernée. Son travail de commentateur de l'activité médiatrice qu'est la traduction se traduit, de fait, par une mise en visibilité systématique du traducteur comme médiateur culturel : les noms des traducteurs sont toujours mentionnés dans les titres des articles que Clarín consacre aux publications de textes traduits, et leur travail est toujours évalué en fonction d'une analyse entre texte source et texte cible qui fait apparaître les déficiences inhérentes à un système qui dévalorise le métier de traducteur. Clarín s'efforce alors, par la critique des mauvais traducteurs et des mauvaises traductions, combinée à l'éloge des bons traducteurs et des bonnes traductions, de nourrir son projet de revalorisation de la fonction médiatrice du traducteur dans le système culturel espagnol.

L'un des chevaux de bataille clarinien est la dénonciation de l'influence nocive des mauvaises traductions sur le champ culturel d'accueil. En plus de diffuser des équivoques et des erreurs culturelles, de rendre possible des mauvaises interprétations idéologiques, ces dernières ont pour conséquence de pervertir la langue même du pays qui les accueille :

Las traducciones de obras propiamente literarias, de autores que tienen lo que se llama estilo, que no escriben como *La Gaceta* o *La Correspondencia*, sino con forma bella, en vez de enriquecer nuestra literatura la corrompen, si no son esmeradas, si no están acomodadas a las exigencias de nuestra lengua y a las de la buena retórica (Clarín, 2004, p. 387).

Malheureusement, le monde éditorial espagnol continue à cautionner un système bancal, qui emploie des mauvais traducteurs, payés au lance-pierre : « Los editores barceloneses a veces entregan los originales extranjeros a personas muy competentes, pero en muchas ocasiones olvidan este requisito, dejan que traduzca cualquiera, y obras excelentes se convierten en absurdas, repugnantes para el que tenga un gusto delicado

en estas materias ». Cette plainte de 1883 ne s'éteint d'ailleurs pas, puisqu'en 1892 Clarín remarque encore : « hacen bien los editores en dedicarse a traducir. En lo que no hacen bien es en traducir mal. Porque, un poco mal podría pasar, pero ¡tan mal! » (Clarín, 2005a, p. 358).

Clarín en appelle alors au jugement de ses prédécesseurs, tels Hartzenbusch, qui créa un code burlesque de la traduction dans son prologue du *Diccionario de galicismos* de Baralt, ou, bien évidemment, Larra, qui fut l'un des premiers à stigmatiser le « truchimán » de la langue et de la culture qu'est le mauvais traducteur (Larra, 1836). A l'instar de Larra, Clarín, qui débute son évaluation du métier de traducteur dans ses chroniques théâtrales, prend pour cible la mauvaise traduction des pièces jouées à Madrid, dont les effets sont immédiats sur le public. Ainsi écrit-il, en 1878 : « ¡Pobre Octavio Feuillet! Pero también, ¡pobre traductor! Yo tengo una duda: el público ¿silbaba únicamente la traducción o silbaba un poco el original? » (Clarín, 2002, p. 1203). Le problème d'une telle traduction est qu'elle dessert l'original, accentuant ses défauts premiers. Clarín, comme à son habitude, n'est pas tendre envers ce type de travail, et il s'en prend au traducteur, se plaisant souvent à dresser une liste des erreurs linguistiques et des incompréhensions ou ignorances culturelles de ce dernier. Dans le cas de cette « traducción averiada » de Feuillet, il note par exemple :

[...] el traductor no ha comprendido lo que hay de poético en *Alix*, ni en el fondo, ni en la forma. Un chiste del original lo deslía la traducción en un romance soso como una calabaza; frases intencionadas de giro rápido e incisivas las suelta el traductor y las hace pasar por la hilera de sus versos nada orientales, pero prosaicos muchas veces.

El humorismo más o menos oportuno de Feuillet el traductor lo convierte en pedantesca verbosidad, y llega a tanto su mala maña en eso de traducir que la palabra *nuances* la convierte en matices, sin duda porque así se lo aconsejo el diccionario; pero consulte con un académico... bueno el señor traductor y verá que no hay tales matices en nuestro idioma en el sentido que Ottocar da a la palabra *nuances*. Como podría hacerlo un chico de la escuela, traduce el que vertió a Feuillet sobre nosotros frases como esta: *Vous avez donc un matelas de cure sur l'estomac*, sin más licencia que la de convertir al cura en canónigo, y aquella otra : *Le jour où l'amour entre dans un coeur, l'honneur y fait ses paquets*, la interpreta al pie de la letra. ¿Es esto traducir para el teatro? (Clarín, 2002, p. 1204)

S'il n'hésite pas à attaquer féroce­ment les mauvais traducteurs de théâtre, c'est parce qu'il s'insurge contre la substitution de la traduction par l'arrangement, non pas cet arrangement socio-culturel­lement nécessaire et appelé de ses vœux par Larra<sup>2</sup>, mais un « arreglo » qui noie le public espagnol sous les clichés et les gallicismes. L'« arreglador » n'est en rien traducteur, car il démissionne de sa tâche au moment où il refuse la médiation interculturelle et propose des calques à son public. Cependant, Clarín fait montre d'une indulgence particulière face à certaines pièces, certes mal traduites et truffées de gallicismes, lorsque ces dernières font partie du patrimoine comique – *género bufo* – et qu'elles produisent le principal effet pour lequel elles ont été créées, le rire<sup>3</sup>.

Tous les genres littéraires et les médias culturels font l'objet des critiques attentives de Clarín : ainsi la presse n'est-elle pas épargnée par ses remarques acerbes, comme lorsqu'il fait la liste, en 1883, les erreurs de traduction lues la veille dans un numéro de *La Época*<sup>4</sup>, ou lorsqu'en 1892 il prend pour cible *La España Moderna* : « *La España moderna*, la revista más notable que tenemos, o porque los españoles que saben escribir no escriben, o porque ella no puede pagarlos bien, o por lo que sea, va dejando poco a poco de ser revista de literatura española y convirtiéndose en una especie de *magazine traducido* » (Clarín, 2005a, p. 359). La perversion culturelle est doublée par une perversion idiomatique, puisque la langue est contaminée par les mauvais emprunts et les transferts relevant de l'indigence sémantique des traducteurs. Sur le modèle du *volapuk*, langue à vocation universelle et ancêtre de l'espéranto créée en 1879 par le prêtre catholique allemand Johann Martin Schleyer, Clarín invente le terme de *folletinpuk*, plaie des journaux et de la littérature espagnole :

---

<sup>2</sup> « [...] el traducir en materias de teatro casi nunca es interpretar: es buscar el equivalente, no de las palabras, sino de las situaciones. Traducir bien una comedia es adoptar una idea y un plan ajenos que estén en relación con las costumbres del país a que se traduce, y expresarlos y dialogarlos como si se escribiera originalmente; de donde se infiere que por lo regular no puede traducir bien comedias quien no es capaz de escribirlas originales. Lo demás es ser un truchimán, sentarse en el agujero del apuntador y decirle al público español: « Dice Monsieur Scribe », etc., etc. », (Larra, 1836).

<sup>3</sup> Voir notamment le contraste entre la critique des gallicismes et l'éloge de l'effet sur les spectateurs dans la chronique « Estrenos. Comedia – *Cabeza de chorlito*, comedia arreglada o traducida del francés », 4 février 1883, (Clarín, 2004, p. 279).

<sup>4</sup> « Los siniestros perfiles de las rocas destacan en negro del cielo gris. ¡Destacar en negro del cielo gris!... ¿qué pisto de colores y de gramática es ése? Pero sigamos. – “Una rojiza aurora de luna ilumina con extraño resplandor la escena”. En efecto, debe de ser muy extraño el resplandor de una aurora de luna. [...] ¿si habrá leído *clair de lune* y habrá traducido *aurora de luna*? », (Clarín, 2004, p. 289).

El folletín, tal como lo ponen nuestros traductores anónimos o *no habidos*, es todo lo contrario del volapuk o de esa otra lengua que están inventando ahora. El volapuk era para que lo entendieran todos, y el *folletinpuk*... es para que no lo entienda nadie.

Si resucitara Richepin (que supongo que ha muerto) y se pusiera a estudiar español – y un poco de francés – y después quisiera leer uno de *nuestros* folletines... *suyos*... no entendería una palabra; no sabría que tenía entre las manos un hijo de su fantasía. Ni en francés ni en español podría enterarse de lo que era aquello (Clarín, 2006a, p. 460).

En ce qui concerne le roman, les remarques clariniennes ont souvent trait à la fidélité de registre, inséparable de son combat en défense du réalisme et du naturalisme. En effet, si la langue et les tons ne sont plus respectés par les traducteurs, la peinture et la perception du réel volontairement orientés vers la matière sont perdus, pervertis et réorientés en un sens que réprouve l'esthétique réaliste tout entière. Ce phénomène peut être la conséquence du travail des traducteurs « de guante blanco », qui suppriment du texte traduit les détails physiques et crus du texte original, comme c'est le cas en 1882 dans la traduction espagnole de *Pot-Bouille*, et en particulier dans la scène d'accouchement, devenue quasiment idéaliste, ou en tout cas désincarnée sous la plume du traducteur (Clarín, 2004, p. 1009). Mais il peut également survenir dans l'excès inverse, comme lorsqu'un traducteur ne sait pas respecter les codes linguistiques historiques : la traduction d'une comédie de Pierre L'Arétin, en 1900, par le jeune José María Llanas Aguilaniedo, dont Clarín a loué par ailleurs le travail de médiateur culturel accompli dans l'ouvrage d'esthétique contemporaine *Alma contemporánea* (1899), est pour lui un échec car l'impudeur du texte source, étroitement liée à l'âge de sa langue, n'est rendue que par des « giros modernos y sucios [que] son anacronismos pornográficos repugnantes » (Clarín, 2006a, p. 746). Clarín ne fait pas ici montre d'une censure morale et d'une lecture outragée, car il est le premier à reconnaître que l'original est bien plus indécent que la traduction – et lui-même, dans sa traduction de Zola, se permettra de rendre le plus fidèlement possible, sans fausse pudeur, les verdeurs de la langue romanesque. Au contraire, il souligne combien la traduction est affaire de sensibilité idiomatique et culturelle, de sens de l'écart et de la distance.

Au travers de ces critiques se dessine un portrait type du bon traducteur et une liste de compétences linguistiques et culturelles indispensables à l'exercice de ce métier, lorsqu'il n'est plus conçu comme une fonction subalterne dans le système éditorial, et

qu'il s'impose comme moteur de la médiation interculturelle. Le mépris sous lequel gît le métier de traducteur, et que Clarín constate dès 1878, repose sur une méconnaissance des mécanismes de la traduction, réduits précisément à cette image de machine dépourvue d'âme et de transposition par l'intermédiaire de dictionnaires. Le panorama dressé en 1879 par Clarín montre des traducteurs incompetents qui ne dominent pas leur(s) langue(s) de travail, et qui, ce qui est pire à ses yeux, ne maîtrisent en rien leur propre langue :

[...] hoy no se traduce, se cree que es oficio mecánico y se deja tan mezquino empaño a los truchimanes que con diccionario y poca vergüenza, como decía Larra, están al cabo de la calle.

[...] Por regla general (hay honrosas excepciones, etcétera, etcétera) no saben más que francés, y eso muy mal, por supuesto; y no se sobrentienda que saben español, no señor; ¿por qué se ha de sobrentender? Si esa fuera mi intención, yo lo hubiera dicho, que no había por qué ocultarlo. Como no saben más que francés necesitan que estén traducidas a ese idioma todas las obras del ingenio humano para atreverse con ellas. Por eso lo que domina en nuestros traductores es el galicismo, y solo algún filosofo que otro dice *se da (es gibt)* [hay, existe], germanismo inocente, si bien se mira. Y lo peor no es el galicismo, sino una licencia que los traductores se toman, y que no tiene nombre en ninguna gramática, ni retórica; consiste en traducir una palabra por otra, que significa cosa muy distinta (Clarín, 2003a, p. 193).

« Trasladar » de cette façon un texte étranger dans la culture espagnole revient à commettre un « crime littéraire » qui est soutenu par le fonctionnement économique du monde éditorial. Les faibles salaires ne favorisent en rien l'accès des gens compétents à la traduction, et ne valorisent pas non plus les travaux de traducteurs qui ne sont ni contrôlés, ni invités à se former ou s'améliorer :

Por cinco o seis reales de jornal encuentran los editores de esas revistas un traductor y sin más preparación literaria y científica que el hambre que le pica, se pone el pobre jornalero a interpretar, en un idioma que no conoce, obras de ciencias, que no conocen tampoco, obras escritas en una lengua que ha estudiado en ochenta días por el método Ollendorf. Uno traduce en vez de pepitas de oro papeletas de oro; otro, nombre en vez de número; y los más modestos dejan en francés lo que en francés estaba antes de que en ello pusieran mano sacrílega. Si seguimos así, si no hay una cruzada contra semejante Babilonia, al cabo de algunos años tendremos que entendernos por señas (Clarín, 2003a, p. 193).

La menace qui pèse sur l'idiome national est aussi forte dans l'esprit de Clarín que celle de l'isolement intellectuel consécutif à des transferts sans intelligence de la culture source. Pour que l'Espagne cesse de se replier sur elle-même au point de devenir « une autre Chine », le métier de traducteur doit par conséquent être totalement revu, et revenir à ceux qui en ont les compétences linguistiques, culturelles et, ce qui est indispensable pour Clarín, stylistiques. C'est pourquoi, tout au long de ces vingt-six années, il déplore le peu d'engagement des écrivains espagnols dans la traduction : si certains y travaillent, ils sont tellement rares que Clarín les nomme « contrabantistas ». Aussi, face à la domination des « jornaleros del sudor », Clarín multiplie-t-il les appels aux écrivains, gens de lettres et de science espagnols, qui sont les plus à même de jouer leur rôle de médiateur par la traduction :

Nuestros literatos, los verdaderos, ya que no escriben libros ¿por qué no los traducen? El dinero que se da a los que actualmente *vierten* del francés cuanto se les pone por delante, ¿por qué no lo ganan esos literatos, que harto lo necesitan, por regla general?

Si fueran artistas de la palabra los que tradujeran a los artistas extranjeros, la influencia de estos en el gusto y en la cultura de España sería mayor (Clarín, 2005a, p. 358).

Seul le *traducteur-artiste* est capable d'impulser la dynamique interculturelle créatrice dont Clarín rêve pour son pays. Malheureusement, ce dernier constate que ces écrivains se comportent plus souvent qu'à leur tour comme le chien du jardinier : « [son como el] perro del hortelano: ni nos dan suficiente pasto espiritual, ni ven con gusto que nos venga de fuera, a lo menos no quieren contribuir a que venga » (Clarín, 2005a, p. 359). L'idéal du traducteur est donc cet « artista-intérprete » : « artista que, además de asimilarse el espíritu delicado, la frescura y originalidad del autor [...], maneja el propio idioma con maestría y tuviese un estilo en algo semejante al del que concibió [la obra] » (Clarín, 2004, p. 389). Clarín cherche ainsi des affinités entre styles et auteurs, au point de proposer des associations, comme c'est le cas pour les récits de l'Italien Farina, dont tel conte pourrait être traduit par Ortega Munilla, tandis que tel autre serait enrichi par une traduction de Galdós. Mais il sait que ce n'est qu'un rêve : « ¡Hermoso sueño ! Ver libros tan amenos publicados con ese lujo de los editores catalanes, con las ilustraciones de artistas como Pellicer y Apeles Mestres, y con el estilo y lenguaje de

nuestros mejores novelistas. No será esto realidad acaso nunca, y, sin embargo, debiera serlo » (Clarín, 2004, p. 390).

À défaut de pouvoir commenter ces traductions idéales, fruits de la rencontre entre deux plumes véritables, Clarín dresse une liste des traducteurs les plus actifs au cours de cette période, leur accordant à tous la même attention, qu'elle soit critique ou élogieuse. Son discours n'est en rien théorique, mais ses commentaires contribuent à construire un portrait-type du traducteur idéal, dédié à sa tâche et conscient de sa fonction médiatrice. Une hiérarchie s'instaure entre les traductions et les traducteurs, au fil de ses articles, qui révèle les qualités nécessaires à l'exercice de ce métier difficile. Lorsque Clarín fait l'éloge, en 1875 et en 1879, des travaux de Juderías Bender, traducteur de certains contes de Hawthorne et d'études littéraires de Macaulay, c'est pour encourager le « correcto y castizo escritor » à poursuivre cet œuvre. Il lui conseille d'ailleurs des titres à traduire, tel « La Lettre écarlate » (Clarín, 2002, p. 212), et profite de cette incursion dans le travail de médiation par la traduction pour donner un conseil à l'ensemble des traducteurs :

[...] voy a permitirme dirigirle una advertencia previa: no admira el señor J. Bender en sus traducciones “la interesada colaboración de sus propios sentimientos e ideas, muy diferentes en algunas materias a los sentimientos e ideas de Hawthorne”. Si el traductor sustituye su personalidad a la del autor, y estas personalidades son de condiciones tan distintas, la fidelidad será un mito, tendremos en vez de un Hawthorne traducido al castellano, un Juderías Bender pasado por el inglés, que no era lo que se buscaba; tal pecado en un traductor es el *pecado imperdonable* que busca un personaje en una de las obras del gran novelista norteamericano. Digo esto porque en los cuentos mitológicos hay a veces libertad excesiva en el traductor, que cambia las ideas del original: si el señor J. Bender quiere que por esta vez se le perdone, será a condición de que en próximos trabajos de la misma especie nos presente a Nathaniel Hawthorne íntegro, real (Clarín, 2002, p. 212-213).

Clarín insiste ici sur la notion de fidélité vis-à-vis du texte source, qui n'est en rien une remise en cause de la liberté du traducteur, mais qui doit reposer sur un respect qualitatif et quantitatif, puisque ce dernier, qui ne doit se substituer à l'auteur pour rien au monde, est sommé d'offrir au public de la traduction un texte le plus proche possible linguistiquement, stylistiquement et idéologiquement, de l'original. Cette déontologie du traducteur, au filtre de la notion de fidélité dont Clarín lui-même reconnaît les

limites, résonne des notions propres à l'écriture réaliste du moment, puisque c'est en terme d'impersonnalité qu'elle s'énonce. En effet, Clarín insiste sur la non-paternité des traducteurs : « Esos saben algo más que el público. / ¡Saben que ellos no son autores de sus obras! / ¡Cuántos padres de familia no saben eso! » (Clarín, 2003b, p. 987). Ce savoir n'exclut pas la responsabilité du traducteur qui doit s'exercer à chaque instant, mais il lui permet de conserver la distance nécessaire à l'acte de médiation. La distance et le respect envers l'œuvre originale et son auteur car, comme le souligne à maintes reprises Clarín, certains auteurs souffrent d'une telle prolifération de mauvaises traductions débouchant sur des imitations encore plus mauvaises, qu'ils seraient en droit, au nom de la propriété intellectuelle, de porter plainte contre leurs traducteurs : « algo debieran decir sobre el particular los tratados internacionales y los congresos de la propiedad literaria » (Clarín, 2002, p. 1204).

Si l'on s'en tient aux commentaires élogieux de Clarín, la gratitude apparaît comme le sentiment dominant : Clarín remercie, quand d'autres ne le font pas, le travail de médiation endossé par les traducteurs, comme c'est le cas en 1876 pour Francisco Giner, traducteur de certaines études philosophiques et religieuses de Leonhardi (Clarín, 2002, p. 593) ; pour Menéndez Pelayo en 1879, traducteur de Plaute (Clarín, 2003b, p. 321) ; pour Emilia Pardo Bazán, traductrice des Goncourt en 1892 (Clarín, 2005a, p. 359) ; pour Pompeyo Gener, traducteur en catalan de Maeterlinck en 1893 (Clarín, 2005a, p. 600) ; pour Pedro de Mujica, traducteur de Sudermann en 1896. Dans ce dernier cas, son propos synthétise ce que Clarín attend d'une bonne traduction, soit une fidélité linguistique et culturelle aux cultures source et cible, mâtinée d'une infidélité nécessaire au travail de traduction : « Yo he leído la versión española, y creo que se trata de un arreglo verdaderamente español, está en muy buen castellano sin perjuicio de la infidelidad esencial al texto » (Clarín, 2005b, p. 493). Cette reconnaissance s'exerce également envers les entreprises éditoriales étrangères et les traducteurs d'œuvres espagnoles, tels les contemporains Albert Savine, traducteur, entre autres, de Valera, Oller et Verdaguer (Clarín, 2003a, p. 1282) ; Boris de Tannenberg, qui traduit, en plus de la diffuser en France, la poésie espagnole (Clarín, 2003a, p. 1656). Cet éloge s'étend aux traducteurs des siècles passés, dont les travaux sont de nouveaux accessibles grâce aux efforts de certaines maisons d'édition étrangères, comme c'est le cas pour la traduction anglaise de *La Celestina* par James Mabbe, de 1631, rééditée en 1894

(Clarín, 2005a, p. 876) ou pour la traduction anglaise du *Quijote* par Shelton, de 1612, rééditée en 1896 avec une introduction de James Fitzmaurice-Kelly, qui est pour Clarín l'un des modèles de la médiation culturelle contemporaine (Clarín, 2005b, p. 674). Dans son éloge de la traduction des *Drames religieux* de Calderón par Léo Rouanet en 1898, Clarín résume son sentiment : « Los extranjeros que, demostrando estudio detenido de nuestras letras, nos honran propagándolas por esos mundos, donde hoy saben tan pocos español, merecen nuestra gratitud más profunda... » (Clarín, 2006a, p. 282).

Face aux charges critiques qui accablent des Chaves, des Pina ou des Navarro (Clarín, 2002, p. 604 / 2003b, p. 713 / 2004, p. 389), accusés d'écrire comme des Messieurs Jourdain et de dénaturer les œuvres originales, Clarín érige des modèles de traduction-médiation. Il s'agit notamment pour lui de rendre hommage aux efforts ininterrompus d'Adolfo Posada et de Pedro Dorado Montero qui, dans le domaine juridique et scientifique, assimilent au système intellectuel espagnol les avancées de la réflexion et de la pensée européennes grâce à leur « obra colosal y de incalculables beneficios » (Clarín, 2006a, p. 367). Une autre réussite, que Clarín tient à rendre publique, est la traduction, directement de l'allemand, de Schopenhauer par le jeune Unamuno, qui y fait montre des qualités linguistiques, culturelles et intellectuelles prônées par le critique dans sa description du traducteur idéal : « Da gusto leer esta traducción de Unamuno, que no sabe a alemán, ni a francés (es claro), ni a más que a español puro, sencillo, corriente. Para traducir a Schopenhauer, no basta saber alemán y español; es necesario saber filosofía y haber entendido el sistema de Schopenhauer, lo cual no es tan fácil ». Cet ouvrage, « traducido con gran acierto y competencia por Unamuno, es de los serios, de los sustanciosos, de verdadera filosofía » (Clarín, 2006a, p. 673) : il vient donc enrichir de façon idoine le champ culturel espagnol, tout comme l'avait fait auparavant la traduction de Nietzsche par Posada.

Cette liste d'hommage culmine dans l'article que Clarín dédie à Constantino Román y Salamero, pour sa traduction des *Essais* de Montaigne, œuvre que Clarín connaissait parfaitement et qui nourrissait sa plume et sa pensée depuis longtemps lorsqu'elle voit enfin le jour en espagnol en 1900. Il est tout d'abord heureux de voir ce texte qui lui est si cher, et qui lui semble si fondamental dans la pensée européenne, accessible au public espagnol, incapable de le lire et de l'entendre dans sa langue originale. Clarín ne loue pas uniquement les choix du traducteur, qui n'a pas cherché des équivalences

linguistiques du langage daté de Montaigne dans une langue espagnole du Siècle d'Or qui n'aurait servi qu'à dérouter le lecteur espagnol contemporain. Il vante les mérites de l'étude initiale de l'auteur par son traducteur, ainsi que la pertinence des notes du traducteur, qui viennent enrichir la lecture, et la traduction en espagnol des citations latines et grecques qui fonctionnent comme points d'appui de la réflexion du moraliste français. Il conclut ainsi ce passage en revue des qualités de la traduction proposée : « El mejor elogio, y muy merecido, que cabe hacer de la traducción de Salamero, es decir que un lector asiduo del original, como yo lo soy hace muchos años, todavía lee con gusto a Montaigne en este castellano en que se nos ofrece » (Clarín, 2006a, p. 745). Dans cette publication, Román y Salamero ne fait donc pas uniquement œuvre de traducteur : il s'impose également comme véritable artiste de la langue, comme penseur et comme médiateur.

La traduction, sous la plume clarinienne, n'est jamais définie autrement que comme transport et médiation : elle est, de fait, une métamorphose. Afin de rendre sensible son propos, Clarín parle de « tunnel de la traduction » puisque, selon lui, en matière de médiation culturelle et intellectuelle, « no hay más paso que el túnel de la traducción... pero en ésta sucede que el tren que entra en la cueva no es el mismo que sale por el otro lado » (Clarín, 2005a, p. 581). Cette transformation par le transfert idiomatique et culturel n'est authentique et n'atteint son objectif de transmission que si elle se débarrasse de la fausse érudition<sup>5</sup>, qu'elle ne copie pas les traductions précédentes – mêmes excellentes (Clarín, 2006a, p. 667) –, et qu'elle s'évertue à trouver un équilibre idiomatique entre la langue et le style sources et la langue et le style cibles, sans, précise-t-il « matar dos idiomas de un tiro » (Clarín, 2005a, p. 734). Cependant, Clarín ne tombe pas dans l'excès en idéalisant le phénomène de transfert, puisqu'il met en exergue la perte inhérente à toute traduction, dans une perspective qui correspond à celle des études de traductologie moderne.

Cette notion de perte, indissociable de celle du choix qui s'impose au traducteur, apparaît notamment dans les commentaires sur la traduction poétique. Ces derniers sont

---

<sup>5</sup> Clarín se moque notamment des prétensions de Luis Herrea dans sa traduction de *L'Énéide* dans un article intitulé « *La Eneida* de Publio Virgilio Marón. Traducción en verso castellano por el ilustrísimo señor doctor Luis Herrea y Robles, presbítero, individuo de la Real Academia Española, catedrático de literatura, etcétera, etcétera ». Il commente : « No falta en la portada ninguno de los títulos que el traductor puede ostentar; pero en cambio le faltan a la *Eneida* la mitad de sus libros, pues el tomo no contiene más que seis » (Clarín, 2006, p. 251).

ceux qui fournissent le plus de détails sur la théorie de la traduction selon Clarín, qui s'interroge sur la pertinence de la traduction versifiée des vers originaux et sur l'intelligence d'un passage à la prose en fonction des caractéristiques du texte source et des compétences du traducteur :

Cuando se pregunta si es preferible traducir los poetas extranjeros en verso o en prosa, lo primero que se le ocurre contestar al prudente, es esto: distingo, para dar tiempo al tiempo y pensarlo bien: y aún después de pensarlo es difícil acertar, porque el problema es muy complicado.

Yo creo que no hay dogmas acerca del particular. Me inclino a mirar con malos ojos las traducciones en verso, porque suelen hacerlas los que no son poetas en ningún idioma. Es claro que en tales casos la prosa es preferible. Pero cuando el traductor es poeta verdadero, ¿debe traducir en verso o en prosa? (Clarín, 2004, p. 391)

Si le traducteur n'est pas poète lui-même, la création de vers que suppose le transfert linguistique sera inévitablement manquée, ce qui fait dire à Clarín que dans ces cas « no basta la fidelidad ». En effet, cette fidélité formelle trahit souvent le texte source, le profane même : « Traducir en prosa una poesía rica, de armónica relación entre pensamiento y metro, es como pintar naturaleza muerta. Pero traducir en verso ramplón, difícil, oscuro, amanerado, lo que fue terso estilo, transparente rima, verso florido o robusto, es profanación digna de castigo ». La réussite d'une traduction poétique est le transfert de la musicalité de la langue et du rythme originel, sans rigoureuse obligation de se ceindre à l'original comme s'il s'agissait d'un carcan. Or, toujours selon Clarín, seul un *traducteur-artiste* est à même d'équilibrer fidélité et création dans sa version, ce qui révèle ses qualités comme « hombre de mucho juicio, muy enterado de su asunto y de los afines, y además un escritor puro, sesudo, fuerte, natural » (Clarín, 2006a, p. 743). Le texte traduit est alors évalué en fonction de trois critères : la facilité, la correction et l'intelligence – traduction « fácil », « correcta » et « bien sentida » –, et il constitue la preuve d'une sympathie artistique entre son auteur et son traducteur :

Cuando un buen amigo se enamora de otro que escribió en lengua extraña, viva o muerta, antigua o moderna, sabia o vulgar, y quiere comunicar su entusiasmo a los suyos, trasladando hasta donde es posible la obra de arte concebida por otro hombre y nacida en otro idioma al propio modo de sentir, entender y hablar, entonces es cuando se puede decir que hay una traducción verdadera, es decir, aproximadamente justa (Clarín, 2003a, p. 835).

Le mythe de la fidélité est par conséquent rectifié par la notion d'affinité entre auteur et traducteur, une notion qui en vient même à remettre en cause la déontologie du métier que Clarín énonce dans ces écrits. C'est notamment le cas dans les deux textes qu'il consacre à la publication en 1901 de la version espagnole de *Travail*, de Zola, dont il est en partie le traducteur<sup>6</sup>. Le premier d'entre eux, article paru dans *La Lectura* en avril 1901, résonne de la voix du critique littéraire, tandis que le second, prologue à l'édition espagnole, donne voix au traducteur. Le décalage entre les énoncés précis d'une théorie et d'une déontologie de la traduction et la pratique réelle de Clarín à l'heure de traduire cette œuvre de Zola a déjà été brillamment présenté par Simone Saillard dans ses travaux, il ne fera donc pas l'objet d'une analyse ici. Par contre, le rejet de la littéralité dont fait preuve Clarín, ainsi que les aménagements qu'il se permet vis-à-vis de la non-intervention idéologique et stylistique du traducteur sont révélateurs de sa conception de la traduction littéraire comme métamorphose. En effet, le texte traduit, produit de la plume clarinienne et émanant du texte original zolien, s'il revendique une double fidélité – aux idiomes français et espagnols, et au style du texte source – se permet des condensations et des omissions qui relèvent de l'imposition d'une autorité autre sur le texte, celle du *traducteur-artiste*. La surimpression de la voix de l'écrivain-traducteur est inévitable, même si Clarín sait tout ce que ce métier exige d'humilité<sup>7</sup>. Il reprend d'ailleurs l'image de Cervantès, dans le *Quichotte*, sur le revers du tapis pour illustrer son propos :

Porque no se olvide que, aun supuestas las condiciones más excelentes en el traductor, ni la gloria es nunca grande, ni ha de dejar de cumplirse lo que Cervantes dice : que el tapiz ha de verse por el revés. Es esto ley de la naturaleza de las obras literarias y de la índole de las lenguas. Supongamos un genio traduciendo a otro genio de parecido carácter; pues en la traducción siempre habrá menos belleza para uno y para otro; el genio que traduce no está todo él en su

---

<sup>6</sup> Cette traduction de commande, dont Clarín est chargé en novembre 1900, épuise ses dernières forces : travaillant dans l'urgence et sur des épreuves parfois incorrectes, il est forcé de demander à ses amis Adolfo Posada, Aniceto Sela y Sampil et Rafael Altamira, de l'aider à mener à bien la traduction. Il leur remet au premier semestre 1901 et de façon équitable des chapitres du roman, se chargeant de l'harmonisation finale, pour une publication en juin 1901, peu de jours avant son décès, qui a lieu le 13 juin. Pour davantage de précision, consulter (Saillard, 1989) et (Lissorgues, 2007).

<sup>7</sup> « ¡Traducir bien! Empresa muy ardua y que exige, a más de facultades rarísimas, virtudes no menos raras, como la modestia, la resignación y la fe: que se necesita fe especial para consagrar grandes esfuerzos a un propósito cuyo resultado nunca puede pasar de mediano » (Clarín, 2006b, p. 837).

traducción, es claro; y el genio traducido... no puede estar tampoco (Clarín, 2006b, p. 837).

Ce revers, où apparaissent les distorsions résultant des choix du traducteur et les accrocs résultant des tensions entre deux plumes, mêmes amies, est notamment perceptible dans le cas de la traduction de *Travail* lorsque Clarín évoque le système répétitif et redondant zolien. Il a choisi d'éliminer nombre de ces « repeticiones casi cabalísticas y como hieráticas », typiques du style épico-mystique du dernier Zola, car son propre style le porte davantage vers l'ellipse, l'évocation et le détour ironique. Comme il le dit lui-même, il sent que Zola « desconfi[a] de la memoria del lector », alors que l'esthétique clarinienne toute entière repose sur la stimulation, le défi, la complicité et la confiance en un lecteur idéal dont la mémoire et la culture sont à même de venir compléter le texte et le rendre vivant (Fillière, 2011). La fidélité littérale, sinon littéraire, se ressent par conséquent du choc de deux esthétiques opposées.

La concurrence entre deux plumes au sein du transfert qu'est la traduction est ainsi l'une des illustrations du voyage que ce transfert suppose : le tunnel de la traduction impose des modifications culturelles, linguistiques et stylistiques pour que la rencontre soit possible. La transposition par transparence est utopique, et si la traduction est conçue comme une médiation qui implique une métamorphose interne du texte, elle doit également, et c'est ce que Clarín appelle de ses vœux, imposer une métamorphose au sein du système culturel d'accueil. C'est ce qu'il nomme assimilation culturelle nécessaire, ou imprégnation profonde de l'aire d'accueil, sur le modèle de l'adaptation darwinienne. Or, Clarín déplore le fait qu'en Espagne l'on ne dépasse guère la première étape de ce phénomène, celle de l'apprentissage par l'imitation, et que la stagnation dans le calque culturel, linguistique et intellectuel ne débouche guère sur une phase créatrice et originale. Toute sa vie, Leopoldo Alas Clarín aura par conséquent milité contre le pouvoir de suggestion des cultures étrangères sans sa contrepartie réflexive et créatrice nationale. Étonnamment, c'est dans l'un de ses articles traduits en français – et mal traduit – pour une publication dans la revue *L'Espagne*, en 1900, que Clarín synthétise le plus clairement son discours de médiation sur la traduction en Espagne :

Il ne faut même pas parler de l'avantage, ou de la nécessité, de voir pénétrer chez nous les idées des autres pays de culture supérieure ; mais pourtant il faut dire que ces courants étrangers ne laissent pas d'avoir quelques inconvénients à cause du manque de force d'assimilation réflexive pour les recevoir (Clarín, 2006a, p. 807).

Carole Fillière  
Université de Toulouse II – Le Mirail, LLA-CREATIS



Portrait de Leopoldo Alas « Clarín »

## BIBLIOGRAPHIE

BARALT, Rafael María, 1955, *Diccionario de galicismos, ó sea de las voces, locuciones y frases de la lengua francesa que se han introducido en el habla castellana moderna, con el juicio crítico de las que deben adoptarse, y la equivalencia castiza de las que no se hallen en este caso, con un prólogo de Juan Eugenio Hartzenbusch*, Madrid, Imprenta Nacional.

CHEVREL, Yves et BRUNEL, Pierre (coords.), 1989, *Précis de Littérature comparée*, Paris, PUF.

CHEVREL, Yves, 1989, « Le texte étranger : la littérature traduite », in CHEVREL, Yves et BRUNEL, Pierre (coords.), *Précis de Littérature comparée*, Paris, PUF, p. 57-84.

CLARÍN (ALAS, Leopoldo), 2002, *Obras completas*, Tome V, Jean-François Botrel et Yvan Lissorgues (éds.).

Contient :

« Libros y libracos. N. Hawthorne – *Cuentos mitológicos*. Traducción de D. M. J. Bender », 7 novembre 1875.

« Libros. Estudios filosóficos y religiosos, por F. Giner », 24 octubre 1876.

« Libracos. *Rolla* de Musset, traducida en verso por el señor don Ángel R. Chaves », 5 novembre 1876.

« Teatros. Español. *Alicia*, traducción averiada de *Alix* de Feuillet », 12 novembre 1878.

« Lecturas. *Los pazos de Ulloa* », 29 janvier 1887.

– –, 2003a, *Artículos (1875-1878)*, *Crítica*, *Obras completas*, Tome IV, 2 vols., Laureano Bonet (éd.), avec la collaboration de Joan Estruch et Francisco Navarro.

Contient :

« De las traducciones », 1886.

« España en Francia. Le naturalisme en Espagne, por Alberto Savine. Paris, E. Giraud et compagnie, éditeurs », 26 septembre y 3 octubre 1885.

« Revista literaria. *La poésie espagnole contemporaine*, Tannenberg », décembre 1889.

– –, 2003b, *Artículos (1879-1882)*, *Obras completas*, Tome VI, Jean-François Botrel et Yvan Lissorgues (éds.).

Contient :

« Goethe. Ensayos críticos por U. González Serrano. English y Gras editores », 18 mars 1879.

« Libros. Estudios literarios, de Macaulay. Traducción del señor Juderías Bender », 23 juillet 1879.

« Movimiento científico y artístico. Teatro español », 13 décembre 1879.

« Revista mínima », 17 janvier 1881.

« Teatros. Comedia – autores franceses y actores italianos », 30 avril 1881.

« Estrenos. Comedia – *Las tres jaquecas*, comedia traducida del francés por el señor Pina, pero mal traducida », 6 diciembre 1881.

– –, 2004, *Artículos (1882-1890)*, *Obras completas*, Tome VII, Jean-François Botrel et Yvan Lissorgues (éds.).

Contient :

« Un buen propósito. Una liga literaria hispano-portuguesa », 7 septembre 1882.

« Un poeta portugués. *A musa em férias*, por Guerra Junqueiro », 13 novembre 1882.

« Estrenos. Comedia – *Cabeza de chorlito*, comedia arreglada o traducida del francés », 4 février 1883.

« Traducciones. Novelas de Salvador Farina, traducción de don Cecilio Navarro. – El Fausto de Goethe, primera parte, traducción en verso del señor Llorente » 8 juin 1883.

« Traducciones. *El Fausto* de Goethe, primera parte, traducción en verso de don Teodoro Llorente. – Biblioteca de artes y letras (conclusión) », 10 juin 1883.

« Un naturalista portugués. *O primo Basilio*, episodio doméstico, por Eça de Queiroz », 1 juillet 1883.

– –, 2005a, *Artículos* (1891-1894), *Obras completas*, Tome VIII, Jean-François Botrel et Yvan Lissorgues (éds.).

Contient :

« Revista mínima. Introito », 26 mai 1888.

« Lecturas. Un libro inglés », 2 janvier 1892.

« Un proyecto », 31 mars 1894.

– –, 2005b, *Artículos* (1895-1897), *Obras completas*, Tome IX, Jean-François Botrel et Yvan Lissorgues (éds.).

Contient :

« Revista literaria. *La Celestina* en Inglaterra », 31 décembre 1894.

– –, 2006a, *Artículos* (1898-1901), *Obras completas*, Tome X, Jean-François Botrel et Yvan Lissorgues (éds.).

Contient :

« Palique. *La Eneida* de Publio Virgilio Marón. Traducción en verso castellano por el ilustrísimo señor doctor Luis Herrea y Robles, presbítero, individuo de la Real Academia Española, catedrático de literatura, etcétera, etcétera », 1 octubre 1898.

« Breves, 7 mars 1900.

« Biblioteca de filosofía », 30 mars 1900.

« Revista literaria », 23 avril 1900.

« Revista literaria. *Ensayos* de Montaigne. Traducción española de Constantino Román y Salamero. Dos tomos, Paris, Garnier Hermanos », 28 mai 1900.

« *Trabajo*. Novela de E. Zola », avril 1901.

– –, 2006b, *Varia*, *Obras completas*, Tome IX, Leonardo Romero Tobar, Sofía Martín-Gamero, Luis García San Miguel, Yvan Lissorgues et José María Martínez Cachero (éds.).

Contient :

« Prólogo a la traducción de *Trabajo* de Emilio Zola, por Clarín »

– –, 1901, *Los cuatro evangelios – Trabajo* por Emilio Zola, traducción de Leopoldo Alas (Clarín), Barcelona, Maucci, 2 tomos.

FILLIÈRE, Carole, 2011, *L'esthétique ironique de Leopoldo Alas Clarín*, Madrid, Casa de Velázquez.

LARRA, Mariano José de, 1836, « De las traducciones. De la introducción del « vaudeville francés » en el teatro español. *La viuda y el seminarista*, *Los guantes amarillos*, piezas nuevas en un acto », *El Español*, 18-III.

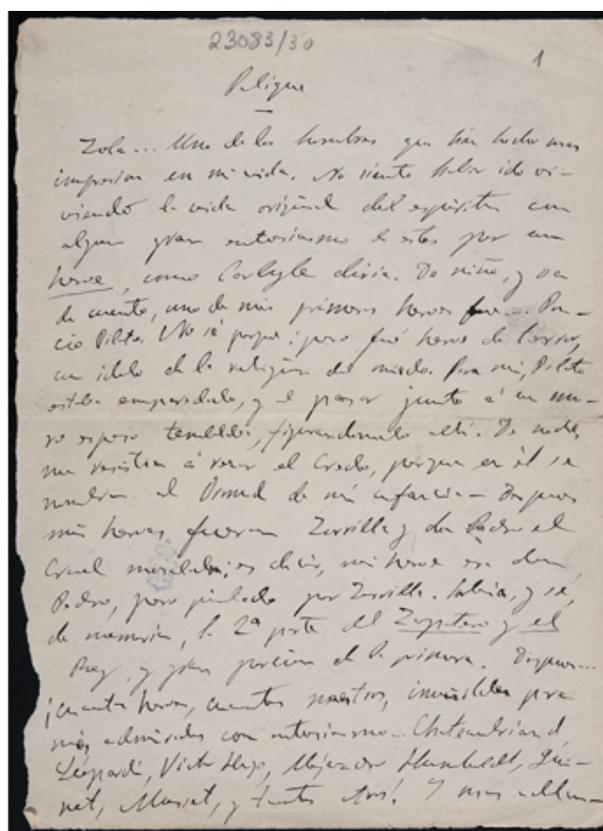
LISSORGUES, Yvan, 2007, *Leopoldo Alas Clarín, en sus palabras (1852-1901)*, Oviedo, Ediciones Nobel.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Luis, 1982, « Ideas de Clarín sobre la traducción y su versión de *Travail de Zola* », *Actas del IX Congreso de Literatura Comparada*, Innsbruck, p. 531-538.

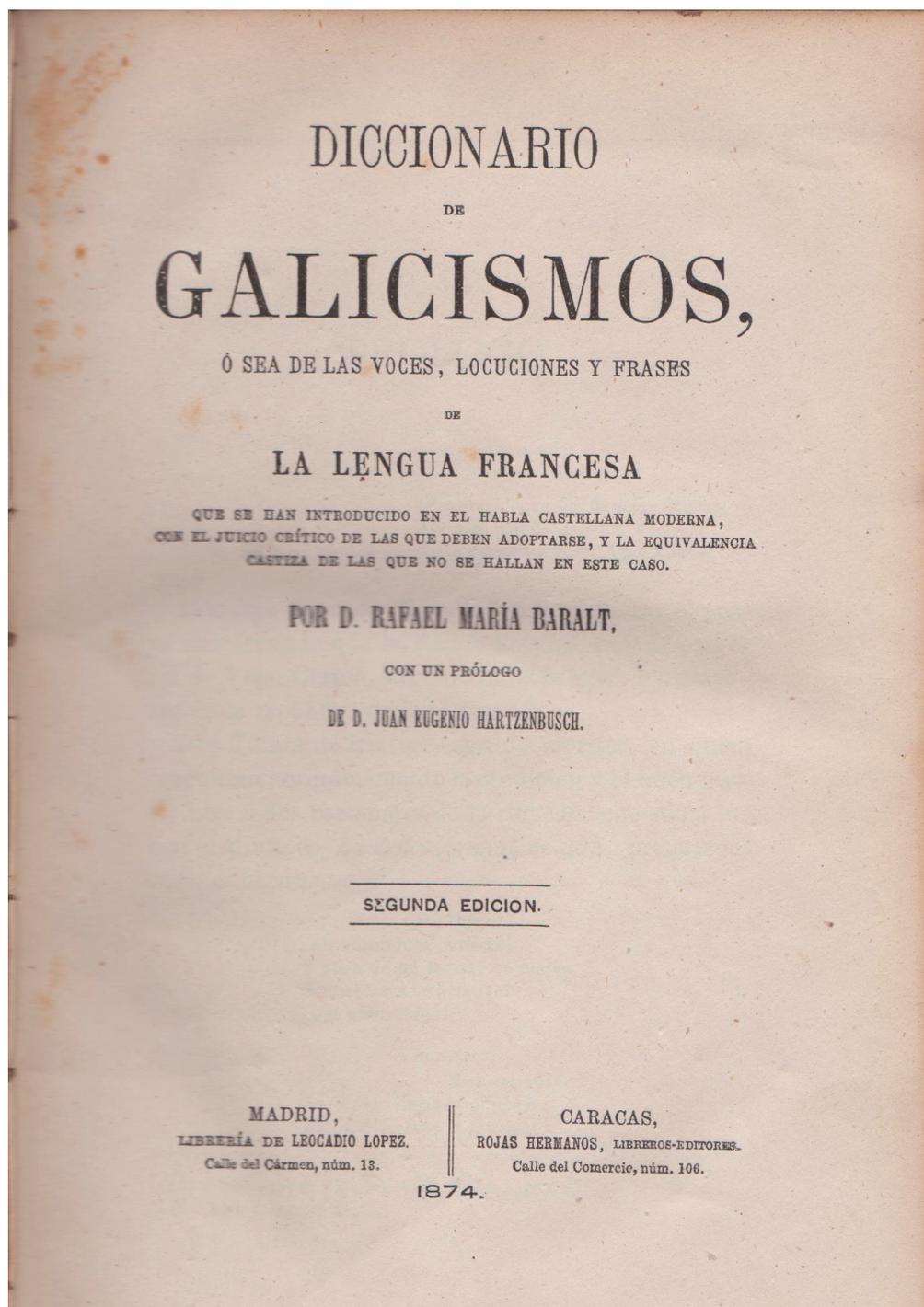
PRADO BIEZMA, Javier del, 1991, « Lo que Clarín dice y lo que acalla en su traducción de Zola », *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, PPU, Barcelona, p. 175-188.

SAILLARD, Simone, 1989, « Pour une histoire de la traduction moderne. À propos de *Travail/Trabajo*, Zola/Clarín, 1901 », *La traduction*, Actes du XXIII<sup>e</sup> Congrès de la SHF, Presses Universitaires de Caen, p. 35-53.

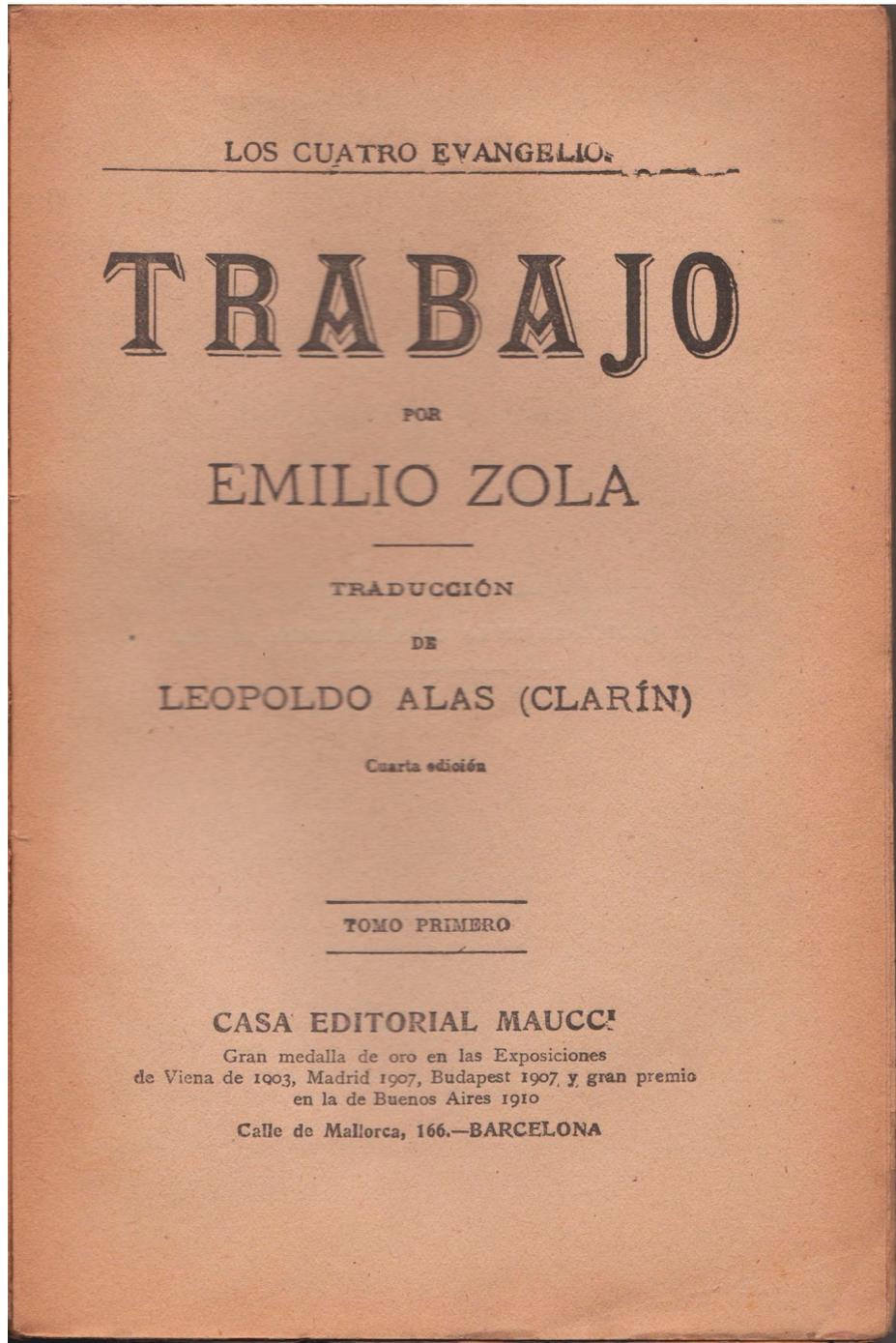
TOLIVAR ALAS, Ana, 1984, « El joven Leopoldo Alas traduce a Racine. Aspectos trágicos en *La Regenta* », *Clarín y La Regenta en su tiempo: Actas del Simposio Internacional*, Oviedo, p. 1099-1124.



Page autographe d'un article de Clarín



Page de titre du *Diccionario de Galicismos*, de R. M. Baralt



Page de titre de Trabajo, de E. Zola, traduit par Clarín