



L'Arazzo  
Sezione Saggi

Marcel Bataillon

# À la recherche de l'Espagne

## Cours au Collège de France (1950)

*Édition, introduction et notes de Simona Munari*





# L'Arazzo

collana diretta da Loretta Frattale

Sezione Saggi



Marcel Bataillon

À la recherche de l'Espagne

Cours au Collège de France (1950)

Édition, introduction et notes de Simona Munari

Ledizioni

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Storia, Patrimonio culturale, Formazione e Società dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata (CUP E83C22000910005).

Volume publié avec le concours du Fonds Universitaire pour la Recherche Scientifique RSA2021, Università di Roma Tor Vergata, Dipartimento di Storia, Patrimonio culturale, Formazione e Società (code identification projet E83C22000910005).

Unless otherwise stated, this work is released under a Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.it>.



Marcel Bataillon, *À la recherche de l'Espagne. Cours au Collège de France (1950)*, édition, introduction et notes de Simona Munari

Première édition: Novembre 2023

Print ISBN 9791256000395

eBook ISBN 9791256000401

PDF ISBN 9791256000418

Ledizioni Ledipublishing

Via Boselli 10, 20136 Milan (Italy)

Informations sur le catalogue: [www.ledipublishing.com](http://www.ledipublishing.com), [www.ledizioni.it](http://www.ledizioni.it)

## Table des matières

À la recherche de l'Europe. Marcel Bataillon et l'hispanisme au Collège de France.	9
<i>Simona Munari</i>	
1. Une belle et dangereuse liberté	9
2. Les visiteurs du soir	21
3. Ma vérité provisoire	29
4. Notre édition	39
Bibliographie primaire	40
Bibliographie secondaire	43

### À LA RECHERCHE DE L'ESPAGNE

1. À la recherche de l'Espagne	49
2. L'Espagne <i>sobre</i> de Menéndez Pidal	67
3. L'individualisme	85
4. Unitarisme et régionalisme	105
5. L'Espagne historique d'Américo Castro	125
6. L'Espagne de A. Castro : Santiago	147
7. « Estas son las nuevas de Mio Cid el campeador »	169
8. Les suprêmes <i>Hadit</i> espagnols : <i>Don Quichotte, Las Meninas</i>	193
9. Jusqu'au XIII <sup>e</sup> siècle. Emprunts à l'Islam et refus d'emprunter	211
10. Le <i>Libro de Buen Amor</i>	227

11. Les Juifs	249
12. Les Juifs et l'esprit inquisitorial	271
13. Nouvelles voies de recherche	291
Index onomastique	309



# À la recherche de l'Europe. Marcel Bataillon et l'hispanisme au Collège de France.

Simona Munari

## 1. Une belle et dangereuse liberté

Le 6 juin 1949 Marcel Bataillon remercie chaleureusement Américo Castro de lui avoir envoyé son dernier livre *Aspectos del vivir hispánico : espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI* par une lettre qui annonce l'intention de consacrer le cours au Collège de France de l'année suivante à l'analyse de l'œuvre de son collègue par rapport à la tradition historiographique espagnole :

J'ai reçu vos *Aspectos del vivir hispánico* que vous appelez dans votre affectueuse dédicace *herejías desapacibles para un francés*. Non ! Ni *desapacibles* ni *herejías* ! Je viens de relire ce livre en prêtant attention aux pages qui pour moi étaient neuves, et en m'efforçant d'en saisir l'ensemble. Il est beaucoup moins déconcertant pour moi qu'à la première lecture. Je suis maintenant bien décidé à consacrer un de mes cours de l'hiver prochain à l'examen de *España en su historia* et des *Aspectos del vivir hispánico*, auxquels je joindrai *Los españoles en la historia* de Pidal (Paris, 6/6/1949).

Pour Bataillon, attentif au changement épistémologique que connaît l'écriture historique de l'après-guerre, la nouvelle édition du volume de Castro est l'occasion de dresser un état des lieux de l'hispanisme qui, après la création en 1841 au Collège de France de la Chaire de Langues et littératures de l'Europe méridionale en même temps que celle consacrée aux

études germaniques, inclut désormais la France en tant que médiatrice naturelle entre le Nord et le Midi.

À l'heure de prendre possession de sa chaire, Edgar Quinet considérait que la définition de « littératures néo-latines » s'ouvrait à des approches très variées, d'autant plus que l'enseignement du Collège était peu exigeant sur ses limites : « En résumé, cette chaire s'ouvre à tout » allait-il écrire dans une lettre à sa mère citée par Marcel Bataillon lors de sa leçon inaugurale en 1945, où il glose : « Belle et dangereuse liberté, qui induisit Quinet à s'installer sur les confins de l'histoire et de la prédication politique, et qui valut à ses cours des destinées orageuses » (Bataillon, 2009 : 201). Dans le sillage de Quinet, qui se proposait de remettre en cause les frontières scientifiques de l'Europe méridionale, Bataillon signe avec Alfred Morel-Fatio et Paul Hazard une nouvelle conception de la littérature générale et comparée dont l'ambition était de traiter les grands courants littéraires et les échanges à travers le monde. Leurs successeurs I.S. Révah et Nathan Wachtel élargirent le regard sur les courants rénovateurs de la pensée européenne en déplaçant le centre de gravité de leur enseignement, chacun selon sa vocation personnelle, dans des cadres nationaux et civilisationnels très vastes<sup>1</sup>.

L'estime professionnelle qui lie Bataillon à Castro date

---

<sup>1</sup> Edgar Quinet, *Langues et littératures de l'Europe méridionale* (1841-1952) ; Alfred Morel-Fatio, *Langues et littératures de l'Europe méridionale* (1884-1907 chargé de cours ; 1907-1924 titulaire) ; Paul Hazard, *Histoire des littératures comparées de l'Europe méridionale et de l'Amérique latine* (1925-1944) ; Marcel Bataillon, *Langues et littératures de la Péninsule ibérique et de l'Amérique latine* (1945-1965) ; Augustin Renaudet, *Histoire de la civilisation italienne* (1946-1950) ; André Pézard, *Littérature et civilisation italiennes* (1951-1963) ; I.S. Révah, *Langues et littératures de la Péninsule ibérique et de l'Amérique latine* (1966-1973) ; André Chastel, *Art et civilisation de la Renaissance en Italie* (1970-1984) ; Marc Fumaroli, *Rhétorique et société en Europe XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles* (1987-2002) ; Nathan Wachtel, *Histoire et anthropologie des sociétés méso- et sud-américaines* (1992-2005) ; Carlo Ossola, *Littératures modernes de l'Europe néolatine* (1999-2020).

de leur rencontre en Espagne au début des années Vingt (leur première lettre conservée remonte à 1923), quand le jeune agrégé travaille à Madrid sur Juan de Valdés et traduit Unamuno, et la *Revue de Genève* s'interroge sur « Le futur de l'Europe » (Bataillon, Castro, 2012 : 72). Ensuite, un nationalisme tranchant allait enfermer de plus en plus l'Espagne et son histoire littéraire dans des mythes fondateurs qui reposaient sur une lecture « anémique » des textes :

Il s'agit d'un fait que l'on trouve dans ce qu'on appelle le Siècle d'Or, ou siècle de carton doré comme je l'ai baptisé dans *Don Julian*, avec d'une part, l'apparition d'un groupe d'écrivains que je qualifie de « règne des exceptions géniales » et d'autre part, la lente asphyxie de toute possibilité de rénovation et un humanisme fauché à la racine, comme nous le savons tous depuis Marcel Bataillon et Américo Castro (Goytisolo 2003a : 34).

La différence de perspective qui se dégage à plusieurs reprises de leurs échanges épistolaires trouve une tentative d'explication dans le cours de 1950 par l'analyse des éléments de la pensée de Castro qui avaient nourri la réflexion de son collègue. Leur correspondance féconde et chaleureuse, scellée en 1948 par une rencontre à Princeton où Castro enseignait depuis 1940, montre toute la valeur d'une *tertulia* internationale qui nous offre une foule de renseignements concernant le travail de tous les intellectuels impliqués. Après le voyage, Bataillon promet « Le iré comunicando lo que se me ocurra acerca de sus ideas » (Paris, 2/12/1948), et il tient sa parole même dans les moments les plus compliqués de cette longue amitié :

Je vous ai absorbé à haute dose, à la fois comme un aliment et comme un réactif. Plutôt comme un réactif car votre pensée ne m'est jamais pleinement assimilable même quand j'en tire un grand parti. Il est normal, vous le dites très bien, qu'il en soit ainsi. Mais pour ma part, je ne trouve pas normal que chacun soit enfermé dans sa vérité sans qu'il y ait de passage possible vers celle des autres (Paris, 6/4/1950).

La vie des deux chercheurs avait en quelque sorte emprunté des voies « parallèles » (Martín, 2012) jusqu'à l'*alzamiento* de 1936, lorsque, ancien ambassadeur à Berlin du gouvernement républicain, Castro est obligé de se réfugier en Argentine pour trouver ensuite asile aux États-Unis (à Austin d'abord, puis à Princeton et à San Diego-La Jolla). À partir de ce moment, l'histoire que Castro tente d'inaugurer sur le terrain hispanique est d'après Bataillon nécessairement un relativisme existentiel : « Le point où il est placé pour connaître intuitivement le passé espagnol. 1939. *L'émigration*. La défaite de la République qui avait été une généreuse et utopique tentative de rénovation intérieure de l'Espagne » (Bataillon, 1950a). C'est ce qu'il écrit dans ses notes de cours, tout en précisant à son ami dans une lettre personnelle son exigence de bien comprendre sa conception de l'histoire pour la relire dans le cadre de ses recherches sur l'érasme espagnol :

Pourtant je voudrais vous dire en hâte deux choses. D'abord que je ne suis pas si incapable de comprendre votre conception de l'histoire que vous semblez le penser, et que je m'efforce honnêtement de la comprendre, non d'en faire une caricature apauvrie pour en triompher sans peine, mais de « sympathiser » avec elle tant que je peux pour en retenir tout ce qui me semble assimilable pour ma propre conception. Vous-même, faites-vous autre chose à l'égard de la conception que vous appelez française et que vous connaissez bien, pour y avoir été en partie formé ? (Paris, 14/12/1949).

Alors que les intellectuels espagnols se dédiaient à reconstruire les événements historiques pour légitimer un pouvoir très discuté, ceux de la diaspora s'interrogeaient sur les causes historiques d'une guerre qui avait isolé l'Espagne de l'Europe en formation, ainsi que sur le rôle et l'image de l'Espagne à l'étranger. Comme de nombreux confrères qui avaient dû quitter l'Espagne pour des raisons politiques, Castro entreprend de réfléchir sur l'histoire de son pays en tant qu'exilé, dans la tentative d'enquêter sur les dynamiques historiques qui avaient conduit à l'isolement européen du pays et à une

guerre civile dévastatrice (Martín, 2012). Bataillon souligne dans ses notes préparatoires : « Inutile de le dire : pas d'intention polémique. Pas de plaidoyer *pro domo*. Qui a raison ? Peut-être l'un et l'autre. Confrontation pour arriver à une compréhension. Et d'abord bien comprendre la différence des points de vue » (Bataillon, 1950a).

En 1948, dans une Europe ravagée, sortent *España en su historia: cristianos, moros y judíos* de Castro, publié à Buenos Aires<sup>2</sup>, et à Berne *Europäische Literatur und Lateinische Mittelalter* de Curtius, ainsi que les articles de Leo Spitzer et Samuel Stern<sup>3</sup> qui redessinent le concept de « trésor national » tel qu'on l'avait conçu jusqu'à ce moment-là, formé à partir d'une série de textes en castillan primitif considérés comme les toutes premières expressions du prétendu « esprit » espagnol (Di Camillo, 2009 : 35-36). Ces études mettent en valeur la marque, l'empreinte maure et arabe de la littérature espagnole en travaillant sur les apports de vocabulaire correspondant à des activités qui définissent un type de vie. Bataillon constate la grande nouveauté de cette approche, dont il parle comme d'un effort remarquable pour ressaisir dans les textes quelque chose de plus subtil : « Un comportement linguistique qui traduit une certaine attitude en face des choses ; les mots sont polyvalents. N'est-il pas possible qu'une langue, de même qu'elle emprunte des mots à une autre, lui emprunte

<sup>2</sup> Castro, Américo (1948) : *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires : Losada. À partir de la deuxième édition revue et augmentée, le volume de Castro s'intitule *La realidad histórica de España*, Mexico, Porrúa, 1954 (1962, 1965, 1971). La traduction française *Réalité de l'Espagne. Histoire et valeurs* est publiée à Paris en 1963. Deux ans après paraît aussi *Le drame de l'honneur dans la vie et dans la littérature espagnoles du XVIe siècle*, avec un avant propos de M. Bataillon (Paris, Klincksieck, 1965).

<sup>3</sup> Leo Spitzer (1948) : « Sobre el carácter histórico del *Cantar de Mio Cid* », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II, pp. 105-117 ; Samuel Stern (1948) : « Les vers finaux en espagnol dans les *murwassabs* hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire du *murwassab* et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozarabe" », *Al-Andalus*, XIII, pp. 299-346.

quelque chose de sa structure intime ?» (BTL 17.2). Il observe alors dans son cahier à propos de la *vividura* de Castro : « Mais comment Castro a-t-il été amené à exploiter le suffixe -ura (-idura) pour forger ce mot nouveau ? » :

Chez Castro, il semble qu'il y ait eu recherche d'un nouveau dérivé de *vivir* qui ne fut pas *vivencia*, déjà créé par les philosophes et psychologues espagnols à l'imitation d'*Erlebnis* mais senti peut-être comme expérience individuelle, non collective. [...] Cette conception de l'histoire de la culture est probablement au cœur de l'*historiologie* de Castro et de ses nouveautés les plus discutées (BTL 17.2).

Son cours de l'hiver 1950, d'abord censé s'intituler *Aspects de l'Espagne dans son histoire culturelle : examen de quelques conceptions récentes* et qui deviendra *À la recherche de l'Espagne : examen critique de publications récentes*, annonce la traduction espagnole de sa thèse *Erasmus y España* (México-Buenos Aires, 1950) et se propose de faire un bilan sur ces nouvelles enquêtes à partir de la supposition de Castro que le « ser » des Espagnols trouve son origine dans la coexistence pendant le Moyen Âge des trois « castes » de Chrétiens, Maures et Juifs, selon un syncrétisme déjà valorisé par la tradition qui voyait l'Espagne comme un pays capable de développer sa culture en marge du cadre social, économique et philosophique du reste de l'Europe.

En 1925 *El pensamiento de Cervantes* de Castro avait attiré l'attention des spécialistes pour la relecture qu'il offrait de la « réalité » de l'Espagne non plus comme un élément isolé qu'il fallait considérer selon les caractères espagnols, mais comme un mouvement à introduire dans le cadre du développement de l'Europe selon le programme ortéguien qui réclamait pour son pays les vertus européennes de science, système, rigueur, méthode, discipline (Martín, 2012 : 34). Il signalait l'urgence d'insérer un discours sur Érasme (« sus ideas, su concepción de la vida, los temas que introduce o trasmite, su estilo ») dans les manuels d'histoire littéraire non seulement espagnols car « sin Erasmo, el siglo XIV habría sido otra cosa en Europa :

Cervantes y Montaigne, para no citar más que dos ejemplos de primer orden, le deben buena parte de su formación ». (Castro 1925 : 251). Bataillon en fait l'éloge en 1928 dans la *Revue de Littérature comparée*, suivi trois ans plus tard par Paul Hazard qui remercie Castro d'avoir non seulement encouragé le dessein de son livre *Don Quichotte de Cervantès*, mais de l'avoir provoqué par son étude magistrale.

Bataillon trouve que l'attitude religieuse de Cervantes eût gagné à être posée de façon plus strictement historique, mais il reconnaît que le travail de Castro sur l'européisme caché dans la culture de l'auteur du *Quichotte* apporte une contribution fondamentale à la réflexion sur les catégories historiques et littéraires qu'il fallait appliquer à l'histoire espagnole. D'après un document inédit conservé dans les archives du Collège de France, lors de la présentation orale de sa thèse *Érasme et l'Espagne* en 1937, il convient que Castro fait sortir la question de l'humanisme de Cervantes du domaine de l'érudition pour la poser en termes de circulation d'idées. Cette vision avait sollicité sa relecture du Siglo de Oro comme un vaste mouvement de transformation spirituelle qui fut à la fois cause et effet de la renaissance des lettres antiques : une entreprise « non sans dangers » dont il explique la genèse et l'élaboration pendant la soutenance :

J'ai essayé de suivre à travers la littérature humanistique des essais, des miscellanées, des dialogues, l'effort érasmien vers une littérature de vérité. Mais surtout, on le comprend sans peine, j'ai tenu à m'arrêter longuement au cas de Cervantès, qui n'a peut-être jamais lu Érasme, ayant fait ses humanités à une époque où ses œuvres venaient d'être prohibées rigoureusement, mais dont les maîtres avaient lu Érasme et qui apparaît de façon si nette comme l'héritier de l'érasme espagnol, de son mélange de sérieux et d'ironie, de ses tendances moralisantes et raisonnables, et même, jusqu'à un certain point, de son goût pour la piété intérieure. Ici, je n'avais rien à découvrir d'essentiel. L'érasme de Cervantès avait été décelé avec une intuition très sûre par Menéndez y Pelayo, il avait été tout près de nous, analysé avec une précision assez poussée déjà par Américo

Castro : il ne me restait qu'à reprendre la question en tenant compte de ce que je savais par ailleurs de l'érasmisme. Mais on voit que, depuis l'époque de Cisneros jusqu'à celle de Cervantès, c'était tout un grand siècle, tout un riche siècle de l'Espagne que j'avais à parcourir pour y retrouver le rôle joué par l'érasmisme, et je suis arrivé à la conviction que le sujet méritait une étude aussi poussée, parce que l'érasme m'apparaissait de plus en plus comme un courant central, comme l'axe même du XVI<sup>e</sup> siècle espagnol dans l'ordre spirituel, le seul qui permette de situer correctement la grande littérature religieuse d'un côté, l'œuvre de Cervantès d'autre part (BTL 4.11).

Il s'agissait d'entrer dans le champ social et doctrinal d'une époque tout en mettant en relation des éléments très différents : la vie spirituelle, l'activité scientifique, les pratiques pédagogiques et l'action politique au début de l'ère moderne européenne, mais aussi les stratégies de l'Inquisition contre les nombreuses « hérésies » (Pastore, 2015 : 259) du luthéranisme et de l'illumineisme *alumbrado* qui refusaient la médiation de l'Église, et surtout le rôle des convertis juifs, une matière qu'il avait déjà ébauchée dans son introduction au *Diálogo de Doctrina cristiana* de Juan de Valdés et qui deviendra centrale dans l'élaboration de sa thèse :

Quant à l'influence des juifs, à leur apport dans ce complexe original qu'est l'Espagne historique, c'est, je pense, le domaine où le livre de Castro peut ouvrir la voie aux recherches les plus fructueuses parce que l'entrée en jeu des juifs est relativement récente, et que l'Inquisition, qui s'en est beaucoup mêlée, nous révèle souvent de la façon la plus imprévue, dans les documents de ses archives, la qualité de *converso* de tel ou tel grand Espagnol (Bataillon, 1950a).

Ce sont les points d'appui de l'hypothèse formulée par Bataillon selon laquelle l'œuvre d'Érasme, par toutes ses ruptures épistémologiques, se constitue comme un lieu idéal de réflexion pour l'humanisme chrétien, et comme une nouvelle référence pour une spiritualité qui annonce la grande école mystique carmélitaine (Munari, 2015 : 310). Selon la tradition d'hispanisme « large » résumée dans la méthode qu'il



attribuait à son prédécesseur Alfred Morel-Fatio – « L'illustration sûre des textes ou l'illustration d'une époque par des textes sûrs » (Ridou, 2012 : 200) – il était convaincu qu'en croisant le succès de *l'Enchiridion* et des traductions espagnoles des *Colloquia* avec les documents d'archives des procès inquisitoriaux, le cadre de l'histoire littéraire et culturelle aurait pu être reformulé en libérant la réforme érasmiennne des définitions historiques qui n'appartenaient pas à la réalité espagnole (Munari, 2014 : 127). Bataillon cherchait les racines partagées d'une Réforme européenne, les tendances et utopies communes qui auraient pu rapprocher l'Espagne encore trop « pittoresque » de Mérimée (Hazard, 1936) du mouvement réformateur européen, et l'érasmiennne espagnol lui semblait s'expliquer par son développement au sein d'un illuminisme préexistant dans des milieux assez divers. C'est précisément sur le ferment spirituel des nouveaux chrétiens d'origine juive qu'il revient dans son cours :

Le premier rôle des juifs comme médiateurs entre la culture juive et la culture espagnole dont ils adoptent d'emblée la langue au XIII<sup>e</sup> siècle est domaine réservé aux orientalistes. Mais leur rôle au sein de l'Espagne chrétienne dans laquelle ils entrent par des conversions massives à la fin du XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle, c'est un sujet accessible par de multiples côtés dont Castro a indiqué quelques uns avec beaucoup de pénétration (Bataillon, 1950a).

Au moment où Bataillon commençait ses recherches, une grande partie des intellectuels espagnols affirmait qu'il n'y avait pas eu de Renaissance en Espagne à cause d'une Inquisition « immanente », comme l'appelait Unamuno, qui avait pénétré le pays en empêchant la riche floraison des territoires réformés : instrument de contrôle politique autant que religieux, au fil du temps l'attitude inquisitoriale qui protégeait l'unité nationale en surveillant la conservation de la pureté religieuse avait fait de l'Espagne « un désert », comme le dénonce plus tard Juan Goytisolo (2003a : 34). Lorsqu'en 1939 dans la revue *Annales* Lucien Febvre définit *Érasme et l'Es-*

*pagne*, publié à Genève en 1937, « une conquête de l'histoire » qui montre « le caractère vraiment européen des réactions que manifestèrent, là comme ailleurs, les hommes du XVe siècle finissant et du XVIe siècle à ses débuts vis-à-vis des problèmes spirituels », il souligne donc la perspicacité d'une lecture qui redéfinit la circulation des courants spirituels en Europe sans tomber dans le « destin fatal et pernicieux des périodisations » (Febvre, 1957 : 96). Le cours de 1952-53 *Cervantès et le baroque* permettra ensuite à Bataillon d'approfondir le sujet en précisant la façon dont son intérêt pour le XVIe siècle espagnol, qui avait pris forme dans la France de Febvre et des *Annales*, celle de la redécouverte du mysticisme et de Bergson, d'Alain et de Simone Weil (Pastore 2015: 255), s'était initialement fondé sur le schéma Pré-Réforme/Réforme/Contre-Réforme au sein duquel le phénomène culturel des nouveaux chrétiens si décisif dans la diffusion de l'érasme ne pouvait pas trouver une place convenable.

Les notions de Réforme et de Contre-Réforme sont donc remises en cause lors de la rédaction de sa thèse, à commencer par le choix du titre : « Bien que je déteste les mots de Réforme et Contre-Réforme, j'incline parfois à choisir *Érasme et la Réforme espagnole*, parce que cela dirait pour le lecteur cultivé l'essentiel de ce que contient mon livre » (Alger, 28/12/1935), confie-t-il à Baruzi, auteur en 1925 de *Problèmes d'histoire des religions*, un texte qui s'avère essentiel dans sa formation. Il lui signale son embarras d'utiliser des repères historiques trop vagues pour restituer leur juste rôle aux individualités, sans oublier l'importance du contexte dans lequel elles se meuvent, encore que cette sorte « d'agnosticisme à l'égard de l'individuel » soit pour lui « une forte tentation » (Savoie, 29/7/1935).

Comme il l'explique à Baruzi dans leur correspondance, la complexe question des nouveaux chrétiens lui semble se rattacher à l'histoire de la Réforme européenne et à la crise religieuse du XVIe siècle italien née autour du spiritualisme *alumbrado* de Juan de Valdés, mais le sens implicitement disqualifiant qui réduit un courant spirituel d'une énorme im-

portance tel que la Contre-Réforme à une simple réaction contre la réforme protestante est dû à son avis à la mauvaise habitude d'étendre à tous les pays une notion et un terme qui ne concernent que l'histoire allemande. Une nouvelle géographie de l'érasme s'amorce à travers l'élément temporel :

Je reste plus que jamais persuadé de l'importance du *temps* en cette histoire, et il me semble qu'une des nouveautés de mon livre sera d'en tenir compte au lieu de présenter l'érasme comme une brève flambée capricieuse. Mais je suis arrivé à des groupements nouveaux présentant des ensembles intelligibles tout en respectant dans une large mesure l'ordre chronologique (Alger, 28/12/1935).

Castro, qui avait suivi de près le travail de Bataillon, constate que l'on ne peut pas tout expliquer par une simple importation d'idées nouvelles de l'étranger, ou par le penchant soudain d'un large groupe de Juifs convertis pour une religion de l'interiorité (Pastore, 2004 : IX). Sa recherche de l'origine du phénomène *converso* le conduit à rebours à l'exploration de ce Moyen Âge espagnol tout à fait unique et particulier dans l'histoire de l'Europe pour vérifier le problème du rapport avec l'élément sémitique, la question des relations avec la Réforme européenne, ainsi que l'influence et la validité de la catégorie d'érasme parmi les nouveaux chrétiens. Par le « truchement des convertis » pénètrent dans la société castillane « le lyrisme poétique aux résonances arabes, le mysticisme judéo-islamique, la possibilité du roman (*La Célestine*), la pensée philosophique réfugiée à l'étranger » de Luis Vives, Francisco Sánchez ou Spinoza – explique Castro – mais l'oppression que subissent les transfuges, méprisés par les vieux chrétiens accrochés à leurs privilèges, ouvre également la voie « à la fureur et au *malsinisme* de l'Inquisition, aux frénésies de l'envie et de la rapine, au souci de la pureté ancestrale » (Castro, 1963 : 558), et engendre l'ascétisme lugubre, la vision négative du monde, le désenchantement et la fuite des valeurs qui seraient à l'origine de leur repli vers les demeures intérieures de l'âme. C'est l'*alumbramiento* où l'on retrouve la

racine douloureuse (« el centro de angustia ») de la mystique espagnole, comme Bataillon le rappelle dans son cours :

Dans l'Espagne immémorialement attachée à la religion extérieure, aux cérémonies, à la foi dans la valeur magique des rites, ils ont été par excellence les *alumbrados*, les tenants de la religion intérieure, du dialogue intime avec Dieu. Ils ont préparé l'ambiance dans laquelle a fleuri la mystique de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Ils ont eu leur part dans tous les grands mouvements de réforme religieuse du XVe et du XVIe siècle espagnol (Bataillon, 1950a).

Sous l'action du prestige intellectuel des Juifs, le christianisme espagnol s'était assombri jusqu'à une négation du monde fort proche d'un nihilisme absolu que l'on chercherait en vain en France et en Italie, révèle Castro, qui relit l'extraordinaire succès de l'érasme en Espagne à partir du phénomène des conversions forcées, responsables d'avoir créé des « communautés intermédiaires, perméables et poreuses » (Goytisolo, 2003a : 48) entre des langues, des cultures et des religions différentes. En réponse au fondamentalisme catholique inquisitorial qui avait trouvé dans l'Espagne franquiste un nouvel essor, il évoque l'intuitionnisme vitaliste de Dilthey pour formuler une théorie où l'élément *converso*, la rencontre et la lutte entre des ethnies différentes, deviennent la marque de l'identité espagnole. Toutefois, il est bien conscient que ses conceptions fondées sur l'idée que « l'histoire d'Espagne demande beaucoup moins de recherches dans les archives qu'on ne le dit » (Lapeyre, 1965 : 1017), c'est-à-dire que l'érudition pure doit céder le pas à une interprétation qui suppose une philosophie, ne trouveront dans le milieu hispanisant français qu'une écoute distraite : « No espero que se convenzan Uds. porque estamos divididos en "creencias" como en siglos pasados lo estuvo la gente en materia de religión » (Princeton, 10/12/1949) écrit-il à Bataillon, qui reprend la question du rôle des convertis pour nuancer les positions de Castro :

Ici il ne s'agit pas d'influence occulte, dont les modalités nous échappent. Il s'agit de pénétration mutuelle par un mélange intime d'hommes appartenant à des familles spirituelles jusque là distinctes. On peut parler si l'on veut d'un complexe judéo-chrétien espagnol, à condition de n'y pas chercher seulement cette sorte de nœud de vipères auquel Castro a été si attentif parce qu'il y voyait une des origines du sentiment tragique de la vie espagnole, de son insécurité, de son « vivre desviviéndose ». D'ailleurs même si les *conversos* n'ont pas été les plus funestes responsables de la persécution de leurs semblables et de l'obsession de la pureté de sang, leur seule entrée dans la communauté espagnole a suffi à créer cette persécution et cette obsession qui ont été chose si grave (Bataillon, 1950a).

Ses lettres personnelles du printemps 1950 montrent que la pensée de Castro lui échappe dès qu'entrent en jeu des « attitudes vitales saisies par *Einfühlung* », et pourtant leur « désaccord amical » au sujet de l'érasme favorisant la progression des études sur l'influence d'Érasme au temps de Philippe II par des hypothèses qui circulaient d'une côte à l'autre de l'Atlantique : « En fin de compte, grâce à nous deux, ceux qui s'intéressent encore à la question peuvent se faire une idée plus juste » (Paris, 19/4/1950).

## 2. *Les visiteurs du soir*

Losqu'en 1948 Castro annonce à Bataillon la publication à Buenos Aires de *España en su historia : Cristianos, moros y judíos* (réimprimé au Mexique en 1954 comme *La realidad histórica de España*, titre qu'il gardera par la suite), il se plaint de la tendance de son époque à utiliser des périmètres abstraits de la vie culturelle pour en faire des catégories figées au lieu de chercher le « convivre » (Princeton, (8/1/1948). L'année suivante, pour travailler à la version anglaise de *España en su historia* qui subira en traduction de profonds changements, il demande à Bataillon de lui envoyer le volume de Braudel tout juste sorti en France, *La Méditerranée et le monde*

*méditerranéen à l'époque de Philippe II*, dont on parlait beaucoup en Italie après le refus de l'historien Delio Cantimori d'en conseiller la traduction<sup>4</sup>. Cette aversion contre celui que Cantimori appelle « le groupe de L. Febvre, Morazé, Braudel, etc. etc. » faisait resurgir l'intolérance de l'académie italienne envers l'Érasme « européen » de Huizinga, Zweig et Febvre (Ossola, 2015), expression d'une histoire "ouverte" opposée à l'historiographie politique du XIXe siècle et aux revendications positivistes. Castro avoue sa curiosité :

Ahora reina la nueva religión de los hechos, y de las ideas claras (ahí en Francia), y aquí la de las ideas naturalistas («man, a piece of matter»), o «something workable». Racionalismo y pragmatismo. Es curioso que Braudel tome un mar como *sujeto* de una historia. Ahí tenía que venir a parar el afán de buscar «causas» al proceso histórico. La historia ha de predicarse de algo, para expresar el saber histórico en forma de un juicio. Pero lo que ocurre es que tratando de huir de lo no racionalizable (es decir, de lo que no sea *esto es igual a lo que yo pienso*), se cae en una mitología y en una especie de física de lo humano. Así el mar Mediterráneo se convierte en una especie de «*primum mobile*» para la historia. Me interesa enormemente. He llegado a despersonalizar todo este problema, y lo que me atrae es observar el funcionamiento del pensar histórico en otros, sin el menor asomo de crítica personal. Pasa lo que tiene que pasar, dada la estructura funcional de las vidas de Uds., vidas históricas (Princeton, 10/12/1949).

---

<sup>4</sup> Cantimori jugeait l'étude de Braudel « une sorte d'*Autant en emporte le vent* de l'historiographie » sans profondeur, fascinant pour sa facilité et son caractère vague, fruit de la tendance « dangereuse et néfaste » d'une géo-socio-histoire « qui conjugue dans une présentation aussi brillante et suggestive qu'imprécise, aussi piquante qu'indigeste, les motifs de la géopolitique, des sociologies pseudo-historiques allemandes, et des schémas pseudo-scientifiques tous ensemble » (Cantimori, 2015 : 58-59). Le volume sera tout de même publié en 1953 par la Maison Einaudi, traduit par Carlo Pischetta, sous le titre de *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (Munari, 2018).

La condition d'exilé, un chemin long et douloureux qui détermine une cohésion forcée et radicale, pas toujours pacifique, entre la vie et le travail, lui donne l'urgence de repositionner l'Espagne dans *son* histoire. S'il en fait tout d'abord un problème méthodologique, pour Bataillon c'est une question qui tient à l'observation lucide des événements contemporains, tragiquement mis en lumière par un sentiment d'impuissance qui coule en transparence dans l'œuvre de Castro. Pour cette raison il admet ne pas être convaincu que leurs conceptions puissent un jour se rencontrer sur un terrain scientifique compatible, et il se réjouit toutefois de retrouver de temps en temps dans les études de son collègue des éléments auxquels s'accrocher, telle « la portée de l'entrée en jeu des *conversos*, non seulement sur le plan social, mais sur celui de la spiritualité » (Paris, 19/4/1950).

La réflexion de Castro sur l'héritage des origines « ibériques » de la péninsule convoque une idée de l'histoire qui envisage « des unités biographiables » et « des vies collectives », mais Bataillon craint que l'érasmeisme ne devienne un modèle arbitraire utilisé en guise de repère temporel. Ce qu'il annonce dans ses notes de cours comme un « problème très général », à savoir « Qu'est-ce que l'Espagne ? Qu'est-ce qui caractérise le peuple espagnol dans son histoire comme communauté, dans sa langue, dans sa littérature ? », se précise au fil des semaines dans l'utilité de « prendre parfois du recul » :

Je note tout de suite la grande différence qu'il y a entre la façon de procéder de Pidal, qui cherche les plus anciens portraits accessibles de l'Espagne pour en apprécier la conformité avec l'Espagne ultérieurement manifestée dans l'histoire, et la démarche d'Unamuno, qui cherche à expliquer l'originalité de l'Espagne historique par l'hégémonie castillane du Moyen Âge et du Siècle d'or, celle d'Ortega qui la recherche dans une carence remontant à l'époque wisigothique, celle de Castro pour qui l'époque décisive est celle du Moyen Âge islamo-christiano-juif (Bataillon, 1950a).

Il explique à son ami, qui le croit « plus fermé » qu'il ne l'est à une conception « existentielle » de l'histoire, avoir choisi comme objet de confrontation son étude *Aspectos del vivir hispánico* « parce que, sur un terrain qui m'est familier, comme celui de l'érasme et de l'illuminisme, j'arrive plus facilement à définir nos deux conceptions, et à montrer comment la vôtre peut enrichir la mienne (ou réciproquement) » (Paris, 6/4/1950).

C'est donc par le biais d'un regard croisé sur la tradition littéraire que Bataillon envisage le dialogue avec Castro malgré leurs orientations très différentes : persuadé que l'école française a recours à des procédures spécieuses et inutilement rigides qui ne tiennent pas compte de l'élément irrationnel, Castro voit l'histoire espagnole comme la « disposition vitale d'un groupe humain » et réduit les étapes de la chrétienté occidentale identifiées par Marcel Bataillon à de simples « abstractions conventionnelles » (Castro, 1951 : 8). Bataillon, quant à lui, se propose d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche pour sortir de « l'imparfait de l'histoire » dont parle Lucien Febvre (Crouzet, 2009: 315), et pour saisir les conditions de vie dans l'instabilité des époques : « Autre chose, en passant. Vous semblez croire que les études de sources m'intéressent pour elles mêmes. Elles m'attirent uniquement comme moyen de surprendre en quelque mesure la création artistique sur le fait » (Paris, 6/4/1950).

Cette tentative de compréhension « intuitive » de l'histoire hispanique, comme il définira ensuite le parcours de Castro en provoquant la colère de son interlocuteur, revient sous plusieurs angles dans son cahier de notes, comme si en préparant son cours Bataillon essayait de mettre des mots français sur un concept dont les contours se dérobaient :

Structures ou formes de vie. Pas une suite de faits. Les faits ne sont rien sans la façon dont ils sont vécus. *La historia no es un acaecer de sucesos sino un vivirlos o un desvivirse.* [...] Existence liée à un monde transcendant fondé sur une croyance, jamais sur une pensée. Croyance dans le monde transcendant et dans la valeur de la personne. D'autre part



conscience d'insécurité. *Desvivirse*. L'Espagne invertébrée, *vivir desviviéndose*. Vie dramatique, vie attaquée, méprisée. Tous les peuples n'ont pas acquis une dimension précieuse, universalisable et permanente (BTL 17.2).

La complexité de l'Espagne au point de vue religieux que Febvre avait reconnue dans son compte rendu d'*Érasme et l'Espagne* avait suscité des légendes sur al-Andalous qui avaient fait de la Péninsule ibérique l'idéal « espace abstrait » (Goytisolo, 2003b: 111) d'une heureuse *koiné*. Loin de correspondre à un apogée culturel, aux yeux de l'historien les guerres internes qui se succèdent avant la Reconquista et le régime inégalitaire et vexatoire ensuite imposé aux minorités par les rois chrétiens montrent toute la fragilité de ce moment rare de rencontre entre l'Orient et l'Occident (Cheddadi, 2000 : 270). Dans des notes inédites destinées à une conférence sur l'Espagne mauresque, Bataillon invite les jeunes hispanistes à penser « aux profondeurs de l'histoire qu'il y a derrière l'Espagne mauresque des poètes » (BTL 29.19). Sa relecture de l'intégration des « Espagnes » dans l'ensemble de la vie religieuse d'Occident, sa réflexion sur le rapport entre passé et présent, est donc selon Febvre la preuve d'une tentative d'éviter l'immobilité de l'histoire « routinière » (Crouzet, 2009 : 314) pour rétablir les systèmes successifs d'idées et d'institutions : « N'écrasons pas l'effort humain sous le poids stérilisant du passé. Répétons hautement, historiens – et parce que historiens – qu'il n'oblige pas. Passé, du reste ? Soyons sans illusions. L'homme ne se souvient pas du passé, il le reconstruit toujours » (*op. cit.* : 328), plaiderait-il en 1933 lors de sa leçon d'ouverture au Collège de France.

En 1950 Fernand Braudel, appelé à la chaire de Febvre sous le signe d'une continuité fortement voulue par Marcel Bataillon qui avait insisté pour garder le labellé Histoire de la civilisation moderne (*op. cit.* : 313), revient sur le rapport histoire-temps en tant que coordonnée subtile et complexe d'une histoire lente des civilisations envisagées « dans leurs profondeurs abyssales, dans leurs traits structuraux et géo-

graphiques » (Braudel, 2009: 418), issue d'une vision qui marquait un dépassement épistémologique net par rapport à l'histoire-récit (Crouzet, 2009 : 314) :

J'ai été conduit dans cette maison par la trop grande bienveillance d'Augustin Renaudet et de Marcel Bataillon. Sans doute parce que, malgré mes défauts, j'appartiens à la patrie étroite du XVI<sup>e</sup> siècle et que j'ai beaucoup aimé et que j'aime, d'un cœur sans mélange, l'Italie d'Augustin Renaudet et l'Espagne de Marcel Bataillon. Ils ne m'ont pas tenu rigueur d'être, par rapport à eux, un visiteur du soir : l'Espagne de Philippe II n'est plus celle d'Érasme, l'Italie du Titien ou du Caravage n'a plus, pour l'éclairer, les inoubliables lumières de la Florence de Laurent le Magnifique et de Michel-Ange... Le soir du XVI<sup>e</sup> siècle ! Lucien Febvre a l'habitude de parler des tristes hommes d'après 1560. Tristes hommes, oui, sans doute, ces hommes exposés à tous les coups, à toutes les surprises, à toutes les trahisons des autres hommes et du sort, à toutes les amertumes, à toutes les révoltes inutiles... Autour d'eux et en eux-mêmes, tant de guerres inexpiables... Hélas ! Ces tristes hommes nous ressemblent comme des frères (Braudel, 2009 : 425).

Bataillon avait choisi d'étudier la réception de l'œuvre d'Érasme dans la péninsule en considérant le développement historique de l'érasme espagnol comme phénomène spécifiquement espagnol, comme il l'expliquera en 1970, mais son travail d'historien qui fouille les documents authentiques des « archives noires » dont parlait Braudel, « au-delà de l'habituel décor de la Réforme » (*op. cit.* : 421), l'avait obligé à réfléchir sur une historiographie manipulée par le pouvoir et les institutions. Pour Castro, en revanche, érasme et Pré-Réforme finissent par se fondre dans les circonstances spéciales de l'Espagne où il s'efforce de réduire à une unité de signification le *lamento*, l'inquiétude des convertis qui d'après Lucien Febvre n'avait pas trouvé assez d'espace dans l'étude de Bataillon. C'est ce « vivre desvivieudose » sur lequel Castro revient dans l'édition française *Réalité de l'Espagne* en ajoutant

un passage explicatif – « Vivre comme si la vie, au lieu d'aller de l'avant, se croyait obligée de retourner à son point de départ pour effectuer de nouveau le trajet parcouru, et en même temps de l'effectuer à neuf » (Castro 1963 : 7) – pour rendre flagrante une notion dont l'intuition apparaissait en filigrane dans une lettre envoyée du Texas en 1940 :

Pour les Espagnols, au XVI<sup>e</sup> siècle, l'érasmeisme fut une "attitude" plutôt qu'une religion avec un contenu précis ; érasmeisme, illuminisme, messianisme, essais de révolte sociale, seraient des aspects d'une même tendance, dont les antécédents, les manifestations, se font déjà sentir au XIV<sup>e</sup> siècle (Austin, 11/3/1940).

C'était une question ouverte qui avait d'ailleurs suggéré à Bataillon d'intituler *L'essence de l'Espagne* sa version française des essais de Miguel de Unamuno réunis sous le titre *En torno al casticismo* (1902), car, même si la matière de l'individualité spirituelle des nations dépassait l'Espagne – comme Bataillon le précise dans sa préface –, il fallait convenir que le problème était « espagnol au premier chef », ou pour mieux dire c'était « le problème espagnol par excellence » depuis que l'Espagne avait pris conscience de la singularité de sa position parmi les nations occidentales :

Il s'agit de l'individualité spirituelle des nations : chaque nation posera-t-elle la sienne comme un idéal ? Ou bien comme un problème, comme un fait qu'il faudra circonscrire, peut-être dissoudre ? Selon que nous verrons dans le caractère national un visage dont la beauté pure ou forte s'impose comme la norme unique, ou bien une limitation, indécise et momentanée, d'infinies possibilités humaines, deux attitudes esthétiques, deux politiques intellectuelles en résulteront. Et le protectionnisme spirituel qu'Unamuno dénonce n'est pas un danger pour l'Espagne seule (Bataillon, 2005 : 307).

Terminé en août 1936 immédiatement après l'*alzamiento* de juillet, Érasme et l'Espagne exprime dans sa conclusion une appréhension qui transcende les événements espagnols : après la mort de Federico García Lorca, Bataillon avoue à

Jean Baruzi « ne pas pouvoir rester neutre devant cet assassinat de poète », et il lui écrit d'Alger la difficulté de « garder mon sang froid devant le calvaire de ce peuple » tout en évoquant « ce qu'a pu être à Salamanque l'agonie morale d'Unamuno en présence du régime sanglant où il avait voulu voir d'abord le rempart de la "civilisation chrétienne" » (Alger, 26/4/1937). Le cri de douleur qu'il avait lancé à Baruzi en 1934 – « J'ai perdu une Espagne et je n'arrive pas à en retrouver une autre » (Alger, 19/12/1934) – allait se transformer en engagement moral et civique aux conséquences très concrètes : de retour en France pour enseigner à la Sorbonne après la soutenance de sa thèse, il avait rassemblé autour de lui le milieu hispanisant dans le but de ne pas disperser les énergies intellectuelles. Il lançait des appels et organisait des collectes de fonds pour les exilés et leur famille, il avait aidé Castro et Leo Spitzer à créer un réseau d'invitations à l'étranger pour les chercheurs les plus connus. Pendant vingt ans, sa chaire au Collège de France devint le centre de la gravité d'un nouvel hispanisme français, un foyer accueillant pour tous les expatriés et, pendant la guerre civile, le noyau silencieux de la résistance intellectuelle (CBataillon, 2009) :

De nouveau l'ombre des guerres de religion plane sur l'Europe. Nous savons bien que l'humanisme aura le dernier mot : même vaincu, comme au temps d'Érasme, il ressurgit, comme au temps de Rousseau. Puisse-t-il ne pas subir d'éclipse. Puisse-t-il aider l'Espagne et le monde à résoudre les vrais problèmes, à exorciser les passions, les querelles métaphysiques, tous les phantômes terrifiants qui cachent aux hommes leur profonde fraternité (Bataillon, 1998 : 849).

Alors que Castro réfléchissait sur l'histoire de son pays depuis ce qu'il définit d'abord comme une condition d'« émigré » (Hendaye, 13/9/1936) et qui trop vite assume l'horizon définitif du « destiempo » dont parle Claudio Guillén (1995), Bataillon et ses collègues les plus proches entamaient une réflexion sur l'absence de l'Espagne dans l'histoire comparée européenne (Hazard, 1936) et sur l'impossibilité d'assister en

silence à une tragédie qui pour Castro allait prendre la forme de « *once años “cúbicos”, no lineales* » (Princeton, 8/1/48). Les germes ravageurs de l'hostilité qui caractérise ses relations d'exilé avec l'Espagne s'abattent également sur les collègues français et anglais accusés de ne pas reconnaître la « vérité » de sa lecture de l'histoire espagnole. Le sentiment d'égarement et de détresse qui se dégage de ses lettres traduit une condition intellectuelle de « *desterrado* » très difficile à accepter : « Dieu sait ce que ma bibliothèque va devenir, et sans elle, je ne puis rien faire » (Hendaye, 13/9/1936) ; « J'abuse de votre patience. Excusez-moi, sans oublier qu'un pauvre “néo-humaniste” est ici dans des parages bien lointains et sans pouvoir causer avec personne des questions qui l'intéressent si vivement » (Madison, 5/11/1938) ; « Nous verrons ce que cela donne. J'ai très peu de livres » (Austin, 11/3/1940).

### 3. *Ma vérité provisoire*

À l'hiver 1950 Bataillon se rend compte que la réflexion entamée chaque vendredi au Collège de France ouvre des pistes ultérieures de recherche qu'il envisage de partager avec Castro ainsi qu'avec un public de spécialistes par une lettre-article à paraître dans le *Bulletin Hispanique* :

Pendant trois mois, dans mon cours du vendredi, j'ai parlé de vos conceptions, montré ce qui me paraissait aventureux et ce qui me paraissait susceptible d'être confirmé ou développé par des recherches. J'ai trop à faire pour mettre au point mes recherches personnelles, et c'est pourquoi je ne puis songer à publier ce que j'ai dit sur vous avec la liberté de l'expression orale. Du moins un point central de rencontre et de divergence sera éclairé dans la lettre ouverte. Si j'ai adopté cette forme de conversation écrite, c'est peut-être parce que je sentais que je vous devais des lettres innombrables (Paris, 6/4/1950).

Leur dialogue avait depuis longtemps pris la forme d'une « conversation écrite » où alternaient dimension publique et

dimension privée dans une réflexion qui ne cessait de remettre en cause la lecture de l'érasme. Tout comme il le fera ensuite, en 1952, à la lumière des études d'Eugenio Asensio sur les courants spirituels autochtones (Asensio, 2000), Bataillon avait nuancé au fil du temps certaines de ses hypothèses sur la pénétration de l'œuvre érasmien dans la péninsule ibérique, ce qu'il synthétise dans ses annotations : au XIXe siècle Érasme était un « fourrier du luthéranisme, luthérien honteux », au début du XXe siècle plutôt « un libre-penseur qui cache, qui se cache peut-être sa libre pensée profonde », au milieu du XXe, les conflits étant largement dépassés, la vieille chrétienté était consciente de son héritage, et anxieuse devant l'avenir, indépendamment des confessions, et désireuse de retrouver son esprit sous la lettre :

Tel est le point de perspective générale à partir duquel je vois un Érasme foncièrement religieux. Plus pré-luthérien. Rénovateur de l'Église. Le prétendu luthéranisme de l'Espagne : essentiellement érasmisme, et encore plus *illuminationisme*, aspiration à la religion intérieure (Bataillon, 1950a).

Alors que par ses études sur le renouvellement de la pensée contre-réformée Bataillon tentait plutôt de libérer l'Espagne de l'isolement produit par les faux mythes fondateurs d'unicité et de grandeur nationales qui étouffaient la culture espagnole sous l'emprise de la répression et de la propagande, Castro était convaincu que l'histoire hispanique ne pouvait pas s'inclure dans l'histoire de l'Occident : c'est la raison pour laquelle, même s'ils partagent l'idée de l'unicité de l'histoire espagnole, exemplaire et tragique, la vision de Castro de la psychologie de l'érasme et de son destin ne pouvait pas s'accorder avec l'idée que Bataillon s'était faite de l'illuminationisme, « plus encore maintenant qu'en 1937 », avoue-t-il dans une lettre d'avril 1950. Il note dans son cahier :

Chez les Français tendance à l'universalité, idée que tout homme a deux patries, la sienne et la France. Pas de tragique national. En Espagne si, bien que la *hispanidad* domine à la fois la péninsule ibérique et tout un monde américain

plus ou moins façonné à son image. Le Français envisage sa propre histoire d'un point de vue supranational. *Gesta dei per Francos*. L'Espagnol d'un point de vue national. Plus encore au moment où l'Espagne est déchirée (BTL 17.2).

Ces remarques sur l'intérêt d'insérer malgré tout leurs visions distinctes dans un mouvement général de l'histoire convergent dans la lettre-article :

Mais il est clair qu'il faut mettre en question la réalité de ces périodes pour l'histoire générale comme pour l'histoire nationale, de même qu'il faut mettre en question la réalité des traits que nous déclarons espagnols ou français. Il y a, dans la vie de l'esprit, des époques comme il y a des nations. Le sens commun est aussi assuré des unes que des autres. La difficulté – presque insurmontable, je pense – est de les définir, de cerner ce qui constitue leur originalité, de caractériser un fait, une œuvre, une pensée, comme typiques de telle période ou de telle nation (Bataillon, 1950b : 9).

Bataillon reproche à son collègue ses durs jugements de valeur sur la tradition cartésienne, coupable à son sens de limiter l'étude à l'analyse des sources, aux formes extérieures de la production littéraire. Pour ces mêmes raisons le livre de Braudel sur la Méditerranée, exemple d'une histoire « anonyme, profonde et souvent silencieuse » (Braudel, 2009: 416) encore à la recherche d'une « érudition qui lui corresponde » (*op. cit.* : 418) était selon Castro une admirable étude de référence qui n'avait aucune chance de convaincre un lecteur sceptique :

A Uds. les moldean la mente en la escuela para interpretar la realidad «claramente», conforme a ciertos pensamientos dados a priori, y como toda la vida francesa está estructurada así, pues es muy explicable que tiendan a buscar unidades conceptuales para todo; e incluso Braudel convierte un mar en abrazadera ideal, ideológica, sustancial para unir en una idea clara el aparente caos de tres mil años de historia. Si en vez de eso hubiese partido de la realidad de que el mar, el desierto, el clima y lo demás son meras «posibilidades» que cada estructura humana utiliza como puede en diferente modo, entonces habría visto Braudel que en ese mismo mar

Mediterráneo, los venecianos hacen una cosa, los turcos otra y los españoles otra (como antes egipcios, fenicios, griegos y romanos). Como era de temer, los positivistas-racionalistas van más lejos que los mismos físico-naturalistas en su construcción de la naturaleza: a ningún botánico se le ocurriría decir que todas las plantas son carbono, oxígeno e hidrógeno, y ya está (Princeton, 10/12/1949).

Bataillon au contraire repense l'histoire dans le sillage de Febvre comme un outil plutôt que comme un contenu : sans trop s'attacher à ses propres interprétations, l'historien devrait dépasser la pudeur et l'estime de soi pour avouer comment il s'est emparé du sujet sur lequel il enquête, et se sentir libre de reformuler les problèmes sur la base des fouilles d'archives. Le poids du parcours personnel lui semble également crucial dans l'évolution scientifique d'un chercheur. Travaillant à l'époque de Guizot, de Quinet, de Balme il aurait traduit Érasme en termes de « catholicisme ou protestantisme » pour en faire « un protestant honteux », et les persécutions antisémites l'ont probablement rendu encore plus sensible au rôle des nouveaux chrétiens d'Espagne : « Tel est, grosso modo, le présent religieux d'où je vois la crise religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle espagnol et européen » (Bataillon, 1950b : 14). La position « nécessairement momentanée » qui éloigne Castro de conceptions « largement acceptables » sur la réalité historique espagnole serait alors liée à une blessure que les vicissitudes de la vie ont rendue insoutenable :

Et je ne puis lire vos analyses du phénomène « érasme », écrites en 1939, sans apercevoir derrière, comme par transparence, votre vision, votre jugement des événements de la veille. Ceux-ci ont projeté un éclairage du désastre sur les phénomènes du XVI<sup>e</sup> siècle que vous reconnaissez homologues et sur les mouvements que votre intuition voit alignés dans l'intervalle ; tous affectés du même signe d'impuissance. [...] Auriez-vous écrit ce livre et *España en su historia*, auriez-vous ressaisi l'unité de la vie hispanique comme un « Vivir desviviéndose » si votre « barquilla » n'avait passé par la tempête où a naufragé la République espagnole, et si vous n'étiez, depuis lors, un émigré voué à



expliquer dans un pays d'adoption cette Espagne dont vous portez en vous l'héritage ? (Bataillon, 1950b : 12).

Leur « dissonance pathétique », comme Bataillon l'appelle, s'exprime finalement en deux visions qui opposent l'histoire « verticale » d'Espagne à l'histoire « horizontale » d'Europe et de la chrétienté occidentale, et il lui semble toutefois qu'ils sont tous les deux « logés à la même enseigne » : « Nous travaillons selon notre temps et pour notre temps. Et refuser de voir le passé avec les lunettes de notre temps, n'est-ce pas accepter inconsciemment de le voir avec celles de nos pères ou de nos grands-pères ? » (Bataillon, 1950b : 14) :

Pour mon compte, pour des raisons qui sont « Francia en su historia », je suis passé bien avant vous par l'intuitionnisme vitaliste, ayant été initié à la philosophie par un professeur bergsonien. J'en suis « revenu » comme d'une expérience, sans l'abjurer comme une erreur.

Allez-vous sourire de la manie française de clarification si j'aperçois dans votre histoire intuitionniste plusieurs aspects et deux moments ? (Bataillon, 1950b : 24-25).

Le débat se propage vite parmi les historiens américains en rendant si possible encore plus compliqué un dialogue où pour Bataillon la lettre ouverte et les échanges privés se complètent tout naturellement et se superposent dans une dialectique incessante avec son activité d'érudit. La réponse affilée de Castro dans le numéro suivant du *Bulletin Hispanique* marque un épisode de plus dans la longue tradition de la querelle intellectuelle (Gómez-Martínez, 1975) qui réglait les désaccords scientifiques dans le milieu hispanisant dispersé par l'exil (Bernier, 2007 : 128) :

Le mot *dans* n'a pas le même sens quand je dis « España en su historia » et quand M. Bataillon écrit « L'Espagne religieuse *dans* son histoire ». Mon *en* veut dire rigoureusement *en su vividura*. [...] Je pars de l'idée que l'histoire a toujours un sujet agent qui, en la façonnant, la rend possible et réelle. Cisneros a conçu sa réforme religieuse *en* espagnol, Luther *en* allemand, Calvin *en* français. Chacun d'eux se trouvait préalablement placé *dans* son histoire, une

histoire qu'il faut essayer de rendre visible et réelle avant d'entreprendre l'analyse de ce que cette histoire humaine et concrète a rendu possible ou... impossible. On verra par la suite que M. Bataillon pense à toute autre chose lorsqu'il dit « *dans* son histoire ». Une des plus graves sources de la confusion qui règne aujourd'hui dans le champ du savoir historique et philologique dérive justement de l'absence de notions claires et « univoques » au sujet des mots dont nous nous servons (Castro, 1951 : 5-6).

Un peu plus tard, la relecture du recueil d'essais composés entre 1906 et 1952 *Combats pour l'histoire* dans lequel Febvre développe et précise sa vision comme un besoin qu'ont les hommes de chercher et d'analyser dans le passé les événements qui déterminent le présent<sup>5</sup>, ramène Bataillon au choix de suivre une passion inattendue, l'hispanisme découvert à vingt ans lors d'un voyage d'études. « Le destin du pionnier est décevant » : en cinquante ans, écrit Febvre dans l'introduction du volume, certains des principes qui semblaient au premier abord si téméraires sont entrés dans la pensée commune, d'autres font encore débat car ils ne trouvent leur véritable public que longtemps après la première publication. Toutefois, recomposer la mentalité des hommes du passé pour comprendre ce qu'ils étaient, ce qu'ils voulaient et ce qu'ils parvenaient effectivement à réaliser lui apparaît encore comme la seule orientation capable de placer l'histoire dans un ensemble de disciplines qui permettent d'observer l'homme dans sa multiplicité, dans un mouvement parfois désordonné (Febvre, 1957 : VI).

Des Pyrénées, où il avait apporté le livre en vacances, Bataillon remercie Febvre par une lettre qui laisse entendre combien sa vocation d'historien avait toujours été liée à une approche qui, tout en continuant à catalyser l'hostilité de

---

<sup>5</sup> « Et donc, le titre que j'ai choisi rappellera ce qu'il y eut toujours de militant dans ma vie. *Mes combats*, certes non : je ne me suis jamais battu ni pour moi ni contre tel ou tel, pris en tant que personne. *Combats pour l'histoire*, oui. C'est bien pour elle que, toute ma vie, j'ai lutté ». (Febvre, 1957 : I)

l'historiographie traditionnelle, demeure pour lui une référence privilégiée, la seule capable de donner une raison profonde à son œuvre :

Je veux vous dire le bien que vous m'avez fait. Vous avez été souvent ma lecture matinale. Quand on est à un tournant difficile de sa vie, c'est une grande chance de tomber sur un "directeur" et un ami qui, sans avoir l'air de vous sermonner particulièrement, vous rend la foi dans ce que vous avez cru et aimé. Beaucoup des articles que vous avez réunis dans ce volume étaient nouveaux pour moi. *Nova et vetera*. C'était souvent les plus anciens, quelques uns antérieurs à ma propre vocation historique. Et je m'émerveillais d'y trouver depuis longtemps formulées des pensées que depuis trente ans environ je cherche un peu obscurément à mettre en pratique pour donner une raison profonde à ce que je fais. Ce n'est pas la première fois que je trouve en vous l'homme qui m'explique à moi-même en même temps qu'il éclaire de façon inopinée l'objet de mon travail. Mais cette fois, pour toutes sortes de raisons que vous devinez sans peine, l'intimité renouvelée avec vous m'a été particulièrement bienfaisante (Barèges, 13/9/1953).

Il apparaît fatigué et découragé à la suite d'un grave deuil familial. Il vient également de perdre son ami de toujours Jean Baruzi, et la sensation est nette que le conflit avec Castro rendrait laborieux son engagement dans la médiation entre les peuples, les cultures et les courants de pensée. L'évolution de son travail – il ne cesse de le répéter – doit beaucoup au talent de son collègue qui bouscule la routine de l'historien à la recherche d'idées toujours « neuves, fécondes, suggestives » (Paris, 19/4/1950) mais ils ont perdu l'occasion de redonner ensemble à l'Espagne une place significative dans la Renaissance européenne au-delà des stéréotypes romantiques :

Mais comprendre, c'est inévitablement appréhender à ma manière, selon ce que je suis. J'avais cru que vous reconnaissiez un effort loyal en ce sens dans cette lettre article que j'ai écrite trois fois pour arriver à dégager ce qui me semblait l'essentiel sans me perdre dans des divergences de détail. Je vous l'avais soumise à l'avance pour qu'il n'y eût pas entre nous le moindre danger de polémique. Non

seulement pour préserver notre amitié, mais parce que je ne crois pas que la vérité jaillisse jamais du *choc* de deux pensées hostiles (Paris, 1/12/1950).

Bataillon rencontrait souvent Lucien Febvre, ils vivaient dans la même ville et partageaient un lieu de travail : l'échange de lettres est donc un choix précis et, de son aveu, un moyen idéal pour entretenir un lien qui place l'échange culturel sur le même niveau que l'échange affectif. Son regret à l'égard de Castro apparaît d'autant plus évident qu'il a l'impression d'avoir fait trop confiance à leur amitié de vieille date sans se rendre compte de la solitude que son ami dissimulait par la tentation de se placer à l'extérieur de l'hispanisme officiel. Il se disait mal à l'aise avec les intellectuels français accusés de réduire la France « a tal penuria, y todo, a fin de inflar el globo marxista » (Madrid, 20/1/1972), et il refusait de participer à la reformulation de ce canon qu'il avait contribué à renouveler. En 1972 la revue *Triunfo* publie une lettre où il exprime son regret pour le manque d'études espagnoles sur l'Espagne, « una tamaña anomalía » qui risquait d'avoir pour conséquence d'exclure définitivement l'Espagne du contexte intellectuel européen.

Bataillon rappelle en vain à son collègue ce que Febvre, à propos du XVI<sup>e</sup> siècle, dénommait « l'outillage mental du temps » (Paris, 19/11/1950), et le rassure sur le fait que ce qui compte pour lui aussi « ce sont des vies, mais les seules vies concrètes, réelles, sont des vies individuelles où s'enchevêtrent une foule de facteurs biologiques, sociaux, nationaux » (Paris, 1/12/1950) :

Je vous aime combatif et je veux croire que vous m'aimez encore pacifique. Parce que c'est vous, parce que c'est moi. Vous allez me trouver bien sceptique peut-être. Mais je cherche à ramener tant bien que mal toutes mes recherches historiques – celles qui s'imposent à moi en vertu d'affinités profondes – à un certain sentiment global de l'histoire, plutôt que je n'applique une conception de l'histoire pour laquelle je serais prêt à me battre. Et même ce sentiment de l'histoire auquel je tiens pourtant, je n'arriverai jamais à l'éprouver assez fanatiquement pour me brouiller avec un vieil ami (Paris, 1/12/1950).

Castro, confronté à un pays qui à son sens n'avait pas compris son histoire (Pastore, 2004: VII), lui répond que l'idée d'imposer une manière de penser quelconque est « à mille lieues » de son esprit, mais que s'il insiste sur certains aspects c'est parce qu'il existe effectivement un problème concernant le système général de référence plutôt que les données : « Les faits sont là [...] et tout dépend du tour et de la direction de nos pensées, et de notre *idée de l'homme*, bien entendu » (Princeton, 10/1/1951). Bataillon garde le contact sans chercher de compromis sur la vérité et l'erreur, deux termes qui semblent hanter les raisonnements de son collègue : « Quand je disais que je me résignais mal à ce qu'il y ait des vérités impénétrables l'une à l'autre, je voulais dire des vérités qui ne se rencontrent pas, qui ne s'articulent pas de quelque façon quand elles concernent un même objet », précise-t-il à Castro en 1950, puis il revient sur la question en 1967 :

Vous allez me trouver sceptique, éclectique, ou pis encore, mais ayant changé d'avis sur plus d'un point et risquant d'en changer encore, si je vis quelques années de plus, je conçois la vérité comme le fruit d'un progrès, d'une coopération, et je me sens incapable de me battre farouchement pour *ma* vérité provisoire (Paris, 1/4/1967).

Son travail sur la reconstruction des phénomènes par la vision que les acteurs de l'histoire et les auteurs des textes avaient d'eux-mêmes correspondait-il à une « méthode » adoptée de manière systématique ? Ce n'est pas sûr, « du moins comme un *a priori* de ses recherches » (Blanco, 2018 : 29), mais les positions de Febvre sur la fidélité à la rigueur des techniques expérimentées, une certaine conception du temps et de l'histoire, et surtout l'idée que par un travail collégial d'envergure les historiens puissent s'appuyer sur des apports interdisciplinaires, affleuraient déjà en 1945 dans les dernières lignes de sa leçon inaugurale :

Quant à nous, qui émergeons d'un chaos et qui venons de vivre un cataclysme, nous qui, pour ne rien dire des difficultés quotidiennes, devons tricher avec l'office des changes et

avec les valises diplomatiques pour nous procurer tel livre indispensable, nous espérons bien refaire la communauté internationale des savants sans laquelle nous ne concevons pas de vrai travail scientifique, nous entendons bien rester fidèles à la rigueur des techniques éprouvées. Mais nous savons le prix du temps. Nous serons peut-être moins prodigues de travail préparatoire, plus préoccupés de grands problèmes humains que ne le fut l'âge d'or de la philologie... (Bataillon, 1945 : 9).

Sa capacité « à défendre *mordicus* certains points de vue qui avaient été les siens, tout comme à se faire le critique le plus tranquille de ce qu'il considérait à distance comme un aveuglement » (GBataillon, 2010 : 18) produit en 1964 une réédition de *L'essence de l'Espagne* dont la 4<sup>e</sup> de couverture met l'œuvre de Castro dans le sillage du travail d'Unamuno (Hugon 2012 : 9-10) : vers la fin des années 60 leurs relations se renouent autour de la question *conversa*, les échanges se multiplient à propos des nouvelles éditions de *Hacia Cervantes* et de *Aspectos del vivir hispánico* pendant que Bataillon prépare une édition d'*Érasme et l'Espagne* augmentée d'appendices. Mais c'est la préface à *La edad conflictiva* de 1972 qui marque enfin une prise de conscience mutuelle de « la convergence de nos recherches » (Paris, 10/11/1970). Le retour sur le travail d'une vie s'offre à Bataillon comme une occasion pour l'historien qu'il est de relire et repenser ses conclusions pour « mieux ajuster notre propre idée à son objet » :

J'ai eu il y a une huitaine de jours une vraie joie, en recevant de Prof. King une invitation à faire à Princeton la troisième "Américo Castro Lecture", ce qui sera une occasion de me remémorer nos retrouvailles de 1948 en Amérique, et d'expliquer ma dette à votre égard : j'ai proposé comme sujet *Horizonte social y cultural de los médicos conversos*. C'est vous qui m'en avez révélé l'importance (Paris, 25/3/1972).

C'est l'avant-dernière lettre que Castro reçoit de son ami, qui considérait la paresse épistolaire comme « la forme la plus insidieuse de la paresse intellectuelle » (Paris, 2/9/1950).

#### 4. Notre édition

Le manuscrit du cours de 1950 conservé dans le Fonds Bataillon des Archives du Collège de France compte treize dossiers correspondant aux séances du cours. Cette édition n'intervient pas sur le caractère fragmentaire du texte, où les renvois aux œuvres de Castro et d'autres intellectuels espagnols et européens alternent avec des notes manuscrites. Leur caractère immédiat et peu formel montre que l'auteur n'envisageait probablement pas de faire paraître ce cours : après la réaction de Castro à l'article publié dans le *Bulletin Hispanique*, il semble que Bataillon s'éloigne du débat intellectuel sous la forme de querelle publique qui caractérisait le milieu hispanisant de la diaspora. La mise en dialogue de ces notes avec la lettre ouverte et surtout avec les lettres personnelles échangées avec Castro entre 1923 et 1972 s'est donc révélée d'autant plus nécessaire que leur correspondance, publiée en traduction espagnole en 2012, a pu être reprise ici en langue originale.

Si quelques pages n'ont pas « le charme et l'étrangeté » de l'impeccable style narratif qui constituait pour Marcel Bataillon « la preuve ultime de la validité de l'argumentation » (Fabre, 2010 : 22-23) quand il ouvrait des voies nouvelles pour fabriquer une thèse, cela se doit au choix de respecter la ponctuation et l'orthographe des manuscrits, ainsi que l'alternance linguistique qui était un trait distinctif du travail de Bataillon et de ses relations professionnelles avec les collègues hispanisants. Le travail d'annotation critique conduit à l'aide des nombreux volumes appartenant à la bibliothèque privée de l'auteur vise à permettre au lecteur de suivre les événements et d'identifier les personnages cités, et s'avère indispensable pour rétablir le parcours scientifique de rédaction d'un texte si complexe et riche de suggestions.

Le souci de rendre la compréhension plus immédiate a conduit à utiliser dans cette préface "1950a" comme référence aux notes de cours et "1950b" pour indiquer la lettre

ouverte, alors que les lettres sont citées avec leur date pour suivre sans difficulté le côté plus intime de la discussion. Les ressources inédites conservées dans les archives (indiquées en bibliographie par le numéro du dossier correspondant), ont d'ailleurs permis de vérifier que Bataillon revenait souvent sur ses conceptions pour mettre au clair ce qui l'éloignait de son interlocuteur. Dans l'effort de trouver des contacts entre leurs visions respectives, il prenait des notes dans les livres, en marge des lettres ou dans des feuillets (GBataillon, 2010 : 16) que son fils Claude Bataillon a soigneusement listés et mis de côté pour les chercheurs afin qu'ils puissent mieux comprendre ce qui s'est passé en cette année 1950 sur la scène et derrière les coulisses de l'hispanisme international.

Qu'il soit ici remercié encore une fois, à l'instar du prof. Gilles Bataillon qui a autorisé cette publication, pour la confiance et le soutien concret à mon travail de recherche, dont ce nouveau volet se voudrait une chance d'ancrer les études sur la spiritualité espagnole à une idée d'Europe en formation.

### *Bibliographie primaire*

Bataillon, Marcel, (1928) : « Cervantès penseur, d'après le livre d'Américo Castro *El pensamiento de Cervantes* », *Revue de Littérature Comparée*, VIII, pp. 333-334.

- (1937) : *Présentation orale de la thèse* Érasme et l'Espagne, Archives du Collège de France, Fonds Bataillon, BTL 4.11 (inédit).

- (1945), Leçon inaugurale 24 décembre 1945, <http://www.college-de-france.fr/site/marcel-bataillon/Lecon-inaugurale.htm> (partiellement reprise dans l'édition de Pierre-Antoine Fabre : Bataillon, Marcel (2010) : *Les jésuites dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Les Belles Lettres).



- (1950) : *Erasmus y España*, tr. Antonio Alatorre, México-Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.
- (1950a) : *À la recherche de l'Espagne : examen critique de publication récentes*, Archives du Collège de France, Fonds Bataillon, BTL 17.2. (avec des notes séparées sur *La contexture hispano-arabe dans le langage*).
- (1950b) : « L'Espagne religieuse dans son histoire », *Bulletin Hispanique*, LII, pp. 5-26, [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1950\\_num\\_52\\_1\\_3215](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1950_num_52_1_3215).
- (1966) : *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, tr. Antonio Alatorre, segunda edición en español revisada y ampliada, México-Buenos Aires : Fondo de cultura económica.
- (1970) : « À propos de l'influence d'Érasme », in *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles : Collection Latomus 114, pp. 243-250.
- (1972) : « Vers une définition de l'érasme », in *Colloquia Erasmiana Turonensia* (Tours 1969), Paris : Vrin.
- (1998) : *Érasme et l'Espagne*, Genève : Droz (reprint thèse 1937).
- (2005) : « Préface du traducteur à *L'Essence de l'Espagne* », in Rabaté, Jean-Claude (éd.), *En torno al casticismo*, Madrid : Cátedra, pp. 307-310.
- (2009) : « L'hispanisme au Collège de France » (extrait de la leçon inaugurale), in Toubert, Pierre, Zink, Michel (éd.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, Paris : Fayard, pp. 203-209.
- (2010) : *Les jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle*, édition établie, annotée et présentée par Pierre-Antoine Fabre avec une préface de Gilles Bataillon, Paris : Les Belles Lettres.
- (2014) : *Cervantes y el barroco*, éd. Angela Guidi, tr. Julián Mateo Ballorca, Salamanca : Junta de Castilla y León.
- (s.d.) : *Conférence sur l'Espagne mauresque*, Archives du Collège de France, Fonds Bataillon, BTL 29.19.

- Braudel, Fernand (2009) : *Leçon inaugurale de la Chaire d'histoire de la civilisation moderne (1951)*, in Toubert, Pierre, Zink, Michel (éd.) : *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, Paris : Fayard, pp. 411-425.
- Castro, Américo (1948) : *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires : Losada.
- (1951) : « Quelques précisions au sujet de *España en su historia* », *Bulletin Hispanique*, LIII, pp. 1-12, [https://www.persee.fr/doc/hispa\\_0007-4640\\_1951\\_num\\_53\\_1\\_3252](https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1951_num_53_1_3252).
  - (1954) : *La realidad histórica de España*, (2<sup>ème</sup> éd. de *España en su historia*) Mexico : Porrúa.
  - (1963) : *Réalité de l'Espagne. Histoire et valeurs*, Paris : Klincksieck.
  - (1965) : *Le drame de l'honneur dans la vie et dans la littérature espagnoles du XVI<sup>e</sup> siècle*, avec un avant propos de M. Bataillon, Paris : Klincksieck.
  - (1972) : « Una anomalía de la cultura española », *Triunfo*, CCXXV, p. 31.
  - (2021) : *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI* (Chile, 1948), Mainer, José Carlos (ed.), Sevilla : Renacimiento. Biblioteca del exilio.
- Febvre, Lucien (1952) : *Combats pour l'histoire*, Paris : Colin.
- (1957) : « Une conquête de l'histoire : l'Espagne d'Érasme », *Annales de l'Histoire Sociale*, I (1939), pp. 28-42, in Idem, *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Sevpén, pp. 93-111.
  - (2009) : « Examen de conscience d'une histoire et d'un historien (1933) », in Toubert, Pierre, Zink, Michel (éd.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, Paris : Fayard, pp. 319-330.
- Unamuno, Miguel de (1923) : *L'essence de l'Espagne. Cinq essais (En torno al casticismo)*. Traduit de l'espagnol par M. Bataillon. Paris : Plon.
- Valdés, Juan de (1925) : *Diálogo de doctrina cristiana*.

Reproduction en fac-similé de l'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Lisbonne (Alcalá de Henares, 1529), introduction et notes de Marcel Bataillon, Coimbra : Impr. da Universidade.

### *Bibliographie secondaire*

- Asensio, Eugenio (2000) : « El erasmismo y las corrientes espirituales afines (1952) », *Revista de Filología Española*, XXXVI, pp. 31-98, in Idem, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes*, con una carta prólogo de Marcel Bataillon, Cátedra, Pedro M. (ed.), Salamanca : Semyr.
- Baruzi, Jean (1925) : *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris : Alcan.
- Bataillon, Claude (2009) : *Marcel Bataillon Hispanisme et engagement. Lettres, carnets, textes retrouvés (1914-1967)*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.
- Bataillon, Gilles (2010) : « Préface », in Bataillon, Marcel, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris : Les Belles Lettres, pp. 13-20.
- Bernier, Matthieu (2007) : « Soutenir ou détruire. Les usages du compte rendu d'ouvrage dans la polémique entre Américo Castro et Claudio Sánchez-Albornoz », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, XXV, pp. 127-140 [www.cairn.info./revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-127.htm](http://www.cairn.info./revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-127.htm)
- Blanco, Mercedes (2018) : « Marcel Bataillon : méditations sur la littérature du Siècle d'or par temps de cataclysme (1915-1945) », in Blanco, Mercedes, Zerari, Maria (éd.), *Variations sur le Siècle d'Or : Bataillon, Cassou, Rumeau, Aubrun, Molho*, Paris : Éditions Hispaniques, pp. 1-41 <https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03979884>
- Cantimori, Delio (2015) : « Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin,

- Paris, 1949 », in Munari, Tommaso (ed.), *Centolettori. I pareri di lettura dei consulenti Einaudi 1941-1991*, Torino: Einaudi, pp. 58-59.
- Cátedra, Pedro M., Munari, Simona (2020): *Asensio, Bataillon & Rodríguez Moñino. Correspondance (1950-1976)*, Salamanca: SEMYR & SEHL.
- Cheddadi, Abdesselam (2000) : « Al-Andalus jusqu'au XIe siècle : traits généraux et signification », in Delpont, Éric (éd.), *Les Andalousies de Damas à Cordoue*, Paris : Hazan-Institut du Monde Arabe, pp. 260-271.
- Crouzet, Denis (2009) : « De 1933 à 1950, Lucien Febvre et Fernand Braudel ou deux hommes dans un bateau », in Toubert, Pierre, Zink, Michel (éd.) : *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, Paris : Fayard, pp. 299-318.
- Di Camillo, Ottavio (2009) : *Medievalia & Humanistica. Estudios sobre la literatura española*, Salamanca: Semyr.
- Gómez-Martínez, José Luis (1975) : *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica*, Madrid : Gredos.
- Goytisolo, Juan (2003a) : *Tradition et dissidence*, Paris: À plus d'un titre.
- (2003b) : *L'Espagne et les Espagnols*, Paris : À plus d'un titre.
- Guillén, Claudio (1995) : *El sol de los desterrados: literatura y exilio*, Barcelona : Quaderns Crema.
- Hazard, Paul (1931) : *Don Quichotte de Cervantès*, Paris : Mellottée.
- (1936) : « Ce que les lettres françaises doivent à l'Espagne », *Revue de littérature comparée*, XVI, pp. 5-22.
- Hugon, Alain (2012) : « Marcel Bataillon, un hispaniste orphelin de l'Espagne. 1895-1977 », *Les Cahiers du CRHQ*, III, pp. 1-18, <https://hal.science/hal-00718803>.
- Lapeyre, Henri (1965): « Deux interprétations de l'histoire d'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz », *Annales*, XX, pp. 1015-1037, <https://www.persee.fr/doc/>

ahess\_0395-2649\_1965\_num\_20\_5\_421848.

- Martín, Francisco José (2012) : « El Principe y el Hereje. “Vidas paralelas” de Américo Castro y Marcel Bataillon », in Munari, Simona (ed.), *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Zubiri, pp. 25-62.
- Munari, Simona (2005) : *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952. Autour de l'hispanisme*, Torino : Aragno-Collège de France.
- (2012) : *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*, Madrid : Biblioteca Nueva-Fundación Zubiri.
  - (2014): « L'érasme dans la relecture du Siècle d'Or espagnol », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, L, pp. 121-152.
  - (2015): « Santa Teresa e la spiritualità spagnola. Due conferenze inedite di Marcel Bataillon (Nizza, 1939) », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, LI, pp. 307-339.
  - (2018): « Il tempo e la storia in una lettera di Marcel Bataillon a Lucien Febvre (1953) », in D'Atena, Alessandra, Vigilante, Maria Maddalena (ed.), *Epistolari. Dagli archivi dei mediatori, Quaderni della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma*, XXII, pp.79-89.
- Ossola, Carlo (2015): « Di alcune ragioni della sfortuna di Erasmo in Italia nel XX secolo », postface à l'édition italienne de *Erasmo nel notturno d'Europa*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 75-83.
- Pastore, Stefania (2004): *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze: Olschki.
- (2015): « España en Europa: conversos, alumbrados e identidad hispánica en la obra de Marcel Bataillon » in Serrano, Eliseo (ed.), *Erasmo y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 249-270.

Ridoux, Charles (2009) : « Alfred Morel-Fatio », in Toubert, Pierre, Zink, Michel (éd.) : *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, Paris : Fayard, pp. 199-202.

Tellechea Idígoras, José Ignacio (1994) : « Marcel Bataillon y Unamuno », *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXIX, pp. 299-333.

À la recherche de l'Espagne





# 1. À la recherche de l'Espagne

Émouvant de voir un Menéndez Pidal, qui a atteint cette année ses 80 ans, qui reste le maître incontesté des études historiques, philologiques et littéraires, procéder à Madrid, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, à un examen de conscience historique de son pays. Essayer de ressaisir les manières d'être les plus permanentes de ce peuple sobre, dur à la souffrance, perpétuellement capable de sacrifier sa vie à un idéal, perpétuellement capable de rassemblements inattendus et de déchirements terribles. Et pour nous convaincre que cet examen de conscience a en même temps valeur d'acte et signification actuelle, nous n'avons qu'à lire ce qui est dit dans les pages finales de son livre sur *Les deux Espagnes*<sup>1</sup>. Ces deux Espagnes, l'une incline à l'isolement et à l'exclusivisme, l'autre ouverte à l'Europe et aux nouveautés : il en suit les luttes à travers l'histoire pour mieux montrer que leur conflit pacifique a été la vie même de l'Espagne à ses meilleurs moments et pour réclamer leur symbiose dans une Espagne unique.

Mais il n'est pas moins émouvant de voir un Américo Castro, le plus original des philologues historiens de la littérature de la génération qui suit celle de Pidal, se lancer dans

---

<sup>1</sup> Bataillon, notes manuscrites : « *Lo español* à travers des travaux récents qui avec une coïncidence, sinon une convergence remarquable posent le problème dans son ampleur. Menéndez Pidal *Los españoles en la historia*, 1947. Introduction générale à la monumentale histoire d'Espagne dont avaient déjà paru *L'Espagne romaine* et *L'Espagne visigothique* ». Menéndez Pidal, Ramón (1937) : *Historia de España : España romana 218 a.C.-414*, Madrid: Espasa Calpe. Idem (1940) : *Historia de España : España visigoda 414-711*, Madrid : Espasa Calpe. *Los españoles en la historia* paraît en 1947 comme introduction à une histoire générale de l'Espagne en 23 volumes (Madrid : Espasa Calpe, 1947-1981).

la grande histoire, réviser toutes ses idées antérieures sur la culture espagnole, creuser les conceptions qui l'ont assailli depuis une dizaine d'années dans ses pérégrinations de l'Université de Buenos Aires à celle de Wisconsin et de Princeton<sup>2</sup>. Le voilà méditant dans sa petite maison du Campus à Princeton comme Descartes dans son poêle, ou comme Descartes à Rotterdam s'isolant dans le tumulte de New York où la Bibliothèque Publique lui offre une riche pâture. Et finalement il dit comment l'Espagne lui apparaît dans son histoire, façonnée pendant huit ou neuf siècles par ce qu'il appelle une contexture de vie chrétienne, arabe et juive à la fois. Cette façon de voir, il l'expose dans un livre bourré de faits et de discussions précises, mais unifié par une intuition puissante, sentie ou vécue avec tout l'être. Nous verrons de quel secours lui a été la conception allemande de l'*Erlebnis* et des formes de la culture comme structures de vie. Mais le fait est que cet Américo Castro que nous avons connu il y a quinze ans avec une barbe noire et des yeux de Maure grenadin plus espagnol que jamais quand on pourrait le croire américanisé, semble

---

<sup>2</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Américo Castro. *España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos*. Buenos Aires, 1948. Faisant suite à d'autres publications importantes dont une parue en 1942 sous le titre *Lo hispánico y el erasmismo*, rééditée en 1949 au Chili sous le titre *Aspectos del vivir hispánico (Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI)* ». Castro, Américo (1948) : *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires : Losada. En 1954, 1962 et 1966 le volume fut republié avec le titre modifié *La realidad histórica de España*. La version anglaise, publiée en 1954, s'intitule *The Structure of Spanish History* (trad. Edmund L. King, Princeton : Princeton University Press) ; l'allemande, de 1957, s'appellera *Spanien : Vision und Wirklichkeit* (trad. Suzanne Heintz, Köln : Kiepenheuer Witsch). La traduction française de Max Campserveux *Réalité de l'Espagne. Histoire et valeurs* ne fut publiée qu'en 1963 par Klincksieck. *Aspectos del vivir hispánico* publié à Santiago de Chile en 1949 reprend avec quelques changements les deux textes « *Lo hispánico y el erasmismo* », *Revista de Filología hispánica*, I-IV, 1940-42 et « *El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos* », *Nueva Revista de Filología hispánica*, III, 1949.

vivre au plus profond de lui-même le drame cristiano-ara-bo-juif de l'histoire de son pays, tout en s'efforçant vers la vérité objective de ce drame en recherchant les marques dans la structure de la langue et des œuvres littéraires. Il m'écrivait récemment :

Prendre une telle position exige une ascèse mentale incompatible avec l'orgueil nationaliste. Il faut arriver à percevoir le battement de son propre sang « *llegar a percibir el latido de la propia sangre* » et obliger les autres à l'entendre aussi, sans pessimisme ni mélancolie<sup>3</sup>.

Si je me permets de faire état d'une telle confiance, c'est pour montrer à quelles fibres sensibles tiennent les problèmes dont il s'agit, pour justifier les dispositions d'extrême respect et d'extrême sympathie dans lesquelles j'entends mener l'examen des idées présentées sur l'Espagne par de grands Espagnols d'aujourd'hui. J'espère que ce respect ne nuira pas à notre volonté de voir clair.

Il s'agira en effet de voir clair dans les faits invoqués, faits politiques, sociaux, linguistiques, littéraires. De voir clair aussi dans les conceptions qui servent à en rendre compte. Des deux côtés nous serons obligés d'aborder le problème avec un esprit qui n'est pas espagnol, malgré plus de trente ans d'hispanisme, un esprit formé par une tradition française, Castro dirait rationalisante et cartésienne.

Les règles cartésiennes ont leur valeur même pour étudier des manières d'être irrationnelles. Je me promets seulement de les utiliser comme des outils, non comme des armes. Il est tellement difficile de savoir quelle est la portée exacte d'un fait, même quand on s'efforce, suivant la règle de Descartes, de faire des dénombrements entiers et des revues générales pour être assuré de ne rien omettre.

---

<sup>3</sup> Lettre du 19 novembre 1949: Bataillon, Marcel, Castro, Américo (2012) : *Epistolario (1923-1972)*, Munari, Simona (ed.), Madrid : Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri, p. 144.

Deux exemples qui par rapprochement dégageront une sorte d'escrime cartésienne qui me paraît légitime, nécessaire même, mais non suffisante. Un orientaliste notoire avait cru pouvoir dire que le chameau arrivait en Afrique du nord avec les Arabes. Là-dessus Emile Félix Gautier le grand historien géographe dont le fichier s'étendait non seulement à la littérature orientale mais aussi et surtout à la littérature grecque, découvre des textes qui attestent le chameau en Afrique du nord dès l'époque byzantine, et avec sa verve habituelle, il se permet une brillante passe d'armes. Son confrère, dit-il, avait égaré les fiches byzantines. Et certes, la chose est d'un grand intérêt pour l'histoire humaine de l'Afrique, pour la compréhension même du bouleversement de cette histoire que sera l'invasion musulmane succédant à l'invasion byzantine. Mais si légitime que soit cette escrime contre un érudit en défaut qui a fait des revues moins générales, il reste que l'entrée massive du chameau dans la vie Saharienne, son entrée définitive, est un phénomène de ce Moyen Âge arabe que Gautier appelait *Les siècles obscurs du Maghreb*.

Le grand livre de Castro vient de donner lieu à un passe d'armes analogue.

Castro, nous le verrons, est très frappé par certains faits de langage qui lui semblent spécifiquement espagnols ou hispano-arabes même dans la partie romane du vocabulaire. L'espagnol a des verbes comme *amanecer*, *anochecer* pour indiquer que le jour naît ou que la nuit tombe. Ceci est déjà par rapport au français une étrangeté, mais il les emploie d'une façon qui nous étonne, qui nous gêne quand nous voulons traduire en français. Il associe étroitement à une personne particulière ce phénomène général qu'est le lever du jour. « *Amaneció a mio Cid en tierras de Monreal* ». Mieux encore, l'espagnol – et le portugais aussi – font de ces verbes des verbes personnels. Je me lève toujours de bonne humeur. *Amanezco* siempre de buen humor. Castro dit que ce phénomène est étranger aux autres langues romanes et, à la suite d'Alf Lombard il le rapproche de « asbaha » (4eme forme du verbe arabe « sabaha »)

qui signifie « être de telle ou telle façon le matin »<sup>4</sup>.

Mais voici que Leo Spitzer, le grand romaniste de Baltimore, qui a un fichier français bien garni, déclare : il y a mal-donne, je trouve au verbe *anuitier* qui correspond à *anochecer* des exemples d'ancien français du type : « il leur anuita en la forêt ». Exactement « les anocheció en el bosque ». Donc le phénomène n'est pas spécifiquement espagnol et tout ce qu'on veut bâtir dessus tombe. Ici Castro proteste et non sans quelque raison. Il est bien vrai que son argumentation est affaiblie par le fait du verbe « anuitier » et de son emploi avec un pronom personnel datif de personne intéressée. Il reste cependant que le français n'a jamais dit « j'anuite » et que le français moderne a perdu le tour « il leur enuita », et le verbe « anuiter » en général, alors qu'« anochecer » et « amanecer » sont bien vivants<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Lombard, Alf (1936) : « Die Bedeutungsentwicklung zweier Ibero-romanischer Verba », *Zeitschrift für romanische Philologie*, LVI, pp. 637-643. Bataillon note dans sa copie de *España en su historia* que « d'après Wright *Arabic Grammar* II cité par Nykl (*Speculum* juillet 1950 p. 388) ces verbes ont perdu leur aspect temporel, finissant par signifier "to be" ou "to become". Ne s'agit-il pas seulement d'habitudes pré-logiques que l'éloignement et le complexe islamique auraient fixées ». Il écrit dans les notes de cours : « À quel comportement ou structure mentale correspondent les emplois typiquement espagnols d'*amanecer*, *anochecer* ? Le matin ou le soir ne sont pas des réalités objectivement constatées. Ils sont vécus par un sujet humain. Mais ceci est-il spécifiquement arabe, ou est-ce un trait de mentalité primitive et poétique ? L'homme au centre de tout comme un écho sonore ».

<sup>5</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Castro reconnaît qu'il aurait dû en tenir compte. Insiste – à tort – sur la différence entre "lor-leur" et le Cid personnage individuel. Il est certain qu'on aurait dit "A Roland anuita dans la forêt". Mais où est en français "anuitier" avec un sujet personnel ? De toute façon, à supposer qu'on en retrouve des exemples ; il resterait cette différence capitale que les verbes "ajourner-anuitier" et leur construction avec un datif d'intérêt ont disparu du français moderne. L'espagnol moderne demeure fidèle à l'usage médiéval de *nos amaneció* ou *amanecimos*. Qu'est-ce que cela signifie ? Devons-nous en conclure à

Il y a donc sur ce point une différence profonde entre le génie des deux langues manifesté dans leur histoire. S'il y a tout un faisceau de faits qui témoignent en espagnol d'une tendance analogue, ils posent un problème. Ce n'est peut-être pas une influence structurelle de l'arabe qui est responsable de *Amaneció a Mio Cid*. Il s'agira peut-être d'essayer d'autres hypothèses générales. Et vous apercevez ce que j'entends par une critique cartésienne qui ne soit pas purement négative, qui ne soit pas une escrime veillant à nier des problèmes, à les réduire au néant des faux-problèmes, mais qui aide à les cerner plus exactement, et qui élargisse peut-être l'horizon dans lequel il s'agira de les résoudre. C'est pour l'esprit une énigme assez irritante que les différences spécifiques entre les manières d'être et les manières de penser des peuples, pour que nous n'exagérions pas la spécificité, pour que nous cherchions au contraire à quelles attitudes spirituelles se rattachent telles ou telles modalités nationales au lieu de traiter celles-ci comme appartenant à des systèmes clos. Un homme civilisé, qu'il soit français ou espagnol, et qu'il le sache ou non, participe tour à tour de mentalités autrement différentes que ce que nous appelons l'esprit français ou l'âme espagnole. Van der Leeuw, dans sa belle étude sur la *Structure de la mentalité primitive*, montre que l'homme le plus civilisé porte en lui à certaines heures et sur certains sujets des façons de penser vraiment primitives. Et il refuse de considérer le primitif comme l'état inférieur au dessus duquel nous nous élevons et avec lequel nous devons rompre finalement toute solidarité<sup>6</sup>.

Il se peut que « amanezco malo » ou « amanezco de buen humor » soit une tournure primitive par le sens qu'elle révèle de la participation à l'univers. Il se peut que le même homme de langue et d'ascendance espagnole, s'il est à la fois médecin et poète, affectionne comme poète le « amanezco » et l'écarte instinctivement comme médecin. Il y a soit entrelacement

---

une indélébile pseudomorphose de l'arabe en espagnol ? ».

<sup>6</sup> Leeuw, Gerardus Van der (1928) : *La structure de la mentalité primitive*, Strasbourg : Alcan.

soit alternance de mentalité primitive et de mentalité moderne dans la pensée d'un même homme. La grande différence entre les primitifs et nous, dit Van der Leeuw, c'est que nous avons conscience de cet entrelacement, qu'il y a pour nous des conflits entre science et religion, art et morale, rêve et pensée claire, logique et inspiration – que nous nous sentons en somme polymorphes, susceptibles d'entrer dans plusieurs structures différentes, tandis que les primitifs, dans la mesure où ils le sont pleinement, participent d'une mentalité à cadres moins rigides, permettant de « loger dans la même réalité (l'expression est de Lévy Bruhl), le visible et l'invisible, ce que nous appelons la nature et le surnaturel, en un mot, le monde »<sup>7</sup>.

Je me réserve, au cours de nos analyses, de faire appel plus d'une fois à cette notion de mentalité primitive, sans y attacher le sens péjoratif que l'épithète pouvait avoir à une époque où l'éloge suprême était contenu dans l'épithète évolué. Il y a eu aussi une époque où appeler un peintre *primitif* était le classer à un niveau inférieur que la peinture avait progressivement dépassée pour arriver à sa perfection avec Raphaël maître de toutes les techniques picturales. Aujourd'hui tel peintre dit primitif nous apparaît aussi grand que Raphaël. Et un homme primitif, illettré, en qui se mêlent à l'état rudimentaire, religion, science, technique et art, nous apparaît comme un exemplaire d'humanité plus riche que l'homme moyen de notre civilisation dite évoluée qui est capable de lire un journal et de sauter de la politique au cinéma et au sport.

Ceci dit, pour définir l'esprit de respect et de liberté dans lequel j'aborde les conceptions récentes sur la grande question de savoir ce qu'est l'Espagne, je me vois obligé de rappeler deux vues du problème un peu plus anciennes, mais encore

---

<sup>7</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Poésie ultramoderne revient systématiquement à la confusion primitive du sujet et de l'objet. Jorge Guillén : le thème du matin vécu à la fois éveil de l'esprit et éveil du monde dans les perceptions. Trop réduire l'ampleur du problème que tout rapporter à une mentalité arabe, à une greffe de syntaxe arabe ».

assez vivantes pour que les écrivains récents s'y réfèrent au moins pour les critiquer.

Unamuno dans *En torno al casticismo* (1895), Ortega y Gasset dans *España invertebrada* (1921) ont apporté déjà des vues d'ensemble sur l'Espagne qui supposaient une position essentiellement historique du problème, qui auraient pu déjà s'intituler *España en su historia* ou *l'Espagne à la lumière de l'histoire*<sup>8</sup>. Car il est bien évident pour nous que des entités spirituelles comme *Espagne* ou *France* ne sont pas des choses ayant des propriétés stables, définissables une fois pour toutes. La pensée médiévale n'éprouvait aucune difficulté à y voir des objets de nature avec leurs caractères constants. On écrivait un traité *De proprietatibus gentium* comme on écrivait un traité *De proprietatibus animalium*. Et de même qu'on décrivait le caractère des animaux en les humanisant, on décrivait celui des peuples en les traitant comme des variétés stables de l'espèce humaine.

Mais après l'invasion de l'esprit humain par l'histoire, il n'était plus possible de considérer un peuple et les créations qui le caractérisent autrement que sous l'angle historique.

Or avec Unamuno, le basque implanté en Castille, l'histoire prend une profondeur toute nouvelle dans laquelle l'Espagne, une certaine figure de l'Espagne, apparaît à la fois comme une création historique d'un étonnant relief et comme une figure transitoire destinée à être effacée par d'autres.

Quand j'ai traduit *En torno al casticismo* il y aura bientôt trente ans, je me suis laissé persuader de traduire le titre par

---

<sup>8</sup> Les cinq essais de Unamuno (*La tradición eterna, La casta histórica Castilla, El espíritu castellano, De mística e humanismo, Sobre el marasmo actual de España*) furent publiés dans *La España moderna* en 1895, et ensuite en volume à Barcelone et Madrid. Unamuno, Miguel de (1902) : *En torno al casticismo*, Barcelona : Biblioteca moderna de ciencias sociales. Idem (1916) : *En torno al casticismo, Ensayos*, vol. I, Madrid : Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Ortega y Gasset, José (1921) : *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Madrid : Alianza Editorial.



*L'essence de l'Espagne*. Et je l'ai fait avec le remords de tromper le public<sup>9</sup>. Que fait donc Unamuno dans ce livre ? Il s'en prend à ce qu'il appelle le *casticismo*, c'est à dire à la défense et illustration de tout ce qui est *castizo*, ou caractéristique de la *casta*, de la race. Il discute la validité même de cette notion de *casta*, de race, comme désignant une réalité permanente.

Et il dit aux *casticistas*, aux traditionalistes : Notre littérature du Siècle d'or, que vous célébrez comme étant le patrimoine et l'expression de la race, le théâtre de Calderón qui vous apparaît comme le comble du *castizo*, à la fois par sa poésie noble et surchargée d'ornements, par son contenu d'esprit monarchique, de sentiment de l'honneur et de sentiment religieux, c'est bien l'Espagne, sans doute, mais c'est une certaine Espagne qui a été façonnée à l'époque décisive de la reconquête par la Castille. Et ces Castellans qui ont mené la reconquête, qui ont au XVe siècle dominé la péninsule, qui lui ont imposé leur dialecte, ils ont été eux mêmes façonnés par le milieu naturel, par le paysage de la *Meseta* centrale dans laquelle s'est installé leur pouvoir conquérant et unificateur.

Qu'est-ce donc que cette Castille qui a fait l'Espagne, qui a fait votre Espagne ? Dans des pages saisissantes, Unamuno, qui était alors très soumis aux conceptions de Taine sur le milieu, évoquait le climat castillan avec ses neuf mois d'hiver et ses trois mois d'enfer. Ces changements brusques de

---

<sup>9</sup> En 1923 Bataillon traduit l'édition de 1902 : *L'essence de l'Espagne*, Paris : Plon. Il écrit dans la Préface : « Nous avons bien conscience de trahir l'esprit de ces essais en intitulant notre traduction : *L'essence de l'Espagne*. Mais pouvait-on transcrire littéralement *Autour du casticismo* ? Un titre ne doit pas être une énigme. Faute de pouvoir vraiment traduire, en lui gardant son laconisme et sa densité idéologique, le titre choisi par Unamuno, nous nous sommes permis de lui en substituer un autre, qui vise seulement à souligner l'intérêt principal du livre pour le public français ». Sur ses choix traductifs cf. Varela Fernández, Darío R. (2018) : « L'hispanisme français et la traduction : Marcel Bataillon et *L'essence de l'Espagne* (1923) de Miguel de Unamuno », *Sociocriticism*, XXXIII, pp. 395-418.

température contre lesquels l'homme s'isole dans sa cape. Ce terrain dépouillé, aux horizons immenses, où la lumière implacable « dessine des ombres épaisses sur d'éblouissantes clartés, noyant les nuances moyennes », Unamuno l'appelle un paysage monothéiste. Il projette dessus les ombres allongées par le soleil couchant de Don Quichotte et de Sancho les chercheurs d'aventure et de terre à gouverner, ou même l'ombre d'un chef maure à la tête d'une troupe de musulmans immobilisés dans l'attitude de la prière.

L'humanité paysanne et guerrière qui vit dans ce milieu peu hospitalier est « sèche, dure, et sarmenteuse – race d'hommes sobres issus d'une longue sélection par les gelées d'hiver très rudes et le retour périodique de la disette ». Race sobre de nourriture, buveuse d'eau, mais aussi sobre de paroles. Humanité grave jusque dans son humour. Ayant peu d'idées, mais des idées tenaces et violentes. Race sobre dans ses plaisirs, dans ses danses villageoises. Hommes à tendresse réprimée, et à sensualité peu exigeante.

Unamuno retrouve ces caractères tranchés, durs et forts dans les incarnations de l'esprit castillan, dans une société autoritaire et guerrière, « anarchie absolutiste » par nécessité de faire tenir ensemble des volontés individuelles indomptables, mais société égalitaire, ayant un fort sens de la justice. Société tournée vers la conquête plus que vers le travail, préférant, comme dit Unamuno, *los trabajos* à *el trabajo*, les épreuves qu'entraîne l'aventure et dont les conquistadors ont su affronter une somme gigantesque, au travail quotidien des métiers manuels. Société dont le *mendiant*, le *picaro* sont des figures aussi caractéristiques que le *conquistador*. Sur le terrain religieux, race de théologiens et d'Inquisiteurs, aimant la gymnastique intellectuelle des abstractions et des distinguos, allant jusqu'au bout de la contrainte pour imposer l'unité dans la foi commune. La mystique elle-même, qui semble n'avoir pas de place dans une telle forme d'humanité, s'y insère comme un effort héroïque et solitaire pour conquérir le ciel et la connaissance suprême par les *trabajos* de l'ascétisme et

de la contemplation au lieu de s'*adonner* au trabajo progressif et quotidien de la science discursive. La contribution réduite de l'Espagne aux sciences de la nature s'explique par le même déploiement abusif de la volonté nue au sein d'une nature peu attirante.

Enfin dans la littérature pure, Unamuno n'a pas de peine à signaler des traits concordants. Lui qui croit retrouver la raison de l'humour baroque et du ton sentencieux de Quevedo dans l'humour grave des paysans de Castille, il note comme castillane la forme discontinue et dure d'un genre comme le roman picaresque. Il analyse avec bonheur le théâtre de Calderón, si cher aux *casticistas*, comme un répertoire des idées de l'Espagne monarchique, guerrière, austère dans ses mœurs, inquisitoriale dans sa foi. Mais la forme même de ce théâtre est typique : assez kaléidoscopique, (nous dirions cinématographique), elle étale les actions sous le regard plutôt qu'elle ne creuse dans le secret des âmes. Ses caractères peuvent être puissants comme Pedro Crespo de l'Alcalde de Zalamea, incarnation de l'honneur familial au niveau du peuple et du sentiment de la justice, comme Sigismond héros de la pièce au titre si castillan *La vie est un songe*. Ces caractères sont puissants, mais non complexes. Ils tendent vers la simplicité décharnée, abstraite, des allégories de *l'auto sacramental* autre création typiquement castillane où Calderón a triomphé. Rien en eux des richesses intimes, mystérieuses, parfois contradictoires des héros shakespeariens. Ils s'accordent non à la forêt nordique, mais au paysage nu tranché, sans mystère, sans pénombre ni demi-teintes de la *meseta* castillane.

Il s'agit, vous le voyez, d'une puissante systématisation de l'Espagne, de l'Espagne historique qui a laissé sa marque dans le monde occidental. Et c'est pourquoi, sans doute, les Espagnols eux-mêmes, Unamuno lui-même m'ont pardonné le contre-sens conscient de mon titre : *L'Essence de l'Espagne*. Mais cette analyse n'est qu'un moment dans le Discours qu'Unamuno adressait alors à tous les Espagnols par dessus la tête des *casticistas*. Voilà, disait-il, votre *casta*, votre *casta*

*histórica*. C'est la Castille et c'est son œuvre. Mais, concluait-il, cette *casta* est morte. Vous ne la ressuscitez pas et vous devez recourir maintenant à cette *casta intrahistórica*, à cette *casta eterna* qu'est le peuple, la jeunesse de l'Espagne avec ses multiples virtualités. De même qu'Unamuno opposait à l'histoire traditionnelle, faite avec les événements et les hommes qui font du bruit dans l'histoire profonde tramée par les hommes anonymes qui vont à leur travail le lendemain d'une bataille ou d'un traité de paix ou d'une journée révolutionnaire exactement comme la veille, il opposait à l'œuvre visible accomplie par la *casta* historique de Castille, les réserves d'humanité disponibles en Espagne, réserves par lesquelles elle se raccordait en profondeur avec ce qu'il appelait le protoplasme humain.

Sa conclusion était un appel à la jeunesse (p. 298) :

Puisse une vraie jeunesse, courageuse et libre, déchirant le réseau qui nous étreint et rompant la monotonie de notre alignement, aborder avec amour l'étude du peuple dont nous vivons tous ! La poitrine et les yeux grands ouverts à tous les courants d'outre-Pyrénées, s'évadant de tous les cocons casticistes, sécrétions desséchées et mortes du ver *historique*, fuyant les différences nationales qui excluent, puisse-t-elle éveiller, sous la douche bienfaisante des jeunes idéaux cosmopolites, l'esprit collectif intracastizo qui dort en attendant un rédempteur !

A cette époque (1895), Unamuno mettait ses expériences non seulement dans la masse du peuple en général mais plus particulièrement dans les Espagnols de la périphérie, galiciens, basques, catalans, valenciens, andalous qui lui semblaient appelés par leur diversité même à rénover l'Espagne ou les Espagnes après l'expérience castillane morte et révolue. Il devançait l'examen de conscience qui se généralise en 1898. Et son cas fait bien voir que cette crise est dans une large mesure indépendante du désastre auquel aboutit la guerre de Cuba.

Il serait intéressant de montrer comment Unamuno, au bout de très peu d'années, change de sentiment au sujet du caractère transitoire de la *casta histórica castillana*, comment il

revient de ses illusions au sujet des régions périphériques et particularistes pour se transformer en un champion très original de la Castille conquérante, affirmant la parenté de sa religion personnelle, de sa foi quichottesque et désespérée, avec la foi que l'Espagne a propagée dans le monde. Mais je veux seulement retenir de son premier grand livre de 1895 l'accent mis sur la Castille comme élément plasmateur de l'Espagne, parce que la critique ou l'approfondissement de cette conception tient une grande place dans les vues récentes que je me propose d'examiner.

Pour la même raison, je veux situer très brièvement l'explication de *l'Espagne invertébrée* d'Ortega y Gasset. Ortega, dans sa jeunesse, et encore après son retour d'Allemagne, où s'était achevée sa formation philosophique, nous apparaît comme prolongeant l'élan rénovateur de la génération dite de 1898. Sa position antitraditionaliste s'affirme en 1915 dans *Meditaciones del Quijote*, le livre qui, après les premiers volumes du *Spectateur*, lui conquiert la célébrité. Il suffira d'en citer cette page pour montrer à quel point son espagnolisme était tourné vers l'avenir *futuriste* selon un mot de Gabriel Alomar qu'Ortega mettait en vedette :

N'est-ce pas un cruel sarcasme que, après trois siècles et demi d'errance à l'aventure on nous propose de suivre la tradition nationale ? La tradition ! La réalité traditionnelle en Espagne a consisté précisément dans l'annihilation progressive de la *possibilité Espagne*. Non, nous ne pouvons suivre la tradition. *Espagnol* veut dire pour moi une promesse très haute qui n'a été tenue que dans des cas rarissimes. Non, nous ne pouvons suivre la tradition. Bien au contraire nous devons aller contre la tradition, au delà de la tradition.

...Il faudra que nous nous libérions de la superstition du passé, que nous ne nous laissions pas séduire par lui comme si l'Espagne était inscrite dans son passé. Les marins méditerranéens avaient découvert qu'il y avait un seul moyen pour échapper à la chanson mortelle que font entendre les Sirènes : c'était de la chanter à rebours. Ainsi, ceux qui aiment aujourd'hui les possibilités espagnoles doivent

chanter à l'envers la légende de l'histoire d'Espagne afin d'arriver à travers elle à cette demi-douzaine de lieux où se produisent les battements purs et intenses du cœur de notre race.

Une de ces expériences essentielles est Cervantès. C'est peut-être la plus grande. Voici une plénitude espagnole. Voici une parole que nous pouvons brandir en toute occasion comme une lance. Ah, si nous savions avec évidence en quoi consiste le style de Cervantès, la manière cervantine d'aborder les choses, nous serions au bout de nos peines. Car sur ces cimes spirituelles règne une inébranlable solidarité, et un style poétique porte avec lui une philosophie et une morale, une science et une politique. Si un beau jour quelqu'un venait nous révéler le profil du style de Cervantès, il nous suffirait d'en prolonger les lignes sur les autres problèmes collectifs pour nous éveiller à une vie nouvelle. Alors s'il y a parmi nous du cœur et du génie, il serait possible de faire en toute pureté le nouvel essai espagnol.

Espagnolisme futuriste mais qui, sous l'influence peut-être des philosophes historiens de la culture allemands, comme Dilthey, croit à l'existence d'un style espagnol susceptible de se manifester dans les domaines les plus divers. Et vous voyez aussi que s'il s'approche de Cervantès avec espérance, ce n'est pas pour revendiquer Don Quichotte à la manière d'Unamuno, mais pour demander à Cervantès lui-même, à l'écrivain et non à son héros, le secret d'une plénitude espagnole.

Or quelques années s'écoulent, l'Espagne passe par une nouvelle crise violente dont on n'a pas généralement, au dehors, mesuré la gravité : la grève générale révolutionnaire de 1917. Une révolution manquée. Un malaise politique et social demeure, auquel la dictature de Primo de Rivera en 1923, n'apportera pas de solution vraie. C'est en 1921 qu'Ortega fait paraître *España invertebrada* pour expliquer la gravité du mal dont souffre l'Espagne. Lui qui avait eu foi dans une politique en même temps novatrice et de style espagnol, lui qui avait fait une dizaine d'années plus tôt la retentissante conférence intitulée *Vieja y nueva política*, il déclare que seule une vue superficielle des choses peut faire croire que c'est la politique

espagnole qui est malade. C'est tout l'organisme social de l'Espagne, toute la vie de l'Espagne en tant que communauté humaine qui souffre d'un mal séculaire, multiséculaire. On dit souvent que l'Espagne manque d'hommes, en entendant par là qu'elle manque d'hommes d'élite. Mais faut-il dire qu'elle manque d'hommes ou qu'elle manque de masses, de masses prêtes à admirer et à suivre les hommes supérieurs ? C'est une sorte de relation fonctionnelle qui manque à la société espagnole entre masses et élites, les unes devraient porter les autres et se laisser guider par elles, les unes être dociles et les autres exemplaires. Or c'est par des jugements sur les événements récents et sur l'histoire lointaine qu'Ortega montre qu'il n'en est pas ainsi en Espagne. Ce qu'on appelle individualisme espagnol est à ses yeux pour une bonne part une revendication excessive jusqu'à l'absurde de la valeur que l'individu s'attribue pour le seul fait d'exister. Et cette revendication comporte une part d'aristophobie, de crainte, d'envie ou de haine des meilleurs.

Mais j'en viens au principe d'explication invoqué par Ortega y Gasset pour rendre compte de cette situation anormale. Il remonte au delà ou à l'extrême début de ce qu'on appelle le Moyen Âge, car il lui semble que, à travers tout le Moyen Âge, l'Espagne est déjà déficiente, anormale, par la faiblesse de sa féodalité. Et l'explication qu'il en propose c'est que l'élément germanique, qui a été organisateur, plasmateur dans les autres pays conquis par les Germains, avec les Francs a joué un rôle décisif dans la naissance de la féodalité française. Il n'a pas joué le même rôle en Espagne. Ortega arrive à cette formule sommaire (c'est Ortega lui-même qui dit « someramente formulado »). La différence entre la France et l'Espagne dérive non pas tant de la différence entre Gaulois et Ibères que de la qualité différente des peuples germaniques qui ont envahi les deux territoires. Il y a entre France et Espagne l'écart qu'il y a entre Franc et Wisigoth.

Or l'écart, nous dit Ortega, est très grand. Les Wisigoths qui arrivent de Germanie dans l'extrême ouest de l'Europe

sont le peuple le plus vieux de la Germanie. Ce sont des Germains romanisés de longue date, civilisés si l'on veut, donc réformés, et déformés et ankylosés. Ortega développe à ce sujet une conception des effets à la fois positifs et négatifs de la civilisation, pour expliquer comment les Germains les plus romanisés ont été les moins aptes à créer dans leur zone de conquête une classe dominante et directrice.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette conception, il faut reconnaître que ce diagnostic d'Ortega y Gasset, suivi de très près par l'instauration de la dictature, a été ressenti en Espagne comme un verdict décourageant, presque accablant pour les hommes soucieux de se dégager de la fatalité du passé.

Je voudrais seulement faire deux remarques pour en préciser la portée. Il s'agit d'une conception seulement esquissée, il ne faudrait pas la faire encore plus sommaire qu'elle n'est en l'interprétant dans un sens raciste. Ortega n'est pas et n'a jamais été un zéléur des races pures, des Aryens, dolychocéphales blonds que leur pureté destinait au rôle de peuple maître, de *Herrenvolk*. Pour Ortega, il est normal, il est souhaitable qu'un peuple soit composé d'éléments de provenance diverse, et que ces éléments, par leur diversité même, assument – au moins à un moment de l'histoire – des fonctions diverses. Il ne s'agit pas d'un apport de sang mais d'un apport de traditions, d'aptitudes et de fonctions.

Il se peut qu'Ortega doive pour une part à sa formation allemande son idée du rôle déterminant des invasions germaniques. Mais il faut dire aussi que cette idée avait été très cultivée en France à travers tout le XIXe siècle et que déjà un homme comme Chateaubriand avait mis en lumière en l'attribuant à Montesquieu cette remarque que l'Espagne avait peu connu la féodalité.

D'autre part il convient de noter qu'Ortega écrivait *España invertebrada* avant que l'histoire de l'Europe n'eût été renouvelée par les grandes vues d'Henri Pirenne sur le rôle vraiment décisif, révolutionnaire, de l'invasion musulmane. Cette



vue que Pirenne a résumée dans son essai fameux, *Mahomet et Charlemagne*, à la suite duquel les historiens ont admis que les invasions germaniques n'avaient pas transformé le monde occidental autant qu'on le pensait jusque là, que l'unité du monde antique avait persisté jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle, et que la grande coupure entre Antiquité et Moyen Âge ne devait pas être placée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle quand les germains atteignent le monde méditerranéen, mais à l'arrivée des Arabes qui convertissent la Méditerranée en un lac musulman et qui coupent les communications normales entre Orient et Occident.

Ceci dit pour situer la conception d'Ortega dans le mouvement général de l'histoire, il faut ajouter que son retentissement a été grand en Espagne et que le développement des vues de Pidal depuis vingt cinq ans a été en grande partie une réaction contre elle.



## 2. L'Espagne sobre de Menéndez Pidal

M. Pidal au début de *Los españoles en la historia* ne craint pas de se référer à la vieille conception qui considère les peuples comme doués d'un caractère assez permanent à travers les siècles. Il rappelle la chronique abrégée d'Oviedo, l'*Epítome Ovetense* de 833 dont un chapitre s'intitule *De proprietatibus gentium*, et qui caractérise les Grecs par la sagesse, les Goths par la force, les Francs par la *ferocitas* (combativité farouche), les Gaulois par le commerce. D'autres chroniques, note Pidal, caractérisent les peuples par un vice dominant et une vertu maîtresse : les Grecs sont en même temps trompeurs et sages, les Espagnols (*hispani*) violents et subtils, d'esprit pénétrant, les Francs farouches et forts.

Il y a là une assimilation des manières d'être collectives à des caractères individuels qui n'est pas particulière à l'Espagne. Je rappelle pourtant ces proverbes qui sont si espagnols, qu'Unamuno, en tout cas, considérait comme tels, et qui affirment la permanence du caractère de l'individu : *genio y figura hasta la sepultura, lo que en la leche se mama en la mortaja se derrama* (ce dernier proverbe insistant sur les manières d'être héréditaires).

Bien entendu, Menéndez Pidal se garde de donner à l'explication de l'histoire des peuples par des constantes caractérielles une allure trop rigide. Non seulement il considère les qualités comme des manières d'être, non comme des vertus au sens moral, mais il pense que chaque qualité est susceptible de développements positifs ou négatifs, avantageux ou funestes à la collectivité. D'autre part, il pense que la vie collective, dans son développement n'est pas soumise au déterminisme d'une qualité dominante, qu'elle peut au contraire réduire un caractère, à un moment donné, à n'avoir plus qu'une importance secondaire. Les caractères ne sont pas immuables malgré la

constance avec laquelle on les retrouve à l'œuvre dans l'histoire.

Il ne s'agit pas d'un déterminisme somatique ou racial, mais d'aptitudes et d'habitudes historiques qui peuvent et devront varier avec le changement de ce sur quoi elles reposent, avec les transformations survenues dans les occupations et les préoccupations de la vie, dans le genre d'éducation, dans les relations et autres circonstances du milieu.

Faut-il croire que la vie et le sens de la vie ont peu varié en Espagne depuis l'époque préhistorique et protohistorique, puisque Menéndez Pidal s'attache à trouver les traits caractéristiques des Espagnols déjà formulés par les historiens et les géographes de l'époque romaine. Nous aurons l'occasion de voir l'usage qu'il fait de la description de l'Espagne par Strabon. Aujourd'hui nous allons voir ce qu'il tire d'un texte de Justin abrégiateur de Trogue Pompée, qui a pour lui la valeur d'un texte clef. Et je note tout de suite la grande différence qu'il y a entre la façon de procéder de Pidal, qui cherche les plus anciens portraits accessibles de l'Espagne pour en apprécier la conformité avec l'Espagne ultérieurement manifestée dans l'histoire, et la démarche d'Unamuno, qui cherche à expliquer l'originalité de l'Espagne historique par l'hégémonie castillane du Moyen Âge et du Siècle d'or, celle d'Ortega qui la recherche dans une carence remontant à l'époque wisigothique, celle de Castro pour qui l'époque décisive est celle du Moyen Âge islamo-christiano-juif.

Menéndez Pidal a beau se méfier de l'idée de déterminisme racial, sa conception l'amène à donner un grand poids à l'héritage des origines lointaines, qu'on peut appeler *ibériques*, d'un mot qui pose autant de problèmes qu'il en résout. Et on ne peut s'en étonner, quand on pense à l'originalité racée et unique de certaines manifestations du génie espagnol, en particulier sa tauromachie remontant à l'époque primitive et élaborée jusqu'à nos jours, sa danse qui charmait déjà Rome au temps des danseuses gaditaines contemporaines de Martial, et qui encore aujourd'hui étonne le monde par des éla-

borations originales, mais fidèles à un génie primitif attesté dans les danses populaires. Menéndez Pidal n'a pas formulé en détail ses vues sur l'Espagne primitive ; mais quand on lit les premières pages de son introduction à *l'Espagne romaine*, on voit que pour lui l'Espagne, au moment où elle va être romanisée au IIIe s., possède déjà une civilisation ibérique assez robuste, assez unifiée pour avoir pu digérer sans peine l'apport des envahisseurs celtes venus du Nord-Est indo-européen, si bien que chez les celtibères de la *meseta* centrale, c'est l'héritage ibérique qui l'emporte. La robustesse de la civilisation ibérique lui a permis aussi d'utiliser comme de précieux ferments les apports des colonies grecques et phéniciennes installées sur son littoral de Rosas à Cadix, et elle lui permet de rester elle-même à travers l'épreuve de la colonisation par Rome. C'est donc pour Pidal – et je ne crois pas que cette vue soit contestée dans l'ensemble – une Espagne anciennement civilisée et au caractère affirmé de longue date, que décrit vers le temps d'Auguste Trogue Pompée, l'historien d'origine gauloise dont nous possédons l'abrégé par Justin.

Cette description se trouve au L. XLIV et dernier de *l'Abrégé* de Justin. Le Chapitre I situe l'Espagne, explique son climat, vante sa richesse en froment, en vin, en huile, en miel, en fer, en chevaux, en textiles (du moins lin et sparte). L'auteur célèbre la salubrité du ciel, la légèreté de l'air et la faible nébulosité, la pénétration bienfaisante des brises marines. Nous verrons l'importance du thème de l'Espagne terre naturellement riche et heureuse.

Puis le chapitre II aborde en ces termes le portrait des espagnols :

Les corps de ces hommes sont prêts à affronter les privations de nourriture et la fatigue ; les courages à affronter la mort. Tous sont soumis à une sobriété rude et stricte. Ils aiment mieux la guerre que le loisir : s'ils n'ont pas d'ennemi au dehors, ils en cherchent un au dedans. On les a vus souvent mourir dans les tortures pour ne pas révéler un dépôt qui leur était confié. À tel point le souci du silence était plus fort en eux que celui de la vie. On vante la ré-

sistance montrée lors des guerres puniques par cet esclave qui ayant vengé son maître exultait joyeusement parmi les tortures et triomphe par son allégresse sereine de la cruauté des bourreaux. Ces gens ont une rapidité agile, un esprit jamais en repos. Beaucoup d'entre eux affectionnent plus que leur propre sang les chevaux de guerre et les armes. Aucun appareil de banquet pour les jours de fête. Se laver à l'eau chaude, ils ne l'ont appris que des Romains après la seconde guerre punique.

J'ai tenu à citer tout ce portrait, dont Pidal met en vedette les premières phrases, parce qu'il a une forte unité, et que, dans son ensemble, il évoque une Espagne dont plus d'un trait est resté intact à travers les siècles. Ce que dit le vieux texte latin de la capacité de sacrifice des Espagnols évoque non seulement le sacrifice grandiose des défenseurs de Numance, mais celui des défenseurs de Saragosse, pour ne rien dire d'événements que nous avons pu lire dans les journaux en 1936. La résistance de l'esclave fidèle au milieu des tortures rappelle l'héroïsme des paysans du bourg de Fuente Ovejuna mis à la question pour savoir qui a tué le Commandeur de Calatrava contre lequel leur dignité s'était insurgée et répondant imperturbablement : le meurtrier, c'est Fuente Ovejuna. Tous ces traits s'insèrent dans l'esquisse d'un peuple essentiellement guerrier, ne reculant pas, au contraire, devant la guerre civile ; et plus généralement d'un peuple ne refusant pas, mais cherchant l'épreuve de la mort. Inutile de rappeler ici la signification ou une des significations profondes du combat de l'homme avec le taureau, et de sa popularité.

Or de ce tableau, Menéndez Pidal détache d'abord, comme trait fondamental entre tous, la sobriété, (*dura omnibus et abstracta parsimonia*), de même qu'il détachera aussitôt après ce qu'il appelle *idealidad*, une conception de la vie qui reconnaît d'emblée des valeurs supérieures à la vie, supposant comme presque normal le sacrifice de l'homme (*animi ad mortem parati*). Le tableau que fait Pidal des Espagnols dans l'histoire a une forte unité. Il procède non seulement à une mise en place des traits essentiels à ses yeux, mais à une sorte de hié-

rarchisation de ces traits et même à une sorte de déduction des caractères, les plus fondamentaux servant à en expliquer d'autres qui n'en sont que des aspects plus particuliers.

Or la *sobriedad* espagnole telle que l'entend Pidal est une sobriété universelle et multiforme. Quand il pose dès le début : « para mí la sobriedad es la cualidad básica del carácter español », il écarte d'un mot la supposition que cette manière d'être pourrait être le privilège d'une région et liée à un certain milieu naturel. Il rappelle l'idée d'Unamuno : « L'esprit âpre et sec de notre peuple, sans transition, sans moyen termes est en intime liaison avec le paysage et le terroir du haut plateau-central ».

Sans-doute, dit-il. Mais cette relation n'est pas valable pour des qualités qui se manifestent hors du paysage des deux Castilles : la sobriété physique se trouve également dans la riante et fertile Andalousie.

Je disais que la sobriété espagnole pour Pidal est non seulement universelle, mais multiforme, et je me demande en passant si cette conception, qui suppose un parti-pris, ne l'amène pas à fausser légèrement la portée du texte de Trogue Pompée abrégé par Justin. Il s'agit d'un texte très laconique où l'on peut quelquefois discuter sur la portée d'un mot. Mais il semble bien que le contexte laisse entendre que pour l'auteur la « dura et abstricta parsimonia », de même que la résistance à la fatigue et aux privations, est une vertu de race guerrière. J'ai traduit le mot *omnibus* qui complète ce trait comme un masculin : *tous* sont soumis à une sobriété rude et stricte. Sobriété commune et égalitaire de guerriers. Pidal interprète le mot comme un neutre, comme équivalent de *in omnibus*, en toutes choses, et il traduit « dura y recia sobriedad en todo ».

Ce qui le prépare à distinguer des modalités multiples de la sobriété espagnole et d'abord en regard de la sobriété physique, la sobriété morale : « sobriedad material, sobriedad ética ». Bien entendu, on voit surgir aussitôt ce que Ganivet, dans

son *Idearium español*, a appelé « *senequismo español* »<sup>1</sup>. Une intégrité, une solidité morale qui n'est pas autre chose que la sobriété de nature élevée au plan de la sagesse. « Supporte et abstiens-toi » est la maxime naturelle de ce stoïcisme « instinctif et élémentaire ». Si on peut l'appeler « sénéquisme » ce n'est pas parce que l'Espagne l'aurait appris de Sénèque, mais parce que Sénèque l'aurait apporté à Rome du fond de son Andalousie natale. À vrai dire, je soupçonne Ganivet, qui était un ironiste, d'avoir été à moitié sérieux seulement quand il a lancé l'idée du « sénéquisme » espagnol. Il n'est sûrement pas sérieux du tout quand il dit, faisant allusion à la mort de Sénèque qui s'ouvrit une veine dans son bain :

Parce que notre philosophe a eu l'idée géniale, jamais assez louée ni vantée, de prendre congé de la vie par le doux et paisible procédé de la saignée libre, il a influé sur nos sciences médicales autant qu'Hippocrate et Galien. L'Espagne à elle seule l'emporte sur toutes les autres nations réunies par le nombre et l'excellence de ses donneurs de saignées, - *de sus sangradores*.

Et je ne sais ce qui resterait, après une confrontation méthodique, des qualificatifs par lesquels il caractérise diverses modalités de stoïcisme : stoïcisme brutal et héroïque de Caton ; stoïcisme serein et majestueux de Marc Aurèle ; stoïcisme rigide et extrême d'Epictète ; stoïcisme naturel et humain de Sénèque. À moins que par naturel et humain on n'entende dilué et éclectique.

Mais sénéquisme à part, il n'est pas arbitraire de lier étroitement au sens matériel de *sobriété* qui se réfère à l'alimentation, le sens généralisé du mot, synonyme d'*austérité*. Et de reconnaître cette austérité dans le ton dominant, dans le style typique de la vie espagnole. Pidal est si décidé à donner à cette notion de *sobriedad* une ampleur immense qu'il l'appelle *sobriedad vital* pour donner à entendre qu'elle a une racine

<sup>1</sup> Ganivet, Angel (1897) : *Idearium español. El porvenir de España*, Granada : Imp. Sabatel.



biologique et en même temps qu'elle pénètre toutes les manifestations de la vie, et l'attitude à l'égard des autres formes de vie.

Quand, dans le dernier chapitre de son analyse, il aborde le contraste des *Deux Espagnes*, l'une fermée, l'autre ouverte, il revient encore à son idée de la *sobriedad* comme attitude espagnole fondamentale<sup>2</sup>. Il voit dans le misonéisme de la vieille Espagne réfractaire au changement une manifestation de la *sobriedad hispana*, peu curieuse de nouveautés. De même que la sobriété corporelle de l'Espagnol se contente de peu, ne cherche pas à raffiner et à varier son alimentation, sa frugalité spirituelle l'incline à « se désintéresser des courants spirituels en faveur dans les pays étrangers les plus avancés ».

Mais ici j'ai grand peur que, pour le plaisir de déduire les uns des autres les traits distinctifs de l'Espagne, on ne ferme les yeux à leur signification plus complexe. L'Espagne est sans doute traditionaliste à un haut degré ; mais elle n'a pas le monopole du misonéisme. Se placer devant des faits aussi importants que le traditionalisme, que ce que les sociologues appellent refus d'emprunter, et y voir une simple manifestation ou un simple développement d'une sobriété vitale caractéristique des habitants de la Péninsule, c'est, je pense, nous fermer la voie dans laquelle nous pourrions comprendre leur mentalité traditionaliste par rapport à la mentalité ouverte et leur sobriété en rapport avec d'autres traits du caractère espagnol.

Je veux rester sur le terrain solide de la sobriété matérielle et des faits qu'on y rattache pour voir en quel sens ce sont des manifestations d'un trait spécifiquement hispanique.

Pidal rappelle l'indifférence prolongée des Espagnols au confort. Voilà une Espagne du Siècle d'or où à partir du

---

<sup>2</sup> Menéndez Pidal, Ramón (1947) : « Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política », in *Historia de España*, Madrid : Espasa Calpe, vol. I, pp. IX-CIII. Dans cette vision panoramique de l'histoire avec des cimes (les Rois catholiques) et des dépressions (Philippe III), la sobriété et l'individualisme sont les traits qui caractérisent le peuple espagnol.

temps de Charles Quint affluent les métaux précieux, et où cependant les étrangers en voyage trouvent les maisons plus modestement meublées que celles de France, les repas très frugaux, les salles de cours des universités inconfortables, les auberges inhospitalières, la nouvelle capitale de Philippe II, Madrid, très en retard du point de vue de l'urbanisme. En somme, dit Pidal, « un tipo de vida poco esmerado en la comodidad ». Il apparaît clairement que ce n'est pas au bien être, à l'agrément de la vie privée ou au luxe que passaient les richesses importées du Nouveau Monde. Mais il apparaît aussi que ce n'est pas là une simple manifestation de *sobriedad vital*. Pidal observe lui-même que c'est la liaison étroite de cette sobriété avec d'autres qualités variées qui explique l'abandon notoire des intérêts matériels.

« Ce fut toujours une grande qualité, en même temps qu'un grand défaut de l'Espagnol que d'être plus attentif aux mobiles idéaux qu'aux profits économiques ». Notons que ces mobiles idéaux ne sont pas forcément altruistes ou supra-personnels.

En 1513 Guicciardini ambassadeur à la cour de Ferdinand le Catholique explique la déficience de l'industrie et du commerce espagnols par le fait que les artisans ont la tête perdue par des prétentions à la gentilhommerie (*fumo de fidalgo*) et sont attirés par la guerre. Au temps de Philippe III un étranger, à Valladolid, s'étonne de voir les travailleurs manuels faire leur besogne dédaigneusement, comme une corvée ; les argentiers travaillent avec leur cape sur le dos, et dès qu'ils ont réuni 200 ou 300 réaux, ils vont se promener, faisant les *hidalgos* avec l'épée de côté et ne recommencent à travailler que quand ils ont la bourse vide.

Un autre voyageur, du XIXe siècle celui-là, fait une observation analogue sur le paysan andalou qui arrête le travail quand il a gagné une poignée de réaux, endosse sa veste brodée, prend sa guitare et va parader parmi ses amis ou faire la cour aux filles. Pidal résume très bien ces cas d'intermittence en disant qu'il n'y a pas là paresse ou fatigue, mais dissipation de l'appel du travail (*disipación del estímulo*), qui se confond

avec l'appel du besoin.

Surtout, une fois que les besoins matériels immédiats sont satisfaits, l'attention est accaparée par d'autres mobiles plus attirants.

Mais il y a un trait essentiel qui se dessine : le besoin de tenir un rang, et un rang supérieur à celui du métier qu'on fait. La sobriété porte plus volontiers sur le chapitre de l'alimentation que sur celui du costume. La figure de l'*escudero* maître de Lazarillo de Tormes, vêtu avec une élégance impeccable mais dissimulant qu'il n'a pas mangé en sortant le cure-dents entre les doigts, c'est une caricature sans doute, mais traitée avec une indulgence, une sympathie allant jusqu'à la tendresse. D'autre part on voit jouer le prestige de l'homme d'épée. Le métier de soldat est le plus noble du monde.

Mais comment l'Espagnol prend-il conscience de sa singularité sur ce chapitre parmi les nations ? Il faut mettre à part, bien entendu, ceux qui n'acceptent pas cette singularité, mais la condamnent, les réformateurs qui se sentent un peu étrangers dans leur patrie, et qui reprochent à l'Espagne de ne pas être comme elle devrait, de ne pas travailler et produire comme elle devrait. Ce genre d'esprits commence à se multiplier dans l'Espagne de Philippe III avec Navarrete, Saavedra Fajardo. Il parlera haut à partir du XVIIIe siècle et transformera l'Espagne, dans la mesure de ses moyens, de pays guerrier en pays producteur. Mais comment pense l'Espagnol qui accepte la singularité de son pays ? Comment la justifie-t-il ?

Il y a un texte très remarquable qui a retenu l'attention de Menéndez Pidal mais qui a été scruté bien plus passionnément encore par Castro. L'auteur, le bachelier Fernando de la Torre, est un poète du XVe siècle, que Castro soupçonne d'être néochrétien, et qui, au début du règne d'Henri IV, en 1455, expose à ce prince une dispute qu'il a eue à la cour du roi de France avec un Français au sujet de la richesse publique de l'Espagne. Cette défense de l'Espagne a pour Pidal l'intérêt particulier d'être antérieure à la découverte de l'Amérique et à l'hégémonie militaire de l'Espagne en Europe.

Pour Castro, elle est une expression précieuse de la mentalité résultant de sept ou huit siècles de Moyen Âge islamo-juéo-chrétien.

Fernando de la Torre ne met pas en doute que les étrangers ne soient plus industriels et plus riches que les Espagnols. La première partie de l'explication qu'il en donne est surprenante à première vue. C'est que la richesse naturelle de l'Espagne est très grande.

Nous avons vu que le portrait de l'Espagne de Trogue Pompée insistait déjà sur la richesse du sol espagnol. Peut-être qu'aux yeux de l'historien gaulois cette abondance rustique et cette richesse en fer expliquaient – jointes à la sobriété extrême des habitants – la possibilité pour eux d'être un peuple guerrier plus soucieux de regarder la mort en face que de développer les productions utiles à la vie. Pidal rappelle que le lieu commun de l'abondance espagnole nourrit toute une littérature de louanges de l'Espagne depuis les Anciens, St Isidore de Séville et Alphonse le Savant. Mais Castro ne croit pas aux lieux communs. Il croit que ce thème est repensé par Fernando de la Torre avec une émotion neuve comme la base à la fois matérielle et un peu magique de la grandeur de ce pays étrange dont la vie est, suivant l'expression chère à Castro « l'histoire d'une insécurité ». Et c'est pour cela que sa louange de la richesse espagnole a quelque chose d'hyperbolique, de surnaturel qui rejoint certains éloges de l'Andalousie par les Arabes. « La *groseza de la tierra* », cette fécondité digne de l'âge d'or, telle que « non una vez en el año, mas tres en algunas partes, lleva o puede llevar pan la tierra y fruta los árboles », voilà le support d'une vie singulière. Dans les autres pays, le besoin engendre l'industrie et la richesse. En Espagne la *groseza de la tierra* fait que les gens sont orgueilleux et paresseux et pas si industriels ni travailleurs (*orgullosos y haraganes y no tanto ingeniosos ni trabajadores*).

Fernando de la Torre, à la fois critique et enthousiaste, explique ce que l'Espagne pourrait faire et qu'elle ne fait pas, et qu'elle importe. Il énumère ces produits que l'Espagne

pourrait élaborer puisqu'elle a les plus splendides matières premières. Elle a les laines et les plantes tinctoriales qui lui permettraient de faire des draps égaux à ceux de Flandres, le fer et l'acier qu'elle pourrait convertir en armes et en armures comme les Milanais, la soie, l'argent et l'or que les Florentins transforment en brocarts précieux ; des cuirs de premier ordre, *cueros valientes de los mejores y más grandes toros del mundo* qui pourraient servir à faire les harnachements qu'on fabrique à Naples, pour ses chevaux qui sont aussi les premiers du monde.

Les Espagnols, pour faire tout cela n'auraient qu'à vouloir s'y mettre : *si quisiesen a ello disponerse*. Ils ne le font pas – par une vanité que l'orgueil et la superfluité renforcent.

Et, chose abominable, malgré cette carence, l'Espagne est capable d'efforts gigantesques. Comme s'il présentait les conquêtes du temps des rois Catholiques, il voit ses compatriotes tombant sur les pays non seulement limitrophes mais lointains s'ils s'y mettaient avec méthode, effort et unité « *con grande razón y trabajo y unidad* ». En attendant la cour est riche, nourrit un nombreux personnel, groupe une aristocratie qui a des vaisselles et des tapisseries somptueuses. Et une population à demi vagabonde arrive à vivre sans voler toujours de la *groseza de la tierra*.

Texte étonnant, texte ambigu. On peut y voir, comme Pidal, une critique précoce, mais une critique parmi d'autres de la singularité économique de l'Espagne et un essai de justification gâté par le lieu commun et la hâblerie. On peut y voir, avec Castro, un document unique et émouvant entre tous, qui pose pour la première fois le problème de la signification de l'Espagne, où n'est jamais très claire la séparation entre l'éloge de ce qu'on possède et « l'amertume de ne pas avoir ce qu'ont les autres », mais enfin un cas d'« intégralisme hispanique », de sentiment de plénitude où se rejoignent le sens de la grandeur de la royauté, de la vaillance des chevaliers et de la richesse magique de la terre d'Espagne. Même si on garde des doutes sur sa valeur unique, sensible peut-être aux

seuls Espagnols angoissés par le même problème, il reste que Castro le résume bien quand il dit : La Castille *est* brave, elle *possède* des richesses naturelles, mais elle ne *fait* pas de choses exigeant l'effort industriel. « *Être* beaucoup, *faire* peu » dit encore avec force Castro pour résumer le sentiment à la fois glorieux et douloureux de Fernando de la Torre.

Nous verrons ce que ce drame signifie dans la conception d'ensemble de Castro. Mais indépendamment de cette conception, voilà une vue partielle très pénétrante qui nous découvre à la fois comme l'endroit et l'envers d'un phénomène espagnol dont on ne présente trop souvent que l'envers, le côté négatif : *hacer poco*. Et en somme cette vue s'accorde avec celle que Pidal obtient par son analyse des qualités fondamentales quand, à la rencontre de la *sobriedad* presque dépourvue de besoins, et de la *idealidad*, il reconnaît le manque d'élan vers les intérêts matériels, mais le prestige d'autres mobiles, en particulier l'honneur, le désir de s'affirmer et de briller. Cette Espagne sobre et désintéressée de Pidal est tendue vers l'affirmation et l'accroissement de l'être (*ser mucho*). Elle est préoccupée de l'*avoir* dans la mesure où les biens qu'on possède rehaussent l'éclat de l'être, contribuent à le faire admirer et honorer. Elle tourne le dos à l'efficacité productrice, à l'idéal de l'enrichissement par le travail.

Il est certain que le domaine de la production et de la consommation, où prend place aussi le régime d'activité des hommes, est un terrain assez solide pour qu'on y cherche certaines caractéristiques dominantes des peuples, sans oublier bien entendu le lien organique qu'il y a entre les divers domaines de la vie. Pidal remarque que toute la richesse extraite des Indes et apportée annuellement par les flottes de galions ne servait pas à accroître le bien-être des Espagnols. Quand il dit qu'elle ne passait pas *al regalo de la vida privada ni a suntuosidad*, je crois qu'il faut déjà faire une réserve sur le dernier terme. Les Espagnols qui étaient indifférents au confort ne l'étaient pas à la somptuosité, préoccupation sœur de celle du costume. Les nobles, spécialement les grands, ont eu ces

fastueuses vaisselles d'argent et de vermeil qui étonneront encore Mme d'Aulnoy en plein siècle de Louis XIV, et qui sont souvent mentionnées au temps de Philippe III et Philippe IV dans les descriptions de fêtes données aux ambassadeurs étrangers. On les installait sur des dressoirs (*aparadores*) comme en une exposition, pour orner les salles de banquet. Pidal remarque ailleurs que de toute cette richesse, une bonne part restait aux mains des Génois parce que l'Espagne, mal douée pour la finance, n'avait pas de banque capable de régulariser sa trésorerie. Au manque de vocation financière de l'Espagne il faudrait ajouter la situation privilégiée de Gênes dans le système de communications et de paiements de l'Empire espagnol européen, comme l'a montré M. Braudel<sup>3</sup>. Mais enfin à quoi passe le reste de cette richesse venue des Indes ? Il ne faudrait pas oublier non plus l'enrichissement des Églises, les magnifiques tombeaux, les magnifiques chapelles, cette splendeur du culte qui frappe un ecclésiastique français, Barthélémy Joly, voyageant en Espagne en 1603, au lendemain des guerres de religion. Mais il est clair qu'une bonne part de l'argent d'Amérique sert à payer les soldats des *tercios* et des garnisons, les constructions navales, les armements et les approvisionnements pour lesquels Cervantès frimarde sur les routes d'Andalousie, bref des dépenses de guerre et de puissance. Enfin il y a une partie qui sert à payer des objets de consommation courante que l'Espagnol ne fabrique pas, des travaux d'usage courant que l'Espagnol ne fait pas.

Déjà au début du XVI<sup>e</sup> s. et sans doute avant, le serrurier français, *gabacho*, est une figure ambulante pittoresque de l'Espagne. Au XVII<sup>e</sup>, il faut voir l'importance qu'ont prise les colporteurs français vendant des écritaires, des « articles de Paris » surtout de la mercerie, du fil, des aiguilles - et à côté des ces *buhoneros*, d'autres ambulants comme les rémouleurs, les châtreurs de porcs. La verve de Quevedo s'exerce impitoyablement sur ces gagne-petit dans la *Hora de Todos*. Il

---

<sup>3</sup> Braudel, Fernand (1949) : *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris : Colin.

imagine la rencontre d'un Espagnol et de trois Français dans les montagnes du pays basque. L'Espagnol s'en va d'un pas dégagé, la cape sur l'épaule. Il a eu des démêlés avec la justice, il va servir le roi dans les Flandres « car les Espagnols ne sauraient servir nul autre maître dès qu'ils sortent de leur pays ». C'est le fier « señor soldado ». Les Français sont de pauvres diables : l'un pousse son attirail roulant de rémouleur, le second pointe une charge énorme de souricières et de soufflets qui le fait bossu par derrière et par devant, le troisième a son éventaire plein de peignes et d'épingles.

Ces hommes, nous dit Quevedo, sont une vermine qui dévore l'Espagne, *piojos que comen a España por todas partes*. Et le rémouleur confesse fièrement que ses pareils et lui constituent comme une flotte terrestre qui véhicule de la richesse espagnole vers la France. « Nous amincissons vos barres d'or en même temps que nous aiguïsons vos couteaux. Avec nos peignes et nos aiguilles, nous aiguïsons, peignons et saignons peu à peu les veines des Indes ».

Ce texte magnifique n'est pas isolé. L'Espagnol du Siècle d'or a un vif sentiment de sa situation singulière dans un monde de plus en plus occupé à produire et à consommer, d'abord à produire pour suffire à la consommation, en attendant que le progrès industriel pousse à la consommation pour produire de plus en plus. Et quand l'Espagne essaie de se comprendre par rapport au reste du monde, c'est d'abord par rapport à sa voisine la France, avec laquelle il se sent à la fois en symbiose et en opposition. « Qué Indias para Francia como la misma España ! » dit la Fortune aux Français qui se plaignent de leur lot dans le *Criticón* de Gracián. Aux Espagnols, l'effort militaire, l'aventure, la conquête et le gouvernement des hommes, la conquête de l'or. Aux Français le travail quotidien produisant les choses utiles au delà des besoins de la France, et grâce auxquelles la France se procure une part de cet or conquis au loin.

L'Espagne pratique séculièrement la *dura et abstricta parsimonia* du guerrier qui fait partie de tout un système de vie. La



France pratique une autre espèce de sobriété et de parcimonie : celle du gagne-petit qui sait l'effort qui coûte un sou, et que, sou par sou, s'amassent les fortunes.

Il y a dans le *Criticón* de Gracián une page extraordinaire qui se rattache en esprit à la tradition inaugurée au XVI<sup>e</sup> siècle par le Fernando de la Torre cher à Castro. C'est, sous forme de brefs éloges et de brèves ripostes, un impitoyable procès de la France, et, on le sent bien au fond, une défense de l'Espagne. Procès de la France fertile, peuplée, industrielle, travailleuse, tenant de plus en plus de place dans le monde, déplaçant la puissance espagnole sans exploit sensationnel, par le triomphe de la masse, de la bonne moyenne et de l'*aurea mediocritas*. *Grande contrée !* dit un de ces Espagnols sensibles aux valeurs étrangères, que Gracián appelle l'homme aux cent cœurs : *Oui*, répond Crityle le jugeur, *oui si elle se contentait d'elle même*. Qu'elle est peuplée de gens. Oui, mais pas d'hommes. Qu'elle est fertile. Mais pas en choses substantielles. Qu'elle est industrielle. Oui, mais ouvrière (*pero mecánica*). Qu'elle est laborieuse. Oui, mais vulgaire, la contrée la plus populaire (plébéienne) qui soit. Que ses naturels sont belliqueux et vaillants. Mais ils ne tiennent pas en place : ils sont les feux follets de l'Europe sur mur et sur terre. Ils sont comme l'éclair dans les premiers chocs. Mais ils défont au second. Ils sont dociles. Oui, mais maniables. Officieux. Mais méprisables et esclaves des autres nations. Ils entreprennent beaucoup. Mais ils exécutent peu et ne conservent rien : ils entreprennent tout et perdent tout. Etc...

Je ne retiens plus qu'un trait de ce jeu amer. On ne connaît pas de sots parmi eux. Pas de doctes non plus, ils ne dépassent jamais une honnête médiocrité.

Il n'y a pas un trait de portrait négatif de la France qui, changé de signe, ne puisse être pour Gracián un trait de l'Espagne idéale, telle qu'elle est en ses meilleurs moments. L'Espagne est le contraire d'une nation *mecánica* et plébéienne, âpre au gain.

Mais je veux encore, pour illustrer la position de l'Espagne

et de la France à l'égard des biens terrestres, rappeler des portraits saisissants de Francisco Santos, moraliste de la deuxième moitié du XVIIe siècle, dans *El no importa de España*, curieux songe fantastique dans lequel est personnifiée sous le nom de *No importa* une forte indifférence espagnole à la recherche du mieux qui peut être soit sagesse résignée, soit folie insouciante<sup>4</sup>. Santos évoque le marchand français dans une rue commerçante du Paris de Louis XIV. La boutique n'a pas d'apparence. Un petit homme crasseux et mal vêtu bricole, le marteau à la main. C'est le patron. Un encaisseur se présente avec un billet à ordre de 6000 doublons. Le marchand demande un jour de délai. Comme l'échéance est impérative il entre dans son arrière boutique bourrée de marchandises, ouvre un secrétaire plein de doublons et paye rubis sur l'ongle.

On s'étonne. Mais ce n'est pas tout, derrière l'arrière-boutique, il y a une salle bien meublée, ornée de tableaux. L'homme dit à l'encaisseur : Vous regardez mon marteau ? Le travail manuel est très bon pour la santé. Vous regardez mes vieux souliers ? Ils m'ont déjà fait six ans à Madrid, je les raccommoie avec les clous que jettent les maréchaux. L'argent ne se gagne que sou par sou. La caricature se complète par le repas du marchand servi sur une serviette qui ressemble à un torchon. L'homme a bientôt dépêché son écuelle de soupe, son pichet de vin et son morceau de pain pour retourner à son établi.

« A quoi bon tout ce que tu possèdes, ladre de Français, puisque tu ne sais pas en faire usage ? » : tel est le cri de Santos qui semble sincère. Mais que penser de cette boutade contre un autre Français puissamment riche et mal accoutré :

Au diable ces gens-là. J'ai hâte de fouler le sol de l'Espagne où les rebuts du pauvre valent plus que le principal du Français le plus surabondant. Parlez-moi de la Castille, où celui qui a mille réaux pour toute fortune arbore une parure qui en coûte 1500, fait la meilleure chère du monde et va d'expédient en expédient, tant que ça dure.

<sup>4</sup> Santos, Francisco (1667) : *El no importa de España*, Madrid : Domingo García Morrás.

Le moraliste nous transporte à Madrid et nous montre le train de vie d'un marchand espagnol habillé comme un grand seigneur, montant des chevaux que ses clients lui prêtent, faisant crédit aux autres et vivant lui-même de crédit. Santos, bien entendu, conseille de suivre un juste milieu entre la ladrerie du Français et la prodigalité de l'Espagnol.

Pidal, qui rappelle le *No importa* de Santos comme expression satirique de l'apathie espagnole à un moment de dépression nationale, ne semble pas avoir été frappé par ces deux caricatures de marchands qui sont très significatives comme témoignage d'un contraste séculièrement senti.

Elles éclairent, me semble-t-il, la notion ambiguë de *sobriedad*. Car il y a aussi une sobriété française, bien que les Français aient la réputation d'être le plus gourmand des peuples. La sobriété française a été partie intégrante d'une conception de la vie fondée sur le travail quotidien et l'épargne pour l'avenir.

C'est pourquoi elle tourne facilement à l'avarice. Et le Français a été, à une époque de son histoire, à la tête du mouvement qui créait la société industrielle dans laquelle l'homme risque, si on n'y met bon ordre, de devenir purement *homo economicus*, producteur et consommateur, Groethuysen dans son livre sur les *Origines de l'esprit bourgeois en France* montre, entre autres choses, que l'Église a vu grandir avec inquiétude une conception du monde purement terrestre, où l'homme, même s'il croit en Dieu, administre ses intérêts comme un monde ayant sa propre loi et comme si le christianisme n'existait pas.

C'est par rapport à cette transformation du monde moderne que l'Espagne étonne et qu'elle excite l'admiration par sa fidélité à des manières d'être plus primitives. Je répète que le mot de primitif ne doit pas être entendu péjorativement, au contraire. Ce que Castro appelle intégralisme hispanique est en accord profond avec les conceptions primitives de l'existence. *La sobriedad hispana* fait partie d'une attitude totale devant la vie, attitude dont fait partie aussi la prodigalité à

certaines heures, dans l'hospitalité ou dans le gaspillage des fêtes et le souci du faste, ou du moins le souci du costume, et toujours le souci du geste, de la tenue du *garbo* ; sobriété de guerriers et de croyants dont l'horizon embrasse la vie, la mort et l'au-delà, pour qui il y a bien d'autres choses qui comptent au monde que les choses utiles et consommables ; ces gens n'ont pas la vocation de transformer les produits de leur terre, ils les savourent tels qu'ils sont, mais ils savourent intensément la farine de leur blé, leur vin, leur huile, leur miel, et même l'eau de leurs sources. Ces produits qui sont presque des dons naturels les émerveillent et ils sont prêts à déclarer que les vins espagnols sont les meilleurs du monde, comme le Castellano viejo de Larra. Et je pense d'ailleurs que ce Castellano viejo n'est ridicule que parce qu'il est un fonctionnaire madrilène, un produit bâtard de la vieille civilisation hispanique et de l'urbanité européenne du XIXe s.

Imaginons-le à l'état ancestral dans un village et il pourrait être un modèle d'hospitalité espagnole. En somme, la notion de *sobriedad* considérée par Pidal comme un trait permanent ne prend pas toute sa valeur que si on en accentue la signification d'harmonie avec la terre et d'harmonie avec tout un ensemble de valeurs traditionnellement accepté.

### 3. L'individualisme

Après la sobriété – la sobriété physique caractérisant la position fondamentale des Espagnols à l'égard de leur milieu naturel et des activités utiles à la vie – le caractère fondamental de la structure sociale : *l'individualisme* fortement accentué par Unamuno, Ganivet, et encore plus par Ortega qui y dénonce une maladie de carence. Pas seulement tendance à l'anarchie politique ; profonde anarchie sociale. Non pas tant manque d'élites que manque de discipline, d'adhésion et de docilité envers les hommes d'élite. L'envie, la haine contre toute supériorité. Maladie dont Ortega explique la gravité par un Moyen Âge sans robuste organisation féodale, - l'absence de féodalité s'expliquant par l'absence de germanisation véritable, les Wisigoths : romanisés.

Ce problème de la structure sociale, de la relation entre dirigeants et dirigés n'est pas un des problèmes de Castro. S'arrête aux vues d'Ortega, non pour les discuter ou les confirmer mais pour y voir, avec un instinct très sûr, une attitude profondément espagnole par son négativisme, son nihilisme, qu'il rapproche des impitoyables critiques de Quevedo et de Gracián. Il y voit un cas éminent d'une façon de vivre la vie espagnole qui apparaissait au XVe s. avec Fernando de la Torre : « vivre desviviéndose ». Sens très fort superlatif de *desvelarse*. Vivre dans le doute et dans l'angoisse au sujet de la vie même dont on participe.

Pidal essaye d'expliquer ce qu'il appelle après tant d'autres : individualisme hispanique. De l'expliquer et d'en montrer les limites, comment il a été surmonté dans l'histoire à certaines époques.

Mais il prend ce caractère comme un trait permanent originel. Nous verrons qu'il l'étudie, sur le plan politique, comme un *carácter apartadizo ibérico*. Tendance ibérique à l'isolement,

à la séparation, remarquée, dit-il, déjà par Strabon il y a 21 siècles. Donc, sur la réalité de base qu'est l'individualisme farouche, anarchique, pas de discussion ni même d'analyse.

Recherche de valeurs positives : le sens anarchique, mais intense, de la justice. Justice qui se moque des formes, comme celle des villageois de *Fuente Ovejuna* ou qui les réduit au minimum comme dans le cas admirable de l'Alcalde de Zalamea, à la fois juge suprême de sa petite ville et vengeur de l'honneur de sa famille. Triomphe expéditif de l'équité. *Sentencias terribles contra desafueros desbordantes. Juicios de tipo salomónico*. Jugement suprêmement personnel et suprêmement sage. Tendance des sociétés de structure primitive, sans différenciation de fonctions, à une justice autant que possible immédiate. Non paperassière. La justice du cadî telle que la rendait encore il y a vingt ans le pacha de Fès. Avec un chaouch et pas de greffier.

Pidal note la notion d'*aequitas* corrigeant la loi abstraite dans le *Fuero Juzgo*. Aussi l'originalité de la Castille, de la petite Castille berceau de l'Espagne espagnolissime, qui abandonne le *Fuero Juzgo* pour remettre la justice à des juges jugeant souverainement selon l'équité. Et en se conformant, bien entendu, à la coutume.

Grand rôle de la pitié, de la grâce superposée à la justice (*Gracia y justicia*). L'amnistie du Vendredi Saint, puissante caricature pleine de bonhomie dans *Don Quichotte*, libérateurs des galériens, des *forzados* qu'on emmène contre leur volonté. La Caricature de Ganivet. *Este español está autorizado para hacer lo que le da la gana*. Fraternité des Espagnols dans cette aspiration. Popularité des bandits. Idée du bandit généreux qui rétablit la justice. Diego Corrientes<sup>1</sup>.

En face de cette tradition inquiétante pour la cohésion sociale de l'Espagne, Pidal montre à certains moments et même

---

<sup>1</sup> Diego Corrientes (1757-1781), protagoniste d'une pièce de José María Gutiérrez de Alba, *Diego Corrientes o el bandido generoso* (1848), était considéré dans la tradition populaire espagnole comme le « bandit généreux » qui volait aux riches pour donner aux pauvres.

de façon durable, le triomphe de la justice objective, le respect général de la loi. Phénomène d'autant plus remarquable qu'il s'installe à peu près aussi rapidement que le jour succède à la nuit. Métamorphose obtenue par la volonté des rois catholiques, d'Isabelle. Sous Henri IV justice bafouée par le roi lui-même. Maxime du roi : le cadavre d'un coupable exécuté n'a pas de valeur. Dès lors, mieux vaut libérer moyennant finance les gens condamnés à la pendaison.

Quelques années plus tard un noble débrousseur de Medina, arrêté et jugé, demande la vie sauve en offrant 40.000 doublons pour la guerre contre les Maures. La reine le fait exécuter et s'abstient de confisquer ses biens « pour que les gens n'aillent pas croire que la justice était mue par la cupidité », *por la codicia*.

Le changement de climat est total. Il tient, comme nous le verrons, au choix du personnel. Isabelle, à l'admiration générale, fit régner *una inviolabile giustizia*. Et cet assainissement si rapide prolonge ses effets à travers toute la période de Charles Quint et de Philippe II. Encore au début du XVII<sup>e</sup> s. un voyageur français admire en Espagne l'observation générale des lois, imposée de façon bien plus égalitaire qu'en France. Les aristocrates ne jouissent pas plus d'un privilège à l'égard de la justice criminelle que de la justice inquisitoriale.

Cependant Pidal ne peut manquer de reconnaître que cette rigueur justicière, dans les époques de crise ou de décadence, se relâche...jusqu'à l'arbitraire le plus anarchique. Ce n'est pas que la justice, quand elle règne, soit sans soutien dans l'opinion publique.

Elle crée ou polarise une opinion en sa faveur, un sentiment d'accord profond entre la justice royale et l'exigence locale, momentanée, concrète, de justice et d'équité. Mais il manque ce fort sentiment de justice sociale de l'individualisme que Pidal appelle « *sajón* », il faut comprendre sans doute anglais, et qui se traduit par une institution tutélaire comme l'*habeas corpus*, rempart puissant des droits de l'individu. Castro reconnaîtrait là, je pense, une manifestation de cette forme de

vie, espagnole par excellence, qui ne tend pas à créer des institutions, des règles objectives, stables, valables pour l'humanité entière, comme les droits de l'individu ou le suffrage secret.

Mais je voudrais m'arrêter à deux manifestations classiques de l'arbitraire où retombe l'« individualisme » prétendu des Espagnols.

Le *caciquisme*, la toute puissance du cacique ou tyranneau local qui règne sur un village ou une ville, qui y fait la loi. Pidal rappelle la formule cynique du caciquisme : *Al amigo, hasta lo injusto, y al enemigo ni lo justo*.

Sur le plan national, le *caudillismo*, la confiscation du pouvoir par un chef militaire qui a fait, c'était la formule jusqu'à Primo de Rivera inclusivement, un *pronunciamiento*. Le militaire à idées ou à prétentions politiques *se prononce*. Il proclame quel est à ses yeux l'intérêt supérieur du pays. Il demande qu'on le suive. Il est suivi d'abord par les troupes qu'il commande et cela tourne souvent à la guerre.

Pidal parle du *pronunciamiento* et du caciquisme comme de deux phénomènes qui ont constamment annihilé un système de justice politique fondé sur le libre suffrage. Pour montrer l'ampleur de ce phénomène au XIXe s., il rappelle que ce sont les militaires libéraux qui, au temps de Riego, ont donné l'exemple du *pronunciamiento*, à une époque où il n'y avait pas de libre suffrage. Mais il ne prononce pas le nom du *caudillismo*, il lui serait peut-être difficile de le faire. Il serait gênant pour lui de faire trop ouvertement le procès du *caudillismo* et du *caciquismo*, et encore plus gênant d'avoir l'air de prendre leur défense en cherchant quelle peut en être la racine naturelle et saine. Or il me semble qu'il faut oser le faire, ici où nous sommes libres. Car il n'est pas possible que des phénomènes aussi généralisés, au point d'être comme des institutions intermittentes non seulement dans la péninsule ibérique mais dans le monde américain, soient un pur résultat de l'intervention du diable ou des mauvaises passions.

Qu'y a-t-il de positif et de normal à la base du *caciquisme* ? Il ne s'agit pas de faire l'apologie d'un système capable d'en-



gendrer une grande somme de malheurs publics et privés (songeons aux nouvelles de Pérez de Ayala *Luz de Domingo* et *La Caída de los Limones*). Mais si le système de favoritisme tyrannique peut fonctionner, c'est qu'il existe, à l'état plus ou moins diffus, le sentiment qu'il est normal d'avoir un pouvoir sur place, un pouvoir comme il y en a depuis des millénaires : pouvoir incarné dans un homme que l'on connaît, dont on peut attendre aussi de faveurs, et qui, si par chance il est juste et humain, peut-être un défenseur contre la tyrannie lointaine, anonyme, du pouvoir central. Il s'agit moins d'un cas d'individualisme que d'une forme de société politique à horizon limité, primitive, rurale ou du moins provinciale foncièrement. Ce n'est sûrement pas quelque chose de propre à l'Espagne. Il y a une forme analogue à la base de la République radicale telle que l'a présentée Alain<sup>2</sup>. Son radicalisme assez paysan pose comme exigence de base la défense du citoyen contre les pouvoirs anonymes. Et sa défense par un homme connu de lui, responsable devant lui. C'est pourquoi, à une époque où les partis d'extrême gauche et d'extrême droite réclamaient la représentation proportionnelle des partis, et les élections dans un cadre large où les intérêts de clocher s'annulent, lui, Alain, défendait mordicus le scrutin d'arrondissement, ce qu'on appelait avec dégoût les mares stagnantes, le vote pour un homme plutôt que pour un parti ou un programme. Assurément, cet *homme* qui était en droit le défenseur de ses électeurs, il pouvait en devenir le cacique. Grâce au système du suffrage secret honnêtement garanti, il pouvait alors être déposé et remplacé par un autre. Mais le danger était permanent de passer du défenseur au protecteur, avec tout ce que l'idée de protection peut comporter de grâce et de favoritisme. Ce n'était pas un danger, c'était un mal réel, tangible... Alain l'acceptait comme un antidote à d'autres maux plus redoutables. Cet exemple tiré de la vie française et des idées d'un philosophe très attentif à la vie politique

---

<sup>2</sup> Dans sa correspondance avec Jean Baruzi, Bataillon cite souvent l'œuvre du philosophe Émile-Auguste Chartier.

de la France montre que ce que j'appelle la racine naturelle du caciquisme existe ailleurs qu'en Espagne. Notons d'ailleurs qu'en Espagne, au début de ce siècle, alors que l'Ateneo de Madrid venait de provoquer la série de conférences fameuse publiée en 1902 sous le titre *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de Gobierno en España : urgencia y modo de cambiarla*, le romancier Juan Valera, conservateur libéral, publiait son célèbre roman de *Juanita la Larga*, vue assez idyllique de la campagne andalouse de la région de Cordoue. Et s'il y montrait le règne du favoritisme, il s'agissait d'un favoritisme tolérable et débonnaire. Le cacique Andrés Rubio, député, avait l'étoffe d'un despot éclairé. C'était un bon tyran. La responsabilité des maux du caciquisme si l'on se fie à la description qu'en donnaient des hommes comme Silvela ou Adolfo Posada n'était pas dans le sentiment du peuple qui les tolérait, ni même dans la corruptibilité des électeurs, il était dans les gouvernants, dans les ministres, qui faisaient les élections « en gobernación ». Le système corrompait un sentiment sain.

Quant à la prise du pouvoir par les *caudillos* militaires, processus déplorable de tant de guerres civiles, il est également trop constant pour qu'on n'y voie pas un phénomène profond. Parler d'individualisme anarchique, comme on est tenté de le faire quand les *caudillos* pullulent, ce ne serait pas tenir compte du sentiment séculaire qui, dans une partie de la population, répond à l'appel du *pronunciamiento*. On aperçoit immédiatement à l'œuvre la même difficulté à comprendre les programmes, les hydres à nombreuses têtes que sont les partis, la tendance à personnaliser le pouvoir, tendance instinctive dont jouent puissamment les régimes totalitaires. On aperçoit aussi la persistance de l'intégralisme des sociétés primitives, qui n'ont pas tant de fonctions différenciées que les sociétés dites évoluées, où la fonction du commandement coïncide avec celle du maniement des armes. Les chefs de partisans dans les guerres d'indépendance, de Viriate au curé Merino.

Mais je n'ai pas la prétention d'analyser complètement ces phénomènes complexes. Je veux seulement les remettre à leur

place dans le tableau que nous propose D. Ramón Menéndez Pidal, indiquer au moins la réalité profonde, et à certains égards universelle qui se cache derrière le fameux individualisme ibérique.

Pidal est naturellement soucieux de mettre en lumière la force qu'a eue en Espagne, aux grandes époques, l'esprit juridique, la grandeur de ses conquêtes sur l'arbitraire, l'humanité qu'a donnée à son droit le sens de l'équité en même temps que le sens de la justice absolue. Il parle des *Leyes de Indias*, dont l'Espagne est justement fière. Mais je me demande s'il ne leur attribue pas un fondement trop abstrait. Il nous montre à l'origine, en face du crépuscule du vieil empire européen dont Charles Quint porte le sceptre, la naissance d'un nouvel empire mondial dégagé du droit romain, du droit médiéval et cherchant son principe dans le droit naturel, dans un droit des gens qui se formule à cette occasion pour la première fois. Il nous montre l'opposition de l'humanitaire Padre Las Casas défenseur de la liberté naturelle des indigènes d'Amérique et de l'humaniste Sepúlveda attaché à l'idée aristotélicienne de la servitude naturelle des peuples barbares<sup>3</sup>. Deux thèses inhumaines nous dit-il, entendant par là que Las Casas niait et ruinait le fait humain de la colonisation. Et en face de ces thèses, voici les grands théologiens juristes, Vitoria, Diego de Covarrubias, Domingo de Soto surmontant cette opposition, mais rejetant les justifications trop faciles par les vieilles conceptions médiévales d'un droit universel de l'empereur ou du pape sur l'Univers. Le droit du pape était encore impliqué dans le *requerimiento* rédigé vers 1512 par Palacios Rubios pour que les Espagnols le justifient aux indigènes.

Vitoria et ceux qu'on appelle les fondateurs du droit des gens reconnaissent un même droit naturel aux Indiens et aux Espagnols. Mais ils voient un titre de juste guerre et de

---

<sup>3</sup> Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) est l'auteur de *De justis belli causis apud indios*, qui provoqua la réplique de Las Casas *Treinta proposiciones muy jurídicas* et la réunion de la Junta de Teólogos à Valladolid en 1550 pour essayer de résoudre la querelle.

conquête légitime dans la résistance opposée par les Indiens au droit naturel des Espagnols de débarquer en Amérique, d'y commencer, de prêcher la foi chrétienne, de mettre fin à la barbarie des sacrifices humains.

Assurément ces grands débats théoriques ont dominé, mais de haut, de loin, l'élaboration des *Leyes de Indias*. En affirmant comme base l'égalité devant le droit naturel, ils ont pu inspirer une disposition comme celle que Pidal cite pour l'époque de Philippe II, et d'après laquelle les injures et mauvais traitements des Espagnols contre les Indiens seront punis plus sévèrement que les mêmes délits commis contre des Espagnols.

Disposition plus facile à édicter qu'à faire appliquer. Mais je crois surtout que toutes les lois protectrices des Indiens sont nées comme j'indiquais dans le cours du mardi, d'un grand débat bien antérieur au débat théorique : d'une lutte acharnée entre les évangélistes défenseurs des Indiens contre la *codicia* aveugle des colons, et d'autre part les défenseurs des intérêts mal compris des colons. Lutte dans laquelle les moines l'emportent parce qu'ils représentent une exigence absolue de justice, et que cette exigence coïncide avec celle de l'évangélisation et avec celle de l'avenir de la colonisation, donc avec l'intérêt supérieur de la couronne, non seulement son intérêt spirituel, mais son intérêt matériel. Ainsi s'explique ce droit des Indes à racine religieuse à propos duquel Fernando de los Ríos proposait d'appeler le vieil état espagnol de la maison d'Autriche *Estado-Iglesia*<sup>4</sup>. Un beau cas de ce que Castro appelle intégralisme hispanique. Nous entendrons au Mexique un légiste improvisé évangéliste, le vieux Quiroga, expliquer tout uniment aux Indiens qu'il y a un Dieu au ciel et un empereur sur terre, ou présenter l'empereur comme l'évangéliste suprême. Et au fond ce fut la christianisation qui fut

---

<sup>4</sup> Ríos, Fernando de los (1927) : *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, New York : Instituto de las Españas en los Estados Unidos. Marcel Bataillon en donne un compte rendu dans le *Bulletin Hispanique*, 31-2, 1929, pp. 170-171. Une édition revue et augmentée de cet ouvrage fut publiée au Mexique en 1957.

retenue comme la justification suprême de l'installation au Nouveau Monde. Mais il faut dire que la racine des Lois des Indes, même si le pouvoir eut un ou plusieurs intérêts majeurs à les promulguer, fut dans cette exigence absolue de justice qui a, selon Unamuno, une expression magnifique dans la scène où Guillén de Castro, traitant la légendaire rencontre du Cid avec le lépreux, fait dire au héros :

A mí ¿qué me debe Dios  
 más que a tí? Y porque es servido,  
 lo que es suyo ha repartido  
 desigualmente en los dos;  
 pues no tengo más virtud,  
 tan de hueso y carne soy,  
 y, gracias al cielo, estoy  
 con hacienda y con salud  
 con igualdad nos podía  
 tratar; y así es justo darte de lo que quitó en tu parte  
 para añadir en la mía.

Et je ne pense pas que ce soit rabaisser l'Espagne ni sa législation des Indes que d'y voir un triomphe de la justice et de l'intérêt collectif sur le déchaînement anarchique et meurtrier des intérêts, de la terrible *codicia* dénoncée non par Las Casas seulement, mais par tous les évangélistes.

Et, soit dit en passant, ce serait un beau sujet d'étude que celui de la *codicia* des Espagnols en Amérique, depuis la recherche effrénée de l'or qui a en grande partie dépeuplé le monde caraïbe jusqu'à l'exploitation endiguée par les *Leyes de Indias*. Ce sujet de la recherche de la richesse lointaine présenterait d'utiles éclaircissements à la notion de *sobriedad hispana* que nous discutons la semaine dernière : elle révélerait des caractères différents chez ceux qui développaient des entreprises lucratives – des *granjerías* – et s'implantaient en Amérique, commençant à former la nouvelle aristocratie créole des propriétaires terriens – et chez ceux qui regagnaient l'Espagne avec leur or pour y vivre entourés du prestige de la richesse, formant en marge des *caballeros*, s'y mêlant sans peine, la classe nouvelle des *indianos*. Une fois de plus le pré-

tendu individualisme apparaîtrait sans doute très pris et très volontairement pris dans des formes sociales, et le privilège de l'argent apparaîtrait tourné en dernière analyse, plutôt que vers la jouissance ou vers la sécurité, vers le prestige.

Ceci nous amène à examiner les vues présentées par Pidal sur l'honneur espagnol.

« Dans la masse, dit-il, dans le commun des gens, l'individualisme offre de précieuses notes positives. La plus saillante est le vif sentiment de la dignité personnelle, qui ennoblit toute la vie, qui est perceptible même dans les classes les plus déshéritées, dans les situations les plus humiliées... ». C'est un des grands sujets poétiques et satiriques aussi de la littérature espagnole. Le thème dramatique par excellence c'est l'élan de défense de la dignité personnelle quand on la foule aux pieds. Pidal note encore que l'honneur n'est pas seulement un attribut de la noblesse comme dans les autres littératures, mais qu'il confère une dignité à la classe plébéienne et rustique, trait bien singulier de la nation espagnole au XVIIe siècle.

On pense immédiatement à Pedro Crespo, le paysan Alcalde de Zalamea, vengeur de l'honneur de sa famille foulé aux pieds par un capitaine, à Peribáñez le paysan d'Ocaña qui tue le commandeur quand celui-ci s'introduit dans sa maison la nuit pour courtiser sa femme. On ne voit en effet rien de semblable dans les autres littératures européennes du même temps. Il faut remarquer cependant, pour ne pas creuser un abîme entre l'Espagne et les autres pays, que ni Pedro Crespo, ni Peribáñez ne sont des paysans du plus bas étage. Ce sont des paysans riches, de l'élite de la paysannerie. Pedro Crespo a un fils qui lui reproche de ne pas acheter des lettres de noblesse. Peribáñez, comme Crespo, a été élu alcalde par ses pairs. Ils sont tous deux des *honrados* parmi leurs égaux. C'est à dire que l'honneur qu'ils défendent englobe tout un prestige social auquel la richesse (la *hacienda*) n'est pas étrangère, et qui surtout s'attache à un capital hérité et acquis de considération. On ne voit tout de même pas le théâtre espagnol exalter l'honneur d'un misérable journalier, le justifier de tuer un

seigneur trop entreprenant avec sa femme en défense de son honneur d'homme et de mari. Il reste que chez l'Espagnol du peuple, même pauvre, il y a souvent un rare sentiment de sa dignité, un sentiment qui s'affirme par le maintien, et qui appelle en quelque sorte la considération, le respect. Mais justement, je crois très significatif que l'homme qui a un honneur s'appelle en Espagne non pas *honorable*, mais *honoré*, *honrado*. L'honneur ici n'est pas un attribut intérieur ou quelque chose de virtuel, il est un nimbe de considération réelle qui entoure l'homme.

Et ceci éclaire un aspect de l'honneur espagnol que Pidal s'étonne de voir mal compris, même par Menéndez Pelayo et Unamuno « tan comprensivos del carácter nacional ». Il s'agit des drames ou plutôt des tragédies caldéroniennes de l'honneur, dont la plus typique est *A secret outrage, secrète vengeance*<sup>5</sup>. Le héros, Lope de Almeida, un seigneur portugais du XVI<sup>e</sup> siècle, est torturé à la pensée que l'honneur de son foyer a été terni non par une infidélité de sa femme qui lui reste fidèle sans ombre de doute, mais par une visite furtive d'un ancien fiancé, visite qu'il est seul à avoir surprise. Il lui faut venger son honneur, mais ici une autre torture s'offre à lui : la vengeance va rendre public l'affront qui était secret. Il faudra donc, à secret outrage, secrète vengeance. Il fera disparaître l'offenseur de telle sorte que sa mort paraisse un accident. Il tuera sa femme et mettra le feu à sa maison pour qu'elle paraisse victime de l'incendie.

Mais il s'agit là d'un cas extrême, pathologique, et non pas seulement d'une stylisation poétique, très espagnole dans son exagération, comme le suggère Pidal. Don Lope de Almeida est une âme malade, comme accablée, « cobarde » comme il dit lui-même, devant la tyrannie externe de la loi d'honneur. Il s'insurge en pensée contre cette « bárbara ley del honor », mais il y cède comme à une divinité toute puissante qui exige

<sup>5</sup> Calderón de la Barca, Pedro: *A secreto agravio, secreta venganza*. La version la plus ancienne, un manuscrit copié par Diego Martínez de Mora, remonte à 1635.

des sacrifices humains. C'est sur ce cas et des cas semblables que Menéndez Pelayo et Unamuno condamnent du point de vue chrétien, comme Calderón le condamnait lui-même, cet honneur qui dégénère en « un amour propre désordonné et maladif, une crainte ombrageuse de l'opinion publique, inspiratrice de solutions tragiques profondément immorales ».

Ceci ne doit pas nous empêcher de voir que l'honneur même dans ses formes les plus saines et les plus hautement morales, relève de l'opinion publique, soit de l'opinion au sens large, soit de l'opinion du petit nombre de personnes auxquelles on tient. (Aristote : la *τιμή* réside plutôt en ceux qui rendent honneur à un homme que dans l'homme qui le reçoit). C'est en cela qu'il diffère d'une loi morale abstraite. Ceci est affirmé avec beaucoup de force par un autre héros de l'honneur tragique, un héros de Lope, celui-là, le Veinticuatro de Cordoue meurtier des *Comendadores de Córdoba*<sup>6</sup>.

Sa femme l'ayant trompé outrageusement, il ne se contente pas de la tuer ainsi que les commandeurs, deux frères dont l'un était l'amant, mais il tue même la domesticité et les animaux de la maison, tout être vivant qui a été témoin du déshonneur. Lope stylise à peine un drame qui a été un sanglant fait-divers du XVe siècle.

Le Veinticuatro de Cordoue, lui aussi, philosophe amèrement sur l'honneur, et il en disserte avec son esclave Rodrigue, qui lui est bien tranquille, sa condition le dispensant d'en avoir :

V. Sais-tu ce qu'est l'honneur ?

R. Je sais que c'est une chose qu'on n'a pas. (*Sé que es una cosa que no la tiene el hombre*).

V. Tu as bien dit. L'honneur est cette chose qui tient à autrui. Aucun homme n'a d'honneur par lui-même, et c'est d'autrui qu'un homme reçoit l'honneur. Être homme ver-

---

<sup>6</sup> Bataillon fait allusion à *Los comendadores de Córdoba* de Lope de Vega (1596).



tueux et avoir des mérites, ce n'est pas avoir de l'honneur, mais fournir des motifs pour que ceux qu'on fréquente vous rendent honneur. Celui qui ôte son bonnet quand son ami ou son supérieur passe, lui rend honneur ; celui qui le fait passer à sa droite, celui qui le fait asseoir au haut bout de la table d'où il apparaît clairement que l'honneur est en autrui et non dans vous-même.

*(Bien has dicho. Honra es aquella que consiste en otro. Ningún hombre es honrado pos si mismo que del otro recibe la honra un hombre. Ser virtuoso hombre y tener méritos no es ser honrado pero dar las causas, para que los que trata le den honra. El que quita la gorra cuando pasa el amigo o mayor, le da la honra; el que le da su lado, el que le asienta en el lugar mayor de donde es cierto que la honra está en otro y no en el mismo).*

Je laisse de côté les choses très fortes que l'esclave en déduit sur l'honneur conjugal. « Si ta femme n'avait pas ton honneur, elle ne pourrait pas te l'ôter ». Car après tout ce n'est pas l'honneur conjugal, exagération morbide à part, qui est l'attribut typique de l'Espagne, c'est l'honneur tout court, l'honneur manifesté par mille choses dont le Veinticuatro énumère quelques échantillons : tirer son bonnet au supérieur (rappelons nous l'*escudero* du Lazarille qui a fui son village parce qu'il était las de toujours saluer le premier *un caballero que era más y tenía más*). « Il aurait pu quelque fois prendre les devants... », faire passer quelqu'un à sa droite, lui céder le trottoir quand on marche à deux dans une rue. Aider l'hôte qui s'en va à mettre son manteau, le reconduire, attendre qu'il ait disparu pour fermer la porte.

Tous ces gestes de la courtoisie espagnole qui sont restés si vivants, alors qu'en France ils paraissent excessifs et qu'aux États-Unis on ne les comprend même pas, ce sont bien autant de signes de cet honneur qu'on donne aux autres et qu'ils attendent de vous. Est-ce chose spécifiquement espagnole ? Évidemment pas. La vieille France a connu des formes de courtoisie semblables. Il suffit d'aller en Algérie ou au Maroc dans des milieux arabes pour retrouver des façons comparables de rendre honneur. Mais c'est un fait qu'en Espagne cette forme de sociabilité fondée sur les honneurs qu'on

rend, est particulièrement vigoureuse, qu'elle est encore plus forte dans les campagnes reculées. Ce qui est devenu ailleurs simple rituel de politesse reste encore code de préséances et d'honneur. Elle est à la fois la manifestation visible de la dignité de l'individu (il faudrait rattacher à cela le souci du costume) et une base de la vie sociale. Pidal dit que l'individu qui défend sa dignité se regarde comme dépositaire et en même temps responsable de valeurs essentielles dans la vie collective. Je pense que c'est intellectualiser et rationaliser – mais c'est le risque des formules, une attitude très instinctive. Pidal dit encore « l'honneur individuel fait partie de la structure morale de la communauté entière, les tragédies qu'il engendre marquent un point vif de tangence entre l'individualisme et la conscience de solidarité sociale ». Il me semble que plus concrètement, l'honneur, avec la réciprocité qu'il implique entre égaux, ou avec les préséances qu'il implique, avec le système de rites multiples, les égards, en général, qui le manifestent, *c'est une structure morale* et sociale primitive, et une structure qui implique que chacun dépend des autres.

Cette structure primitive est partout plus ou moins présente. Plus une société est restreinte, encore soumise aux traditions ancestrales, plus l'homme y dépend de l'opinion, du jugement des autres. Pour certains, ces contraintes peuvent être toute la morale. Une morale pas nécessairement méprisable. Plus l'homme est perdu dans une société moderne, évoluée, différenciée, plus il est laissé seul avec sa conscience, plus il éprouve le besoin d'un absolu moral – soit rationnel, disons kantien – soit chrétien. L'Espagne a vécu plus tard que les autres pays d'Occident sur la morale sociale primitive concrète, objective de l'honneur, qu'elle a harmonisée comme elle a pu avec le christianisme. Elle s'est passée mieux que d'autres d'une morale abstraite. Ce n'est en aucune façon une infériorité.

Autre aspect de l'individualisme espagnol relevé par Pidal après Ortega. Aspect négatif : inaptitude ou difficulté à reconnaître les hommes supérieurs, ou même envie, haine des

hommes supérieurs, révolte de *los peores* contre *los mejores*, ou même enfin, préférence accordée au médiocre sur l'homme supérieur. Cette *envidia*, que Pidal voit heureusement compensée par une *estimación benevolente* et par une *estimación selectiva*, c'est un aspect, à ses yeux, de l'opposition entre l'arbitraire et la justice. Et il s'y attache très longuement, avec une insistance qui pourrait nous étonner si nous ne savions que la *envidia* ou *invidencia* a depuis longtemps retenu son attention, quand il écrivait *La España del Cid*. Dans les conclusions de ce livre fameux (1929) qui sont pour une part une discussion de la *España invertebrada* d'Ortega, il reconnaissait la gravité du mal qu'est cette *invidia* qu'il appelle *invidencia*, en jouant sur l'étymologie de *invidus*. Celui qui voit d'un mauvais œil – et qui par là se condamne à ne pas voir, à ne pas reconnaître les vrais mérites. Contraire de clairvoyance généreuse.

L'exemple suprême d'un grand Espagnol méconnu, victime de l'envie – *invidencia* – c'est le Cid exilé de la cour de Castille par Alphonse VI à un moment décisif de la Reconquête. Alphonse VI exile son meilleur vassal, celui qui se distingue parmi tous non seulement par sa valeur militaire, son instinct stratégique, son sens de la loi, mais aussi par un caractère en rapport avec ces dons qui sont la valeur militaire et le sens juridique : mesure (*mesura*), fidélité, grandeur d'âme. En somme toutes les qualités que lui reconnaît l'opinion publique du début du XII<sup>e</sup> siècle, parlant par la bouche du jongleur du *Cantar* : « Dios que buen vasallo, si tuviera buen señor »<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Menéndez Pidal, Ramón (1929): *La España del Cid*, Madrid : Plutarco. Dans le prologue du livre Pidal souligne le caractère historiographique du *Mio Cid*, dû au retard que l'Espagne « de los frutos tardíos » manifeste dans la construction de son épopée. Ce texte représente un effort de situer le personnage Rodrigo Díaz de Vivar dans un véritable contexte historique pour répondre aux interprétations de l'historien jésuite Francisco Masdeu (XVIII s.) et de l'arabisant hollandais Reinhart Dozy (XIX s.) qui voyaient dans le Cid un soldat mercenaire, un homme de guerre rusé qui servait ses intérêts plutôt que la cause chrétienne de la Reconquista. Pidal redonne au Cid le statut de héros de l'épopée en soulignant le risque de lire le XI<sup>e</sup> siècle à travers des

Tout le livre de Pidal est écrit en réaction contre ce qu'il appelle la « Cidophobie » de Dozy, le grand historien de l'Espagne musulmane qui voyait dans le Cid une sorte de *condottiere* passant le plus naturellement du monde du service du roi de Castille à celui du roi musulman de Saragosse<sup>8</sup>. Pidal, avec une sympathie et une érudition admirables a su retrouver dans l'histoire le Cid de la légende castillane. Rodrigue de Bivar est bien, entre autres choses, le vassal qui reste fidèle même quand il est exilé, on ne peut lui imputer que de rares manquements à la solidarité envers l'Espagne chrétienne, s'il n'envoie pas de riches présents au roi comme le dit le poème, il répond par la plus entière générosité d'âme au traitement injuste dont il est victime. Et pendant ce temps, Alphonse VI lui préfère un García Ordóñez, un médiocre, chef de la *camarilla* de médiocres qui ont joué autour du souverain le rôle classique de *mestureros*, de semeurs de discorde. Pidal écrivait dans une note de sa 1ère édition de 1929 qui est passée telle quelle à la 4ème de 1947 :

La psychologie d'Alphonse VI est caractéristique d'une quantité de gouvernants que nous connaissons dans notre histoire et à l'époque actuelle. Malgré son talent indubitable, Cánovas choisissait peut-être plus volontiers un García Ordóñez qu'un Rodrigue.

Il s'agit là d'un sujet et d'un exemple très chers au cœur de D. Ramón Menéndez Pidal, et tout récemment, en 1948, on l'a vu rompre encore une lance à propos de l'exemplarité du bon Cid castillan. Déjà Lévi-Provençal, par d'importantes publications d'historiographie arabe et par un article de synthèse intitulé *Le Cid de l'Histoire* (*Rev. Hist.* de 1937) avait commencé à faire mieux comprendre l'hostilité d'Alphonse VI à l'égard du

---

concepts politiques et moraux plus récents qui ne tiennent pas compte des dynamiques médiévales du pouvoir.

<sup>8</sup> Reinhart Dozy est l'auteur de *Le Cid, d'après de nouveaux documents*, Leyde, Brill, 1860 et de quatre volumes sur *L'histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, Leyde, Brill, 1861.

Cid, en faisant mieux connaître sa politique de protectorat en Andalousie musulmane<sup>9</sup>. Et comparant les mérites du roi et du Vassal, il estimait que l'Espagne chrétienne avait dû bien moins au Vassal qu'au roi, malgré la magnifique légende qui l'avait ensuite avantagé. Et en 1947, la même thèse a été soutenue sous une forme originale par M. Camón Aznar sous le titre de *Le Cid personnage mozarabe* (*Revista de Estudios políticos*, 1947, t. XVII). Il n'est pas indifférent de dire que M. Camón Aznar est professeur d'histoire de l'Art. Et c'est à ce titre sans doute qu'il a eu l'idée d'étendre à la vie politico-sociale de l'Espagne chrétienne une notion qui avait servi dans l'histoire de l'architecture chrétienne du Nord de la péninsule<sup>10</sup>.

Les mozarabes sont les chrétiens sous domination musulmane, arabisés. On appelle églises mozarabes ces églises comme celle de San Miguel de Escalada en plein royaume de León, qui construites sur le plan chrétien traditionnel à trois nefs, offrent des formes typiquement arabes comme l'arc en fer à cheval. Curieux témoignages du rayonnement exercé par l'Espagne musulmane du Califat de Cordoue jusqu'au cœur

<sup>9</sup> Lévi-Provençal, Évariste (1937) : « Le Cid dans l'histoire [Mélanges] », *Revue Historique*, 180, pp. 58-74. Dans la « Chronique » du *Bulletin Hispanique* 1938, vol. 40 num. 40-3 Georges Cirot écrit à propos de l'étude de Lévi-Provençal : « Conférence faite à la Sorbonne le 28 mars 1936. Mise au point de la physionomie du Cid, telle qu'elle ressort des chroniques chrétiennes et arabes et des documents récemment découverts par M. Lévi-Provençal lui-même, qui, tout en acceptant l'admirable redressement apporté par M. Menéndez Pidal à la figure déformée par Masdeu et Dozy, apporte quelques atténuations à un embellissement qui serait, par réaction, trop conforme à celui du *Mio Cid*. Il y a évidemment des mesures à garder » (p. 331).

<sup>10</sup> Camón Aznar, José (1947) : « El Cid, personaje mozarabe », *Revista de Estudios Políticos*, XVIII, pp. 109-141. L'auteur reprend l'interprétation de Masdeu et Dozy et présente Rodrigo comme un archétype de la « mozarabía », l'homme mozarabe « retrasado histórico » coincé entre deux mondes et pris dans un système ancien. Pidal lui répond par l'article auquel Bataillon fait référence : « La política y la reconquista en el siglo XI (Examen de los últimos escritos referentes al Cid) », *Revista de Estudios Políticos*, XIX, 1948, pp. 1-34.

de l'Espagne chrétienne. Par analogie avec ces églises, bientôt reléguées au rang d'archaïsmes par l'invasion de l'art romano-gothique venu de France, M. Camón Aznar a fait du Cid un attardé, fidèle à l'état de choses créé en Espagne chrétienne par l'hégémonie péninsulaire du Califat à un moment où Alphonse VI créait une situation nouvelle, en particulier par sa volonté d'incorporer l'Espagne à la vie générale de la chrétienté d'Occident, faisant appel pour cela aux moines de Cluny qui élèvent un peu partout des monastères en Léon-Castille, favorisant, au moins dans l'usage ecclésiastique, l'adoption de l'écriture française de préférence à la vieille écriture wisigothique, favorisant l'adoption du rituel général en Italie et en France et l'abandon du rituel dit mozarabe, c'est à dire wisigothique, conservé par l'Espagne isolée. Le Cid, si à son aise dans ses allées et venues entre princes chrétiens et princes musulmans d'Espagne aurait été un mozarabe impénitent, manquant à la solidarité envers une action d'ensemble. Insolidarité = popularité du héros. Je n'insiste pas sur le détail de la thèse, que nous aurons à rappeler en étudiant les vues de Castro sur le Moyen Âge espagnol. Et je note surtout, dans la réponse de D. Ramón Menéndez Pidal, l'ironie avec laquelle il rappelle à M. Camón Aznar que malgré son gallicisme si apparent, Alphonse VI était resté tout aussi mozarabe que le Cid, le prestige de la civilisation musulmane demeurant très grand en pleine période de taïfas. Mais c'est surtout un éclairage nouveau que M. Camón Aznar proposait pour cette période. Il n'apportait pas de faits nouveaux. Et Pidal n'a pas de peine en critiquant l'interprétation des faits invoqués, à rejeter l'accusation d'insolidarité portée contre le Cid, à remettre le héros sur son piédestal d'homme magnanime victime de l'*invidencia*.

J'ai dit que l'essai de Pidal sur *Los Españoles en la historia* était un acte, une sorte d'appel à l'examen de conscience national, et je pense que c'est là qu'il faut chercher l'explication de l'insistance avec laquelle il oppose *invidencia* et *estimación selectiva*. De même que le cas du Cid, ou plutôt

d'Alphonse VI et de son entourage, est un cas exemplaire à rebours, l'exemple grandiose entre tous de reconnaissance des vraies valeurs, de triomphe de la justice sur l'arbitraire, c'est ce qu'il appelle *Selección isabelina* : ce merveilleux rétablissement opéré par les rois catholiques, plus particulièrement par Isabelle, non seulement dans l'exercice de la justice poursuivant le crime, mais dans la justice distributive attribuant les emplois aux plus aptes.

Ici encore la métamorphose après le règne d'Henri IV fit crier les étrangers au miracle. Castiglione qui admirait la divine manière de gouverner d'Isabelle écrivait : « en notre temps tous les grands hommes d'Espagne, fameux en quelque chose que ce soit ont été faits par la reine Isabelle »<sup>11</sup>. Il ne s'agit pas d'un miracle qui prend fin avec sa mort. La reine crée non seulement une tradition, mais une institution. Elle gardait dans un coffre personnel un registre sur lequel elle inscrivait continuellement les noms et les services des hommes dont il faudrait se souvenir un jour pour les Evêchés, les Conseils, les *Audiencias*, les *Corregimientos*. Cette liste d'aptitude était la base de ses choix heureux ainsi soustraits à l'improvisation et à l'arbitraire. Le registre demeura ou fut rétabli par Charles Quint à la demande des Cortes de Valladolid de 1537. Philippe II le continua, mais en usa mal, puisqu'il plaça contre toute compétence le médiocre Duc de Medina Sidonia à la tête de l'*Invincible Armada*, condamnée ainsi au désastre. Avec Philippe III commence le détestable régime des favoris et le registre est abandonné. Je pense que Pidal voit dans ce registre un symbole plutôt qu'une explication. Mais j'ai tenu à signaler l'importance qu'il lui donne ainsi qu'à la redoutable alternative *invidencia* ou *sélection*, pour montrer combien de choses peuvent tenir sous ces caractères prétendument simples et primitifs que sont la *sobriété* ou l'*individualisme*.

---

<sup>11</sup> Castiglione, Baldassarre (1528) : *Il libro del cortegiano*, Venezia: Aldo Romano, vol. III : « Considerate oltre di questo, Signor Gasparo, che a' nostri tempi tutti gli uomini grandi di Spagna, e famosi in qualsivoglia cosa, sono stati creati dalla regina Isabella ».





## 4. Unitarisme et régionalisme

Drame permanent : l'opposition de l'*esprit localiste* à des aspirations à l'unité. Analogue sur le plan politique à l'*individualisme* sur le plan social.

*Les Espagnes*, qui ont chacune leur histoire distincte pendant la *lutte commune* contre les Musulmans. Et qui, après des siècles de vie unitaire posent le problème des *séparatismes* ou des *autonomismes*.

Barthélemy Joly. L'esprit régionaliste. Aragonais, Valenciens, Catalans, Biscayens, Galiciens, Portugais passent leur temps à dire du mal les uns des autres. Les Castellans traitent les autres de demi-barbares. Sentiment de supériorité de la Vieille Castille sur la nouvelle<sup>1</sup>.

Joly, *Français* pour qui l'*Espagnol* était une entité suffisamment définie. Rôle de l'Espagne en France. Le livre de Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVII*<sup>2</sup>. En partie répertoire de textes, d'opinions sur l'Espagne et ses parties constituantes. Texte du XVIIIe : Poème en décimas *Juicio imparcial de la Nación en general y particular por provincias que la componen*. Qualités et défauts. L'Andalou querelleur (*retador*) et porté à l'exagération. Gens de bonne humeur, sans rancune. Galants au point de dire des *piropos* à leur propre mère. Amitiés féminines, *comadres*. Amitiés masculines, *compadres* que les querelles ne détruisent pas.

Le Catalan remuant, transporteur, navigateur, marchand,

---

<sup>1</sup> Barthélemy Joly, « conseiller et aumônier du Roi », accompagne en 1604 l'abbé général de Cîteaux qui se rend en Espagne visiter les couvents de son ordre. Bon connaisseur de la langue espagnole, il a laissé l'une des meilleures relations de voyage du XVIIe siècle, publiée en 1909 dans la *Revue hispanique*, XX, pp. 459-618.

<sup>2</sup> Herrero García, Miguel (1928) : *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid : Voluntad.

fabricant. Jamais en repos. Vit dans un pays accidenté et âpre au prix de mille efforts, borne des champs, tire des plans, et par une sorte d'art diabolique convertit les pierres en pain. Deux douzaines de *Décimas* qui passent en revue ces espèces d'hommes si différentes qui toutes se rangent sous l'étiquette *Espagnol*.

Conscience et fierté de ses différences. Pidal note (à la Havane ou à Buenos Aires) la multiplicité des Cercles, *centros*, *casinos*. L'un galicien, l'autre basque, l'autre catalan. Ou riojano. Dans la France si unifiée l'analogie existe à Paris. Mais aussi héritage d'un très vieil état de choses.

Le texte de Gonzalo Fernández de Oviedo invoqué par Castro pour prouver l'importance presque transcendante de la royauté qui unit tout. Rappelle les discordes des Espagnols aux Indes. Cite le mot de Justin : s'ils n'ont pas d'ennemis extérieurs, il s'en cherchent parmi eux. Leurs grandes capacités les rendent difficiles à vivre, *mal sufridos* :

Quanto más han acá pasado diferentes maneras de gentes; porque aunque eran los que venían vasallos de los reyes de España ¿quién concertará al Vizcaino con el catalán, que son de tan diferentes provincias y lenguas? ¿Cómo se avendrán el andaluz con el valenciano, y el de Perpiñán con el cordobés, y el aragonés con el guipuzcoano, y el gallego con el castellano, y el asturiano e montañés con el navarro, etc.? E así desta manera no todos los vasallos de la corona real de España son de conformes costumbres ni semejantes lenguajes<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Dans *Réalité de l'Espagne* Castro approfondit le discours sur Fernández de Oviedo – auteur d'une *Historia general y natural de las Indias* terminée en 1548 et conçue d'après le modèle de Pline – en précisant que la question « inquiétante » « Qu'est-ce que l'Espagne » n'était pas tellement une curiosité d'érudits : Fernández de Oviedo s'interroge au sujet des Galiciens, des Roussillonnais, des Biscayens et des Andalous « tous dressés les uns contre les autres » dans les pays récemment découverts. Leur hispanité était liée au fait d'être des sujets loyaux du roi d'Espagne, selon une explication que Castro définit « vitaliste, non rationaliste », cette dévotion au roi n'étant « nullement un phénomène surimposé, mais une authentique croyance, fonctionnelle dans la vie de

Bariolage que des siècles de vie en commun ont bien réduit, mais pas supprimé. Peut-être pas incompatible avec le sentiment de patrie commune. Le *sainete* musical des frères Quintero, *La patria chica*. Optimisme peut-être conventionnel. Insuffisant sentiment, en chaque *patria chica*, de la subordination à l'ensemble.

L'interprétation de Pidal *remonte bien au delà du Moyen Âge*. Substrat de division antérieur à l'unité wisigothique et à l'unité romaine. *Trait de nature*. Recherche d'un portrait de l'Espagne immémoriale dont les traits seraient accusés dès l'époque primitive préromaine et même préceltique. Justin, Strabon, Florus. Portrait valable pour une Espagne malgré tout une dans sa diversité.

Discussion des vues de Martin Hume. Histoire du peuple espagnol. Diversité ethnique : Ibères, frères des berbères celtes, Carthaginois, Grecs, Romains déjà portés au particularisme, hordes musulmanes de provenances diverses. Tout cela installé sur un sol coupé, compartimenté.

D'autres pays (la France) ont aussi des origines ethniques très complexes.

L'excès de localisme en Espagne ne vient pas d'une réalité ethnico-géographique bariolée : mais au contraire d'un trait psychologique uniforme ; il vient de l'accord (*conformidad*) du caractère isolationniste des Ibères, *del carácter apartadizo ibérico* déjà noté par les auteurs anciens bien avant l'afflux de la plupart des éléments qu'on énumère.

Saisissant, presque paradoxal. L'accord dans l'impossibilité de s'accorder.

Texte de Strabon L. 3, Ch. 3 et 4. Peut-être difficile de tirer de Strabon ce que D. Ramón lui fait dire. En réalité, deux moments de la pensée de Strabon.

1/Ch. 3 : caractère intraitable et sauvage des populations montagnardes du Nord de la Péninsule. Mœurs primitives et guerrières des Lusitaniens. Puis uniformité des mœurs

des Ibères montagnards : Galiciens, Asturiens, Cantabres, Basques<sup>4</sup>.

Leur caractère intraitable et sauvage n'est pas seulement le résultat de leur vie guerrière, mais aussi de leur situation écartée (Γιά τὸ εἰκοπισμὸν – éloignement « Remoteness » Jones). Non pas *carácter apartadizo*. Non pas tendance à s'isoler les uns des autres. Mais éloignement du reste du monde (Εσχατοι ανδρων). Car le voyage pour atteindre leur pays long, par terre ou par mer, et comme il est difficile de communiquer avec eux, ils ont perdu l'instinct de sociabilité et d'humanité, αποβεβληκασι τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ φιλανθρωπον, *perdu* comme si la philosophie de Strabon postulait l'instinct de sociabilité comme primitif (l'homme πολιτικὸν ζῶον). Sauvagerie atténuée par la romanisation, Andalousie très policée. Ceci étant un caractère général, il est naturel que chez les montagnards vivant sur un sol âpre s'exagère encore ce caractère d'étrangeté, επιτεινεῖσθαι τὴν τοιαυτὴν ἀτοπίαν. *Outlandish*, nuance de xénophobie.

Donc pas affirmation d'un caractère psychologique irréductible. Affirmation d'une situation d'isolement. Gens isolés du reste du monde plutôt que les uns des autres.

Deuxième moment. Ch. 4 : Strabon parle d'un état de division, de fractionnement, qui est caractéristique des barbares (= primitifs) en général et qui a rendu facile l'expansion colonisatrice des Grecs. C'est, dit-il, que ces barbares sont séparés, déchirés (δια τὸ διεσπασθαι) en petites fractions μερῶν μικρῶν, en petites puissances n'ayant pas de relations mutuelles, lit-

<sup>4</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Après avoir parlé des Lusitaniens et de leurs mœurs simples et guerrières, Strabon 3.3.6-7 (Didot p. 128) parle des montagnards en général comme menant tous la même vie simple, de buveurs d'eau coucheurs par terre χαμαιευναι, à cheveux longs tombant sauf quand ils vont au combat. Mangeurs de glands, pain de glands séchés et broyés. Repas agrémentés de danses. En certains lieux les femmes y prennent part avec les hommes. Vases de cire (bois enduit de cire ?) pour la nourriture. Comme les celtes. Il insiste à la fin du Chapitre 7 sur l'uniformité des mœurs des ibères montagnards, Galiciens, Asturiens, Cantabres, Basques ».

téralement d'entrelacement mutuel (επιπλοκην). Pourquoi ? À cause de leur sentiment de suffisance, κατ'αυθαδέειαν. Suffisance = orgueil. Sentiment de supériorité. Mais vraiment aussi de pouvoir se passer du reste du monde.

Pidal dit : Strabon a fait au sujet de notre individualisme des observations semblables à celles que font les modernes. Il a noté chez les Ibères un orgueil local encore plus grand que chez les Hellènes, orgueil qui empêchait ceux-là, comme ceux-ci, de s'unir en une confédération puissante. Je me demande si Pidal pense à un texte qui m'aurait échappé (il ne donne pas de référence) ou s'il fait usage du texte du chapitre 4 dans une traduction fautive ou s'il l'adapte lui-même trop librement. Mais je ne vois pas au point de départ de comparaison entre l'orgueil local des Grecs et celui des Ibères. Je vois une observation générale sur la suffisance locale des barbares en général qui a rendu possible, créant la division, la colonisation grecque : les pérégrinations des Grecs vers les nations barbares. Cette remarque générale est ensuite appliquée aux Ibères dont le caractère αυθαδες était particulièrement poussé, se greffant, dit Strabon, sur un fonds de fourberie et de dissimulation τοπανουργον και τομη απλουν, disposition « zocarrona » qui, dans leur genre de vie habituel, se traduit par un penchant à voler et à attaquer sur une petite échelle, sans se lancer dans des opérations d'envergure, en évitant d'organiser des puissances et des confédérations διά το μη κατασκευάζεσθαι<sup>5</sup>.

Car sûrement s'ils avaient voulu serrer les boucliers – se serrer les coudes – entre eux, il n'aurait pas été possible aux Carthaginois de les subjuguier, et ceci est vrai des entreprises plus anciennes des Tyriens, puis des Celtes qu'on appelle maintenant Celtibères. Et il n'aurait pas été possible non plus au brigant Viriathé, à Sertorius, à tous ceux qui ont aspiré à

<sup>5</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Par leurs façons de vivre, ils ont pris du penchant à attaquer et à voler ne se risquant que dans de petites entreprises, ne se lançant jamais dans de plus grandes, parce qu'ils ne voulaient pas établir de grandes forces et confédérations. ».

une puissance plus étendue.

Enfin Strabon parle de la conquête romaine, de cette guerre fragmentée *κατα μερη* menée par les Romains contre les Ibères : attaquant chaque territoire à part, ils ont mis beaucoup de temps à asseoir leur domination, subjuguant d'abord un groupe puis un autre. Jusqu'à ce que, au bout de 200 ans et plus, ils les aient tous mis dans leur dépendance.

Or, c'est de ce tableau de l'inorganisation défensive des Ibères que Pidal semble conclure à l'existence d'un sentiment collectif ibérique. Car, dit-il, si Strabon note qu'il est défec-tueux, c'est une façon de reconnaître qu'il existe, qu'il est exigible pour assurer l'indépendance : « Estrabón, al notar como defectuoso el sentimiento colectivo ibérico, lo reconoce como existente y exigible para asegurar la independencia de la comunidad ibérica ».

Mais il me semble que tout ce que dit Strabon dans ces quelques chapitres suggère une communauté de civilisation entre les groupes ibères, mais aucunement une communauté politique fondée sur la conscience d'intérêts communs. On ne peut pas davantage tirer argument d'expressions telles que *Hispania*, ou *Hispania uniuersa* qu'on trouve chez Tite Live ou chez Florus. Elles peuvent très bien s'appliquer à un ensemble géographique et ethnique plus ou moins bariolé, plus ou moins homogène, qui aurait pu prendre conscience de son unité d'intérêts dans la guerre de deux siècles qu'elle a soutenue en ordre dispersé contre Rome, et qui n'en a pas pris conscience.

Il semble, à la vérité, que si on n'est pas décidé à reconnaître à tout prix cette unité virtuelle, exigible dès l'époque préromaine, il est bien plus instructif de s'attacher aux traits positifs que nous livre Strabon sur ce monde reculé, ce bout du monde méditerranéen, sur ses Ibères fermés, difficilement traitables à cause de leur isolement, et qui ajoutent à leur isolement général le morcellement dû à une *αυθαδεια* à la fois fière et soupçonneuse, dans laquelle chaque groupe se complait refusant de se confédérer même avec ses voisins. État

de choses nullement définitif ni fatal puisque l'Andalousie, région ouverte anciennement touchée par les colonisations de l'Orient méditerranéen, se romanise vite et totalement.

Mais Pidal qui croît à une unité au moins virtuelle, exigible, pense qu'il y avait un élément qualifié pour l'exiger, un *núcleo cohesivo* lequel était naturellement au centre, au cœur, la Celtibérie centrale sur le terrain de laquelle la Castille, puissance hégémonique, a étendu plus tard sa puissance. *Celtiberos, id est robur Hispaniae*. Le cœur de l'Espagne conquis et gardé par les Celtes aux épées de fer. La région la moins accessible et la plus guerrière, la plus valeureuse moralement et physiquement. Celle qui pratique la *fides celtiberica*, et en particulier la *devotio*, le sacrifice de la vie offerte au chef. Mais à propos de cette *devotio* ibérique, Pidal observe qu'elle s'impose à l'attention des Romains comme un grand exemple, et que le jour où le Sénat décore Octave du nouveau titre semi-divin d'Auguste, Sextus Pacuvius, tribun de la plèbe, se voue au Prince à la manière des Ibères, invitant les sénateurs à en faire autant et parcourant ensuite les rues pour adresser la même exhortation au peuple.

Témoignage curieux de l'intégration morale des Ibères dans l'Empire, auquel ils allaient fournir quelques uns de leurs plus grands empereurs. Déjà, un peu plus tôt, quand César était venu en Espagne, en 68, c'est à Cadix qu'il avait rêvé de la domination du monde. C'est à Cadix, ville ultraromanisée, une des grandes villes du monde romain, qu'il découvre son fidèle Balbus, son inséparable compagnon de la guerre des Gaules, et voilà, nous dit avec raison Pidal, la lointaine province se mettant au service de l'idée impériale au sein de laquelle les privilèges de Rome se perdront. En somme il semble bien que les communautés ou les individus les plus civilisés de la péninsule ibérique soient sorties assez vite de leur isolement pour se fondre dans la vaste unité romaine sans être passés par le stade de la communauté péninsulaire.

Mais Menéndez Pidal, poursuivi par l'idée d'une communauté au moins virtuelle et d'une région directrice, sinon

hégémonique s'attache à montrer que la carte intellectuelle de l'Espagne romaine est en gros la même que celle de l'Espagne du Siècle d'or de Charles Quint à Philippe IV. Il relève les lieux de naissance des écrivains, des philosophes, des hommes d'État que l'Espagne a fournis à l'Empire romain : Cadix et Cordoue donnent les Balbi, Columelle, Pomponius Mela, les Sénèques, Lucain. L'Aragon Celtibère de Calatayud donne Martial. La Navarre Celtibère de Calahorra, Quintilien. Il faut revenir en Andalousie, à l'Italica voisine de Séville pour situer le berceau de Trajan et de son cousin Adrien, deux des plus grands empereurs. Exactement comme au temps de Charles Quint et de Philippe II, la région mère des grands hommes c'est le cœur celtibérique – castillano-aragonais – et c'est cette *Castilla Novísima* que sera l'Andalousie à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Non les régions périphériques comme la Catalogne, le Pays basque, la Cantabrie et la Galice.

Il est bien clair que cette confrontation, en 1935, recèle une arrière pensée nationale, actuelle. Et c'est si vrai que M. Bosch Gimpera, étant recteur de l'Université de Valence, en 1937, moment dramatique de la guerre civile où la République essayant de garder la fidélité des régions centrifuges dont elle avait satisfait les revendications autonomistes, revient se pencher sur ces cartes superposables pour la gloire des régions unitaristes, et il lui semble que la coïncidence ne prouve pas grand chose contre ces régions<sup>6</sup>. C'est, dit-il, que ni l'époque

---

<sup>6</sup> Pere Bosch Gimpera, co-fondateur de la Ligue régionaliste, est considéré comme l'un des pères du nationalisme catalan. Lors d'une conférence de 1937, *España*, publiée dans la revue *Annales de la Universidad de Valencia* (1937, pp. 9-47) il s'en prend à cette « histoire orthodoxe » qui faisait de l'Espagne un organisme métaphysique figé dans le temps et doté d'une mission de défense de l'unité religieuse qui se réaliserait par la monarchie castillane. Bosch dénonce que cette idée orthodoxe et dogmatique, remise en question par le catalanisme politique des années Trente, reste centrale dans les études de ceux qui affirment, comme Ortega, que l'Espagne s'est « vertebrada » à partir de la Castille, et de ceux qui font remonter à l'époque romane, comme Pidal, le fondement de cette histoire.



romaine, ni le Siècle d'or ne sont des époques de vraie plénitude espagnole, en dépit des apparences. Ce sont des époques de culture brillante et importée dans lesquelles le développement normal des peuples ibériques est suspendu. Mais il faut bien reconnaître que ces débats sont assez vains, que la gloire castillane et aragonaise du Siècle d'or est assez éclatante pour n'avoir pas besoin de renfort toujours ambigu de la Celtibérie et de la Bétique romaines - et que d'autre part les fondements qu'on cherche dans le passé lointain pour les revendications régionalistes sont sujets à caution, que ces prétendus fondements historiques lointains du catalanisme n'ajoutent rien à ce qu'il pourrait avoir de valable aujourd'hui.

Pidal, qui voit l'unité péninsulaire préfigurée de l'époque ibérique, n'a pas de peine à la voir s'ébaucher de nouveau au crépuscule de l'Empire romain chez le prêtre lusitanien Paul Orose, auteur d'une sorte d'histoire universelle écrite à Hipponne pour St Augustin, quand celui-ci préparait *La Cité de Dieu*. Son histoire finit par un éloge des Goths sauveurs de la civilisation et de l'empire de Rome, et laisse paraître un germe de nationalisme espagnol.

En tout cas, c'est avec les Wisigoths que, pour la première fois dans l'histoire, la péninsule ibérique forme une unité indépendante. Or, unité assez vite rompue par des guerres civiles qui ouvrent la porte de Gibraltar aux Musulmans. L'Espagne au VIII<sup>e</sup> siècle, submergée aux trois quarts par l'invasion arabe, c'est le *nord* galicien, cantabrique, pyrénéen revenant d'emblée au morcellement. Le Sud, l'Andalous islamisé forme d'abord un bloc. Mais dès la fin du Xe siècle, le Califat de Cordoue commence à se désagréger, et le XI<sup>e</sup> est l'âge d'or des royaumes de taïfas où brillent les cours rivales de Cordoue, Séville, Badajoz, Almería, Tolède, etc... Des unités plus vastes vont se reformer, d'abord dans le nord, León, Navarre, Aragon, Comté de Barcelone, Castille, puis dans le sud avec la poussée hégémonique de la Castille, sans que l'unité (Portugal à part) l'emporte avant la fin du XVe siècle. Étrange destin d'une unité qui aurait été déjà ébauchée avant

la Conquête romaine !

Une des idées auxquelles s'est attaché Pidal, et cela depuis plus de vingt ans, c'est que, à défaut d'unité, l'exigence d'unité a été maintenue à travers le Moyen Âge comme un idéal, une revendication. Dès 883 une petite histoire du royaume d'Oviedo s'intitule *Histoire des Goths*, affirmant que le royaume de Pelayo sera le salut de l'Espagne. *Salus Hispaniae*. Bientôt, c'est le royaume de León qui revendique la succession morale des Wisigoths. Les rois de León-Castille, plus ouverts à l'Europe, vont prendre même le titre d'Empereurs péninsulaires, Empereur de toute l'Espagne, *Imperator totius Hispaniae*. Ce titre impérial a été porté encore par Alphonse VIII. Alphonse X au XIIIe siècle conçoit l'Histoire d'Espagne comme celle d'une unité virtuellement refaite « del mar de Santander fassal mar de Cádiz »<sup>7</sup>.

Mais ce sont là des revendications solennelles platoniques de la monarchie prépondérante dans la reconquête. C'est comme une image de l'unité du temps des Goths projetée vers l'avenir. Autrement important est la réalisation déjà vaste d'une unité partielle créée par la poussée conquérante et hégémonique de la Castille, qui gagne vers le Sud, et en éventail depuis Carthagène jusqu'à Badajoz en passant par Cordoue et Séville, son dialecte appelé à devenir langue universelle. De la Castille, et surtout de ses rois et de l'aristocratie et des ordres militaires qui profitent de la reconquête de la *Castilla novísima*. Là est le noyau solide, concret, de l'Espagne unifiée de l'avenir.

Pidal dépense une ingéniosité plus émouvante que convaincante pour donner à entendre qu'il y avait autour de cette réalité un nimbe d'aspirations populaires, une volonté

---

<sup>7</sup> Alfonso X el Sabio, *Primera Crónica General* : le roi, qui ne parle pas de la Castille mais considère plutôt l'Espagne dans son unité, précise dans son prologue que la division du pays en royaumes est pernicieuse et provoque un fort retard dans la reconquête des territoires occupés par les Maures. Grâce à l'aide divine, toutefois, San Fernando laisse à sa mort une Espagne reconstituée « de la mer de Santander à celle de Cadiz ».

générale d'unité espagnole. Mais il est toujours si difficile de savoir dans quelle mesure un texte conservé représente un sentiment général ! Pidal, qui ne voit pas le Cid comme un personnage mozarabe, mais comme le héros populaire par excellence de la Reconquête chrétienne, invoque la peur manifestée par les Arabes de voir l'Espagne naguère perdue par un Rodrigue, regagnée par un autre Rodrigue. De même que la poésie épique chante Rodrigue de Bivar, elle dit son mot sur le funeste partage que Ferdinand Ier avait fait en mourant de ses royaumes, partage cause des luttes fratricides dont le siège de Zamora est l'épisode le plus fameux, et où le Cid montre son sens de l'intérêt dynastique supérieur : le poème de Fernando I pour autant qu'il est reflété par la *Crónica*, dit : « Ca los Godos antiguamente ficieran la postura entre sí que nunca fuese partido el imperio de España, mas que todo fuese de un señor ». Ce sont des indices bien ténus d'une volonté prétendue générale.

Parler d'une telle volonté sur le terrain dynastique est beaucoup plus solide. Il est bien vrai que les unions dynastiques sont constantes entre Castilla León d'une part, et d'autre par Navarre, Aragon, Portugal même, que les unions préparent de longue main l'unité définitive. Avant l'avènement des Rois Catholiques, on peut se demander si la première grande unité dominée par la Castille englobera le Portugal ou l'Aragon, le côté atlantique ou le côté méditerranéen. C'est la Méditerranée qui est d'abord atteinte. Mais un siècle plus tard le jeu des mariages fait tomber le Portugal à son tour dans l'héritage de Philippe II.

Tout cela reste affaire de princes, un peu fortuit, et, dans la mesure où les peuples s'y associent, un peu ambigu. Pour l'union de la Castille et de l'Aragon, on invoque le témoignage du chroniqueur Andrés Bernáldez, Curé de los Palacios. Le mariage de Ferdinand et d'Isabelle, l'union figurée par le double joug et le faisceau de flèches. « Tanto monta, monta tanto », événement depuis longtemps chanté quand il se réalisa :

*Flores de Aragón dentro en Castilla son.* Les enfants prenaient de petits drapeaux, et à cheval sur des roseaux, ils caracolaient en disant « drapeau d'Aragon ». Je le disais moi aussi. Cela m'est arrivé plus de cinq fois.

Mais il y avait longtemps que l'union dynastique était accomplie entre Castille et Aragon. Depuis Fernando de Antequera et le Compromis de Caspe, une dynastie aragonaise régnait en Castille. Le sentiment d'unité pouvait prendre plus d'une forme. Le Castillan conquiert vite le monde cultivé d'Aragon. Mais le peuple aragonais peut avoir en revanche le sentiment que ses rois conquièrent la Castille. L'Unité est préparée par des chemins divers quand elle se fait par les Rois Catholiques. Mais enfin elle se fait. Elle n'est plus un vague pressentiment ou une vague nostalgie de l'unité wisigothe.

Menéndez Pidal a bien plus beau jeu dans la partie négative que dans la partie positive de sa thèse. La partie positive, c'était cette difficile démonstration d'une unité politique au moins virtuelle de la Péninsule depuis plus de 2000 ans. La partie négative, c'est la démolition des prétentions du régionalisme séparatiste, qui voudrait lui aussi fonder sur l'histoire les droits du basque et du catalan à servir de langue de culture là où ces langues sont traditionnellement parlées. Laissons le basque, qui n'a jamais été langue de culture. La vérité est qu'on cherche en vain dans l'histoire du Moyen Âge une nation catalane avec une conscience nationale, appuyée sur une littérature catalane et sur une langue unifiée. L'Aragon est bilingue dès sa constitution au XI<sup>e</sup> siècle : le Comté de Ribagorza parle catalan à l'est, aragonais à l'ouest. Quand au XII<sup>e</sup> siècle le Comté de Barcelone s'unit à l'Aragon, la part du catalan est renforcée sans que le bilinguisme cesse à la cour même du souverain. Au XIII<sup>e</sup> siècle se constitue ce que les catalanistes appellent la Grande Catalogne, quand Jaime le Conquérant règne depuis Montpellier jusqu'au royaume de Valence et tient les Baléares. C'est de cette époque que date la configuration actuelle de la carte des parlars catalans, avec de nombreux dialectes d'ailleurs. Mais le royaume de Valence,

dès cette époque, est bilingue, partie aragonais, partie catalan. Et à la fin du XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle, au moment le plus brillant de la littérature catalane, quand écrit Bernat Metge, quand avec Ausiàs March se dégage une poésie lyrique proprement catalane, et non plus comme auparavant provençale plus ou moins marquée de catalan, le catalan de Catalogne ne s'impose pas à Valence, qui préfère son dialecte. Et déjà se tissent ces rapports entre Aragon et Castille qui éliminent le dialecte aragonais, qui font participer les royaumes d'Aragon et leurs possessions italiennes à la vie littéraire de langue castillane. Pidal souligne la part prise par l'Aragon à la constitution et à la diffusion de cette riche littérature de ballades épico-chevaleresques, nationales ou romanesques qu'on englobe sous le nom de *Romancero* et dont la langue par excellence est le castillan. Enfin si nous arrivons au XVI<sup>e</sup> siècle, à l'époque de Charles Quint, nous voyons le catalan descendre au rang de langue familiale et municipale, le castillan s'imposant comme langue de culture littéraire. Un exemple typique est celui du barcelonais Boscán, l'ami de Garcilaso et l'introducteur, avec lui, de la versification lyrique italienne endécasyllabique. À la fois attaché à sa petite patrie et cosmopolite, il traduit le *Courtisan* de Castiglione en castillan<sup>8</sup>, de même qu'il traduit en castillan les poésies d'Ausiàs March, le Pétrarque catalan du XV<sup>e</sup> siècle. Cette domination du castillan, que Charles Quint emploie de préférence au latin dans son célèbre discours au Pape de 1536, elle s'établit dans la péninsule sans qu'il soit besoin de mesures administratives. Elle s'étend même, alors, au royaume totalement indépendant de Portugal, où les plus grands écrivains sont bilingues. Gil Vicente écrit en castillan une partie de son savoureux théâtre et Camoens, s'il écrit en portugais son épopée nationale des *Lusiades*, écrit en castillan une partie de son œuvre lyrique.

---

<sup>8</sup> Cette traduction contribue largement à la fortune espagnole de Castiglione. Boscán (1534) : *Los cuatro libros del cortesano, compuestos en italiano por el conde Balthasar Castellón ; y agora nuevamente traduzidos en lengua castellana por Boscán*, Barcelona : Pedro Montpezat.

Pidal a donc bien raison de dire que le passé de l'Espagne montre moins des unités culturelles et linguistiques à contours arrêtés que des bilinguismes complexes – *un bilinguismo constitutivo inextricable* – des bilinguismes qu'on peut appeler un bilinguisme à cause de la place prépondérante qu'y prend bientôt le castillan à côté d'une autre langue locale.

L'arrière pensée de tout cela est très visible, et d'ailleurs très noble. Pidal, en quelque sorte, rend la justice entre l'esprit unitaire et l'esprit « sécessionniste » des régions où l'autonomisme existe, où il s'est développé récemment sous la république non sans créer à la République, à partir de 1933, une partie de ses difficultés. Il déplore les excès de l'unitarisme et les excès du localisme, deux esprits qui s'exacerbent et se renforcent mutuellement. Il est bien clair que Pidal pense à l'exacerbation du Catalanisme sous la dictature de Primo de Rivera qui le réduit à la clandestinité, et sans doute à des faits plus récents. Pidal déplore qu'on veuille étouffer des aspirations légitimes (l'usage même littéraire du catalan était de nouveau prohibé jusque vers le temps où Pidal rédigeait *Los Españoles en la Historia*). De même qu'il déplore qu'on ait voulu développer des autonomismes qui n'avaient pas derrière eux de tradition solide.

Bien que Pidal ne le formule pas, on devine (sous ce qu'il nous dit de ce problème) l'opinion exprimée par des esprits très divers lors de la discussion du statut catalan : l'impossibilité d'un fédéralisme espagnol par manque d'éléments régionaux solidement constitués que l'on pourrait fédérer. La Catalogne est la seule région qui ait fait un certain apprentissage de vie autonome. Et quand les régionalistes disent « Nous ne sommes pas faits pour un état unitaire », les unitaires ripostent non sans vraisemblance « Croyez-vous que nous sommes mieux faits pour la fédération ? Où sont les unités régionales que vous voulez fédérer ? » En fait il y a un moment, sous la première république, en 1873, où le doctrinaire de la république fédérale, Pi y Margall, est à la tête du gouvernement ; or on voit alors les fédéralistes de la base, en Andalousie et

dans le Levante, constituer non des unités régionales, mais des unités locales destinées à être fédérées, qu'ils appellent des cantons. C'est la révolution cantonaliste : Canton de Malaga, Canton de Cadix, Canton de Séville, insurrection d'Alcoy contre les représentants du pouvoir, proclamation du Canton Murcien par des éléments civils et militaires qui tiennent le port de guerre de Carthagène. Ce sont des taïfas populaires soulevées contre le pouvoir central, et affirmant tumultuairement leur *αυθαδεια* comme aurait dit Strabon.

Etrange réaction de l'instinct vital ? Il est frappant de voir, quand la situation est désespérée ou incompréhensible, quand la tête ne commande plus, la vitalité locale reprendre le dessus pour se tirer d'affaire toute seule, et sans trop se préoccuper d'un intérêt général. Comment ne pas rapprocher de cette réaction en ordre dispersé celle qui fait surgir un peu partout les *guerrillas* contre l'invasion napoléonienne, ou bien contre la monarchie constitutionnelle au temps des guerres carlistes ? Et comment ne pas penser à la dispersion originelle évoquée par Strabon, à l'*αυθαδεια* primitive. Il faut simplement se garder de pousser les analogies trop loin, et en particulier, du fait qu'un *guerrillero* du temps de Napoléon, comme Juan Martín el Empecinado, s'élevait à l'idée de patrie espagnole, ne pas inférer qu'une idée analogue existait chez les guerriers celtibériens luttant contre Rome.

Les traits communs que la comparaison dégage puissamment, c'est d'une part le caractère strictement, ardemment local de l'action défensive. La connaissance de la terre et l'entente avec la terre. Dans le recueil *Los Españoles pintados por sí mismos* (1843, Madrid...constitutionnel), caricature du *guerrillero* par Andueza<sup>9</sup>. Note sa connaissance du terrain pied par pied. Apparaît aussi dans des images tracées avec plus de sympathie *El Empecinado visto por un inglés* du Dr. Marañón (divertissement d'un séjour en prison sous Primo de Rivera)

<sup>9</sup> Andueza, José María de (1843-1844) : *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid : Ignacio Boix, 2 voll.

où l'on voit l'entente avec le sol et les gens de Vieille Castille<sup>10</sup>.

Apparaît mieux encore dans le portrait du curé Merino par Baroja dans *El Escuadrón del Brigante* : le curé de campagne chasseur, brutal, méfiant, porte dans sa chasse aux Français une vigilance et une acuité sensorielle qui l'apparentent avec le *rastreador* de la *pampa* argentine, l'homme qui se débrouille d'après des signes imperceptibles dans un paysage homogène, qui reconnaît un lieu à la saveur de l'herbe, qui interprète les empreintes laissées par le passage des hommes ou des bêtes<sup>11</sup>.

Avec cet instinct presque animal du pays, le caractère défensif de l'action, à la fois surnoise et résolue, qu'il s'agisse des Ibères de Strabon ou du curé Merino, la formule est dire non à l'envahisseur, et supprimer l'envahisseur, celui qui vient troubler la vie ancestrale du village ou de la tribu. Il me semble impossible de ne pas voir dans un instinct de la communauté locale et de son intégrité, la racine de l'esprit de résistance en ordre dispersé, si typique de l'Espagne dans les moments de péril, mais aussi la racine la plus profonde du traditionalisme espagnol où Pidal veut voir une manifestation de la sobriété fondamentale de son peuple.

Dans les formes typiques, intransigeantes du traditionalisme, – en particulier chez les *guerrilleros* qui se sont battus successivement contre les Français et contre les constitutionnels (Merino) – il y a bien plus qu'une incuriosité ou une inappétence des idées étrangères, il y a un refus énergique, presque sauvage, une manifestation d'αυθαδεια, de suffisance à l'égard de tout ce qui n'est pas le groupe auquel on appartient, ses mœurs, ses traditions, sa foi. C'est le sentiment qui

<sup>10</sup> Hardman, Frederick (1926) : *El empecinado visto por un inglés*, traducción e introducción de Gregorio Marañón, Madrid : Castro. En juin 1926 Marañón fut accusé d'avoir participé au projet d'un coup d'état pour renverser la dictature de Primo de Rivera et condamné à un mois de prison.

<sup>11</sup> Baroja, Pío (1913) : *El escuadrón del brigante*, Madrid : Renacimiento. Il s'agit d'un des vingt-deux volumes du récit historique *Memorias de un hombre de acción* publiés entre 1913 et 1935 qui offrent une réflexion sur les événements principaux de l'histoire espagnole du XIXe siècle.



soutient une lutte pour les autels et pour les foyers – *pro aris et focis* – suivant la formule de la *cité antique*, cette Cité où Fustel de Coulanges a montré depuis bien longtemps qu'elle était la forme la plus perfectionnée de la société primitive, essentiellement locale, d'horizon borné.

Les antitraditionalistes espagnols accusent leurs adversaires étrangers aux conceptions universalistes d'avoir l'esprit villageois, *aldeanismo*. Et les traditionalistes répondraient volontiers *a mucha honra*. Nous retrouvons là l'esprit de clocher, qui n'est pas spécifiquement hispanique, mais dont la littérature espagnole nous offre de pittoresques exemples. Songeons à la jolie scène de fête rustique stylisée par Tirso de Molina dans *La Villana de la Sagra*. Les villageois de la région entrent en scène les uns après les autres en criant le nom de leur village comme un cri de guerre ou en lançant une *pulla*, un *quolibet* contre le village voisin – « Viva Ol as ! En qu  peca Vargas ? – Varguillas, mamola ! Viva Villaluenga sola ! – Villaluenga y Villaseca ! ». Ou encore « Bellacos, cole Mag n – Cola los de Mocej n » (BAE t. V, p. 311).

Songeons encore à l'épisode de l' ne qui braie (aux chapitres 25 et 27 de la 2e partie du *Quichotte*). Un village se trouve ridiculisé par l'aventure de ses alcaldes qui, cherchant un  ne égaré dans la campagne imitaient le braiement de l' ne pour faire répondre l'animal – et qui n'arrivaient ainsi qu'à se donner la réplique l'un à l'autre. Tout le village est l'objet des moqueries des villages voisins. Une véritable guerre en résulte entre moqu s et moqueurs. Et Don Quichotte joue alors, paradoxalement, le rôle de prêcheur de paix. Dans son discours aux villageois en armes, il s'élève contre la conception primitive, barbare, d'après laquelle un individu peut déshonorer une localité entière, à moins de lui lancer un défi général, et rappelant le défi lancé par Diego Ord n ez à la ville de Zamora il opine qu'il était bien excessif de défier, avec les vivants, les morts, les enfants à naître, le pain que mangent les gens de Zamora et l'eau qu'ils boivent.

Nous voyons là des exemples comiques d'αυθαδεια, avec la condamnation implicite ou explicite de cette exaltation abusive de la communauté locale. Mais si la raison réagit là contre, il reste que l'Espagne est ce qu'elle est, en grande partie parce qu'elle est restée plus longtemps fidèle que d'autres à un sentiment primitif de communauté, au sentiment de la communauté locale. On dit : manque de solidarité, sens déficient de l'intérêt général. Mais il faut bien voir que ceci est l'envers d'une vertu, d'une qualité positive, qui est le sens de la solidarité avec ses proches. Je faisais remarquer la semaine dernière que c'est dans cette communauté restreinte que prend tout son sens la morale de l'honneur, fondée sur le souci du qu'en dira-t-on, sur les marques de respect extérieures, sur l'observance des actes, des rites, des gestes prescrits par la coutume de la communauté. Il faudrait ajouter à cela la force de la solidarité de la famille, tout entière solidaire dans l'honneur ou le déshonneur. La cohésion de la tribu, que manifeste dans l'ancienne Espagne l'usage des patronymes Gonzalo Fernández fils de Fernán González – dans l'Espagne moderne l'usage légal de porter l'*apellido* maternel à côté de l'*apellido* paternel. Ortega y Gasset. La force, aussi, des liens qui dépassent la famille au sens biologique. La dévotion au chef de la *mesnada* ou de la *guerrilla*. Ces tribus imposantes que formaient, autour d'une famille importante, les familles de *paniaguados*, de gens qui mangeaient le pain du chef. Si bien qu'un jour les *Cortes* jettent un cri d'alarme en voyant les alliances entre grandes familles laisser sans appui une partie des *hidalgos* qui mangeaient leur pain, car le marié et la mariée éliminaient une partie de leur maison. De ces antiques traditions, il était resté encore quelque chose dans les partis politiques de l'Espagnol moderne, dans le lien entre les partisans et le chef de parti toujours plus ou moins *caudillo*.

Je pense qu'il faut tenir compte de la vigueur de ces formes un peu primitives de société si l'on veut comprendre ce qu'il y a derrière les termes trompeurs d'individualisme et de particularisme, comme derrière la notion de sobriété. Nous n'exa-

minerons pas en détail les vues de Pidal sur ce qu'il appelle *Les deux Espagnes*, le conflit déjà ancien de l'Espagne fermée et de l'Espagne ouverte. Il me paraissait surtout important de tirer au clair la signification de ce *caractère originel* dont Pidal recherche les traits chez Strabon ou chez Trogue. À première vue, rien de plus difficile que de considérer un peuple comme ayant de toute éternité un caractère, modifiable sans doute par la grâce des événements historiques, mais susceptible de reparaitre dans les moments de crise. *Genio y figura hasta la Sepultura*<sup>12</sup>. Nous verrons dès la prochaine leçon que Castro se fait une conception tout autre de l'originalité de l'Espagne et qu'il ne recherche pas les origines plus haut que l'invasion arabe. Mais il est difficile que les millénaires de la préhistoire et de l'histoire primitive ne pèsent pas dans le destin et la formation d'un peuple. Et quand nous voyons un Strabon, il y a deux mille ans, remarquer la singularité des Ibères, souligner la force rare de leur *αυθαδεια*, où il voit un trait barbare typique, ceci peut nous aider à comprendre l'Espagne en fonction de formes de vie primitive.

Je dis en fonction. Il s'agit d'analogies et de rapports pas simples. L'Espagne *n'est pas un pays primitif*. Elle a été une des premières nations modernes qui se soient constituées. La grande question est de savoir comment elle a amplifié et fixé à l'échelle d'une grande nation certains caractères qui nous semblent relever de la mentalité primitive plutôt que de la mentalité moderne. L'examen des vues de Castro sur l'Espagne dans son histoire nous aidera je pense à poser cette question, sinon à la résoudre.

---

<sup>12</sup> Proverbe espagnol selon lequel on garde ses mœurs toute la vie.



## 5. L'Espagne historique d'Américo Castro

De Pidal à Castro. Un autre monde. Autre conception de l'histoire.

Pidal : À la recherche d'un caractère espagnol stable ayant des traits distinctifs – *sobriedad* – *idealidad* – *individualidad* – manifestés diversement à travers (les faits de) l'histoire depuis une époque antérieure à l'invasion romaine.

Castro : Recherche de structures spirituelles et de comportements explicables par une structure nationale qui s'est constituée entre le VIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle.

Les 3 religions : le complexe hispano-judéo-chrétien aurait déterminé la singularité de l'Espagne telle qu'elle s'est manifestée puissamment dans l'histoire au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle. Et continuerait de se manifester jusqu'à l'époque actuelle.

Pas entrer dans la philosophie de l'histoire. Mais vue d'ensemble de Castro. Un fait, une idée, n'ont pas d'existence ni de sens par eux mêmes. Un thème littéraire n'est rien en dehors du sens général de l'œuvre où il est inclut. C'est la vie d'une œuvre, la vie d'un sujet vivant, individu ou peuple, qui doit être saisie d'ensemble si l'on veut rendre compte des faits partiels qui à première vue la constituent. Conception vitaliste qui contraste avec la méthode que Castro lui-même pratiquait il y a 25 ans et qu'il veut dépasser, qu'il appelle rationaliste, positiviste.

Analyse sur fiches, aussi exhaustive que possible de l'œuvre de Cervantès pour retrouver sa pensée. Interprétation par rapport au mouvement général des idées dans la deuxième partie du XVI<sup>e</sup> siècle. Naturalisme. Néo-stoïcisme. Aspiration à une morale rationnelle, d'accord avec la vie. Cervantès apparaît grand, et d'une grandeur européenne. *Yelmo*, *Bacia*.

*Baciyelmo*. Précurseur de la critique moderne de la connaissance. Grand dans l'histoire de l'Europe, Cervantès est un phénomène aberrant en Espagne. Aujourd'hui s'attaquant à son art.

*La estructura del Quijote* : Castro découvre que c'est une structure typiquement espagnole. Et en particulier parce que l'auteur ne se détache jamais de son œuvre. C'est cela qui l'enthousiasme. Il donne volontiers pour cette structure tout le matériel d'idées abstraites qui a pu être inclus dans cette forme vivante.

La philosophie de la vie, de l'expérience vitale, de l'*Erlebnis* totale à laquelle entend se rattacher Castro n'est pas à proprement parler l'existentialisme allemand, mais une tendance commune à cet existentialisme et à l'historisme de Dilthey qui l'a précédé.

*España en su historia* (p. 314)<sup>1</sup> :

La pensée de Descartes ou de Kant a rebondi sur le sol de l'Ibérie sans donner naissance à rien de neuf ni de valable. Mais voici que surgit Krause, au commencement du XIXe siècle, avec sa philosophie spiritualiste, moralisante et juridique, qui affectait le problème total de la vie – *del vivir* – et les meilleurs des Espagnols se jetèrent dessus et arrivèrent à des résultats que Krause n'aurait pas pu pressentir. Il se passe aujourd'hui quelque chose de semblable avec ce qu'on appelle philosophie existentielle – (Dilthey, Jaspers, etc.) soumise à une réélaboration par Ortega y Gasset dont la pensée est parallèle à celle de Heidegger, et qui obtient un fécond réveil de la philosophie en Espagne, en Argentine et au Mexique. Chaque forme humaine de vie a besoin qu'on l'aborde avec des instruments adéquats. Ce livre même, un modeste essai, un commencement d'essai de compréhension de l'histoire hispanique aurait été impossible sans la philosophie du temps actuel. Si nous interrogeons l'Espagne en prenant des points de vue purement rationnels ou positifs, nous n'arrivons à presque rien : ce ne

<sup>1</sup> Bataillon donne ici une version française ponctuelle de la note 1 p. 14 de *España en su historia*, ch. 7 (« Pensamiento y sensibilidad religiosa »).

sont pas les outils que requiert une si singulière machinerie (*ingeniería*). Tous, plus ou moins, nous demandions à l'Espagne ce qu'elle ne possédait pas, nous la jugions pour ce qu'elle n'était pas, ce qui porte le désordre et l'irritation dans l'esprit sans obtenir d'autres résultats.

Relations réelles entre les philosophies invoquées ? Peu importe par rapport à l'usage que le monde hispanique en fait. Curieux rapprochement avec le krausisme – mouvement post-krausien. Mais ampleur pan-hispanique. C'est à Mexico que Eugenio Imaz – un exilé espagnol – a fait paraître une traduction des œuvres complètes de Dilthey, depuis *l'Introduction aux sciences de l'esprit* (*Geistesgeschichte*) jusqu'à la théorie de la conception du Monde (*Weltanschauung*).

Puis un livre sur la pensée de Dilthey. En 1949 un apprenti philosophe, vénézuélien, élève d'Imaz fait paraître une thèse sur *l'Idée de Structure psychique chez Dilthey*. Ne fait que commencer, étant donné le prestige d'esprits comme celui d'Imaz et de José Gaos. Dans tout le monde hispanique depuis Ortega, un mot nouveau s'est introduit dans la langue : *Vivencia* = expérience vitale – *Erlebnis*.

Même les Français qui n'ont jamais lu une ligne de Dilthey peuvent trouver une pensée sœur de son historicisme vitaliste dans la philosophie de Bergson. L'idée que la durée réelle d'un être vivant ou son passé est présent en quelque sorte à chaque moment qu'il vit. Que cette vie totale ne peut être ressaisie que par une intuition infiniment simple mais infiniment difficile à formuler ou à suggérer. L'année même de la mort de Dilthey, 1911, *L'Intuition philosophique*. Un système philosophique comme l'immatérialisme de Berkeley peut s'expliquer comme un agencement de doctrines partielles dont chacune a ses précédents. Mais tout cela n'est qu'accessoire. Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose : encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement. L'âme du système ne peut-être atteinte que dans une intuition qui permet de saisir l'unité, l'interprétation des doctrines.

Une image permet peut-être d'en donner une approximation. La matière mince pellicule transparente située entre l'homme et Dieu.

Castro : tentative de compréhension intuitive de l'histoire hispanique.

*L'Espagne dans son histoire (Chrétiens, Maures et Juifs)* : analyse de grands événements et de situations historiques ; analyse de faits de langage, d'œuvres littéraires ou d'œuvres d'art pour construire à bâtons rompus, par approches successives et convergentes « una silueta histórica » le schéma d'un style de vie résultant des processus de lutte et de coexistence des éléments principaux dont l'Espagne était faite à l'époque décisive de son histoire. Intuition de manières d'être espagnoles, assez simples qui se retrouvent depuis le XVe siècle jusqu'à maintenant. Car d'après Castro, les structures, les manières d'être fondamentales se sont fixées à la suite de processus séculaires et dramatiques mais elles demeurent provisoirement fixées non seulement en Espagne mais dans les pays hispano-américains, jusqu'à ce que de nouveaux drames profonds et prolongés déterminent d'autres structures psychiques. Un Espagnol d'aujourd'hui, s'il a vécu le drame récent de l'histoire espagnole, est préparé à la découverte de cette Espagne profonde dont il participe, découverte qu'il ne peut mener que par une sorte d'introspection qui rejoint le passé à travers le présent. Procédé qui exige, comme me l'écrivait Castro, une ascèse pour aboutir à un renversement de nos habitudes de connaissance analytique.

Aborder l'explication historique de lo *hispanico* par une première tentative plus facilement accessible ; voir Castro s'engager dans la voie qu'il suit à présent, et sur un terrain qui m'est familier, car Castro y prend pour point de départ mon livre *Érasme et l'Espagne*. Ce livre a paru en 1937. C'est en 1939 que Castro écrit les essais intitulés *Lo hispanico y el erasmismo* pour repenser selon sa méthode intuitive l'histoire que



j'avais faite à la façon classique. Ces essais paraissent en 1941-42 dans la *Revista de Filología Hispánica* de Buenos Aires et sont aussitôt réunis en un livre avec un essai de même esprit sur *Los prólogos al Quijote*<sup>2</sup>.

En 1949 une nouvelle édition vient de paraître avec quelques additions et quelques coupures sous le titre nouveau de *Aspectos del vivir hispánico, Espiritualismo, Mesianismo, Actitud personal en los siglos XIV al XVI*. (Cruz del Sur, Santiago de Chile 1949).

Inutile de le dire : pas d'intention polémique. Pas de plaidoyer *pro domo*. Qui a raison ? Peut-être l'un et l'autre. Confrontation pour arriver à une compréhension. Et d'abord bien comprendre la différence des points de vue. J'ai écrit un gros livre pour tâcher de rendre compte de ce phénomène singulier qu'on appelle l'érasme espagnol. La pensée religieuse et morale d'Érasme accueillie en Espagne comme nulle part. Valdés plus érasmien qu'Érasme. *L'Enchiridion* (au Grand Inquisiteur). Les procès. Essai pour retrouver ce que j'appelle le sillage d'Érasme dans la littérature spirituelle jusqu'à Luis de León. Dans la littérature profane jusqu'à Cervantès. Description du phénomène dans sa plus grande ampleur saisissable autour d'une conjoncture politique : Charles Quint contre le Pape. Une conjoncture spirituelle espagnole. Le développement d'un illuminisme, où l'érasme s'insère. Le rôle des nouveaux chrétiens dans l'érasme et dans l'illuminisme en général.

« Los problemas no van más allá del concepto que Bataillon se ha formado del erasmismo, y se extienden, *en sentido orizontal*, a lo que sirve lógica y causalmente para explicarlos »<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Castro, Américo (1940) : « Lo hispánico y el erasmismo », *Revista de Filología Hispánica*, II, pp. 1-34; Idem (1942) : *Lo hispánico y el erasmismo. Los prólogos al Quijote*, Buenos Aires : Instituto de Filología.

<sup>3</sup> Dans *Aspectos del vivir hispánico* (p. 13) Castro propose une formule de schématisation que Bataillon reprend dans sa lettre ouverte : « Votre histoire verticale est l'histoire d'Espagne. Mon histoire horizontale

*Histoire horizontale.* Epoques comme couches du terrain. Situer l'église érasmiste dans la ville. Dans un quartier. Relier avec d'autres faits de même étage. Pas statique. Durée. De Nebrija a Arias Montano.

*Histoire verticale.* Qu'est-ce qu'il y a eu sous l'église érasmiste. Qu'est-ce qu'on a construit sur ses ruines. Cette continuité espagnole est capitale. L'érasmisme espagnol est ce qu'il est moins à cause d'Érasme qu'à cause de l'Espagne où il s'insère. Ceux qui ont préparé le terrain. Ceux qui se sont réclamés de l'érasmisme il y a moins de 20 ans. Module de vie hispanique. Manière d'être. Deux conceptions de l'histoire, Larra et Quevedo, Larra et V. Hugo. Quevedo et Scarron.

L'unité Larra Quevedo à saisir par le dedans et à partir du présent.

*Limites de l'objectivité historique.* Très fortement accentuées par l'existentialisme et tout ce qui l'a précédé. (Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*. O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*<sup>4</sup>). Même l'histoire à la façon classique. Pas simple collection de faits. Ordonnance.

---

est histoire d'Europe ou histoire de la chrétienté occidentale. L'une et l'autre pourraient mettre l'accent sur des permanences et des changements ». Bataillon, Marcel (1950) : « L'Espagne religieuse dans son histoire », *Bulletin Hispanique*, LII, p. 9. Castro lui répond : « Le mot *histoire* n'a pas pour moi la même signification que pour M. Bataillon, qui écrit comme si les nombreuses pages que j'ai consacrées à ce problème n'existaient pas. Quand je dis histoire, je pense à la disposition vitale d'un groupe humain, grâce à laquelle ce groupe réalise des actions et crée des valeurs qui permettent de le reconnaître comme espagnol, français, etc. Histoire, pour M. Bataillon, est un *contenu* abstrait, privé de la connexion humano-vitale qui, en le pourvoyant d'un sens, l'a rendu possible et historiquement réel ». Castro, Américo (1951) : « Quelques précisions au sujet de *España en su historia* », *Bulletin hispanique*, LIII, p. 8.

<sup>4</sup> Aron, Raymond (1938) : *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris : Gallimard; O'Gorman, Edmundo (1947) : *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México : Imprenta universitaria.

Perspective. *Sens*. Point de perspective qui est *le présent* avec ce qu'il peut impliquer de pressentiments de l'avenir. Le présent de l'historien.

Le *Paulinisme* d'Érasme. Le Corps mystique. Le Culte en esprit, vers la vingtième année. L. Dorison, St Paul à la Licence<sup>5</sup>. Recherches sur les rapports du Christianisme avec la pensée antique. Souci de l'avenir du Christianisme. Ni catholique ni protestant. Chrétien au sens large. Equation personnelle.

Perspective d'époque. *Au XIXe s.* Conflit catholicisme protestantisme encore aigu. Balme en Espagne. Idée traditionnelle depuis la Contre-Réforme. Érasme fourrier du luthéranisme, luthérien honteux.

*Au début du XXe siècle* conflit christianisme, libre pensée rationnelle. Érasme libre-penseur qui cache, qui *se cache* peut-être sa libre pensée profonde.

*Au milieu du XXe.* Les conflits largement dépassés. La vieille chrétienté consciente de son héritage, anxieuse devant l'avenir, indépendamment des confessions. De retrouver son esprit sous la lettre. Tel est le point de perspective générale à partir duquel je vois un Érasme foncièrement religieux. Plus pré-luthérien. Rénovateur de l'Église. Le prétendu luthéranisme de l'Espagne : essentiellement érasme, et encore plus *illuminisme*, aspiration à la religion intérieure. Probablement aussi les persécutions antisémites me rendent plus

---

<sup>5</sup> Dans ses lettres à Jean Baruzi, Bataillon évoque souvent la figure de son ancien professeur de philosophie : « Le problème des origines philosophiques du christianisme est un de ceux qui m'ont le plus vivement passionné depuis cette année 1915 où Dorison m'en a presque révélé l'existence à propos des ébauches du *Logos* et des personnalités symboliques dans la philosophie présocratique, dans le stoïcisme, dans le néoplatonisme. *L'évolution religieuse* telle que la conçoit Loisy, avec ses successives synthèses d'*humanités* me paraît, dans un tout autre plan, la plus admirable philosophie de l'histoire et la plus riche d'espérances » (Noirétable, 9 août 1921). Munari, Simona (2005) : *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952. Autour de l'hispanisme*, Torino : Aragno-Collège de France, pp. 9-10.

sensible au rôle des nouveaux chrétiens d'Espagne.

Relativisme ou perspectivisme historique qui renouvelle les problèmes autant que la découverte et l'examen de documents nouveaux.

À plus forte raison l'histoire que Castro tente d'inaugurer sur le terrain hispanique est-elle nécessairement un perspectivisme, un relativisme existentiel. Le point où il est placé pour connaître intuitivement le passé espagnol : 1939.

*L'émigration, 1939* : la défaite de la République qui avait été une généreuse et utopique tentative de rénovation intérieure de l'Espagne. Réforme de l'éducation *Erziehungswesen* (Fichte). Fernando de los Ríos. *Nosotros que somos los modernos erasmistas*. (Politique humaniste inspirée par des héritiers du krausisme – élargissement du cadre de la *Institución libre*).

Modernes érasmistes vaincus non par une force extérieure parce qu'ils s'inséraient mal dans la vie espagnole :

Una doctrina religiosa o política ha de llevar, grabado en su dintel, un signo de triunfo, o sea indicios de raigambre y de copa frondosa en el mundo en que aspira a insertarse, en un tiempo y en un lugar dados<sup>6</sup>.

Ce présent, ce passé immédiat éclairait tout le passé, tout ce qui dans le passé de l'Espagne lui était comparable.

*La perspective de l'émigré* consacré corps et âme à la culture espagnole *in partibus infidelium* au sein d'une culture antithétique de celle de l'Espagne. Besoin de faire comprendre ce

---

<sup>6</sup> Castro expose la difficulté pour le catholicisme espagnol à l'époque moderne d'harmoniser des attitudes opposées. Le catholicisme européen était un aspect subsidiaire de l'existence, tandis qu'en Espagne il représentait son intégrité. L'erreur des érasmistes tient à son avis à leur incapacité de s'en rendre compte : «Por no tenerlo presente creyeron los erasmistas que las vacilaciones romanas frente al ataque de la Reforma y a las exigencias del imperialismo de Carlos V iba a permitir moldear el tipo de religiosidad española de acuerdo con sus anhelos – sin duda refinadísimos –, y sin más esfuerzo que el de exteriorizar tales anhelos. Su error fué completo». (*Aspectos del vivir hispánico, op. cit.*, p. 134).

pays dominé par un besoin d'au-delà. De faire comprendre la grandeur unique de l'Archipreste de Hita, de Cervantès, de Velázquez ; de Juan Ramón Jiménez ou de Machado. Obsession inévitable de *Lo hispánico*. Besoin d'en expliquer les constantes. De là une perspective hispanique déterminée par une intuition qui relie des phénomènes à première vue hétérogènes. Des mouvements très nobles, et finalement inefficaces se succèdent depuis le XVe siècle jusqu'au XXe :

Los Jerónimos, conversos, humanistas y aristócratas de entonces; se llaman erasmistas, filósofos, y escriturarios en el siglo XVI; racionalistas, sabios, educadores en el XVIII, afrancesados, krausistas y europeizantes en el XIX. Hoy se llaman emigrados<sup>7</sup>.

La manière d'être hispanique qui est commune à tous ces mouvements qui aspirent à faire sortir l'Espagne d'elle-même. C'est un illusionnisme qui s'abuse et veut s'abuser sur sa situation réelle, sur l'Espagne vraie qu'il s'agirait de changer. Un utopisme qui se réfugie dans des rêves d'avenir meilleur, un messianisme qui attend d'un homme, d'un sauveur, le changement auquel on aspire. En définitive le *changement* objectif importe moins que *l'attitude personnelle*. Voilà des lignes de perspective qui permettent de ressaisir ses constantes hispaniques :

En los fenómenos hispánicos, el intuir lo que en ellos hay de voluntad e ilusionismo es más eficaz, para determinar su sentido, que la observación de lo que concretamente encierran en casos aislados. Dos hechos hispánicos de aspecto diverso pueden resultar idénticos en su última estructura si los referimos a un mismo vértice de voluntad inicial... No-

---

<sup>7</sup> Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, *op. cit.*, p. 122. Bataillon reprend cette phrase dans sa lettre ouverte : « Vous voulez être objectif tout en sentant que vous ne pouvez ni ne devez l'être. Avant d'aller plus loin, je voudrais noter le sens et les difficultés propres aux deux genres d'histoire que j'ai esquissés d'après vous. Ce ne sont pas seulement deux méthodes qui s'opposent ». Bataillon, « L'Espagne religieuse dans son histoire », *op. cit.*, p. 9.

tar esas constantes de la historia hispana es lo que hace posible intuirlo como durable y una, lo mismo que intuimos la duración y unidad propias a través de las contradictorias peripecias en que se engolfa la pobre barquilla de uno. En cada trozo de la historia con que nos enfrentemos hay que procurar descubrir la unidad vital del sujeto de ella, en la medida que sea posible. Si lo hacemos mal, que otros nos mejoren; pero el camino es ése. Siguiéndolo, hallamos que el frenesí erasmizante de España responde a algo más que al hecho de que ya existieran en el país alumbrados, casi místicos, que saboreaban el exquisito goce de recogerse en soledad y conversar con Dios. Ese *algo más* sería el centro hispánico hacia donde convergen el iluminismo, el erasmismo, el profetismo judaico y otros muchos fenómenos que, aunque no emparentados con ellos lógicamente, lo están en cuanto a la conexión vital.

L'ambition de l'histoire en profondeur temporelle et vitale, où tout ce qui semble à première vue relié par des rapports momentanés se rejoint par les profondeurs. *Mouvement de fuite du réel. O qué poco lo de acá oh qué mucho lo de allá.* L'hostilité des humanistes – Vives, Valdés – au roman de chevalerie, invraisemblable et immoral. En revanche attrait du *roman pastoral. Utopisme*, attrait de la religion intérieure sur les nouveaux chrétiens : *illusionisme*, rêve. Foi dans un réformateur. Cisneros. Charles Quint. *Messianisme*.

Au sommet d'où se séparent toutes ces lignes, un même mouvement de *fuite du réel*, qui explique l'échec de tous les mouvements rapprochés plus haut sur le terrain de la vie collective.

La grandeur de l'Espagne est ailleurs. Elle n'est pas plus dans l'organisation de la vie collective (*convivencia*) que dans la domination de la matière, autre domaine qui exige le contact permanent et confiant avec le réel. *Lo de allá.* L'inquiétude, l'incapacité de *estar en si mismo*. *Historia de una inseguridad. Vivir = desvivirse.*

*Le dosage intuitif de l'illusionisme.* Capital pour l'intuition totale de la *forma hispánica de vida*.

Difficulté de tout intuitionnisme. Ressaisir quelques choses de si profond, de si vital, que c'est informulable intellectuellement. Nécessité de retomber dans les pièges du langage.

Danger de toute formule trop simple. *Sobriété, individualisme*. L'illuminisme fondamental du protestantisme. Sa soumission à la grâce divine qui va jusqu'au serf arbitre = libre examen.

Nous reviendrons sur *l'attitude personnelle* et les sens très divers que Castro donne à cette expression unique.

L'application de la notion d'*utopisme* à l'érasme espagnol et à Érasme lui-même.

*L'utopie de la réforme de l'Église* imposée par un concile, arbitre entre protestants et catholiques sous la pression et le contrôle de l'Empereur. Le moment du *sac de Rome*. Apocalypse. Utopie des érasmites *plus érasmiens qu'Érasme*. Part *la plus visible* la plus *éphémère* de l'érasme espagnol : dissipées les illusions de 1527 tout l'érasme se dissipe comme brume au soleil ? Deux tiers de mon livre contre cette façon de voir l'« érasme » (mot dangereux) inclus dans l'illuminisme qui *se fût passé de lui au besoin*. *L'Enchiridion*. *La Paraclesis*. Prêtres et moines moins érasmiens d'Érasme, qu'on ne peut pas dire érasmiens, mais qui sont d'accord sur l'essentiel. *Jean d'Avila*. Cas longtemps ambigu. *Louis de Grenade*. *Zumárraga*. Influence d'Érasme renforcée par celle d'un Constantino, accusé de luthéranisme, parenté avec Savonarole. La religion de *Jorge de Montemayor* (inassimilable pour l'âme religieuse normale de l'Espagne ?)

Brume ? Féconde nostalgie qui colore une partie de la littérature profonde ou religieuse ? Pas 1527-1559. Prohibition de l'*Enchiridion*. Avec lui, des livres d'Avila, de L. de Grenade.

Et sous le nom de Contre-Réforme, étiquette qui trahit la marchandise, influence reprise, même pas dénaturée par la mise à l'index.

L'illuminisme fleurit dans le mysticisme, provoquant les mêmes soupçons d'illuminisme que cinquante ans plus tôt.

*Ste Thérèse* publiée en 1588 presque aussitôt dénoncée. *St. Jean de la Croix* inédit jusqu'en 1617. *Le Cantique spirituel* pas tout de suite publié.

Courant un peu souterrain, comme le biblisme d'Arias Montano et de Sigüenza.

Mais courant puissant et visible et majestueux avec Louis de Grenade. Prestige immense en Espagne comme au dehors. Contre-Réforme ? Le catholicisme espagnol de ce type apparaît exemplaire pour l'Europe protestante et catholique. Angleterre ? France. *St. François de Sales*. L'humanisme dévot.

Castro s'attache surtout au sillage d'Érasme dans la littérature profane. Met en valeur des œuvres comme *Le Viaje de Turquía* : « Por fortuna para el erasmismo español su aspecto religioso fué solo una mínima fachada de una profunda y táctica extructura ».

Fidélité de Castro à l'idée d'Érasme qu'il se faisait dans *El pensamiento de Cervantes*.

Plus j'étudie la « mal llamada contra-reforma española » plus je suis persuadé que l'importance de l'érasmeisme en Espagne a été d'être *un aspect de l'illuminisme* religieux.

C'est en quelque façon dans la réforme catholique espagnole, dans ses *mystiques*, formidable réserve d'énergie spirituelle pour la chrétienté, dans ses écrivains dits ascétiques, propageant un idéal de christianisme intérieur, qu'Érasme se trouve justifié.

*Érasme utopiste*. Condamné à l'échec. Pas doctrine originale. Pas constructeur ni destructeur. *Attitude* en face de la religion. Chimère d'un impossible juste milieu entre tradition et révolution religieuse.

Le Protée. Cf. Menéndez Pelayo.

Illusion : Luther – inassimilable à l'Espagne, savait ce qu'il voulait. Utopiste jouet du destin, grand élan révolutionnaire qui retombe en religion d'État. Liberté chrétienne qui se voile la face devant celle des Anabaptistes. Les thèses de Luther



ont créé une religion qui, triomphante ou vaincue aurait toujours été là (*estado allí*) objectivement.

Érasme. Pas prétendu être autre chose qu'un *orthodoxe obligeant les orthodoxes à se souvenir qu'ils sont chrétiens*. Onction et ironie : force.

Pas *arbitrista* croyant à la vertu de telle ou telle réforme précise.

Christianiser la société. Les Cercles concentriques. *Que le Christ reste le Centre*.

Éducation. Réforme par les princes et les prélats. Changer peu à peu la chrétienté. Jésuites AMDG. Machiavélisme ? Pas fondé église dissidente. *Mais Érasme est-il un des hommes du XVIe s. qui ont échoué ?* Il a réussi en particulier en Espagne et par le truchement d'hommes qui ne l'ont pas suivi totalement, mais qui lui ont fait écho.

*L'utopisme*. Le recours à l'Utopie est-il illusionnisme ? L'Utopie du bon roi. Le style utopiste de Alonso de Valdés : « Había muchos virtuosos y buenos poco a poco le amansé de manera que le hice dejar sus vicios y malas costumbres. »

L'Utopie de More chère à Erasmo. Chère aussi à Guillaume Budé. Pépinière d'idées politiques viables dans tel ou tel pays, *mutatis mutandis*. Vasco de Quiroga intrépide. Enthousiaste. L'Utopie donnée comme existant *quelque part*. Une force.

L'Utopie du bon roi Polydore. N'envoûte pas Valdés. *L'utopie* du roman pastoral ? Soit. Cf. Louis de Léon et Cervantès. Un nulle part qui exprime une *profonde et légitime aspiration*.

Espagnol ? Livre de José Antonio Maravall. *Humanismo de las armas en Don Quijote*<sup>8</sup>. Une utopie (pas seulement Barataria). L'Âge d'or. Les armes qui font valoir le courage. *Renaissance, non Espagne*. Part royale de l'Espagne et du nouveau chrétien. Montemayor. Part royale dans tous les domaines de la *idealidad*.

Mais dire *simple cas de fuite hors du réel ?* Simplisme.

<sup>8</sup> Maravall, José Antonio (1948) : *El humanismo de las armas en Don Quijote*, Madrid : Instituto de Estudios Políticos.

L'intuition unificatrice ne risque-t-elle pas d'*apauvrir* et de *fausser*...?

Identification de *idéalisme* avec *utopisme*. Evident que l'idéalisme déborde de beaucoup le cas particulier de l'Espagne. Normal en Occident du XVe s. au XXe. Néoplatonisme ? Humanisme en général ? Vies exemplaires. Le Parfait orateur, le Parfait médecin. Le roi parfait, le Prince chrétien. Mais le puissant *Moralisme espagnol* que Valdés exprime, l'éclaire-t-on en disant fuite du réel. *Qué mucho lo de allá* ? Soit. Pénétration de la vie terrestre par ce qui la dépasse. De même que la vie ultraterrestre est pénétrée par *lo de acá*. Le personnage de Maragall. *Je crois en la résurrection de la chair*. Danger de déterminer certains caractères par des perspectives unilinéaires.

*Le Messianisme* aussi difficile à manier que l'utopisme.

Messianisme autour de Cisneros. Soit. Attente d'un *messie*. Nouveaux chrétiens. Attente irrationnelle surnaturelle. Messianisme autour de Charles Quint ? Autour des Rois Catholiques ?

Charles Quint. Son pouvoir. Son titre, ses victoires. *Ferdinand et Isabelle*. Leur union. Le Prince Don Juan. Espérances. Le Bachelier Palma. Style biblique. Mais espérance non absurde.

*Conception providentialiste.*

La Victoire sur les infidèles. La reconquête de Grenade. La reconquête des Lieux Saints.

*Cause même de Dieu.*

Messianisme pas exclusivement espagnol. En Espagne *me-nos doctrina que empuje vital*.

*Eje de la acción individual y colectiva.*

Difficile de trancher, quand il s'agit d'une comparaison.

*Besoin d'un étude du Messianisme religieux et social.*

Danger de schématiser les aspirations de la vie hispanique, de trahir la vie, l'*Erlebnis* originale : aspiration réformiste = *utopismo ilusionista*. Grande espérance = messianisme irra-

tionnel. Tout se ramenant, s'identifiant à un mouvement de fuite *de lo de acá*. Peut-être pas là l'originalité de l'Espagne.

Beaucoup d'*arbitristes*, de *sauveurs improvisés*. Mais pas partout.

Bien plus que la fuite de *lo de acá*, présence de *lo de allá*. Messianisme politique et social (*caudillista* ou anarchiste), illusionnismes façonnés par l'attente du surnaturel.

Dios y Santiago. Non aide-toi le ciel t'aidera.

#### *L'attitude personnelle*

Expression préférée par Castro au mot usé d'*individualisme*, mais qui permet aussi de confondre ou de mêler des choses très différentes.

(Le développement libre et anarchique de puissantes individualités dans la Renaissance italienne. Burckhardt<sup>9</sup>. Le libre examen des Protestants. Luther ? Serf arbitre. Tête à tête du croyant avec Dieu. Mais sentiment nouveau de l'Église chez un Luther ou un Bucer ou un Calvin. Église non moins contraignante que celle de Rome).

#### *L'attitude personnelle des érasmistes.*

1. L'attitude souci général des Espagnols. *Quedar bien. Hacer buen o mal papel*. La morale de l'honneur. *La opinión*. Chose importante, capitale, à laquelle les érasmistes n'ont pas échappé. L'honneur de Vergara. Pas spécifiquement espagnol. Très espagnol !

2. L'érasme lui-même attitude personnelle, pp. 81-82 :

A los partidarios de Erasmo en España les interesaba en escasa medida la doctrina de su ídolo como creencia o fe objetivables. Les interesaba ser erasmistas mucho más que el erasmismo (doctrina) lo cual (attitude) no es una sutileza mía sino una manera de ser hispánica.

<sup>9</sup> Burckhardt, Jakob (1860) : *Kultur der Renaissance in Italien : ein Versuch*, Basel : Schweighauser.

Présente autant de formes et de nuances qu'il y a eu d'érasmistes. (p. 2). Ensemble d'attitudes, de gestes, en face du désordre religieux ou de la superstition. Certains érasmistes souhaitent qu'Érasme mette une sourdine à certains thèmes de sa propagande.

Sanz del Río aurait été lui aussi un homme pour qui être krausiste, être philosophe aurait été...important sinon plus important que la doctrine. La retraite à Illescas – *Rasgo gesto*.

Pas spécifiquement espagnol. Les idées ne vivent que pensées par des hommes qui en font leur nourriture, qui les assimilent en les transformant. Malebranche et Descartes. Le positivisme brésilien plus vivant que celui de l'Église positiviste de Paris. *Lagneau sur 2 et 2 font 4*. Espagnols qui s'emparent d'Érasme. L'Arcediano del Alcor traduit l'*Enchiridion*<sup>10</sup>, souligne et accentue chaque fois qu'elle se présente l'image du Corps mystique. Importante dans un pays où les nouveaux chrétiens étaient considérés comme membres de deuxième zone.

Des moines comme L. de Grenade ou L. de León s'emparent de l'idée et de la formule érasmiennne que s'attacher aux observances sans vie intérieure, c'est retomber dans une sorte de judaïsme. Ils la reprennent à leur compte comme une arme dans leur lutte pour la vie spirituelle dans leur ordre et alentour. Beaucoup d'attitudes personnelles qui ne sont pas de l'érasmisme tout en étant inspirées d'Érasme.

Sanz del Río, peut-être accomplissant ainsi un geste exemplaire, bien qu'il ne frappe pas des multitudes, se retire à Illescas pour s'appropriier mieux le krausisme en le repensant<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Erasmo (1932) : *El Enquiridión del Caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, introducción de Marcel Bataillon, *Revista de Filología Española*, XVI, Madrid.

<sup>11</sup> La traduction de l'œuvre de Karl Krause par le philosophe juriste Julián Sanz del Río (*Ideal de la humanidad para la vida*, 1860) inspire des projets institutionnels, culturels et scientifiques pour une réforme de l'Espagne qui aboutissent à la création en 1876 de la *Institución Libre de Enseñanza*.



L. de Ayala :       Sufro Señor, tristura e penas cada día  
                               Pero Señor non sufro tanto como devía.

Analogue à ce mouvement lyrique est celui qui pousse les premiers hiéronymites à se faire anachorètes en Estremadura.

*Los Jerónimos*, ordre hispano-portugais, premier mouvement spirituel espagnol de caractère intime individuel (parenthèse entre les ordres « épiques », Dominicains et Jésuites). Précédent de l'illuminisme et de l'érasmeisme.

Castro, histoire horizontale, le rattache à la *Devotio Moderna* des Frères de la Vie Commune. Alliance d'une piété illuminée, intérieure et de la vie active. Le cyprès et l'olivier. Mouvement de laïques, auquel on impose après coup la règle de St Augustin.

Transformation analogue des Jerónimos d'Espagne. En fait réalité très compliquée. Grand problème pour l'histoire horizontale du XIVe s. Ce qui est apparent c'est la relation de filiation immédiate à l'égard des tertiaires franciscains d'Italie. Tomasuccio de Sienne. Illuminisme et bégardisme. Fraticelles. De toute façon rapport avec un vaste mouvement qui déborde l'Espagne et qui a ses foyers ailleurs.

Attrait pour le *más allá*. *Anhelo utópico de perfección* intérieure (p. 36) sans entrave chez l'ermite. Mais surtout histoire très espagnole (ou très humaine ?) par son évolution. Les hiéronymites arrivent, en moins d'un siècle, à se transformer en leur contraire. Ordre puissamment riche, monastères splendides Guadalupe, Belén, l'Escorial, le Parral de Ségovie. Ordre qui se vante d'être un des conservatoires de la liturgie, du Chant des Offices. *Muy dados al coro y al culto divino*. (Sig. I 85 b).

Originalités multiples aux yeux de Castro. L'attrait exercé sur la noblesse (cause de son enrichissement) mais probablement pas particulier aux Jerónimos. Les franciscains observants. Les ultra-observants de la Provincia da Piedade et le Duc de Bragance. Les Jésuites et St François Borgia, J. d'Avila et le Comte de Feria.

La sanctification du travail manuel. Analogie avec les Frères de la Vie Commune en guerre contre le monachisme mendiant déjà en décadence. Révolution sociale d'où partent les sociétés laborieuses et capitalistes aux Pays Bas et ailleurs. Effleure seulement l'Espagne avec les *Jerónimos*. Et l'échec du hiéronymisme primitif tue ce germe.

*Castro* : si le type de religiosité des hiéronymites avait pu prendre racine dans le peuple espagnol, peut-être l'Espagne serait-elle venue à la technique industrielle et au capitalisme européen sur cette base de la sanctification du travail manuel bien fait qui, en fin de compte, a été cultivé au XVe s. par ces moines, par des Juifs, convertis ou non, et par des morisques.

Énumération évidemment pas exhaustive. La signification du travail manuel lié à la perfection religieuse. Pas lié à une conception économique nouvelle. Remonte à la tradition des pères du désert dont Cassien au début du Ve siècle (St. Jérôme vivait encore) a décrit les vies exemplaires (*Collationes*) et codifié l'idéal (*Institutiones*). Tout un livre est consacré à la Paresse. Exemple de St Paul. N'être à charge à personne. Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger. Mais vertu ascétique du travail manuel. L'Abbé Paul se nourrit d'un palmier et d'un petit jardin. Mais il fait des corbeilles comme s'il pouvait les vendre pour vivre : quand sa caverne en est pleine, il y met le feu. Valeur d'offrande du travail. Les vieux moines qui font des *libros de coro*.

Fr. Antonio de Villacastín entrepreneur de bâtiment devenu moine Maître d'œuvre de l'Escorial. *Jerónimos* alors très loins de leurs origines bégardiques.

Autre originalité, bien espagnole, celle-là : importance prise chez les hiéronymites par les nouveaux chrétiens d'origine juive, les *conversos*. Lié au caractère aristocratique. La plèbe excitée par les franciscains massacre les Juifs et mêle les *conversos* à sa haine. Les grands s'allient aux *conversos*.

Mais le sentiment populaire est le plus fort, et après avoir

dénoncé les Juifs cachés parmi les hiéronymites, provoque la découverte de scandales : statut de pureté de sang.

La minorité éclairée et illuminée vaincue par la masse grégaire. Entraînant dans sa défaite celle du travail en Espagne. Vues qui sont des anticipations à discuter. Pas simple. Le déchirement de l'ordre au sujet de la *limpieza* se produit à la fin du XVe (1486). Le statut n'est pas encore accepté par tout le monde. En 1512 il est encore combattu « par beaucoup d'hommes doctes et qui se sentaient lésés, tant à l'intérieur de l'ordre qu'au dehors car en pareil cas les gens de cette race se soutiennent et s'unissent étrangement ». (Sig. II, 97<sup>a</sup>).

Mais il y a longtemps que la métamorphose des anachorètes en ordre riche et pratiquant le travail à titre d'offrande est un fait accompli.

En 1435 un réformateur a surgi qui a voulu ramener l'ordre à l'esprit de son origine. Lope de Olmedo se fait donner par le Comte de Niebla le petit monastère mudéjar de Saint Isidore près de Séville enlevé aux Cisterciens déchus. Réforme qui a une filiale au moins à Palma del Río. Protégée par les Comtes de Palma, une autre à Écija, Nuestra Señora del Valle. Foyer de libre piété et de biblisme. En 1558, douze moines s'évadent pour rejoindre la réforme calviniste. Cipriano de Valera, Casiodoro de Reina, tous deux illustres dans l'histoire de la Bible en espagnol. Casiodoro est un morisque de Grenade.

Magnifique sujet d'étude. Très difficile encore d'en tirer des conclusions pour ces constantes de la vie hispanique recherchées par Castro. Mais histoire révélatrice sans aucun doute des conditions, des structures spéciales de la vie spirituelle et de la vie collective espagnole.

« Los Jerónimos que yacían hundidos en la sima del desamor es decir de la desatención » (p. 73). *Condueños* pendant deux siècles de l'histoire d'Espagne.

Conduisaient Castro à l'étude du complexe *crístianos, moros y judíos* qui est le grand sujet de *España en su historia*. En 1940 pourtant Castro envisage encore comme possible, tout en la



considérant comme gênante, l'explication par le primitivisme. En 1949 il corrige « formas de vida primitiva » en « formas de vida oriental »<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Castro, Américo (1949) : *Aspectos del vivir hispánico, Espiritualismo, Mesianismo, Actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile : Cruz del Sur, p. 126.



## 6. L'Espagne de A. Castro : Santiago

*España en su historia* : livre en apparence discontinu, anti-systématique, anti-méthodique. Ordre très personnel résultant d'une lutte. On passe de l'histoire générale à l'histoire religieuse ou sociale, à la littérature, au langage, aux arts. Mais thèse très insinuante, presque obsédante. Enveloppante. Passion très personnelle. Allusion à l'actualité. Livre pathétique sous des dehors de détachement. Sous sa volonté d'être au delà du pessimisme comme de l'optimisme. Rejette les critiques de détail. Exige qu'on le juge comme un tout. Exigence que nous tâcherons de respecter autant que le permet la discontinuité de notre examen.

L'objet par excellence de l'histoire est une vie. Vie individuelle ou vie collective. L'Espagne, la France, l'Italie, l'Angleterre : vies collectives, *unités biographiables*. Bien plus caractérisées que les types de civilisation auxquels on les rapporte. Culture occidentale ? Pas simple, pas résultante d'un destin unique. Culture latine ? Encore plus évident. La France est-elle latine ? Et l'Espagne ?

Mais destin ? Biographie ? Pas enchaînement singulier de faits qui pourraient s'agencer autrement dans une autre vie. Les faits ne sont rien sans la façon dont ils sont vécus, dans une structure, une forme de vie, laquelle ne se manifeste que dans le temps, mais toujours un temps vécu. Une *Erlebnis*, une *vivencia* qu'il s'agit de ressaisir intuitivement, et de *convivir*.

« La historia no es un acacer de sucesos, sino un vivirlos – o un desvivirse ». Pathétique jeu de mots qui est le *leitmotiv* du premier chapitre : *España o la historia de una inseguridad*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> « Nous sommes donc en face d'une histoire qui, simultanément, s'affirme et se détruit en un chant du cygne ininterrompu » : c'est la dé-

La forme de vie étant ce qui donne un sens au contenu, les événements deviennent un peu secondaires. Il s'agit de rechercher les événements et les faits, institutions, croyances, œuvres littéraires, faits de langage. Les interpréter comme indices d'une forme de vie. Les rapporter à la table des valeurs d'un peuple, à la loi de son comportement historique. Et pour cela, *oublier le style narratif* pour le style intellectif.

Or le peuple espagnol ne prend conscience d'être et de vouloir être d'une certaine façon – l'Espagne ne prend forme dans son histoire – que dans les premiers siècles de la Reconquête. Elle sait qu'elle ne veut pas être musulmane. Mais attention, ceci ne signifie pas qu'elle ne modèlera pas sur l'Islam sa forme de vie et sa table des valeurs. Au contraire. C'est le grand paradoxe du Moyen Âge espagnol que l'Islamisation de l'Espagne anti-islamique. Pas Moyen Âge. *Pas edad media*. Mais *edad inicial* de l'Espagne vraiment historique.

Contraste absolu avec la vision d'une Espagne éternelle. Pareille à elle-même aussi loin qu'on peut la ressaisir. L'Espagne de Pidal ? Intemporelle ! Essence. Sur elle l'invasion musulmane et ses conséquences tombent comme des accidents. Pour Castro l'Espagne comme telle, créatrice de valeurs uniques, irréductiblement espagnoles, elle naît de l'invasion de 711.

Les valeurs espagnoles sont uniques. Et particulièrement étranges. D'autres peuples ont joué un grand rôle dans le

---

finition que Castro donne de l'histoire espagnole, tout en expliquant « Vivre en cherchant la vie, ou *vivir desviviéndose*, c'est ce que font ceux qui, insatisfaits de leur propre existence, se demandent s'ils ont vraiment atteint le but qu'ils visent, et s'il est seulement possible de l'atteindre. Les Espagnols sont peut-être le seul peuple de l'Occident qui considère comme nuls et non avenus des siècles entiers de son Histoire, et qui n'ait presque jamais éprouvé la satisfaction de se sentir vivre dans la plénitude. Dans ce cas, l'on vit comme si la vie, au lieu d'aller de l'avant, se croyait obligée de retourner à son point de départ pour effectuer de nouveau le trajet parcouru, et en même temps pour le refaire à neuf. C'est ce que j'appelle *desvivirse* ». (Castro, *Réalité de l'Espagne*, *op. cit.*, p. 4 et p. 7).

développement de la civilisation occidentale, de sa science, de sa technique, de son économie, et ils n'ont pas acquis ce caractère qui singularise l'Espagne pendant des siècles. L'Espagne combattant pour la foi unit son existence à un monde transcendant, se règle sur une croyance, jamais sur une pensée abstraite ou la connaissance du monde matériel. La valeur terrestre dans laquelle elle a foi c'est la valeur de la personne. Et la valeur au double sens espagnol de qualité morale et de courage. Ceci implique un élan positif mais suppose aussi que l'Espagne, dès qu'elle se compare à ses voisines, se sent différente, incomplète, insatisfaite en même temps qu'elle se sent porteuse de valeurs que ne possèdent pas, ou pas au même degré, ses voisines. De là le *desvivirse* intimement lié à ce *vir* très spécial, très dramatique.

J'essaie d'esquisser honnêtement le cadre, l'univers mental dans lequel vont prendre place et s'organiser les explications de Castro. C'est une conception dans laquelle les caractères ou formes de vie des nations sont non seulement des formes originales, irréductibles les unes aux autres en vertu de leur histoire singulière, mais sont définissables par des structures, par des façons typiques de se comporter à l'égard du monde transcendant, du monde visible, de l'homme. Formes qui doivent se retrouver dans tous les produits d'un peuple, y compris et tout particulièrement dans ses œuvres géniales et universelles, le génie étant surtout élévation d'un caractère national à une puissance supérieure. Dans cette conception le *Don Quichotte* ou *Las Meninas* sont archi-espagnols non seulement par leur contenu, mais par leurs formes, leur structure.

Les grands styles d'époque ne sont pas négligeables par rapport à l'espagnolisme, au caractère national. On s'est posé la question : y a-t-il une Renaissance espagnole ?<sup>2</sup> La vérité

<sup>2</sup> Dans le paragraphe dédié au « Vivir desviviéndose » du premier chapitre de *España en su historia* (p. 25) Castro explique l'origine de son étude : « Pendant de longues années, j'ai écrit bien des ouvrages sur

selon Castro est qu'il n'y a pas une Renaissance unique qui se diversifie selon les pays. Renaissance, Contre-Réforme, baroque sont des événements qui adviennent à un sujet, ou plutôt, qui sont vécus par un sujet. Mais ce sujet n'est pas une chose, une essence. C'est, dans le cas particulier de l'Espagne, cette contexture christiano-islamo-juive qui s'est tissée du VIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle. La vie espagnole n'est pas une vie européenne et chrétienne modifiée par une aventure orientale. Elle n'est pas davantage vie orientale adaptée à l'Occident. Elle est une forme espagnole, unique en son genre, mais dans laquelle chaque élément typique est ce qu'il est par rapport aux autres composantes de cette forme. Ainsi, nous allons le voir, Santiago, le patron de l'Espagne chrétienne, cet étrange patron qu'est un apôtre du Christ combattant à cheval avec son peuple - Santiago, l'apôtre dont le nom devient un cri

---

certain aspects concrets de l'histoire littéraire, linguistique, religieuse, et même pédagogique dans le monde hispanique. Il y a quelques temps, on me demanda d'exposer dans un essai mes idées sur la Renaissance en Espagne, et je me rendis compte, plus clairement que jamais, qu'une telle toile ne pouvait être brossée si elle ne s'encastrait pas, si elle ne prenait pas sa lumière, dans une vision générale de l'histoire hispanique: autrement, on tomberait dans les anecdotes et dans l'arbitraire, dans le dénigrement ou dans l'exaltation ». (Castro, *Réalité de l'Espagne*, *op. cit.*, p. 8). La réflexion de Castro s'inscrit dans le débat qui animait le milieu intellectuel dès la publication des essais de Victor Klemperer, « Gibt es eine Spanische Renaissance? » (*Logos*, XVI, 1927) et de Federico de Onís, *El concepto del Renacimiento aplicado a la literatura española* (1926). Bataillon écrit dans sa lettre ouverte : « Votre thèse, très forte, est que l'histoire hispanique ne peut s'inclure sans plus dans l'histoire de l'Occident. D'un autre côté, vous contestez la validité, pour l'Espagne, de ces notions telles que Moyen Âge, Renaissance, Réforme, Contre-Réforme, de ces périodes qui sont le lit tout fait où s'endort l'histoire horizontale. Mais il est clair qu'il faut mettre en question la réalité de ces périodes pour l'histoire générale comme pour l'histoire nationale, de même qu'il faut discuter la spécificité des traits que nous déclarons espagnols ou français. Il y a, dans la vie de l'esprit, des époques comme il y a des nations » (Bataillon, « L'Espagne religieuse dans son histoire », *op. cit.*, p. 9).

de guerre, comme celui du prophète Mahomet, s'explique comme un anti-Mahomet. De même, nous le verrons plus tard, l'intolérance de l'Inquisition se modèle sur celle de la Synagogue son ennemie. Cet organe de défense de l'orthodoxie et de la pureté de sang résulte d'une féroce exaspération du désespoir judaïque et du racisme juif. Ces deux exemples suggèrent provisoirement et en gros comment, dans cette conception, chaque aspect fondamental, chaque trait typique s'articule dans l'ensemble. D'où l'obligation pour nous de saisir l'ensemble, de ne pas examiner chaque pièce de l'explication comme si elle se suffisait à elle-même. Pourtant nous sommes bien obligés de scruter la façon dont chaque pièce s'articule à l'ensemble. Car si la dissection incompréhensive ne mène à rien, il ne peut être question non plus d'entrer dans une armure à la Don Quichotte et de consolider avec des barres de fer une *media celada* d'où nous ne pourrions plus sortir. Il faudra, à mesure, soulever les doutes que suggère cette explication de *lo español*, l'interprétation et son agencement de certains faits.

Il faudra aussi grouper les manifestations analogues du caractère espagnol. Par exemple les faits de langage ou les œuvres littéraires. Mais avant d'aborder ces formes en tant que structures hispano-arabes, j'étudie avec Castro la croyance à Santiago. Cas profond, structurel, de *l'influence religieuse de l'Islam*.

Cette influence, comme l'influence culturelle islamique en général, est énorme, Castro ne s'étend pas sur les nombreux emprunts résultant de huit ou neuf siècles de *convivencia* et de lutte. (Langage = *alcaide* – *alcalde*). Influence religieuse encore possible au XVI<sup>e</sup> de la mystique des soufis conservée dans les milieux morisques.

*Situation vitale* : les Espagnols de l'Espagne pauvre du nord. Seuls avec leur foi, leur courage. Et leur foi dans *el valor* qui donne puissance et richesse permet de tenir tête aux Musulmans dont la richesse et la civilisation sont bien supérieures.

*Mio Cid* : prise d'Alcocer. Le Cid à Alvar Fáñez et ses compagnons : nous avons fait un gros butin. Beaucoup de morts. Les survivants, nous ne gagnerons rien à leur couper la tête. Nous n'allons pas non plus les vendre. Mais nous installer chez eux et en faire nos serviteurs puisque nous sommes les maîtres :

Cojámoslos de dentro, cá *el señorío tenemos*  
Posaremos en sus casas, e *dellos nos serviremos*

Tout un programme de vie imposé par l'Islam et qui a pesé sur toute l'histoire d'Espagne.

La *Croyance à Santiago* en a été l'âme. L'histoire hispanique est l'histoire *d'une croyance* et d'une sensibilité religieuses. Opposition radicale avec *la France* où même la religion est pénétrée de *raison*. Castro, qui voit toute l'histoire d'Espagne dans une intuition d'ensemble, n'hésite pas à montrer l'histoire récente comme la suite lointaine d'une histoire où l'Espagnol a toujours vécu suspendu à un au-delà.

Forces collectives comme l'Église ou l'anarchisme populaire hostiles à l'État qui veut s'opposer à leur croyance irrationnelle avec l'objectivité de la loi. Au besoin lutte à mort.

Guerre civile : conflit entre la vieille religion pétrifiée et un essai – ou de multiples essais de religiosité nouvelle, messianique et vague – soit celle des modernes érasmistes, soit celle des anarchistes du *comunismo libertario*.

La pression musulmane qui fait surgir *Santiago comme un anti-Mahomet* est la plus décisive des influences, sans être une influence à proprement parler.

Les Chrétiens se défendirent en se plaçant dans la même posture vitale que les Musulmans leur avaient imposée : la *Croyance à un pouvoir supra terrestre*. En passant, un doute : l'Espagne qui s'était déjà si bien défendue au temps de Numance avait-elle besoin du modèle musulman ? Et l'Islam a-t-il été le modèle ?

Comment surgit, comment se manifeste dans l'histoire la



croissance à Saint Jacques – « Le plus grand événement religieux de l'Espagne médiévale » (p. 123)<sup>3</sup>. C'est seulement au début du IXe siècle vers 825 qu'on commence à parler du tombeau de l'Apôtre Jacques le Majeur en Galice. Jacques le Majeur fait partie d'un couple de frères qui se détache, dans la liste des douze apôtres dans Marc III, 17 : « Il établit les douze : Simon, à qui il donna le nom de Pierre ; Jacques, fils de Zébédée, et Jean, frère de Jacques, auxquels il donna le nom de Boanerges, c'est à dire fils du Tonnerre ». Singulier. Voici donc un couple de demi-dieux ou de compagnons de Dieu comparables à certains égards aux Dioscures fils de Jupiter Tonnant. Mais dans les Actes des Apôtres Jacques est Protomartyr. Dans la Croissance qui crée le Sanctuaire et le Pèlerinage de Compostelle, ses restes après sa mise à mort par Hérode sont amenés par ses disciples dans la lointaine Galice. Et là il commence, par sa présence surnaturelle, à christianiser avec eux le pays.

Mais c'est la foi angoissée du VIIIe au IXe s. qui donne importance à Santiago et qui le voit comme un prophète guerrier, monté sur un coursier blanc, qui annonce et donne la victoire aux chrétiens, combattant parmi eux. C'est ainsi que Santiago intervient à la bataille de Clavijo sous Ramire Ier. Étrange métamorphose. Castor, celui des Dioscures qui était resté sur la terre, était aussi un cavalier secourable aux hommes. Ainsi *Santiago Matamoros*.

Que s'est-il passé ? Dans ce phénomène (théobiose) d'union étroite d'un peuple avec sa divinité, Castro est très frappé par les prétentions grandioses de l'Église de Santiago. A une époque, il est vrai, où le pèlerinage est en pleine croissance, et où le roi de Léon Alphonse III a déjà été dénommé

---

<sup>3</sup> Les notes manuscrites de Bataillon sur cette page du chapitre IV de *España en su historia* (« Cristianismo frente a Islam ») montrent que cette lecture ne le persuade pas. Il renvoie aux *Études historiques* I et II sur le *Codex Calixtinus* de David, qui cite à son tour l'étude de Duchesne sur les *Origines du culte chrétien*.

par ses fils *Magnus imperator*, Ordoño III, dans un texte de 954 qui est un *apax*, s'adresse à l'évêque de Santiago, Sisnando, en l'appelant *Totius orbis antistes* du monde entier. Malgré la déchéance du pontificat romain au Xe siècle n'y a-t-il pas là une singulière ambition ? Et elle dure. Au XI siècle Cresconius est excommunié pour avoir revendiqué le summum du titre apostolique *culmen apostolici nominis*.

Au XIIe Gelmírez a l'audace de nommer des Cardinaux et on évoque à son sujet la tradition si fâcheuse de ses prédécesseurs.

Selon Castro, ces prétentions exorbitantes de l'Église de St Jacques n'ont été possibles qu'en vertu d'une confusion entre Jacques le Majeur fils de Zébédée et Jacques frère du Christ. Car d'après Marc 6, 3, le Christ avait des frères. Quand on s'étonne des Miracles de Jésus le peuple dit : « N'est ce pas là le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joseph, de Jude et de Simon ? Et ses sœurs ne demeurent-elles pas ici parmi nous ». Texte qui a donné beaucoup de fil à retordre, surtout quand les théologiens ont affirmé la virginité perpétuelle de Joseph. Mais enfin, c'est un fait qu'entre Jacques le mineur, frère du Seigneur, et Jacques le Majeur frère de Jean membre du couple des Boanerges, une confusion s'est établie et qu'elle avait à la fois pour cause et pour effet une exaltation de l'Apôtre de plus en plus proche de Dieu. Castro n'hésite pas à dire que pour la transformation de Santiago en Saint combattant protecteur de l'Espagne - transformation qui donne à la Reconquête son chef surnaturel - l'étape décisive a été le sentiment populaire d'une fraternité et presque d'une égalité entre le Saint et le Christ.

D'après des documents de López Ferreiro (*Historia de la Iglesia de Santiago* I. 311-312) la confusion était telle que le 25 Mars était le jour fixé traditionnellement pour la mort de Santiago. Jour qui coïncidait avec la commémoration de la Passion du Christ. Et d'ailleurs la Passion de Jacques, telle qu'on la lisait à Compostelle, avait des analogies avec celle du

Christ (Protomartyr) sous Hérode, poursuivi par la haine des scribes et des pharisiens. Mort suivie d'un tremblement de terre, d'un déchirement du ciel, d'un coup de tonnerre monstrueux. Un grand nombre d'injustes engloutis par la terre.

Enfin des textes d'historiens arabes nous parlent de la croyance à l'existence de frères du Christ. Ibn Hazm, historien des idées religieuses, en parle et s'en étonne. Pas un mot de Jacques le Majeur et de Compostelle. Mais Ibn Adari et Ibn Hayyan parlent de Jacques comme considéré par certains fils de Joseph le Charpentier et tous deux parlent de Compostelle comme d'un sanctuaire d'importance capitale, analogue à la Kaaba de la Mecque. Pour Castro, cette analogie s'explique par le fait que l'Apôtre Jacques a été transmué d'abord en frère et presque égal du Christ (« Cristo era solo un primus inter pares. Santiago equiparado con Dios »). La vieille nature dioscurique du saint aurait reparu en face de l'Islam pour faire de lui une divinité à cheval. Un anti-Mahomet guerrier et divin à la fois. Et elle fait comprendre cette singulière liturgie de Compostelle où St Jacques est invoqué sous son nom de « Boanerges filius Tonitruui ».

Castro, qui se fonde ici sur le livre de Rendel Harris, *Boanerges*, et sur celui de Georgiana King (*The way of Saint James*)<sup>4</sup> se défend et nous met en garde contre les *tentations de l'histoire comparée des religions* qui dissèque les croyances pour en retrouver les éléments ici et là, qui cherche à expliquer les sources diverses d'une légende complexe. Refus de la *dissection*, aspiration à la *synthèse*. Refus du mot *légende*. C'est *croyance* qu'il faut dire. Les prodiges ne se démontrent pas rationnellement, on y croit ou non. Préfère López Ferreiro à Mgr. Duchesne (rationnel). Il ne s'agit pas de discuter la vérité scientifique de l'entrée du Corps de St Jacques en Espagne, mais de ressaisir la vérité existentielle de la Croyance à St

---

<sup>4</sup> Harris, Rendell (1913): *Boanerges*, Cambridge : Cambridge University Press. Du même auteur Castro cite également l'étude *The Twelve Apostles*, Cambridge, 1927. Goddard King, Georgiana (1920) : *The Way of Saint James*, New York-London : Putnam's Sons.

Jacques et de la Mythomachie St Jacques contre Mahomet.

Une croyance pareille ne naît pas d'une supercherie ecclésiastique. Il y a eu là, nous dit Castro p. 129 « espontáneo desarrollo de viejíssimas creencias a lo largo de muchos siglos en una forma que nunca conoceremos sino en sus resultados »<sup>5</sup>. Mais c'est le travail critique des historiens des religions qui permet à Castro de supposer le travail séculaire de ces très vieilles croyances. L'Espagnol de la Reconquête qui criait « ¡Santiago y Cierra, España! » n'en savait pas si long sur le patron de l'Espagne. Saint très puissant qui apparaissait dans la bataille et faisait tourner la victoire. C'est avec les résultats de l'analyse que Castro fait sa synthèse qui embrasse depuis les Dioscures jusqu'à Mahomet pour monter au fond de la superstitieuse Galice une sorte de pile spirituelle, capable de donner à la Reconquête toute l'énergie, tout le surnaturel dont elle a besoin.

Ainsi commence cette *teobiosis* de la Reconquête, où nous voyons par exemple Coimbra prise par une armée dont le Chef vient de passer trois jours au tombeau de l'apôtre et dont l'État-major est composé principalement d'Évêques et d'Abbés. Ainsi s'explique la singulière allure du Clergé de Compostelle, auquel Gelmírez doit interdire les vêtements de couleur à la soldatesque, les éperons et les armes. Pas désordre, pas relâchement des mœurs. Gelmírez a tort : une divinité essentiellement belliqueuse suscite des clercs guerriers.

Pour compléter le tableau que Castro fait de la croyance à St Jacques, il reste à dire brièvement avec lui ce qu'a été le côté international du pèlerinage, l'organisation de la route des pèlerins. Tout cela est en gros œuvre française. Et ceci accentue le contraste entre Espagne et France. Tandis que l'Espagne est plongée dans une ivresse de divinité qui lui vient de son islamisme (fonctionnel), et se désintéresse du maniement du monde visible, ses rois - Alphonse VI marié à la bourgui-

<sup>5</sup> Dans sa copie de *España en su historia* Bataillon ajoute en marge : « et surtout intervention de la fonction fabulatrice » (p. 129).

gnonne Constance - font appel aux moines de Cluny et avec eux c'est à la France qu'échoit l'organisation, l'exploitation, la propagande du pèlerinage. Les moines profiteront d'ailleurs de leur situation prépondérante pour donner aux bourguignons (à Henri, un des gendres bourguignons d'Alphonse VI) un royaume péninsulaire, le Portugal qui va naître appuyé à St Jacques. Mais d'une volonté d'être autre chose que la Castille (« por su voluntad de no ser Castilla »).

Le rôle organisateur et diplomatique qui échoit à la France est conforme à son génie. Dès ce moment elle s'annonce comme le pays de Descartes. Quand, sur la route française qui va vers Compostelle, on veut installer un relais miraculeux à St Jean d'Angély, qui se vante de posséder la tête de St Jean Baptiste, un moine surgit à Angoulême, Adhémar de Chabannes, pour élever des doutes sur l'authenticité de la relique. Castro reconnaît bien toutefois que la vie des moines français était dominée par le surnaturel. Elle l'était d'une autre manière que celle de l'Espagne. Le rôle des Clunisiens français est prolongé par celui des moines de Cîteaux, dont la réforme est suscitée par la décadence de Cluny. Les effets sont les mêmes pour l'Espagne. Ceci se traduit par un vigoureux effort de propagande pour le pèlerinage. Ainsi surgit au XIIIe siècle le *Codex Calixtinus* ou *Compostellanus*, à la fois recueil liturgique, recueil de sermons, guide pratique (touristique) du pèlerin. Ainsi a surgi aussi la chronique de Pseudo Turpin, légende de Charlemagne en Espagne. Et la Chanson de Roland elle même. Tout cela propagande française. Peuple qui sait établir une frontière entre le Divin et l'Humain.

Cette première intervention massive de la France dans la vie espagnole a une importance extrême pour la conception d'ensemble de Castro. Les rois ressentent le besoin de combler certains vides de la vie espagnole, de maintenir l'Espagne en contact spirituel avec l'ensemble de la Chrétienté. Il y a là un premier apport de gallicismes à l'espagnol et un premier mouvement d'appel à l'étranger (cf. érasmeisme, *afrancesamiento* du XVIIIe s. et du tournant du XIXe, européisme du début du

XXe). Mais l'Espagne ne comble jamais son déficit du côté de la pensée rationnelle, scientifique, constructive. Malgré cela, ou à cause de cela, elle crée des valeurs d'un tout autre ordre tout en sentant l'angoisse de cette existence, le *desvivirse*.

Et cette différence s'explique par l'invasion arabe. L'Espagne wisigothique avait encore eu des rapports normaux avec le reste du monde. Des gens cultivés y savaient le grec. Les commerçants de Byzance y trafiquaient. Avec l'arrivée des Musulmans la vie qu'on peut qualifier d'Hispana se réfugie dans le N.O. et reste très faible, en veilleuse, jusqu'à ce que surgisse Santiago, l'anti-Mahomet, qui va se déterminer sous la conduite du Léon et de la Castille, une vie dominée par la religion et la guerre.

Pas question de critiquer à fond et en détail les vues de Castro. Ensemble se situant dans un ensemble. Doutes sur l'explication donnée de la puissante singularité de l'Espagne.

Le phénomène de réclusion de l'Espagne par l'invasion arabe. Pas unique. Objet d'une construction fameuse de Pirenne qui est une explication du Moyen Âge. Mahomet et Charlemagne. La Gaule mérovingienne comme l'Espagne wisigothique commerce avec l'Orient byzantin. Le Papyrus. L'invasion arabe transforme la Méditerranée en un lac musulman. Les pays d'Occident se provincialisent, se ruralisent, se fragmentent en économie fermée. C'est ainsi que l'époque Carolingienne, malgré son effort d'unité, est le commencement du Moyen Âge où se dessinent peu à peu les unités nationales de l'Europe Moderne. Pour tous ces pays le Moyen Âge est bien, comme pour l'Espagne, l'âge initial. Et il semble difficile que les caractères nationaux qu'ils ont affirmé par la suite ne tiennent pas pour une part aux caractères régionaux qu'ils avaient déjà à l'époque où l'invasion arabe vient rompre l'unité du monde antique christianisé.

L'Espagne où surgit Santiago comme un anti-Mahomet n'est pas un vide spirituel. Castro nous suggère lui-même que le Santiago du IXe siècle surgit dans un monde de « viejisi-

mas creencias » dont on ne peut ressaisir le développement spontané. Castro renonce au style narratif mais il ne peut faire abstraction de la chronologie. Il est bien obligé pour montrer ce que l'entrée en jeu de Santiago Matamoros a de décisif, de distinguer des *avant* et des *après*. Et en fin de compte il voudrait nous suggérer l'idée d'une accumulation d'énergies spirituelles que l'étincelle de l'Islam transforme, ou d'un organisme spirituel confus que l'Islam polarise, pour faire de croyances déjà syncrétiques - dioscuriques et chrétiennes hétérodoxes - la croyance au foudre de guerre qu'on invoque Boanerges fils du Tonnerre.

Quelques remarques : si le vieux couple évangélique Jean-Jacques Boanerges pose des problèmes aux historiens des religions, le culte dioscurique n'a laissé aucune trace connue en Galice. Castro (p. 126-127), cite le célèbre passage de S. Martin de Dumium Archevêque de Braga, *De correctione rusticorum*) sur les superstitions du N.O. de la péninsule<sup>6</sup>. Les Dioscures y seraient à leur place. Ils sont absents. Tableau sommaire il est vrai. Mais le Dioscurisme latent du Boanerges évangélique ne suffirait-il pas à expliquer ce qui peut apparaître dioscurique dans le Saint à cheval blanc ?

Nous avons affaire à Saint Jacques et à son lien avec l'Espagne. S'agit-il à l'origine d'une croyance populaire ? Et une croyance populaire n'est-elle pas, comme toute chose populaire – poésie, art, costume – une adoption par le peuple de quelque chose qu'un individu lui propose ? Pas supercherie ecclésiastique. Mais c'est un clerc vraisemblablement qui a eu

---

<sup>6</sup> Castro, *España en su historia* : « Muchos demonios de los expulsados del cielo presiden en el mar, en los ríos, en las fuentes o en las selvas, y se hacen adorar de los ignorantes, como dioses. A ellos hacen sacrificios; en el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las Lamias, en las fuentes a las Ninfas, en las selvas a Diana ». Pour la citation de ce texte Castro renvoie à l'édition de C.P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift, De correctione rusticorum*, Christiania, 1883 utilisé par Menéndez y Pelayo dans son *Historia de los heterodoxos*, II, 261 (p. 127, note 1).

le premier l'idée – arbitraire ou non – de dire que le corps de Saint Jacques était en Espagne – ou qu'il y était venu prêcher de son vivant. Probablement pas ancien, pas plus ancien que le premier culte du tombeau de St Jacques au début du IX<sup>e</sup> siècle. C'est le tombeau qui fait preuve (cf. Castro, et David, *Études sur le Livre de St Jacques*, Lisbonne 1947)<sup>7</sup>.

Castro utilisait un texte maintes fois cité – et encore en 1900 par Mgr. Duchesne<sup>8</sup>. St Julien Archevêque de Tolède parlerait de l'évangélisation de l'Espagne par St Jacques le Majeur, en disant qu'il n'y croit pas. Donc, dit Castro, voici un évêque wisigoth qui se désintéresse d'une tradition si précieuse pour l'Espagne. Mais on est à la fin du VII<sup>e</sup> s., les Musulmans ne sont pas encore là. Différence saisissante avec ce qui se passe au XIX<sup>e</sup>. Mais en 1925, Dom Morin a montré que le texte longtemps attribué à St Julien de Tolède (cf. *Historia de España*. España Visigoda p. 431 n.173) est de Richard de St Victor. Tout invite à resserrer au VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> la naissance de la croyance espagnole à St Jacques.

A-t-elle eu une forme puissamment populaire et hétérodoxe, faisant de St Jacques l'égal du Christ, sentiment populaire sur lequel auraient pris appui les prétentions de l'Église de Santiago à s'égaliser à Rome ? Ici encore, doutes. Ce qui est bien attesté, c'est la tendance à confondre St Jacques fils de Zébédée Boanerges avec St Jacques fils du Charpentier donc frère du Seigneur. Les analogies entre la Passion de St Jacques et la Passion du Christ donnent un grand relief à ce Protomartyr. On ne voit pas qu'elles donnent naissance à un

<sup>7</sup> David, Pierre (1947) : « Études sur le Livre de Saint-Jacques attribué au pape Calixte II: Le Pseudo-Turpin et le Guide du Pèlerin », *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, XI, pp. 113-185.

<sup>8</sup> Mgr. Louis Duchesne, auteur de « Les anciens recueils de légendes apostoliques » (*Actes du III<sup>e</sup> congrès scientifique International catholique* 1894, Bruxelles, 1895) publié en 1900 dans les *Annales du Midi* un article sur « Saint Jacques en Galice » pour démontrer que le corps de l'apôtre saint Jacques ne pouvait pas reposer dans le tombeau de Compostelle.



culte hétérodoxe. López Ferreiro parle de la date du 25 mars comme admise pour la mort de St Jacques. Aucun calendrier mozarabe ne place au 25 mars une fête de St Jacques (David, *Le Sanctoral Hispanique. Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe s.*<sup>9</sup>).

Que faut-il penser de cette liturgie et de cette croyance de Santiago qui, à Castro, paraît étrange ? Si nous l'étudions non dans les textes défectueux de López Ferreiro, mais dans le *Codex Calixtinus* édité par Walter Muir Whitehill à Santiago en 1944, elle nous paraît tout à fait orthodoxe d'inspiration, même dans ses sermons et ses passions apocryphes<sup>10</sup>. Elle se rapporte non au frère du Seigneur, mais à Jacques fils de Zébédée, frère de Jean et dénommé avec celui-ci Boanerges Fils du Tonnerre. Donc, si cette glorification de l'Apôtre est comme centrée sur ce titre qui est le sien dans l'Évangile de Marc, ne suppose aucune ingérence de souvenirs dioscuriques et d'allusions à Jupiter Tonnant. Le titre de gloire de l'apôtre, toujours d'après l'Évangile, est d'avoir seul avec son frère Jean, et avec Pierre, assisté à la transfiguration du Christ. C'est sans doute ce privilège qui amène Jean et Jacques à demander au Christ, toujours d'après l'Évangile, d'être placés à droite et à gauche du Christ dans son royaume. Le Christ rejette cette prétention, dit que lui-même il est venu pour servir, non être servi, *non ministrari, sed ministrare*. Mais on comprend que la tradition évangélique soit utilisée par les sermons apocryphes du *Codex Calixtinus* pour fonder la prééminence des apôtres Jean et Jacques en dehors de Rome. Le vœu pieux de leur mère est exaucé de façon figurative par le fait que Jean est

<sup>9</sup> David, Pierre (1947) : *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*, Lisbonne-Paris : Institut français au Portugal.

<sup>10</sup> Castro cite le deuxième volume de López Ferreiro, Antonio (1898-1911) : *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago : Impr. del Seminario conciliar central, 11 voll. En 1944 Walter Muir Whitehill publie à Santiago de Compostela le *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*.

la tête de l'Église d'Orient, à la droite de Rome, et Jacques la tête de l'Église d'Extrême-Occident. C'est ce qu'exprime une hymne à laquelle se réfère expressément un des sermons (*Exultemus Domino*) :

Magni deinde filii Tonitru  
 Adepti fulgent prece matris inclyte  
 Utrique rite culminis insignia  
 Regens Johannes dextra solus Asiam  
 Eiusque frater potitus Ispania

Hymne acrostiche dont les initiales des vers donnent le nom « Mauregatus ». Les spécialistes des Hymnes mozarabes ont admis comme l'admet Castro que c'est un poème composé sous Maurigat, donc dès 783-788. Ce serait le plus vénérable monument de la vénération de Santiago en Espagne. Mais l'Abbé David dans ses études sur le *Liber Calixtinus* opère avec vraisemblance qu'il s'agit plutôt du nom du poète et qu'on ne peut en fixer la date. Elle cadre parfaitement avec la conception qui se dégage du *Codex Calixtinus* et aussi du Pseudo-Turpin : trois sièges apostoliques, Rome au Centre, Ephèse à Droite, Compostelle à gauche. Le *Codex Calixtinus* est du siècle de Gelmírez, l'Evêque de Compostelle qui faisait des Cardinaux. La prétention de rivaliser avec Rome n'avait probablement pas besoin d'une base de sentiment hétérodoxe faisant de Jacques le jumeau et l'égal du Christ. Il y a là une construction bien plus cléricale que populaire. Dira-t-on que le *Codex Calixtinus* est une savante construction française comme le Pseudo Turpin, que ce recueil est fait pour habiller de façon orthodoxe une croyance populaire préexistante et hétérodoxe : hypothèse intéressante mais indémontrable, Castro disant lui-même que nous ne pouvons ressaisir la formation du sentiment populaire dont il pose l'existence. C'est toute la question du culte de Santiago qui est à reprendre dans son ensemble. Et notre base la plus solide, c'est le *Codex Calixtinus*.

D'ailleurs, dans la conception de Castro, le moment décisif serait le moment où St Jacques est glorifié comme un

protecteur combattant à cheval, un anti-Mahomet. Castro : lutte de croyances. Pas cas unique. Bernardo del Carpio surgit comme un anti-Roland. Il est vrai que la croyance à Bernardo, l'ennemi des Français, n'a pas le même caractère vital que la croyance à Santiago. C'est pourquoi, dit Castro, Alphonse le Savant au XIIIe siècle dans la *Crónica General* se permet de discuter l'authenticité du personnage. Mais comment le Roi Savant traite-t-il la croyance à Santiago, le culte de son tombeau ? Avec une extrême réserve. Il parle, au début, de sa décollation à Jérusalem, il ne parle pas de son transfert en Espagne. Il discute l'ancienneté du pèlerinage, dit que la route a été aménagée et peuplée bien après Charlemagne. Et quand il raconte l'apparition du Saint à Ramire avant la bataille de Clavijo (844), il fait parler l'Apôtre en ces termes :

360 a-C Sepas que Nuestro Sennor Jhesu Cristo partio a todos los otros apostoles mios hermanos et a mi todas las otras prouincias de la tierra, et a mi solo dio a Espanna que la guardasse et la amparasse de manos de los enemigos de la fe.

Sorte de révélation de sa mission surnaturelle en Espagne. C'est ensuite qu'il annonce qu'on le verra dans la bataille sur un cheval blanc avec une enseigne blanche et une épée resplendissante à la main. La croyance à St Jacques tient une place assez modeste dans la *Crónica* du Roi Savant. Castro parle (p. 114) de l'apparition dioscurique de San Millán et Santiago dans des chevaux plus « blancos que el cristal » à la bataille de Simancas où ils assurent la victoire au Comte Fernán González<sup>11</sup>. Enjolivement poétique du poème de la seconde moitié du XIIIe siècle. Rien de semblable dans la

---

<sup>11</sup> Castro fait référence à la *Vida de San Millán* de Gonzalo de Berceo : d'après le poète en 939 Santiago et San Millán auraient aidé à gagner une bataille très redoutée par les chrétiens à cause de la supériorité numérique des musulmans. À propos de la croyance en Santiago, Castro précise dans une note que son intérêt tient à la forme de vie d'un peuple et non pas à l'histoire des religions. (Castro, *España en su historia, op. cit.*, note 1, p. 114).

*Crónica* du Roi Savant de même époque.

On peut se demander si la croyance à Santiago Matamoros à cheval n'est pas une croyance populaire qui se développe au long de la Reconquête au lieu d'être une croyance initiale de base déterminant une structure. Mais difficile de se défendre de la conception puissante de Castro qui est vraie pour un ensemble de siècles. Les Santiagos d'Amérique, certains armés de pistolets au lieu d'épée. L'âge initial a plus puissamment qu'ailleurs modelé la suite de l'histoire.

### *La no-hispanidad de los Visigodos*

Discussion de l'arianisme visigoth – de la rébellion de Hermenegildo contre Leovigildo – de la conversion de Recaredo. Rien de tout cela, espagnol. Discussion de St Isidore spirituel d'Orose. Non seulement les Wisigoths n'étaient pas des Espagnols, mais l'Espagne gouvernée par les Wisigoths n'était pas encore différenciée comme Espagne pas plus que le latin d'Espagne n'était sérieusement différencié de celui de Gaule.

Contre la tendance nationaliste à considérer que les habitants de la France ou de l'Espagne sont, depuis les plus lointaines origines, Français ou Espagnols, tendance des historiens de la culture à restreindre le fait national. Toynbee. Curtius. Aucun des peuples d'Europe n'existait-il il y a mille ans (mais Castro pense que l'Espagne commençait à exister). Réduction à l'absurde.

M. Legendre dit que les peintures de la grotte d'Altamira sont le premier chef d'œuvre de l'École espagnole de peinture. Strates historiques ? Mais protoplasme humain peut-être pas indifférencié qui établit une continuité que les invasions ne rompent guère.

La différenciation provoquée par la rupture de l'ancien monde romano-byzantin uni par le cristianisme. L'Islam, vues de Pirenne, aujourd'hui battues en brèche par les historiens de l'économie. Les rapports séculaires de l'Orient et de l'Occident n'ont pas été annulés, ils ont été transformés, et ra-

lentis. Méditerranée musulmane. Mais les rapports culturels sur le plan chrétien ont été interrompus. La Chrétienté occidentale a oublié le grec. Elle a développé ses langues locales, romanes ou germaniques.

La machine à explorer le temps. C'est seulement à Burgos au temps du Cid qu'un explorateur du temps commencerait à *se trouver* en Espagne. Langue et *manera de estar en la vida*. La langue essentielle comme élément d'expression, de formation et de continuité.

L'entrée en jeu de populations jusque là en marge de la grande histoire. Non Wisigoths refoulés dans les montagnes. Gens qui ont vécu dans la préhistoire, puis qui ont repoussé l'histoire de leur seuil. Mais qui, demeurant primitifs dans une civilisation à la fois guerrière et religieuse foncièrement, n'étaient pas dans la barbarie, au contraire qui avaient un sens social, un sens de l'honneur, un sens des rites de la politesse qui émerveillent les civilisés de la technique quand ils abordent les primitifs. Le code d'honneur, la danse peuvent très bien avoir été avec le courage des héritages très lointains. De même le sens de l'harmonie avec la terre. De même le sens de la valeur totale de l'homme. Toutes choses qui sont adhérentes aux hommes, qui ne constituent pas des valeurs de culture objectives comme la science et les inventions techniques multiples qu'elle permet. Civilisation préchrétienne. Croyance aux âmes. Tout un domaine primitif qui pourrait être étudié dans la vie actuelle des campagnes. Domaine que Castro a laissé de côté – ou plutôt dont il a voulu faire un intégralisme emprunté au monde musulman, qui pourrait être étudié avec une autre hypothèse. Structures préhistoriques particulièrement robustes, durables. Résistance au changement.

Analyse de la langue et de la littérature : pseudomorphoses de l'arabe ?<sup>12</sup> Intégralisme. Sens du concret en même temps

---

<sup>12</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Pseudomorphose : un corps cristallisé change la formule chimique tout en gardant la structure cristalline

que d'un au-delà. *Trigo* et *pan de trastrigo*. Peut-être rapportable au primitivisme autant qu'à une empreinte arabe. L'Espagne chrétienne a peut-être été confirmée dans son primitivisme parce qu'elle a eu devant elle une civilisation plus brillante à l'horizon universel, mais comme elle religieuse et militaire. Le langage n'a peut-être pas incorporé plus que des mots techniques, militaires, municipaux, agricoles. Toute une forme de vie matérielle où l'Espagne entre non sans se laisser séduire par des usages, par des attitudes morales et religieuses *mashallah*<sup>13</sup>. Élémentaire. Essayer de se représenter la réalité concrète des emprunts<sup>14</sup>.

Emprunts au christianisme général à travers la France et par le chemin de Santiago. Torrent de pèlerins. Christianisation peut-être tardive des populations du nord expliquant

---

du corps initial que cette structure caractérise. Un mot polyvalent en arabe qui a la même polyvalence en espagnol, et qui ne l'a plus dans les autres langues romanes. Un certain genre de construction verbale qui, insolite dans les langues romanes, caractériserait à la fois l'espagnol et l'arabe. Discussion déjà entamée avec Spitzer, *NRFH*, 1949. Pas question de démontrer l'influence arabe sur l'espagnol. Évidente tentative pour atteindre une structure mentale, un comportement commun. Discussion qui laissera de côté la base arabe ». Bataillon fait référence à l'article de Spitzer « Sobre el caracter histórico del *Cantar de Mio Cid* » publié dans *Nueva Revista de Filología Hispánica*, II (pp. 105-117), et à son « El anónimo del soneto *No me mueve, mi Dios ...* » publié dans la même revue en 1950, IV (pp. 254-269).

<sup>13</sup> Mach'Allah, « ce qui Dieu a voulu » : selon les valeurs et les lois islamiques.

<sup>14</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Bien comprendre le point de vue d'Américo Castro. Les apports de vocabulaire correspondant à des activités qui définissent un type de vie qui s'impose par sa supériorité. La grande nouveauté : effort pour ressaisir quelque chose de plus subtil, un comportement linguistique qui traduit une certaine attitude en face des choses. Les mots sont polyvalents. Ils ont des sens primitifs et des sens dérivés. Les verbes expriment des actions, des états sentis comme personnels ou impersonnels. Le grec, par exemple, a une voix spéciale dite moyenne. Faire quelque chose pour soi. N'est-il pas possible qu'une langue, de même qu'elle emprunte des mots à une autre, lui emprunte quelque chose de sa structure intime? ».

la politique des rois qui attirent clunisiens et cisterciens et le conflit avec les mozarabes retrouvés à Tolède. Ressaisir la vie religieuse du Moyen Âge. Sa piété.





## 7. « Estas son las nuevas de Mio Cid el campeador »<sup>1</sup>

Mot par lequel A. Castro s'efforce de rattacher le Poème du Cid à sa conception générale de l'Espagne dans son histoire. Formation d'une structure arabe sous des apparences romanes. Révélé par le langage. La différenciation des peuples inscrite dans la différenciation des langues. Page de Schelling citée par Ortega y Gasset dans l'article « Babel », t. IV de *El Espectador* (ed. Aguilar p. 500). Les peuples sont des différenciations intimes, spirituelles, que ne peuvent expliquer des raisons raciales (Le peuple Hindou avec ses castes d'origine raciale diverse est un peuple) ni des raisons de milieu géographique :

Si, parmi les différences externes – et la langue en est une par une de ses faces – c'est le langage qui différencie le plus intimement les peuples, au point que seuls les peuples qui parlent des idiomes distincts sont en réalité distincts, on ne peut séparer la genèse des langues de la genèse des peuples.

Particularité irréductible. Langues sœurs. Espagnol, italien, français. Formes qui à première vue coïncident. Mais elles sont prises dans un système phonétique, morphologique, syntaxique, qui pour chaque langue est différent. Parler une langue différente de la langue maternelle, la parler bien. Mimétisme. État second dans lequel on entre comme un acteur joue un rôle. Tout un comportement dans la moindre phrase.

---

<sup>1</sup> Castro consacre un long paragraphe du chapitre VI (« Literatura y forma de vida ») à la question de « nuevas » et de « hadit » qui revient plus matisée dans le chapitre XVI (« Cohérence vitale de la réalité de l'Espagne ») de la deuxième édition de son étude – celle qui sera ensuite traduite en français –, grâce probablement aux réflexions qu'il échange avec Bataillon pendant l'élaboration de ce cours.

Pseudomorphoses comme *ayn e ojo*<sup>2</sup>. Fonctionnement de verbes comme *amanecer* et *anochecer* avec sujet ou complément personnel. *Llover* avec complément de personne. Implication de la personne dans un fait objectif. Doutes au sujet de l'origine arabo-espagnole de tout cela. L'infinitif personnel du portugais : « O tocarem-se os extremos é uma das grandes verdades do mundo moral ». Emploi très délicat et nuancé : correspond à un besoin d'expressivité, de précision.

Un homme du Nord : « Je vais faire une table pour *vous* manger ». Il faudrait considérer l'ensemble des faits linguistiques impliquant la personne dans l'expression d'un acte, d'une situation. Expérience *centaurique* qui soude l'objectif au subjectif.

Au cas de *anochecer-amanecer* avec un sujet, il faudrait rattacher non seulement *remanecer* mais ce verbe si espagnol qu'est *trasnochar* (sans équivalent en français moderne mais correspond à *nuitier* du français médiéval)<sup>3</sup>.

Il faudrait rattacher aussi *madrugar* < *madrugar maturicare* se lever matin, être matinal, s'y prendre tôt pour faire une

<sup>2</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Calque de mot ou pseudomorphose : *ayn-ojo*. L'arabe *ayn* = source, œil. Dans la liste des sens de *ojo* : *manantial que surge en una llanura – ojo de agua*, portugais *olho de agua, ojos del Guadiana*. Phénomène de sympathie animique. La source perçue, vécue intimement comme si elle était un œil. *Vivencia* commune à l'espagnol, au portugais et à l'arabe. Spitzer écarte l'idée d'un calque de l'arabe en se fondant sur un travail récent de Rohlf ( *Sitzungsberichte* de l'Acad. Bavaoise 1944-46, fasc. 5, p. 9). Rohlf, qui avait été le premier peut-être à signaler l'analogie de l'espagnol et de l'arabe ( *Sprache un Kultur*, 1938) montre que le même double sens "œil-source" existe dans le basque (héritier de la langue ibérique préromaine), dans le gascon et en corse. Il en conclut que le basque *Urbeghi*, œil de l'eau, reflète un modèle très ancien, pré-romain, ibérique. Le latin *oculus-ojo* aurait modelé sa sémantique sur le substrat préromain ».

<sup>3</sup> Bataillon, notes manuscrites : « *Trasnochar* : passer la nuit sans dormir. Le vieux français disait "nuitier". Le français moderne a perdu ce beau mot primitif qui signifiait "vivre la nuit". L'espagnol a gardé *trasnochar* et formé *trasnochador, trasnochado* pour les personnes et les choses. *Trasnochada* = veille ».

chose. Le roumain a *mâneca* < *manicare*. Mais ni le français ni l'italien n'ont de dérivés de *maturicare* ou de *manicare*. Est-ce une formation récente surgie au sein des langues romanes par influence d'une mentalité orientale ? *Manicare* était simplement un mot populaire (vulgate) du latin. Ορθρος « le point du jour, l'aube » avait donné en grec deux mots ορθρουω et ορθρι(ε ? ο ?)ζω. Contraste avec nos langues modernes qui traduisent se lever matin. *Früh aufstehen. To rise early*. Séparent l'action humaine et le temps, l'homme et le cheval du centaure. Mais n'est-ce pas que, en matière de langage, le centaure est l'état primitif normal ?<sup>4</sup>

L'Espagne, où la langue médiévale et la langue moderne diffèrent bien moins que chez nous, n'est-elle pas un pays plus fidèle à des façons de penser et de sentir immémoriales, plus proche de la fraîcheur primitive, de l'intégrité, moins intellectuelisé ?<sup>5</sup>

Beaucoup plus important de savoir *ce qu'est* spirituellement l'Espagne que de savoir *pourquoi* elle est ainsi. Le danger de l'explication arabe est qu'elle risque de rétrécir notre champ de vision au total, tout en l'étendant d'une certaine manière.

*Hidalgo*: explication vulnérable par plus d'un côté :

Ma supposition peut être risquée, mais le *algo* et son *fijo*

<sup>4</sup> Bataillon, notes manuscrites : « *Madrugar* : être matinal, se lever matin, *surgere mane*. Verbe qui englobe l'acte personnel de se lever et la circonstance. Verbe très *castizo*. "Los monges que madrugan a los gallo primeros. El madrugar es tan saludable" (Berceo S. Dom., 458,3). *Mature* : de bonne heure. Seul le latin de la péninsule atteste par ses résultats *maturicare, madurgar, madrugar*. Et *madrugada* : l'heure des gens qui se lèvent avant le jour. Est-ce une pseudomorphose de l'arabe, ou est-ce un calque sur un substrat préromain ? ».

<sup>5</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Langue plus médiévale, plus souple. Langue plus primitive, plus intégrale, exprimant plus directement les choses et le rapport immédiat des choses à l'homme. Familiarité avec les choses. Concrète. Plus riche. Spécification par un mot global. Non explication analytique. Aux antipodes des termes abstraits résumés par des initiales. Valeur poétique, mots chargés de vie immédiate ».

procèdent de la terre musulmane d'Espagne. Mon projet d'étymologie pourra être annulé par un autre où le *algo* soit un mot arabe se référant à une classe ou une institution sociale et dépendant à la fois des biens moraux et matériels. [...] Si mon étymologie de *fijodalgo* était vraie, ce serait une des nombreuses choses qui sont apparues dans ce livre, entrevues dans la pénombre où ne pouvait parvenir la lumière des documents. Les ultimes réactions de la vie doivent être objet d'intuition (« han de ser intuidas »), ce qui ne veut pas dire que mon étymologie soupçonnée de *fijodalgo* n'ait pas besoin d'une confirmation ou d'une rectification satisfaisante.

Castro : conviction que l'*algo* est musulman, que sous une forme quelconque c'est le *quinto*, le domaine royal sur lequel sont prélevées les *mercedes* à la fois lucratives et honorables.

[...] Il se peut que je me trompe, mais tout cela me paraît un processus vital assez plausible, où le langage et les situations vitales se tiennent étroitement, à tel point que le *besar la mano* comme signe de fidélité au seigneur est aussi musulman que le *algo* qu'on reçoit avant de la baiser.

Toute la question reste intacte. Le *algo*, le baise-mains sont-ils arabes ? N'ont-ils pas de précédents pré-arabes dans la monarchie orientalisée de Rome et de Tolède ? Pas d'analogues dans la féodalité européenne ? Confirmée peut-être par le contact et le prestige d'une société purement orientale comme les Arabes. De là peut-être la persistance sous la politesse mondaine (« cuyos pies beso »).

Castro attache une telle importance à cette formation hispano-arabe de *hidalgo*, qu'il veut expliquer par là les *Infantes de Carrión*. Ils étaient Bani Gomez. Ils étaient fils de leur clan de Carrión (mais les noms de terre, de château qui deviennent noms de famille pour les nobles français et autres). Serait un calque de l'espagnol et l'espagnol de l'arabe. Les enfants de France serait un arabisme en fin de compte. Assez audacieux : refus d'admettre des développements parallèles. Noms de famille commencent dans la noblesse. *Enfant* – d'où a pu être dérivé *Infant*. Le mot a une plus grande fortune qu'en fran-

çais, dans le sens spécialisé qu'il a emprunté probablement au français. Fils de... Enfant de... : façons d'injurier qui n'ont rien de spécifiquement biblique et qui sont communes à l'espagnol et au français.

Importance attachée à la filiation dans les sociétés traditionalistes et patriarcales. En Espagne des patronymes : Martínez fils de Martín ; en irlandais O' (O'Gorman, O'Connell) ; en écossais Mac Arthur. En anglais Son Johnson ; scandinave Sen (Jacobsen) ; en anglo-normand Fitz Gerald. On ne voit pas pourquoi ceci serait spécifiquement arabe. Le monde arabe est resté fidèle à la conception sociale des tribus. Des formes telles que *Bani Gomez*, hispano-arabes comme *Mio Cid*. Mozarabes : l'influence arabe fait tache d'huile à un moment donné, mais pour confirmer des manières d'être ou de sentir plutôt que pour les créer. Intérêt de la psychologie du langage par rapport à la psychologie nationale. Immense importance et persistance des patronymes. Traits positifs et négatifs dans lesquels s'inscrit une histoire et un comportement collectifs.

Las *nuevas* de Mio Cid. Pidal interprète : *les hauts faits* « relato de hechos famosos ». Et Castro comme devant *hijodalgo*, s'étonne. Trouve l'emploi du mot, *si roman* dans sa forme, étrange par rapport à l'ensemble des langues romanes – où dit-on nouvelle pour une épopée ? Et il lui paraît qu'ici, le mot « novas », « nuevas » fonctionne comme un mot arabe qu'il imite par pseudomorphose.

*Hadit* – conte, fable, récit (très important : traditions qui s'ajoutent au *Qoran*) ; *Hadata* être nouveau - arriver - raconter quelques choses à quelqu'un ; *Hawadit* Événements en particulier malheureux, *sucesos, desdichas* ; *Hadit* signifie donc récit, histoire, historiette, tradition, parce qu'il signifie à la fois chose nouvelle, chose arrivée une fois et récit de la chose nouvelle. Suppose, d'après Castro, toute une *philosophie de la création* selon les Arabes. Une philosophie dans laquelle l'être

créé est l'être innové, ente inovado<sup>6</sup>.

Doute : Est-ce spécifiquement arabe ? Surtout le langage a précédé la philosophie. Il implique une *Weltanschauung* plus sommaire et pas forcément spécifique.

Appendice où Castro revient sur la question. Croit nécessaire de comparer *Nuevas* au sens de hauts faits ou faits mémorables et *Nouvelle* au sens de *Novella* italien. Les nouvelles de Boccace sont des histoires, des faits sensés arrivés dans la vie réelle, et leur récit.

Castro pense que ces récits, dans lesquels il n'y a pas de héros, qui ne sont pas les *Nuevas* de quelqu'un, sont un cas moins complexe. Mais même ainsi il tend à croire que Boccace, comme toute la littérature de contes médiévale et mo-

---

<sup>6</sup> Castro affirme que le mot *nuevas* se rapporte à une action, à un moment du fonctionnement vital d'une personne. « Telles sont las nuevas de Mio Cid » signifie donc avant tout « hauts faits accomplis par quelqu'un » et secondairement « nouvelles, rapport ». Cette perspective sémantique était possible en espagnol à cause de l'influence exercée par la vision orientale de la vie et du monde. À cette signification de *nuevas* « imprégnée d'un parfum oriental » se joignait d'après Castro la signification romane traditionnelle. Il en va de même pour l'expression *de nuevo*, qui n'est parfois qu'une simple continuation du latin *de novo*, mais qui est quelquefois envahie par le sens du mot arabe *hadata*. (Castro, *Réalité, op. cit.*, pp. 592-593). Bataillon précise dans ses notes manuscrites : « *Nuevas* (cf. Dict. de Nebrija qui traduit *rumor*) semble correspondre essentiellement au français *nouvelles* (*nuveles* dans la *Chanson de Roland*) et secondairement aux *actes* dignes d'être rapportés comme *nouvelles*. *Nueva*, dans l'espagnol tardif garde nettement le sens de nouvelle, événement récent connu par ouï dire. Covarrubias : *Nuevas* las cosas que se cuentan *acontecidas de fresco* las diversas partes, que por esso las llamaron *nuevas*. Luis de León *Nombres de Cristo* ed. Onís t. III (2<sup>a</sup> ed.) p. 119 : ...a Cristo le comenzaron a amar los ángeles y los hombres *sin verle y con solas sus nuevas* (quelques lignes plus loin : el *rumor* solo suyo y la *fama*). Dans le commentaire de St Jean de la Croix sur les str. 6 et 7 du *Cántico*, le mot *nueva* n'apparaît pas. Mais *noticia* (et à propos des messagers, *noticias remotas*) explicable par le souci de dégager le sens poétique du symbole. Il faudrait voir quand et comment *noticia* latinisme se substitue à *nueva* ».

derne depuis la *Disciplina clericalis* traduite de l'arabe, dérive du modèle oriental. Et que par conséquent, l'Italie ayant subi elle aussi l'influence arabe, il faut admettre derrière *Novella* le modèle de *hadit*, à la fois « fait nouveau » et « récit » (cf. Enfants).

Beaucoup de choses espagnoles et européennes, et parmi les plus grandes, ne s'expliquent que par une magie arabe cachée. Une alchimie arabe, plus subtile que les influences visibles, bien connues de la civilisation islamique. Ici la magie arabe consisterait dans l'identification du fait et du récit, du contenu et du contenant, en fin de compte, du héros comme personne en chair et en os, et du héros comme personnage d'un poème ou d'un roman.

Nous verrons que par cette conception du *hadit hispanisé* Castro relie au Cid Don Quichotte lui-même. Tenons-nous en au Cid, et à son poème qui est non une chanson de geste, mais quelque chose qui y ressemble. Et notons, avant toute comparaison entre *Mio Cid* et la *Chanson de Roland*, que le vers final de la *Chanson* – « Ici finit la *gesta* que Thuoldus récite » – nous offre un sens du mot « geste » qui implique aussi identification des hauts faits *gesta* et de leur récit poétique, du contenant et du contenu, le contenant étant une forme de poème. En somme, quelque chose comme un *hadit*. La polyvalence du mot ne serait-elle pas ici, tout simplement, selon la nature des choses, qu'il s'agisse de *hadit*, de « geste » ou de *nuevas* ?<sup>7</sup> La magie n'est-elle pas ce pouvoir normal de

<sup>7</sup> Castro, *Réalité*, *op. cit.* p. 594: « Dans une langue occidentale, on ne conçoit pas qu'on puisse dire qu'une chose est nouvelle s'il n'y a pas d'êtres ou de situations antérieures auxquelles la rapporter. Mais les textes précédents deviennent intelligibles si l'on admet que l'*innovation* n'est pas une chose distincte, transformée, eu égard à ce qui existait antérieurement ; le *nuevo*, dans tous ces textes, désigne un moment ou une action du processus immanent de la création, indique que celle-ci est parvenue à se réaliser en tant qu'existence. C'est ainsi que pensèrent certains philosophes arabes, et ils s'exprimèrent dans des formes qui nous semblent étranges, mais qui correspondent à leur pensée. Le verbe

métamorphose ou de transmutation qu'ont les mots, et qui nous émerveille quand nous feuilletons un dictionnaire étymologique groupant les mots par familles ?

Mais revenons à *Mio Cid*. À supposer que *nuevas* soit un calque ou une pseudomorphose de *hadit*, en quoi le poème ressemble-t-il à un *hadit* ?

Castro nous avertit tout de suite que nous chercherions en vain quelque chose de comparable dans la littérature arabe, qui n'a pas d'épopée. L'épopée, dans la péninsule ibérique, est une originalité de la Castille, ou, si l'on préfère un trait par lequel elle se rapproche de la France et des pays germaniques. L'épopée, glorification d'un individu, d'un héros, est non seulement inexistante, mais inconcevable dans la conception musulmane du monde, où tout individu et même toute créature individualisée sont comme dissous, pulvérisés par la subordination au Dieu unique, réduits à une sorte de valeur de reflet qui explique le jeu de métaphores qu'est le lyrisme arabe, le jeu d'arabesques qu'est l'art décoratif musulman.

La Castille, nation épique, nation qui exalte l'individu, est foncièrement différente de l'Andalus musulman, ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en ait pas reçu de subtiles et insidieuses influences. p. 233 : les Espagnols chrétiens du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècles étaient ce qu'ils étaient déjà... plus autre chose ? Non. Castro dit « multiplié par autre chose » : multiplié par tout ce que l'horizon inévitable qu'ils avaient devant eux les obligeait à être. Cet horizon c'était l'Islam.

Or qu'étaient les Castellans ? Castro reprend à son compte le portrait magistral de la Castille que Pidal a plusieurs fois tracé, dans la *España del Cid* e dans *Orígenes del español*<sup>8</sup>. Un

---

arabe *hadatha* veut dire « être nouveau, arriver, raconter quelque chose » et dans ses formes dérivées « créer, donner une occasion à quelque chose ». De là *hadit* « nouveau, récit, narration » ; *hudouth* « création », avec référence à sa possibilité ».

<sup>8</sup> Menéndez Pidal, Ramón (1929) : *La España del Cid*, Madrid : Plutarco. La première édition de *Orígenes del español. Estado lingüístico de la*



portrait spirituel qui aide à comprendre le rôle hégémonique auquel les Castellans étaient destinés : « Desde un principio se advierte que Castilla sabe mandar ». Avant de commander au reste de l'Espagne, elle se commande à elle-même, elle est autonome (Ortega y Gasset). Tout en se rattachant à la communauté religieuse chrétienne, à la fois du côté de Léon et de Santiago et du côté français par la Navarre et le Chemin du pèlerinage, elle affirme son originalité et son indépendance, politiquement, juridiquement, linguistiquement. Elle est gouvernée, avant d'avoir un Comte et un roi, par deux juges qui appliquent non le *Fuero Juzgo* wisigothique conservé par le royaume de Léon, mais le droit coutumier. Adossée au pays basque, réduit de la résistance à la romanisation, elle lui est étroitement liée. Elle assimile des traits de prononciation vasco-ibères : « fazer » devient « azer », « fierro » « hierro ». « Lactum » donne non « leite » comme dans les parlers de l'est et de l'ouest mais « leche ». Alors que les dialectes de l'est aragonais et de l'ouest léonais sont encore mal fixés que leur diphtongue caractéristique de l'*o* hésite entre *uo*, *ua*, *ué*, le castillan a déjà choisi le diphtongue *ue*, dit « puerta » dès le Xe siècle et non « puorta » ou « puarta », ce qui suppose dit Castro une classe dirigeante avec assez de prestige pour se faire imiter.

Alors que dans le N.O. léonais et galicien l'empire de la croyance dans une direction surnaturelle du monde est plus fort, en Castille l'homme énergique et belliqueux devient l'aimant qui attire les autres volontés. La personne acquiert une valeur éminente. La Castille est un pays de chefs, héros épiques ou dignes de l'être, Sancho García, Fernán González, le Cid. Et l'épopée castillane est originale, presque déconcertante par son historicité, sa contemporanéité, par sa ressemblance à ses héros, quand on la compare à l'épopée germanique ou à la française<sup>9</sup>.

---

*Península Ibérica hasta el siglo XI* est de 1926.

<sup>9</sup> Dans son essai sur l'esprit castillan (*En torno al casticismo*), Unamuno

Or cette originalité, de même que la vigueur et l'humanité de ses héros, sont dûs pour bonne part, selon Castro, à la présence de l'Islam à la fois ennemis et modèle. De même que Santiago surgit comme un anti-Mahomet et se modèle en partie sur le belliqueux prophète, de même le Comte Sancho García est un anti-Almanzor ou El Mansour, à certains égards créature d'Almanzor selon Pidal, et aussi imitateur de cette personnalité forte, chef de guerre illustré par 52 campagnes victorieuses, homme du monde raffiné et courtois entre tous.

Le Chroniqueur Ibn Hayyan nous a laissé un portrait sai-

---

considère la religion comme l'institution qui supporte l'édifice social en maintenant l'ordre, le silence, l'obéissance à la loi : « Quoi d'étonnant si les guerres *castizas* de notre âge d'or furent des guerres de religion? Celle-ci était le lien social ; l'unité religieuse, la forme suprême de l'unité sociale. Pour délimiter, par voie de rémotion, l'unité nationale, on expulsa juifs et morisques, et l'on ferma la porte aux luthériens, tenus pour "séditieux et perturbateurs de la république" ». Dans une note à sa traduction, Bataillon précise : « Pendant la reconquête, on ne tenait pas du tout à convertir les Maures : les chrétiens ne s'entendaient pas trop mal avec eux. Jamais pareille idée n'effleure le Cid du *Cantar* : il se bat contre eux pour gagner son pain (v. 673) ; s'il ne peut les vendre, il ne voit pas quel profit il aurait à les décapiter (v. 619-620). C'est pourquoi ils le bénissent, et parmi eux il a son grand ami "naturel" Avelgalvón. Dans la *Chanson de Roland*, au contraire, les chrétiens se préoccupent de détruire les païens qui suivent la loi de Mahomet, Apollon et Tervagan, et ils font de la guerre un jugement de Dieu (v. 3670) ». Bataillon note également la différence entre la prise de Saragosse par Charlemagne et celle de Valence par le Cid : la prise de Saragosse est suivie par le pillage et la destruction des mosquées et des synagogues, ceux qui refusent la conversion forcée sont pendus, égorgés ou brûlés ; quand le Cid gagne Valence, au contraire, « ceux qui étaient fantassins devinrent cavaliers » et « tous ceux qui se trouvèrent là furent riches ». « Comme on voit bien » – conclut Bataillon – « qu'il y a d'un côté plus d'invention imaginative, de l'autre plus d'histoire concrète ! Mais sous ces formes diverses, les hommes se révèlent. Le fait est que les Français n'avaient pas des Maures la même connaissance que les Castellans ». Unamuno, Miguel de (1923) : *L'essence de l'Espagne*, traduction de Marcel Bataillon, Paris : Plon, pp. 185-186.

sissant de Sancho García, d'après un témoin oculaire du passage du Comte Castillan par l'Aragon maure. Il s'est engagé à ne pas se livrer à des actes de guerre. Il sait que les gens de Tudela sont inquiets et hostiles. Il demande à causer avec eux. C'est un des notables de la délégation envoyée par la ville qui raconte l'entrevue (Dozy I, 1881, p. 203)<sup>10</sup>.

Voilà, n'est-il pas vrai ? Un personnage que M. Camón Aznar pourrait appeler Mozarabe<sup>11</sup>. Et son portrait est une révélation pour Castro. Il en conclut que la civilisation à la fois militaire et raffinée des Arabes s'est imposée comme un modèle aux fortes individualités castillanes qui ont trempé leur caractère en luttant contre elle. Mais il en conclut autre chose. La page d'Ibn Hayyan, qui passe avec tant de naturel de l'apparence physique et du costume du Castillan à son caractère moral, elle lui paraît, au XI<sup>e</sup> siècle, témoigner d'une ouverture d'esprit, d'une « amplitud de radio » inconnues à la même époque dans le monde chrétien. Ou plutôt, au contact de l'Islam, la Castille n'a pas seulement eu le privilège de cultiver ces fortes personnalités d'anti-Almanzor, elle a eu le privilège d'apprendre à les voir et à les décrire selon cette vision totale, intégrale, qui capte la vie-même. Non une abstraction ou un symbole, non un maigre assemblage de vices et de vertus, mais l'homme, « nada menos que todo un hombre », costume, chevelure, expression, rayonnement, autorité. Comme, avec cela, Castro remarque chez les chroniqueurs arabes des notations d'une minutie sans analogue chez les chroniqueurs chrétiens (mais là, seule une étude comparative très poussée pourrait trancher), il en vient à dire que le fameux réalisme du *Poema de Mio Cid*, et plus généralement le fameux réalisme du roman espagnol, à travers les siècles, a ici sa clef. Castro

---

<sup>10</sup> Dans ses *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge* (Paris, 1881) Dozy remet en cause la lecture traditionnelle des éléments religieux et patriotiques de la Reconquête en proposant une nouvelle interprétation des sources, notamment les chroniques des historiens andalous.

<sup>11</sup> Sur la thèse de Camón Aznar, cf. le chapitre sur *L'individualisme*.

ne veut pas qu'on parle de réalisme, mais d'intégralisme hispanique. Celui-ci aurait sa source dans la Castille mozarabe du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. La chose, si elle pouvait être prouvée, serait une découverte capitale pour l'interprétation du génie espagnol dans la littérature.

Essayons de la serrer de plus près en nous laissant guider par Castro aussi longtemps que nous pouvons le suivre. Sur la différence de ton et d'esprit et de teneur entre l'épopée castillane et les autres littératures épiques, on est généralement d'accord. Qu'il s'agisse de Fernán González ou du Cid, le jongleur castillan poétise, romance un héros qui est connu des auditeurs, qui est encore proche dans leur mémoire. Il ne s'agit pas de figures mythiques, lointaines comme le sont les Niebelungen, Charlemagne, le roi Arthur, « Les héros de la Castille étaient à portée de la main ». (p. 240). Ceci ne veut pas dire que *Mio Cid* ne doive rien à la stylisation épique de la *Chanson de Roland* ou des autres gestes du même genre. Castro admet, avec Pidal, cette influence littéraire venue d'outre-Pyrénées. Il admet aussi que la Castille participe de cette sorte de révolution culturelle qui convertit la langue vulgaire en langue littéraire. Mais avec cette différence que la Castille n'a pas de culture savante, de théologie ou de philosophie digne de ce nom. Son humanisme du XI<sup>e</sup> siècle tient tout entier dans son culte de la personne. Elle se lance dans l'usage poétique du castillan comme pour exprimer le consensus collectif sur lequel se fonde son existence, et l'exemple français ne vient que renforcer sa détermination.

Castro accentue plus fortement que personne ne l'a fait avant lui le contraste entre la *Chanson de Roland* et *Mio Cid*. Nous avons vu qu'il assignait à la France, dans le pèlerinage de Compostelle, l'organisation, le tourisme et la propagande. La *Chanson de Roland*, à ses yeux, représente premièrement le résultat des efforts des moines – Clunisiens sans doute – pour intéresser à leur pèlerinage un vaste public. La route française et la *Chanson* s'accrochent à l'oliphant de Roland que

les pèlerins peuvent voir à Blaye, en Gironde. Remarquons seulement que cette idée de Bédier est de celles qui apparaissent aujourd'hui le moins solides dans sa construction des *Légendes épiques*. Ses disciples l'ont abandonnée. M. Faral reconstituait l'histoire de la légende et de la *Chanson de Roland* en en faisant abstraction<sup>12</sup>.

Beaucoup plus incontestable est ce que dit Castro de l'importance de Charlemagne et de sa valeur de symbole national pour les Français. M. Pauphilet a dit, et beaucoup de médiévistes répètent, que la *Chanson de Roland* est une chanson de Charlemagne<sup>13</sup>. Il y avait là un magnifique thème à poétiser, à transformer en modèle du sentiment monarchique et nobiliaire. Il n'y a pas dans la *Chanson* de personnage plébéien. Si elle s'adresse au peuple, c'est de haut et de loin. Elle se présente à lui - dit Castro - comme un solennel retable placé à hauteur convenable pour être vu et non pour être touché, *manoseado*. L'ordre temporel et l'ordre invisible s'y superposent. Roland est preux et Olivier est sage et l'Archevêque *ki fut sage et preux*<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Bédier, Joseph (1920-1922) : *La Chanson de Roland*, publiée d'après le manuscrit d'Oxford, Paris: L'Édition d'Art. Faral, Edmond (1934) : *La Chanson de Roland. Étude et Analyse*, Paris: Mellottée.

<sup>13</sup> Pauphilet, Albert (1933) : « Sur la Chanson de Roland », *Romania*, LIX : pp. 161-198.

<sup>14</sup> Castro, *Réalité de l'Espagne, op. cit.*, p. 266 : « On parle au peuple depuis des hauteurs qui ne sont pas les siennes, on lui parle de choses situées à une infinie distance de sa pauvre vie de tous les jours. La *Chanson* offre l'exemple de l'ordre suprême qui relie le monde visible et le monde invisible : "Rollant est proz e Oliver est sage" (1093). Le premier incarne la démesure du paladin, le second, la modération des esprits pondérés. Mais tous deux sont dominés par la figure incommensurable de l'archevêque, car il unit en lui, comme il se doit, ces deux caractères "E l'arcevesque, ki fut sages et proz" (3691). De même que les paladins occupent une position hiérarchique subordonnée à celle du prélat-guerrier, de même l'entreprise militaire est englobée dans la catégorie supérieure de la guerre sainte contre l'Infidèle, afin d'harmoniser la guerre avec la loi du Salut, idéal suprême qui n'existait pas encore pour le véritable Charlemagne de l'Histoire, mais qui, au XI<sup>e</sup> siècle,

D'autre part l'idée de Croisade est née, et elle est née en Espagne. Charlemagne, qui n'a pas connu, au IXe siècle, la guerre sainte, peut l'incarner au XIIIe, car cette idée à la fin du XIe a été communiquée à la France par l'Islam espagnol.

Laissons donc Compostelle, dont le nom n'apparaît même pas dans la Chanson. Laissons les pèlerins et l'oliphant de Roland. Il reste que la Chanson de Roland, vraie chanson de Charlemagne, est un chant de croisade, qui évoque les croisades d'Aragon, où l'idéal religieux et guerrier est exalté par de grandioses et brillants tableaux, où le surnaturel, le plus grand que nature abondent. Faut-il dire que nous appelions aujourd'hui cela « propagande » ? Peut-être. En tous cas tout cela, écrit *en clave de asombro*, tend à exalter et à susciter l'admiration.

Sans doute ne faut-il pas y voir autant de calculs cléricaux et monacaux mêlés à l'idéal de sacrifice pour la chrétienté qui sanctifie les instincts sanguinaires. Mais on ne peut que donner raison à Castro quand il dit que la Chanson s'adresse au peuple français de haut en bas, qu'elle introduit son auditeur dans un monde idéal et merveilleux qui domine de très haut le monde de son expérience immédiate. Une sorte de paradis de promesses pour la foi auquel préside, majestueux comme Dieu le Père, l'Empereur à la barbe fleurie.

En face de cela, qu'offrent à l'auditeur espagnol du XIIe siècle *las nuevas* – le *hadit* – de *Mio Cid* ? Sans doute quelque visions de bataille et de carnage de coups d'épée surhumains, où l'on sent l'imitation de la *Chanson de Roland* ou de Girart de Vienne. Sans doute aussi une oraison solennelle, évocatrice de la Passion du Christ, que prononce Chimène dans l'épisode où le Cid vient lui faire ses adieux à Cardeña. Oraison qui en rappelle d'autres des Chansons de geste françaises. Mais au total pas de prodige. Pas d'apparition surnaturelle au dehors de l'Ange Gabriel que le Cid voit en rêve la der-

nière nuit qu'il passe en Castille lors de son exil. Au lieu de la « clave de asombro », la « clave de admiración cordial ». Admiration et sympathie pour un homme qui est toute bravoure, toute mesure et toute loyauté, bon vassal plus grand moralement que son seigneur : « Dios qué buen vasallo si tuviese buen señor ». Un héros à la mesure humaine, dont on raconte l'exil par ordre du roi, les actions guerrières aux confins de la Castille avec l'Aragon musulman, la prise de Valence ; et surtout le sujet principal du poème ou de l'histoire familiale : le mariage des filles du Cid avec les *Infantes* de Carrión, maris indignes que le Cid a acceptés pour gendres, pour l'intervention du roi quand il s'est réconcilié avec lui. Le cruel outrage infligé par les *Infantes* à leurs femmes dans le bois de chênes de Corpes. La vengeance poursuivie juridiquement par le Cid. Son triomphe aux Cortès du roi. La réparation éclatante obtenue pour ses filles qui contractent des mariages princiers.

En contraste absolu avec la géographie fantastique et l'histoire fabuleuse de la *Chanson de Roland* tout cela se déroule dans un XI<sup>e</sup> siècle espagnol authentique, dans des lieux que le jongleur et son auditoire connaissent bien ; ne disons pas tout de suite que tout est vrai, mais que tout *sonne* vrai. À tel point que quand le vieux poème nous dit que les filles du Cid, après l'outrage de Corpes, sont accueillies par le bon Diag Tellez, on est tenté de chercher dans les chartes de la région pour voir si ce personnage n'y a pas laissé de traces. On cherche et on trouve. Pidal a trouvé un Diego Tellez attesté à Sepúlveda au temps du Cid. De même le Moro Abengalvón qui est le grand ami du Cid dans ces parages de la frontière aragonaise a laissé des traces dans la toponymie.

En quoi le réalisme de ces « nuevas de Mio Cid » est-il marqué par une subtile et profonde influence arabe ? Castro n'insiste pas, comme M. Camón Aznar, sur le caractère mozarabe du héros. Il se contente de noter au passage que son surnom légendaire de Mio Cid est un hybride romano-arabe calqué sur l'arabe *sayyidi* mon seigneur, et que le Cid, le Cid

historique comme celui du poème, était, ainsi que les Arabes, soucieux de tirer des augures, des présages du vol des oiseaux. À la sortie de Tivar ils eurent la corneille à droite. Et en entrant à Burgos ils l'eurent à gauche. Mais le nom des augures – et la chose aussi – a une lointaine origine romaine, probablement préromaine. Encore une fois ce n'est pas le personnage arabisé qui importe à Castro, c'est son *histoire-hadit*.

De même que « amaneció a Mio Cid » ou « nos llueve » impliquent un sujet humain plongé au sein du monde, incorporant le phénomène du matin ou de la pluie à son expérience immédiate au lieu [de] détacher de lui ces phénomènes, de même l'histoire du Cid n'est pas un mythe lointain et contemplé comme celui de Charlemagne, c'est une expérience vécue par le jongleur et ses auditeurs dont plus d'un connaît personnellement ou par tradition orale le Cid et les autres personnages du récit.

En d'autres termes le Cid est, pour le jongleur et ses auditeurs, « persona de carne y hueso » qu'ils ont connu ou pu connaître, et il est objet de *hadit*, personnage dont on parle, dont *las nuevas* sont racontées. Castro insiste sur l'épithète *contado* que le Cid porte plusieurs fois dans le poème (deux fois dans l'épisode des coffres). « Il y a là, dit Castro, une cellule, un germe de ce que sera plusieurs siècles plus tard le Quichotte de la seconde partie qui est à la fois lui-même et en plus le *contado* (celui qui a été raconté) dans la première. » J'éprouve un doute au passage, en attendant de revenir dans la prochaine leçon sur le cas de Don Quichotte, et je me contente de remarquer que *contado*, épithète laudative, n'a probablement pas une valeur essentiellement différente de celle de *renommé*. Que nous sommes probablement devant un phénomène pas spécifiquement arabe : le phénomène de la gloire qui convertit une personne, de son vivant, en personnage historique.

Mais Castro veut retrouver ici une expérience *centáurica*, arabe en sa source, où se fondent le mythe transcendant du héros et l'expérience vécue de l'auditeur. Ainsi s'expliqueraient



la familiarité du récit et le laisser aller de sa facture : familiarité qui met devant le héros quand il passe par Burgos la petite fille de neuf ans si émouvante pour le lecteur moderne. Le Cid arrive, toutes les portes sont closes car le roi a interdit dans une lettre officielle et menaçante que quiconque lui donne asile. Il arrive devant son logis habituel, clos comme les autres, sans descendre de cheval il tire le pied de l'étrier et frappe. La petite fille de neuf ans paraît, et répétant les termes de la lettre royale « con grant recabdo e fuertemientre sellada », lui répond que nul n'osera ouvrir : « Cid, à notre malheur vous ne gagnez rien. Mais que le Créateur vous protège avec tous ses divins pouvoirs. »

Merveilleuse scène qui met le héros au contact même du public au lieu de l'éloigner dans un lointain fabuleux.

Dans une telle conception – dit Castro – la versification irrégulière du *Cantar de mio Cid* est comme postulée. Les *silabas contadas* de la versification française auraient quelque chose de compassé et conviendraient bien moins que cette versification approximative où chaque vers se distingue juste assez par le retour de l'assonance.

Le héros est près du peuple, intégré à son expérience, à sa conscience immédiate. D'autre part ces héros en rébellion contre le roi, qu'il s'agisse du Cid – victime plutôt que rebelle – ou du comte Fernán González, sont comme des quintessences de peuple, « superlativos de pueblo ». Le héros est un héros pour ce peuple en tant qu'il intéresse le premier venu – « cualquier hijo de vecino » – et que tous jusqu'au dernier se sentent participants de sa supériorité.

De là le traitement historique, localisé, actualisé du héros épique. De là le double aspect de cette épopée, à la fois épique et familière, dans laquelle le héros est à la fois un chef de guerre, un combattant de bravoure totale, et un bon père de famille, et un propriétaire de moulins sur l'Ubierna (trait qui apparaît dans un vers où ses ennemis l'envoient ironiquement percevoir ses droits de mouture).

Le héros est à la fois une grande âme et un seigneur plein

de malice, qui joue avec le Comte de Barcelone son prisonnier jusqu'à ce qu'il arrive à lui faire cesser la grève de la faim. La malice du Cid va même jusqu'à escroquer aux juifs Raquel et Vidas – par l'entremise de Martín Antolínez, il est vrai – un fort prêt d'argent pour lequel on leur donne en gage des coffres remplis de sable.

Tout cela fait de l'épopée castillane quelque chose qui est sans commune mesure avec la littérature arabe, puisque les Arabes n'ont pas d'épopée, sans commune mesure avec l'épopée française ou occidentale en général. Mais d'après Castro, sa singularité s'explique quand même par cette « amplitude de radio » que nous avons vue chez les Musulmans. Un chroniqueur arabe ne craint pas de mêler à la splendeur d'Harun al Raschid la plaisanterie d'un courtisan sur le verre d'eau que boit le souverain et sur tel besoin naturel qu'il doit satisfaire. Ce qui choque l'occidental ne choque pas l'intégralisme du Musulman. Et cet intégralisme a marqué pour des siècles l'Espagne vouée à ce qu'on appelle le réalisme : « La articulación de lo solemne con lo vulgar no se concibe sino a través de hábitos contraídos en multiseccular convivencia con los musulmanes (p. 267) ».

Ici encore, je me sens obligé de faire de réserves, moins sur l'originalité espagnole qu'il s'agit d'expliquer que sur sa formulation et sur son explication par une sorte de gauchissement ou de réfraction imposée par la présence musulmane. Car notons le bien, Castro ne nie pas les contacts étroits de la Castille avec le monde chrétien de son épopée avec l'épopée française : « L'Espagne, dit-il, a vécu comme sur la bissectrice de deux mondes antagoniques et ce fait lui a permis d'ériger les plus précieuses constructions de son art et de sa vie ». Mais cette conception nous aide-t-elle vraiment à expliquer le réalisme de Mio Cid ?

Il y a une question qui est du ressort exclusif des arabisants, c'est celle de savoir dans quelle mesure le réalisme ou intégralisme des chroniqueurs musulmans est comparable au

réalisme de l'épopée castillane, si ce n'est pas un pur souci de véracité qui les amène à recueillir même le détail trivial, alors que le réalisme poétique, qui ne va pas jusqu'au détail trivial et obscène, est autre chose. Mais c'est un fait reconnu et que Castro souligne avec force, que la littérature arabe non seulement ignore l'épopée, mais ignore toute poésie réaliste, que les êtres sont toujours métaphorisés par le poète arabe, que les fleurs elles-mêmes n'y trouvent place que sous forme de pierres précieuses auxquelles elles ressemblent.

De plus quand Castro nous parle des différents sens de *hadit* et de sa parenté avec *hadata* (être nouveau) et quand il ajoute « C'est tout cela qu'avait dans la conscience en disant *nuevas* le mozarabe anonyme qui, selon Pidal a composé notre *Cantar* » (p. 253) je me permets de rester incrédule. Je pense que si ce mozarabe savait l'arabe, ce qui est possible sans être certain, il le savait de façon pratique et instinctive, comme il savait son *romance* castillan, non pas à la façon des grammairiens utilisés par Lane pour faire son dictionnaire plus ou moins étimologique. Et il me semble difficile qu'il pensât à *hadit* en disant *nuevas*, si *hadit* s'appliquait couramment, journallement, aux traditions relatives au prophète et à sa doctrine.

Enfin il y a là une question à laquelle seul des arabisants très entraînés peuvent donner une réponse. Mais reste l'immense question de savoir si le réalisme ou l'intégralisme de *Mio Cid* peut être compris au sein de la tradition occidentale d'imitation de la réalité : *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*. C'est le titre d'une série d'analyses de texte publiée en 1946 à Berne par le romaniste Auerbach. Les études d'Auerbach font place à des auteurs grecs comme Homère, latins comme Pétrone, à de très nombreux textes français. Un peu paradoxalement l'Espagne est absente de la confrontation. Le sujet est immense. Mais, naturellement, il n'y a pas d'hispaniste qui n'ait dit son mot sur le réalisme de *Mio Cid*. Américo Castro lui même lui avait consacré en

1935 un bel article, *Poesía y realidad en el poema del Cid*, dans le n°1 de la revue *Tierra Firme*<sup>15</sup>. À propos du contraste avec la *Chanson de Roland*, il disait : il y a une épopée sans frein et une épopée contenue (« una épica desbocada y otra a media rienda »). C'est une chose bien nôtre (bien espagnole) que de n'avoir pas besoin de s'éloigner définitivement du monde quotidien pour vivre en intimité avec le monde de la beauté poétique – « para convivir con lo bellamente poético ». Pedro Salinas dans *Reality and the Poet in Spanish Poetry* consacre le premier chapitre à *Mio Cid* comme modèle de la « reproduction de la réalité »<sup>16</sup>.

Mais comment est obtenue l'intense impression de réalité que donne *Mio Cid* ? C'est un problème que l'on commence seulement à creuser depuis un dizaine d'années, et dont l'étude a été solidement préparée par les recherches de Pidal sur les éléments du Poème emportés à la réalité espagnole. Sur ce problème, on voit pour des raisons différentes s'opposer les médiévistes étrangers et les médiévistes espagnols. Curtius et Spitzer d'un côté, Pidal et Castro de l'autre : les étrangers tendant à inclure le *Cantar* dans la littérature générale du Moyen Âge, les Espagnols tendant à accentuer sa singularité espagnole.

<sup>15</sup> Castro, Américo (1955) : « Poesía y realidad en el Poema del Cid », *Tierra Firme*, 1, pp. 7-30. La traduction française du livre de Auerbach, *Mimesis : La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, est de 1968.

<sup>16</sup> Dans ce volume publié à Baltimore (Johns Hopkins Press, 1940) Salinas a réuni six leçons faites en 1937 à l'Université Johns Hopkins, dont la première s'intitule « The Reproduction of Reality: *The Poem of the Cid* and *A Ballad* ». Georges Cirot remarque dans son compte rendu que chacun des poètes traités (Manrique, Calderón, Garcilaso, Luis de León, Juan de la Cruz, Góngora, Espronceda) « se distingue par une attitude très personnelle, typique, vis-à-vis de la réalité. Celui de *Mio Cid* et celui du romance *Ahora la bien cercada* ne visent qu'à la peindre telle qu'ils la voient. Ils n'amplifient pas, ne dramatisent pas : ils racontent, pour ainsi dire à mesure que les faits se déroulent, et cela suffit pour donner l'impression nette, profonde, que c'est *vu* ». Cirot, Georges (1941) : *Bulletin Hispanique*, 43, p. 315.

Curtius, qui a apporté une contribution monumentale à la connaissance de la *Topik* des lieux communs poétiques (qui établissent une continuité entre la littérature latine classique et médiévale et les littératures européennes) avait voulu voir des lieux communs dans certains traits que Pidal croyait directement empruntés à la réalité. Il contestait que l'histoire des noces des filles du Cid eût un rapport quelconque avec la vérité historique. Pidal lui avait riposté en invoquant l'obscur et pourtant historique Diaz Tellez et toute la géographie du poème, étonnamment ressemblante à la réalité : on ne peut traiter de l'historicité du Poème sans méditer sur ce Diego Tellez et sur ces frères Diego et Fernando, de même qu'on ne peut parler de la poétique réalité de ses paysages sans penser qu'il n'y a pas de bourgade, si insignifiante soit-elle, comme Alcoceba, pas de village, pas de château, de montagne, de vallée, de colline ni de boqueteau qui ne soit solidement assis sur la terre espagnole. Traiter le *Poème du Cid* comme la *Chanson de Roland* de poésie irréaliste, interpréter les deux poèmes en série, dans le même atelier de la critique, c'est nier le caractère différentiel de deux littératures et de deux peuples (*Z.F.R.Ph.* t. 59. 1939)<sup>17</sup>.

Une dizaine d'années après ce dialogue, un autre s'instaure en 1948-49 entre Spitzer et Pidal, qui ne supposaient ni l'un ni l'autre que Castro allait poser la question sur un terrain tout nouveau (*N.R.F.H.*).

Spitzer accepte bien entendu la profonde différence entre la *Chanson de Roland* et le *Cantar de Mio Cid*. Mais elle tient, dit-il, moins à l'historicité profonde du *Cantar* et à son espagnolisme total qu'à une différence de genres. Dans les deux œuvres, il y a une totale poétisation de la réalité, mais deux genres littéraires. Dans la *Chanson de Roland* épopée mythique, transfigurant des héros déjà légendaires en symboles. Blutrache dans les *Nibelungen*. Croisade et empire chrétien

<sup>17</sup> Menéndez Pidal, Ramón (1939) : « La épica española y la *Literarästhetik des Mittelalters* de E.R. Curtius », *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 59, pp. 1-9.

dans la *Chanson de Roland*. Le *Cantar* est un autre genre de poème : biographie romancée glorifiant non des idées impersonnelles, mais une personnalité réelle dont on exalte tous les aspects, familiers ou grandioses. Pour cela, le jongleur ne reproduit pas l'histoire à la manière d'un chroniqueur. Il imagine de belles histoires plus vraies que la vérité, mais de caractère purement romanesque ou épique. Spitzer prétendait même retrouver en français un analogue à cette biographie épopéisée dans le poème de Gilles de Chin.

Pidal lui répond en contestant cette différence de genres. *Mio Cid* et *Roland* appartiennent au même genre épique malgré leurs différences profondes. Ces différences tiennent à deux esthétiques, à deux conceptions de la vie qui caractérisent deux peuples. L'épopée française est vérosimiliste. L'épopée espagnole vériste et coétanéiste, attachée à la réalité proche.

La France avait connu au IX<sup>e</sup> siècle de courtes chansons véristes peut-être irrégulières dans leur métrique, traitant de Roland ou de Girart de Vienne. Puis elle s'était lancée dans l'épopée carolingienne alors que l'époque de Charlemagne était déjà un passé légendaire.

L'Espagne, elle, était restée fidèle au vérisme conforme à son génie. Ce génie qui avait dicté à Lucain la *Pharsale*, poème d'une guerre toute récente, qui au XVI<sup>e</sup> siècle inspirera Ercilla et Camoens, tous deux chantant des exploits récents, tous deux véristes, tous deux exploitables pour l'historien comme *Mio Cid*.

Je pense que ces débats ne sont pas vains et qu'il devrait, par une analyse objective, s'en dégager des conclusions acceptables pour tous sur le réalisme ou l'intégralisme espagnol. Je pense que le grand problème des origines épiques qui divise les médiévistes, la question de l'historicité à laquelle tiennent tant les partisans des origines anciennes comme Pidal, devraient être dissociés du problème artistique du réalisme ou du vérisme ou de l'intégralisme comme on voudra l'appeler.

Sous le rapport artistique, le réalisme de *Mio Cid* annonce celui de *Lazarillo* ou du *Quichotte* plus sûrement que son historicité n'annonce Ercilla et Camoens. Une scène comme celle de la petite fille de neuf ans éloignant le Cid qui a frappé rudement la porte avec son pied bardé de fer, c'est une pure création poétique. C'est une scène épique à laquelle ne manque même pas la répétition épique des vers parlant de la lettre du roi : mais répétition dans la bouche d'une petite fille. Scène familière en même temps qu'épique. Quand nous prenons conscience de ce qu'il y a de génial dans une telle création, nous nous demandons aussitôt si le poète n'était pas capable d'utiliser très systématiquement des noms de lieux et de personnes connus de ses auditeurs pour y accrocher solidement sa fiction, plus ou moins vraie d'une vérité globale objectivement, mais surtout vraie par la vie que le poète lui communique.

Dans un cours, en Sorbonne, j'avais proposé de qualifier un tel procédé et d'autres de « poétisation réaliste » (totalement différente de la poétisation fabuleuse de la *Chanson de Roland*). Elle me faisait penser à ces belles histoires qu'un père de famille invente pour ses petits enfants et dans lesquelles il a soin d'introduire des personnes et des lieux connus pur rendre ses fictions plus prenantes. À côté de ce terme de comparaison infra-littéraire, on pourrait en proposer de plus savants comme celui du roman historique, auquel nous fait penser Spitzer. Genre de fiction qui s'accroche aussi à la réalité historique et géographique.

Un autre trait génial, c'est l'alternance d'épisodes héroïques et d'épisodes comiques. On voit aussitôt tout ce qu'ils annoncent dans la tradition ultérieure du théâtre espagnol, de la *Célestine* à Calderón. En somme si nous voulons traduire tout cela en termes d'épopée antique, il faudra dire que le *Cantar* de Mio Cid est à la fois *Iliade* et *Odyssee*, avec les actions grandioses et fabuleuses d'Achille et les ruses d'Ulysse. Avec l'ambiance héroïque du premier poème et le réalisme familier du second.

Quels que soient les termes de comparaison qu'on puisse chercher et trouver dans le Moyen Âge espagnol et européen, cela n'ôte rien à la grandeur tout à fait exceptionnelle du *Cantar de Mio Cid* comme création artistique. Et je pense que par rapport à cette grandeur la question de l'historicité devient secondaire, les recherches sur l'historicité ayant surtout le mérite de découvrir avec quelle sûreté la poétisation réaliste s'accroche à la réalité.

De même, par rapport à cette ampleur de la création poétique, je pense que la variété des données réunies dans un même portrait par un chroniqueur arabe prend une valeur secondaire. Et que la poésie arabe, le *hadit* arabe n'offrant rien de comparable, la pseudomorphose *nuevas-hadit* reste problématique et négligeable après tout. Il me semble même que cette notion de *hadit* servant à rejoindre par un fil invisible des créations aussi différentes que *Mio Cid* et *Don Quichotte* risquent d'établir certaines confusions, et, pour rattacher ces chefs d'œuvre à une grande conception historique nouvelle, de nous cacher leur caractère de géniale nouveauté.



## 8. Les suprêmes *Hadit* espagnols : *Don Quichotte, Las Meninas*

Explication paradoxale et subtile de l'épopée castillane et de ce qu'on appelle son réalisme. Le *Cantar de Mio Cid*, malgré ses analogies indéniables avec l'épopée du type *Chanson de Roland* devrait son originalité à une double influence de l'esprit arabe. D'une part une vision intégrale de l'homme qui embrasse depuis les détails matériels de ce qui l'entoure jusqu'à l'indéfinissable prestige du caractère. D'autre part une notion de récit contenue dans le double sens de *hadata* et de *hadit* : la chose qui arrive et le récit de la chose. Dans le cas des *nuevas*, des aventures d'un héros, la personne réelle encore toute proche et le personnage poétique littéraire, présents ensemble : « Campeador contado » qui est en même temps le propriétaire de moulins de l'Ubierna<sup>1</sup>.

Bond de cinq siècles auquel nous autorise Castro. Quand il pose la notion de *hadit*, à propos de *Nuevas de Mio Cid*, il évoque tout de suite d'autres *hadit* bien plus savants qui ont créé le roman moderne et la peinture moderne. *Don Quichotte* d'une part, les grandes compositions suprêmes de l'art de Velázquez, *Hilanderas* et *Meninas*. Pas surgi par hasard en Espagne. Lointain résultat de cette structure mentale et vitale formée sous l'influence arabe, et qui laisse le créateur immer-

---

<sup>1</sup> En marge de la p. 254 de *España en su historia*, à propos de l'explication que Castro donne de *hadit*, on trouve ces notes manuscrites de Bataillon : « La magie islamique n'est-elle pas la faculté de métamorphose propre à toute langue vivante. Et n'est-ce pas la magie du dictionnaire étymologique de Lane ? D'après Nykl (*Speculum*, Juin 1950, p. 389) il faut distinguer a) *hādīt* – événement ; b) *Naba* – nouvelle de l'événement (*nuevas*) ; c) *hadīt* – histoire de l'événement (plur. *Abādīth*) cuento historia. *Hādīt* (hudīth) création, terme philosophique oriental, serait à séparer rigoureusement ».

gé dans son œuvre de la même façon que le langage témoigne de l'immersion du sujet dans la pluie ou dans l'*amanecer*. On peut même se demander si la notion de *hadit* telle que la dégage Castro n'a pas été découverte (conçue) en pensant à *Don Quichotte* plus qu'à *Mio Cid*<sup>2</sup>.

Dualité personne-personnage. Rare vigueur chez Don Quichotte qui joue un rôle, qui joue la comédie de sa gloire. Don Quichotte naît de bon *hidalgo* villageois Alonso Quijano de même qu'il fera naître Ducinée d'Aldonza Lorenzo. Il revient à sa vie sédentaire. Quijano abjure la folie de Don Quichotte à l'article de la mort.

D'autre part dans la deuxième partie du *Quichotte*, grâce aux dix ans d'intervalle, Don Quichotte est déjà le héros *contado*, dont on a lu l'histoire. La Duchesse est enchantée de faire la connaissance de Don Quichotte et Sancho. Le héros discute avec Avellaneda. La rencontre avec D. Alvaro Tarfe. Discute avec Cervantès lui-même, donnant ainsi à Unamuno l'exemple. Les admirables premiers chapitres de la deuxième partie : Don Quichotte convalescent « *almilla de bayeta verde, bonete colorado toledano* ». Visite du Bachiller Sansón Carrasco. Questions du héros et de Sancho. La discussion sur « *la verdad de la historia* ». Don Quichotte n'est pas double, il est triple : Quijano, Quijote, et sa renommée. Et Cervantès son père est toujours présent à ses côtés. Et encore entre eux Cide Hamete Benengeli.

---

<sup>2</sup> Bataillon, notes manuscrites : « *Nuevas* et *Mandado*. (Cid 1558 et 1561). *Fama* = *rumor* = *nuevas*. María Rosa Lida, *La idea de la fama* consacre 5 ou 6 pages à *Mio Cid* (p. 126-131) et ne relève pas la notion de *nuevas*, bien qu'elle cite le v. 1558. "Con estas alegrías e *nuevas* tan onradas" (Ces événements réjouissants et si pleins d'honneur). L'honneur fait en route à *Minaga* et à Jimena qu'il conduit à Valence. En particulier l'accueil si honorable d'Abengalvon. Dans le Poème du Cid la *nouvelle* au sens abstrait se dit *mandato* (v. 1560-61) : "A mio Cid, el que en buena cínxo espada/dentro a Valencia el mandá dol levavan". Il faudrait étudier dans le vocabulaire de l'information l'histoire de *nueva*, *mandado*, *relación*, *aviso*, *noticia* ».

Développement génial nullement instinctif, mais où Cervantès a pris un plaisir extrême. Passage à la limite d'un procédé fondamental de l'art du récit. Quand il dépasse l'apologue ou le conte tout sec. Immense problème de littérature comparée pas encore débrouillé. Les moyens multiples par lesquels le narrateur, intervenant dans son récit, jugeant les personnages ou leur histoire, contribue à donner à celle-ci plus de consistance, plus de réalité objective. Le plus élémentaire « Or dit li livres » (Pauphilet 373, St. Graal. *Ibid.* 384 : « Mais de cou ne parole pas Chrestiens de Troies, ne li autre treveor qui en ont trové por faire lor rimes plaisantes »<sup>3</sup>).

La vérité de l'histoire : procédé qui consiste à donner un récit comme trouvé dans une autre langue, comme une chronique retrouvée. Discuter comme un chroniqueur les diverses versions d'un événement. Toute cette technique de mise en valeur d'une histoire dont l'étude comparative reste à faire et en particulier entre l'Orient des Mille et Une Nuits et l'Occident à partir du XIIe siècle jusqu'à Boccace et l'Arioste. Cervantès en a joué avec un rare bonheur. L'interruption de la première partie, *D. Quichotte et le Vizcaino les épées hautes*. La suite de l'histoire perdue. Le Ms. retrouvé à l'Alcaná de Tolède déchiffré par le *morisco aljamiado*<sup>4</sup>.

Mélange de détachement ironique et de glorification de l'art du roman comme faisant concurrence à l'histoire, à la vie réelle. Jeu poussé très loin. Auto-critique de la première partie dans la deuxième. Les nouvelles intercalées. La longue digression où Cervantès demande qu'on le loue non seulement pour ce qu'il écrit mais pour ce qu'il s'abstient d'écrire. Fierté de faire fructifier cette riche matière romanesque sans avoir besoin de la gonfler d'apports hétérogènes. Cervantès ose montrer, pour le lecteur intelligent, les ficelles qu'il tire.

<sup>3</sup> En 1921 Albert Pauphilet avait soutenu sa thèse sur *La Queste del Saint Graal, roman du XIIe siècle*, publiée à Paris en 1923.

<sup>4</sup> Dans le chapitre 9 Cervantes se plaint de ne pas avoir rencontré un interprète d'une langue « meilleure et plus ancienne », c'est à dire un juif ou un *converso* qui parle hébreu.

Très heureux que Castro ait soulevé le complexe problème renouvelé par Pirandello du rapport entre les personnages et leur auteur. Mais on peut douter, après un premier examen, qu'il s'agisse là d'une structure hispano-arabe, de *hadit*.

Autre caractéristique (hispano-orientale ?) du *Quichotte*. Le rôle de la parole écrite, du livre (*Cuadernos de Insula*, « La palabra escrita y el Quijote », 1948). Don Quichotte est métamorphosé en chevalier errant par la lecture des romans<sup>5</sup>.

Le roman des romans. Le livre des livres. Personne n'a abordé avec plus de passion que Cervantès ce mystère du pouvoir envahissant, transformant, hallucinant du livre sur les âmes. Pas seulement D. Quichotte. Chapitre 32 de la première partie, à l'Auberge. Discussion entre le curé, l'aubergiste, sa femme, sa fille, et Maritorne. Tous pris, toutes prises par la littérature romanesque quand elles entendent cette lecture. L'aubergiste par les coups furieux qu'assènent les chevaliers (« que me toma gana de hacar otro tanto »). Maritorne : la dame dans les bras de son chevalier sous des orangers. La fille. Les lamentations des chevaliers loin de leurs dames.

Thème fondamental de la littérature moderne – découvert par Cervantès – Mme Bovary, Jules de Gaultier. Le bovarysme : pouvoir de se transformer par l'imagination en un autre. Avant Flaubert, Stendhal, Julien Sorel. Le Mémorial. Tout cela, dit Castro, vient de Cervantès, et on ne peut nier que Cervantès par son universalité ne soit à l'origine de tout le roman moderne. Mais à travers Cervantès, cela vient du monde arabe ou plus généralement sémite.

Sentir les livres comme une réalité vivante, animée : phénomène oriental. La parole est la révélation. Notion judéo-chrétienne-arabe. Les trois grandes religions du livre. Comment décerner là ce qui est d'influence arabe. Les Arabes derniers venus, sans doute en Espagne. Les trois religions, huit siècles qui marquent plus que les trois siècles de christianisme wi-

<sup>5</sup> Castro, Américo (1949) : « La palabra escrita y el Quijote », *Cuadernos de Insula. Homenaje a Cervantes*, 1, pp. 359-419.

sigoth (*España visigoda* 410-711). Les Sémites ont devancé les peuples d'Occident dans le maniement et le culte de la parole écrite. Les Indo-européens pendant longtemps n'ont pas écrit parce que fixer la parole, ce pouvoir redoutable, leur paraissait plein de danger. Donc il ne faudrait pas limiter aux sémites la notion d'un pouvoir magique de la parole, apparenté à celui du verbe créateur (Griaule : les Dogons lui ont fait comprendre ce que signifie le *Logos*)<sup>6</sup>.

Si on s'en tient aux livres, il y a lieu de distinguer entre les livres autant qu'entre les peuples.

Castro : le pouvoir des livres différent pour un occidental et pour un oriental (les Espagnols étant des orientaux). Exemples d'occidental : Montaigne conversant avec les livres de sa librairie, discutant avec eux sans se laisser envoûter. Son plutarquisme. Les vies de Plutarque ne prennent pas comme des romans, encore que Saulx Tavannes au XVI<sup>e</sup> s. nous parle de leur effet, qui fit des Lycurgue, mais aussi des Brutus en puissance. Lorenzino ou Lorenzaccio de Médicis rêve de tuer le tyran. Mais un Espagnol archi-espagnol comme Juan de Valdés judéo-espagnol d'origine. Même attitude détachée et critique que Montaigne. C'est lui qui nous avoue que les romans de chevalerie, qu'il discute froidement aujourd'hui, ont envoûté son adolescence et sa jeunesse.

Cas très différent du livre moral et religieux dont on baise les pages, que l'on consulte comme un oracle, et du livre de divertissement au sens pascalien, qui arrache l'homme à sa vie quotidienne. La littérature romanesque. Le danger de la comédie (le plus dangereux des divertissements d'après Pascal). Forte emprise de la littérature de fiction sur la vie individuelle et la vie sociale, depuis l'époque des premiers romans dont on donne, au Moyen Âge, les noms aux enfants. Olivier, Tristan

---

<sup>6</sup> Marcel Griaule (1898-1956), élève de Marcel Mauss, est le premier ethnologue à sillonner l'Afrique d'ouest en est en tant que directeur de la mission « Dakar-Djibouti » (1931-1933) pour approvisionner la musée d'Ethnographie du Trocadéro. En 1938 il publie à Paris *Masques dogons*.

etc... Jusqu'à Werther. Jusqu'au cinéma moderne.

La peinture de l'amour et de l'aventure. Pas efficace seulement en Espagne. *Ventero*, Maritornes. Mais chez Dante l'épisode de Francesca da Rimini et Paolo. Lecture de Lancelot qui les jette dans les bras l'un de l'autre. Le livre est l'entremetteur : galehaut qui favorisait les amours de Lancelot et de la reine. « Galeotto fu il libro e chi lo scrisse : quel giorno più non vi leggemmo avante »<sup>7</sup>.

Castro insinue qu'on a ici encore affaire à une influence arabe, même si elle doit trouver incroyables les Dantologues italiens qui ont refusé de croire à l'eschatologie musulmane dans la *Divine Comédie*.

Je pense qu'on peut affirmer hardiment qu'il s'agit d'un phénomène bien plus général. Pouvoir de l'imagination excitée par la lecture, en particulier dans un public jeune, dans un public féminin menant une vie recluse. Pouvoir particulièrement fort d'une littérature fabriquée pour émouvoir. Comme le cinéma moderne. Les héros et les héroïnes sont vivants dans les romans. Phénomène qui prend une ampleur toute nouvelle dans le demi siècle qui précède la naissance de Cervantès. Et en Espagne particulièrement floraison de la littérature chevaleresque dérivée de celle du Moyen Âge français et breton. Les *Amadis*, bientôt traduits en série comme ils ont été composés en série.

Pourquoi l'Espagne ? L'attrait de l'aventure. Cet au-delà de l'imagination. Pas seulement Valdés. Sainte Thérèse et sa mère. Pouvoir nouveau de la lecture, multipliée par l'imprimerie. Permet la lecture solitaire. La lecture rapide, aisée, décuple les effets, provoque l'alarme générale des moralistes. Même les Cortès s'émeuvent. Les évangélistes du Nouveau Monde demandent qu'à aucun prix on ne laisse cette littérature traverser l'Atlantique. Indiens capables d'y prendre goût, de ne faire aucune différence entre ces gros livres d'aventures

---

<sup>7</sup> Dante, *La Divine Comédie. Enfer*, V, 137.

et la Bible. Puissance du livre multipliée quand il s'agit d'être frustes, qui ne font pas la différence entre l'imaginaire et le réel, qui croient que c'est arrivé.

Sujet dont Cervantès a senti toute l'ampleur. Magnifique accompagnement à la folie de Don Quichotte. Sujet bien espagnol par la conclusion qu'il donne aux bouillonnements imaginatifs et aux cris d'alarme de tout un siècle. Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de remonter aux influences judéo-arabes pour expliquer que le sujet ait été découvert en Espagne.

Aspect passionnant du *Quichotte*, qui nous aide certainement à l'analyse d'un génie national en même temps que d'un génie individuel. Mais la question des *vivencias*, des expériences, des situations vécues, qui font irruption des livres dans des vies humaines, d'hommes en chair et en os, je pense que c'est un sujet espagnol par la puissance attestée du romanesque dans la vie espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle. Bernal Díaz. L'arrivée à Mexico, la grande ville lacustre évoque *Amadis*. Mais un sujet qui mériterait une étude d'ensemble.

Passion admirable avec laquelle Castro renouvelle le grand sujet qu'est Cervantès. Le secret de sa grandeur. Il y a bientôt 25 ans<sup>8</sup>. La pensée de Cervantès. Valeurs intellectuelles. Rationalisme, souci de critique de la réalité. Précurseur de la critique de la connaissance. Relativisme. Condamnation de l'erreur morale qui est essentiellement méconnaissance de la réalité, de la nature.

Exaltation humanistique, néo-stoïcienne, de l'individu. De la conscience. Vision idéologique qui donnait un Cervantès précurseur de la pensée rationaliste moderne, isolé dans son Espagne de Philippe II et de Philippe III. Reprend tout en fonction d'une vision totale de l'Espagne où ce qui domine

---

<sup>8</sup> *El pensamiento de Cervantes* est de 1925. Bataillon lui avait dédié un compte rendu en 1928 : « Cervantès penseur, d'après le livre d'Américo Castro *El pensamiento de Cervantes* », *Revue de Littérature Comparée*, VIII, pp. 318-338.

est la vie, non la pensée rationnelle. Les éléments critiques de Cervantès passent au second plan. C'est la structure vitale du *Quichotte* que Castro veut ressaisir au sein de ce singulier *Hadit* fécond en dédoublements. Article sur la structure du *Quichotte*, *Realidad* oct. 1947 ; « Incarnation dans D. Quichotte », volume collectif *Cervantes across the Centuries*<sup>9</sup>.

Structure caractérisée par la manifestation des vies individuelles. Ces vies, celle de D. Quichotte, celle de Sancho, celle de Marcela ou celle de Dorotea se transforment un beau jour en vertu d'une *incitación* (la lecture en est une, mais la rencontre d'un *incitado* en est une autre). Elles passent d'une vie terne, quotidienne, anonyme, à une vie intense, imprévue, personnalisée. Il y a là un nouveau mode de représentation de la vie qui surmonte le réalisme comique de Pulci ou le réalisme moralisant de Mateo Alemán. Un abîme entre le morne *pícaro* qui raconte son histoire et les héros de Cervantès, même le plus terre à terre à première vue : Sancho, tensión, dynamisme nouveau. Goût de Cervantès pour les « incitados, los desequilibrados de toda laya »<sup>10</sup>. Cardenio.

On parle souvent du réalisme de Cervantès. En réalité nous trouvons un style que Castro (cf. Dámaso Alonso, *Allusion et élusion chez Góngora*<sup>11</sup>) appelle « élusion ». La réalité quotidienne est toujours éludée. De même que les sujets religieux sont systématiquement éludés avec un puritanisme où se sent d'après Castro l'humanisme érasmiste de l'auteur. Mais il s'agit plutôt dans la structure d'ensemble du *Quichotte* d'un système bien organisé de fuites vers le suprême ou vers l'infime, de toute manière, d'évasion hors du monde tel quel. Ou élan vers Dulcinée. Ou chute dans les bras de la malodorante

<sup>9</sup> Castro, Américo (1947) : « La estructura del Quijote », *Realidad*, II, pp. 145-170. Idem (1947) : « Incarnation in Don Quijote », in Flores, Angel, Bernardete, M.J. (ed.), *Cervantes across the centuries. A quadricentennial volume*, New York : The Dryden Press.

<sup>10</sup> Castro, Américo (1947) : « La estructura del Quijote », *op. cit.*, p. 150.

<sup>11</sup> Alonso, Dámaso (1928) : « Alusión y elusión de la poesía de Góngora », *Revista de Occidente*, LVI, pp. 177-202.



Maritornes. Le paysan dans la nuit à l'entrée du Toboso. Son chant monte dans le ciel. Le soc de sa charrue traîne sur le sol en ferraillant. Symbole pour Castro de cet art qui ignore le milieu entre le beau et le laid.

Le réalisme pur n'existe pas. On ne nous décrit pas le Toboso endormi, bien que les bruits des animaux soient évoqués. « No se describe en detalle la casa de Don Diego de Miranda » (le chevalier au manteau vert) : la remarque de Castro est profondément juste, je crois seulement qu'il s'étonne à l'excès d'une absence qui est normale, de même qu'est normale la préférence donnée à des êtres dont le caractère ou le destin sortent de la réalité quotidienne. Parce que nous avons appliqué le même nom de roman au genre picaresque, dont les héros sortent de l'ordinaire eux aussi par leur superlative gueuserie, et au roman proprement dit. Nous oublions que le roman est par essence le domaine du romanesque.

Tout homme dit Alain dans le *Système des Beaux Arts* est romanesque par ses rêves que l'action détruit inexorablement. Le romanesque pur a sa place dans le roman et en lui seul (pp. 920-1) :

Il semble que l'œuvre propre du romancier soit de traduire le romanesque en actions. Et ce n'est pas alors l'action qui est romanesque, c'est plutôt le rapport de la rêverie à l'action qui définit le roman, l'action ici donnant consistance au rêve au lieu de l'abolir.

Formule qui me semble, dans sa générosité, très applicable au *Quichotte*, et qui exprime en termes différents cette structure que Castro veut voir spécifiquement cervantine et espagnole.

Il est bien vrai que le *Quichotte* est le roman des romans, que tout le monde y subit la contagion du romanesque ou presque tout le monde – même Sancho, même Maritornes. Cervantès communique à tous ses personnages une tension qui fait penser à la vie étrange, mais élémentaire que la mélodie du récitant, dans l'épisode du retable de Maître Pierre, communique aux marionnettes. Tension si puissamment rendue par

la musique stridente de Falla. La marche de Cervantès est bien rarement une tranquille progression en plaine. Elle est une sorte de chevauchée entre des cimes et des bas-fonds.

Les nouvelles vues de Castro éclairent puissamment la poétique de Cervantès. Peut-être la simplifient-elles avec un peu de parti-pris. Castro veut en finir avec la légende du raisonnable Cervantès anéantissant le romanesque des *libros de caballerías*. Cervantès, collectionneur d'*incitados*, est un *incitado* lui-même prêt à rechercher une *insula* dans quelque'un des postes vacants au Nouveau Monde, Nouvelle Espagne, Nouvelle Grenade ou Pérou, peu lui importe. Il déteste les gens simplement raisonnables. On avait cru jusqu'ici que Cervantès gardait à dessein, dans son monde de romanesques, un certain nombre d'îlots de raison, sereins et séduisants par le contraste même avec les *incitados*. Don Diego de Miranda, l'homme à la sagesse aimable, à la maison reposante ou règne un silence merveilleux. Le Chanoine qui accompagne D. Quichotte en cage, discute avec lui, et expose sa conception d'un roman d'aventures qui serait merveilleux et raisonnable à la fois. Or Castro dissocie violemment ces deux personnages. Le chanoine est pour lui un sympathique *incitado* comme les autres. Il faut voir la passion avec laquelle il expose ce projet de roman qu'il a commencé d'écrire. En revanche Castro a pris en grippe le pauvre Caballero del Verde Gabán, et il croit lire une semblable inimitié entre les lignes de Cervantès parce qu'il s'attire une réponse un peu vive de Don Quichotte qui défend la témérité : « Vayase, vuesa merced señor hidalgo a entender con su perdigón manso y su hurón atrevido » (II, 17).

Castro met le pauvre Don Diego dans le même sac que l'insupportable ecclésiastique qui parle haut à la table du Duc et que Don Quichotte foudroie d'une réplique meurtrière. J'avoue que je n'arrive pas à trouver au fond de l'épisode cette intention de révolte contre la raison et la sagesse prudente que Castro y discerne.

Mais où je trouve qu'il a profondément raison, c'est quand il pose en termes de structure de vie, de vitalité romanesque, la fraternité de Don Quichotte et de Sancho. On dit souvent que les deux caractères déteignent l'un sur l'autre, que Sancho se quichottise et que D. Quichotte se sanchifie. Mais sans doute a-t-on abusé de cette notion de caractères pour définir un art qui s'occupe infiniment moins de caractères cohérents que notre art classique.

C'est ici que les nouvelles considérations de structure permettent à Castro de transfigurer ses idées d'il y a 25 ans. Il reste fidèle à l'idée que les caractères de Cervantès sont des affirmations de volonté, de liberté intime ou interchangeable : « Yo sé quien soy », « No sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos », « desnudo nací », « desnudo me vuelvo »<sup>12</sup>. Mais ce roc de la conscience n'est qu'un lieu de repos où les personnages reviennent entre des aventures qui distendent prodigieusement leurs possibilités. Métaphores de vénerie. La conscience de soi est comme le point de rendez-vous où les chasseurs reviennent entre des courses impétueuses. Chasse de haut vol où le faucon s'élève loin du poing de son maître pour y revenir ensuite.

Mouvement entre des dedans et des dehors qui renvoient les uns aux autres ? Jeu d'actions et de réactions où le perenne *fluir de la vida* aurait le caractère arbitraire d'une arabesque sans volume, ouverte, recommençable. Et qui par là s'apparenterait à l'art arabe ? J'avoue que je demeure perplexe quand il s'agit de définir par une structure arabe un jeu qui prend comme matériel non des formes métaphorisées, mais des êtres concrets, chose située aux antipodes de l'art arabe.

Je pencherais plutôt à saisir là, comme dans le jeu de Cide Hamete Benengeli et de l'autocritique, la souveraine maîtrise avec laquelle Cervantès garde en main ses créatures. Il est bien vrai que Sancho est un *incitado*, qui est parfois comme halluciné par sa cupidité : la bourse aux 100 ducats qu'il a

---

<sup>12</sup> Cervantes, *Don Quijote*, I, 5 ; II, 58 ; I, 25.

trouvée en Sierra Morena lui trotte par la cervelle : le diable me fait voir par ici, par là, non plus loin un sac plein de doublons *aquí, allí, acá no, sino acullá*. Il me semble à chaque pas que je vais le toucher.

Don Quichotte et Sancho sont frères et se ressemblent non par adaptation mutuelle, mais parce qu'ils sont fils du même père, Cervantès. Castro cite le joli passage où Sancho descendu de la croupe de Clavileño parle de ce qu'il est censé avoir vu depuis les espaces célestes. Et il parle de la terre avec le mépris philosophique d'un Icaromenippe, d'un personnage de Lucien. Étrange *élasticité* du personnage, dont Castro a raison de s'émerveiller. Il aurait pu lui donner comme pendant le passage où Don Quichotte déclare à Sancho que après tout, la rustique Dulcinée du Toboso, pour l'usage qu'il en fait vaut la plus haute princesse de la terre (la veuve peu sévère à qui un galant théologien reproche d'avoir pour ami un frère lai : pour ce que je lui demande, il sait autant de philosophie qu'Aristote, sinon plus). Don Quichotte comme Sancho sont des créatures non détachées de leur père qui s'exprime arbitrairement par leur bouche.

Forme d'art qui donne beaucoup à réfléchir.

Aux antipodes du naturalisme. Qu'il y ait là quelque chose de profondément espagnol, j'en suis sûr. Que ce soit le résultat de l'assimilation par l'Espagne d'une forme d'art – *hadit* – où le personnage et la personne empirique vivent en symbiose, ceci est plus problématique.

Castro aura du moins puissamment contribué à poser des problèmes qui sont des problèmes de littérature générale en même temps que de psychologie individuelle de la création et de psychologie nationale. Pas encore apporté de solution. Y en a-t-il une ?

Encore une application de la notion de *hadit*. Les suprêmes chefs d'œuvre de Velázquez père de la peinture moderne d'après Manet comme Cervantès est père du roman stendhalien et flaubertien. C'est encore un genre de *hadit* fon-

cièrement espagnol que *Las Meninas* et *Las Hilanderas*. Que faut-il entendre par là ?

La présence de l'artiste ou le sentiment du travail artistique mêlé à l'œuvre d'art : Cervantès présent comme homme, mais avec quelle admirable objectivation. Conscience de la valeur d'homme. Cervantès présent comme écrivain. Le jeu avec Cide Hamete, avec les personnages. Conscience du génie créateur.

Est-ce une structure hispano-islamique héritée de très loin ? L'analogie de la peinture.

*Las Hilanderas* : les tapisseries en train de se faire. Et la tapisserie offerte à la contemplation : « Convive la creación el nacer desde la nada ».

*Las Meninas* : le peintre au milieu de ses créatures. Le pinceau à la main : « El creador, la creación, lo creado, y el vió que era bueno final de quien se contempla a si mismo como creante en su creación ».

Nouvelles interprétations : l'interprétation de Castro tributaire des conceptions nationalistes du XIXe s. La fabrique ?

*Las Hilanderas*. Glorification mythologique d'un art. Le défi d'Arachné à Pallas qui la changera en araignée. Le premier plan sombre. Pallas cachée sous les traits d'une vieille femme. La fileuse au rouet. À gauche. La figure de droite (de dos) rayonnante de jeunesse et de grâce. Arachné besogne humble de dévideuse. Au fond, défi ? Analyse difficile. Figures mythologiques dégagées de la tapisserie lumineuse. Sorte d'estrade, pas scène. Pallas au milieu des quatre arts, musique, peinture, sculpture, architecture, la peinture devant la tapisserie incarnerait à la fois la peinture et la tapisserie.

De même que Cervantès a lu les commentateurs de la poétique d'Aristote et cela lui permet de jouer sur la vérité de l'histoire. De même Velázquez a lu bien des livres sur les arts, sur la mythologie. Permet ce jeu subtil, difficilement déchiffrable dès lors qu'on ne se contente plus de l'explication : nature simple copie de la réalité. De même *Las Meninas*. Com-

position extrêmement savante, glorifie l'art, glorifie l'artiste dans sa création comme l'a senti Castro. Mais au moment de l'inspiration, le pinceau en suspens, la vision intérieure. Tradition de peinture représentant l'artiste au travail, pas seulement l'artiste mêlé aux personnages d'une composition.

*Las Hilanderas*. Le premier plan, plus sombre. Les ouvrières. La fileuse et la dévideuse au travail. Le fond du tableau lumineux, coloris plus éclatant, la tapisserie achevée. Le travail et son résultat. La tapisserie en train de se faire – ou contemplée. L'intérieur ou l'extérieur. L'arrière plan nous renvoie au premier plan et inversement.

Explication tributaire de l'interprétation donnée par le XIXe siècle réaliste et naturaliste<sup>13</sup>. La manufacture royale. Atelier et salon d'exposition. Dames admirant les tapisseries. Mais interprétation renouvelée par les historiens d'art espagnols (Angulo) par Elizabeth du Gué Trapier et tout récemment par M. De Tolnay dans la *Gazette des Beaux Arts* de 1949.

Sujet mythologique : le défi d'Arachné à Pallas. Les figures du fond dissociées de la tapisserie. Peut-être deux moments de la légende mythologique. Peut-être représentation théâtrale (Elizabeth du Gué Trapier). Peut-être ? La viole de gambe est plus probablement l'attribut de la musique. Les autres figures non caractéristiques. Autres arts entourant Pallas (à la fois déesse des arts et des métiers). Glorification de la tapisserie à travers les figures mythologiques traitées de façon si réaliste qu'on est tenté de les expliquer de façon naturaliste (cf. Morel-Fatio et le XIXe s. interprétant D. Quichotte

---

<sup>13</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Mais quelles que soient les intentions intellectuelles ce qui est saisissant, c'est l'incarnation de l'idée abstraite dans des formes si concrètes, si individualisées, qu'on a pu longtemps s'accrocher à l'int. natur. *Los borrachos*, triomphe de Bacchus. Int. mytholog. incarnée par jeu dans des figures archi-terrestres. Réalisme allégé par l'int. mythol. Le fameux réalisme espagnol dans le cas de Velázquez comme de Cervantès n'est pas dissociable du génie avec sa volonté, sa conscience de soi. Dépassement du vérisme à la manière de Caravage. Intégralisme d'un esprit non dissocié, tout entier dans ses créations ».

comme une peinture de l'Espagne du XVI<sup>e</sup> s.).

Que reste-t-il du *Hadit* ? Je pense que bien plus importante que la juxtaposition de l'œuvre se faisant et de l'œuvre achevée est la glorification concrète d'une idée. M. De Tolnay rapproche la belle page d'Ortega sur les Buveurs. Triomphe de Bacchus. Refus des schématisations ou des représentations abstraites. Les paysans buveurs. Les forgerons de la forge de Vulcain. Pallas et Arachné surtout incarnées dans les robustes ouvrières, la fileuse et la dévideuse. Glorification de l'art de la tapisserie. Non représentation pure et simple, mais glorification dans des êtres si puissamment réels et poétiques à la fois, qu'on peut se tromper sur leur sens. Immanence de l'idée dans le réel.

La nouvelle interprétation de *Las Meninas* par M. De Tolnay. Castro y a bien deviné une glorification de l'artiste créateur. L'auteur se représentant debout à côté de sa toile, *pinceau en main*. L'infante entre ses *meninas*, le nain taquinant le gros chien. Les *guardadamas*. Le personnage qui sort. Le roi et la reine vus dans un miroir.

Pour Castro le trait typique est la présence du créateur à côté de sa création. *Vió que era bueno*. J'ai dit quelque chose de semblable à propos du *Quichotte* discuté par son auteur. Grandiose assurance. Conscience de soi. Est-ce une caractéristique du *Hadit* hispanique ou une caractéristique du génie ?

Nouvelle interprétation dans la série des œuvres picturales glorifiant la peinture. Autre chose qu'un portrait de la famille royale cherchant l'originalité d'une mise en scène proche de la vie. La composition très savante. Les tableaux symétriquement pendus au mur du fond glorification des arts. Pallas et Arachné. Apollon et Marsyas. L'artiste, figure marginale ? Un peu comme une signature orgueilleuse ? Non. L'artiste dans le moment de l'inspiration. Le pinceau en suspens entre la palette et la toile. Contemplations de l'image intérieure. C'est cette image, qui fait concurrence au réel, que l'artiste a projetée sur sa toile.

Tradition des artistes italiens ou des pays du Nord. L'artiste représenté à l'ouvrage, ou bien l'artiste tenant en main son projet. L'inspiration. Moment choisi par Fragonard dans la vision du sculpteur.

Donc vision intérieure de Velázquez et glorification de la peinture en général ? Mais vision si consistante qu'on peut la prendre pour la réalité même, dans laquelle le peintre s'inclurait lui-même.

Cervantès s'est lui aussi inclus à l'ouvrage dans son œuvre, de même qu'il s'y est inclus en tant qu'homme dans les lignes où il évoque un tel Saavedra, ce soldat dont les exploits aux bagnes d'Alger seraient dignes d'un récit qu'il n'écrira pas. Qu'il s'agisse de *Mio Cid* ou de Cervantès ou de Velázquez, les œuvres suprêmes de ce qu'on appelle le réalisme espagnol nous confondent par la puissance d'une conception tellement naturelle, tellement incarnée dans le réel, qu'on peut les prendre pour la réalité pure et simple, vue du point de perspective que l'auteur a choisi. Art très volontaire ou structure ?

Le *Hadit* de l'enterrement du Comte d'Orgaz. Le grec byzantin. La notion de *Hadit* ne crée-t-elle pas un lien ténu et artificiel entre toutes les œuvres maîtresses de l'intégralisme hispanique ? Intégralisme qu'embrasse un registre très étendu de réalité représentable qui refuse l'abstraction, la séparation des genres. Je crois profondément à l'existence de cet intégralisme. Ce sont ses origines orientales, arabes, de *hadit*, qui nous laissent perplexes. D'autant que l'art arabe ignore le réalisme plastique, la complaisance dans les créatures individuelles et particulières comme il ignore l'épopée. La marque laissée par l'Islam dans la vie espagnole est assez vaste et profonde sans que nous cherchions cette marque jusque dans les initiatives les plus géniales, les plus originales, par lesquelles un Velázquez ou un Cervantès ont non seulement exprimé l'Espagne, mais créé l'Espagne en tant que génie national.

Une fois de plus nous avons dû détacher de l'ensemble pour les analyser et les discuter des idées que chez Castro sont en-



traînées par l'élan indivisible d'une histoire dramatique, violemment contrastée avec celle du monde extérieur. Le monde espagnol : *ego viventia mea vivo, yo vivo mis vivencias*. La réalité objective n'est pas le fait du monde espagnol pas plus dans les arts que dans les sciences. De là un solipsisme, une réclusion dans la demeure enchantée du *Castillo interior*. De là aussi les drames chaque fois que cette Espagne soustraite au temps du progrès matériel, se heurte au monde extérieur que ce temps gouverne. Mais c'est dans cette histoire uniéviq (depuis que l'Espagne s'est forgée) qu'il faudrait chercher le secret de ses grandeurs, du lien de voir en elle un effort périodiquement renouvelé et toujours marqué pour s'assimiler la civilisation européenne du progrès.



## 9. Jusqu'au XIIIe siècle. Emprunts à l'Islam et refus d'emprunter

L'épopée elle-même marquée par un pli arabe que manifesterait *nuevas = hadit*. Le même pli qui, cinq siècles plus tard, permettrait la géniale création du *Quichotte*. Mais Castro se sent obligé de nous donner une vision d'ensemble de ce Moyen Âge castillan où l'influence arabe est si subtile qu'elle s'insinue là où on l'attendrait le moins, au cœur de l'épopée, où elle se cache étrangement. Les Arabes n'ont pas d'épopée et les Castillans en ont une. Mais ce n'est pas tout : les Arabes ont un puissant lyrisme où la personnalité tout entière du poète s'absorbe, ils ont une mystique où l'âme individuelle du croyant s'anéantit en Allah. Or les Castillans du XIIe et du XIIIe siècle, malgré la puissante et insinuante influence qu'ils subissent des Arabes, n'ont pas de poésie lyrique, ou à peu près pas, et ce qu'ils en ont revêt une forme galicienne inattendue ; d'autre part, eux qui font surgir leur Santiago comme un anti-Mahomet, eux dont les descendants, au XVIe siècle, devaient avoir la plus admirable littérature mystique de l'Europe avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ils n'ont pas de mystique.

Comment n'ont-ils pas suivi, en les christianisant, les deux puissants modèles que leur donnaient en ces deux domaines, les Arabes ? La réponse, l'explication de ces deux carences paradoxales dans la conception de Castro, c'est que la tentation de les suivre était trop forte, qu'elle a été sentie comme un danger mortel, qu'elle a été délibérément réfrénée. Ce ne serait pas une simple absence d'emprunt, mais un refus d'emprunt.

La Castille, dans sa littérature primitive, et jusqu'au temps d'Alphonse le Savant y compris, reste fidèle à ce robuste ob-

jectivisme moral qui se manifeste dans son épopée. La Castille est *sesuda*, comme la caractérise le Poema de Fernán González. Elle ne perd pas la tête. Sa morale est solidement incarnée dans des règles objectives de loyauté, de fidélité, de courage, sa foi solidement accrochée à des vérités transcendantes – Dieu, Sainte Marie, Santiago, le dogme – et à la réalité visible de l'Église hiérarchique.

Elle refuse de se perdre dans les méandres de l'analyse intérieure, d'intérioriser sa foi au point que le croyant aspire à rester seul à seul avec Dieu et à s'anéantir en lui. Elle sent là un danger mortel. La Castille n'emprunte donc aux Arabes que ce minimum d'intégralisme que nous appelons réalisme dans le *Poema de Mio Cid*.

Intégralisme et besoin de vivre la réalité au lieu de la décrire objectivement que Castro considère comme constitutifs de l'âme arabe. Je me contente de signaler l'important problème qui est posé là en termes peut-être pas très clairs. Rappelons nous l'admirable évocation du Comte Sancho García recevant les gens de Tudela. C'est un témoin oculaire qui décrit l'épisode. Nous avons donc là un cas d'objectivité comparable à celle de Thucydide racontant la guerre du Péloponnèse dont il a été témoin, la peste d'Athènes dont il a été témoin. Autre cas auquel s'accroche longuement : celui du philosophe médecin Avicenne. Castro est très frappé de ce que le savant « injecte sa propre vie dans son œuvre » :

J'ai vu dans mon enfance sur les bords de l'Oxus, des amas de cette argile dont les gens se servent pour se laver la tête. Plus tard j'ai observé que cela s'était transformé en pierre tendre, et ceci s'est produit en 23 ans à peu près.

J'ai déjà eu l'occasion, à propos de Laguna, et de l'interprétation donnée par Castro de ses anecdotes personnelles, d'évoquer le style de Réaumur, celui de l'entomologiste Fabre. Style de naturaliste. Où les références à l'expérience personnelle représentent le comble de l'objectivité. Tous les exemples d'intégralisme et de vitalisme que Castro analyse avec émer-

veillance chez Avicenne peuvent se réduire à cela<sup>1</sup>.

Mais pour Castro, il s'agit de la même impossibilité où sont les Espagnols authentiques, marqués par le pli arabe, de dégager leur personne d'une réalité objective qu'ils expliquent ou racontent. Or ceci étant posé comme le trait fondamental que l'Espagne reçoit de l'âme arabe, Castro est obligé de constater qu'en plein XIII<sup>e</sup> siècle, cette disposition qu'il décèle en Castille avec mille difficultés, en regardant *Mio Cid* par transparence ou à contre-jour, elle apparaît à plein dans la grande Catalogne de Jaime I, dans la Majorque de Raymond Lulle.

Nous avons une chronique autobiographique de Jaime el Conquistador qui est une merveille d'intégralisme personnel, intime, d'une intimité allant parfois jusqu'à l'impudeur. Castro cite une page où le roi se représente lui-même tourmenté par un secret qu'il ne veut pas communiquer à ses familiers, se retournant dans son lit, suant comme dans un bain – étuve – malgré la froidure de la saison<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Castro cite *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum*, édité en arabe, latin et anglais par E.J. Holmyard et D.C. Mandeville, 1927, pp. 18-19. Il note que « le traducteur latin a repoussé ce style plein d'intégration existentielle et l'a converti en style didactique et objectif : *Scimus quoque quod in terra illa...* et nous fournit ainsi une excellente occasion pour mesurer la distance entre deux formes vitales différentes ». (Castro, *España en su historia*, *op. cit.*, p. 316 ; *Réalité*, *op. cit.*, p. 329). Une note manuscrite de Bataillon en marge de la version espagnole rappelle « Non *témoignage* du naturaliste (Réaumur). Il faudrait voir la méthode du traducteur ».

<sup>2</sup> Castro précise qu'en réalité il n'est pas si important de savoir si Jacques le Conquérant (1208-1276) fut vraiment l'auteur de cette chronique autobiographique « écrite avec le même air d'abandon familier, qui coïncide avec le choix de la langue catalane parlée dans la vie quotidienne, et qui a peu servi à la poésie, puisque celle-ci recourait au langage des troubadours de Provence ». Le passage cité est tiré de l'édition M. Aguiló, 1874, p. 281 : « Lá-dessus, nous allâmes nous coucher, et nous ne voulûmes pas relater cette conversation à aucun de ceux qui étaient avec nous ; et bien que nous fussions en janvier à l'époque des grands froids, nous nous tournions sans cesse dans le lit d'un côté sur l'autre,

Une autre où les détails les plus précis d'approvisionnement de comptabilité de lard et de blé, de transports de vivres voisinent avec le détail charmant de l'hirondelle qui est venue nicher sur la tente du roi et à laquelle le roi abandonne cette tente au moment de lever le camp (« pus en nostra fe era venguda »)<sup>3</sup>. Excès sexuels de son père<sup>4</sup>.

Tout cela, pour Castro, est arabisme pur. Il ne discute même pas la question de savoir si cette sensibilité pourrait venir d'un autre foyer de culture : la Provence des troubadours

---

et plus de cent fois, et nous transpirions comme si nous avions été aux bains. Après avoir longtemps songé, nous nous endormîmes sous l'empire de la fatigue d'une longue insomnie. Mais entre la mi-nuit et l'aube, nous revînmes à notre souci » (Castro, *Réalité, op. cit.*, p. 301).

<sup>3</sup> Il s'agit de la conversation du roi avec don Bernardo Guillén de Entenza avant d'entreprendre une certaine opération militaire : « Comment ! – dites-nous – vous n'avez pas acheminé de vivres à Burriana par mer ou par terre ? C'est que nous autres, nous n'avons rien... ». Don Bernardo répondit : « À Tortosa, j'ai 300 mesures de froment (selon la mesure d'Aragon), et 50 pièces de lard ; mais je les ai mises en gage pour 1500 sous ». Nous dîmes alors : « Par Dieu, don Bernardo Guillén, vous nous avez joué, à vous et à moi, un mauvais tour ; m'en remettant à vous, je ne métais point préparé, et je ne puis nous tirer de là ni l'un ni l'autre ». ...Le lendemain matin, quand don Bernardo se présenta, nous avions déjà réfléchi à la manière de procéder, et nous lui dîmes : « La seule idée qui me soit venue, c'est d'aller jusqu'à Burriana, si vous me donnez toutes les bêtes de charge que vous avez ici... ». Nous allâmes à Burriana, mais au moment de lever le camp, nous vîmes qu'une hirondelle avait fait son nid sur notre tente ; nous commandâmes qu'on la laissât là jusqu'à ce qu'elle n'y fût plus avec ses hirondeaux, puisqu'elle nous avait fait confiance ('pus en nostra fe era venguda') en venant nicher là ». (Castro, *Réalité, op. cit.*, p. 302).

<sup>4</sup> Castro cite la description que don Jaime donne de la mort de son père, Pierre II d'Aragon, à la bataille de Muret (1213) : « Le jour de la bataille, il venait de coucher avec une femme et s'était tellement dépensé (d'après ce que j'ai entendu rapporter par la suite à un sien sommelier nommé Gil, qui fut ensuite Frère de l'Hôpital, et à d'autres, qui le virent de leurs yeux) qu'il ne put tenir sur ses jambes pendant l'Évangile de la messe qui fut dite avant la bataille et dut se rasseoir sur son siège ». (Castro, *Réalité, op. cit.*, p. 305).

avec laquelle la Grande Catalogne étendue jusqu'à Montpellier communique largement. D'ailleurs, ce ne serait que remonter par un détour à la source arabe. Les provençaux ont pris aux Arabes à la fois leurs savantes formes strophiques : le *zajel*, et l'amour courtois.

La Catalogne, malgré sa position marginale, ses liens avec la Tierra Mayor, sa langue moins arabisée, est Espagne comme la Castille. Sur toutes deux l'influence arabe s'étend avec la même puissance.

Mais elles y réagissent différemment. La Castille est austère et guerrière, ancrée à son objectivité morale et à son moralisme parce qu'elle se sent la responsabilité de la reconquête. C'est pourquoi de la part d'Alphonse le Savant gendre de Jaime el Conquistador et fondateur de la grande prose castillane, une autobiographie intime, à plus forte raison impudique, serait absolument inconcevable. Alfonso el Sabio, qui doit tant à la culture arabe est bien en garde contre une influence qui détruirait la raison d'être de la Castille.

La grande puissance aragonaise-catalane, malgré le rôle capital qu'elle joue alors dans la Reconquête, ne s'y sent pas engagée avec le même sentiment de responsabilité vis à vis de la foi. De là la liberté avec laquelle Jaime s'abandonne à l'influence spirituelle des Arabes. D'ailleurs, au même moment où les Castellans viennent de remporter la victoire de Las Navas de Tolosa, décisive pour la fin de l'Andalus (1212) – et ce avec l'aide des Aragonais – le roi Pierre II d'Aragon meurt à la bataille de Muret (1213), étant allé dans le midi de la France au secours de ses vassaux albigeois contre Simon de Montfort.

En vertu de cette même situation de l'Hispania catalane, celle-ci a alors un grand mystique qui est en même temps un grand poète lyrique, Raymond Lulle. Lui aussi, malgré son insoupçonnable orthodoxie, le bienheureux Raymond Lulle s'abandonne à l'influence des Arabes dont il connaît la langue et la spiritualité. Il se réfère expressément, dans le *Roman de Blanquerna* où s'insère le dialogue de l'Ami et de l'Aimé, au

modèle des soufis ou mystiques arabes. Ce grand ennemi du Coran admire les paroles d'amour et les brefs exemples par lesquels les soufis enflamment la dévotion de leurs disciples. Il les imite. Il se livre à la plus haute spiritualité en même temps qu'à la spéculation intellectuelle sans se laisser arrêter par les scrupules qui inhibent de semblables développements en Castille, dans cette Castille, elle aussi, pourtant, saturée de présences islamiques<sup>5</sup>. La Castille, elle, ne joue pas avec le feu, justement parce qu'elle se sait inflammable. Elle s'abstient de mystique comme de lyrisme et de confession intime pour se donner toute à la lutte pour la foi « ¡Santiago y Cierra, España! ». Quand Alphonse le Savant s'abandonne au lyrisme, purement religieux, il ne prend aux Arabes que leurs strophes zejelesques. Et une pudeur le fait s'exprimer en galicien<sup>6</sup>.

J'avoue mon scepticisme devant des explications qui supposent, au XIII<sup>e</sup> siècle, une conscience nationale ou un instinct national assez fort pour déterminer le comportement spirituel

<sup>5</sup> Castro explique que Lulle (1232?-1315) « ne voit aucune difficulté à admettre son apparentement avec la mystique soufi qu'il prend pour modèle, ce qu'un Castillan n'aurait jamais fait. [...] Il en résulta un style où alternent passages d'une haute spiritualité et allusions aux contingences matérielles les plus surprenantes ; le mélange de ces deux tons donne une impression de populisme ingénu, de "réalisme", d'abandon sans réserve à tout ce qui se sent et se pense ». (Castro, *Réalité, op. cit.*, p. 300).

<sup>6</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Bell. p. 347-8 : choix du galicien. "Fashion of the time which considered it a softer, more pliant medium for lyrical verse ; and partly perhaps because he had been brought up in Galicia". Influence au Portugal. En particulier sur D. Diniz petit-fils du roi savant. Caractère plus populaire indiscutablement que les *cuadernas vias* de Berceo. Poésie à refrain chantée. Mais dans une très forte proportion, poésies narratives. Histoire naïve. Maria protégeant un peintre que le diable avait voulu tuer parce qu'il le peignait laid (porque *o pintava feo*). Chansons destinées à *populariser* par le chant des miracles. 557 n. 398 : miracle de Santa María de Terena près de Jérez : *Alí el rey don Alfonso / de Leon et de Castella fez fazer hua egreja / muit'aposta et muit' bela, que deu a Santa María / por casa et por capela*. Le roi parle donc de lui à la troisième personne. »



de tout un peuple. Et d'un peuple qui est, par hypothèse, partagé entre sa volonté d'être chrétien et une puissante influence arabe. Comment, si le mysticisme des soufis est là, à la porte, si le lyrisme des poètes soufis ou non – car il y a des poètes soufis dont la chasteté pourrait séduire, – comment aucun Castellan ne cède-t-il à la tentation comme Raymond Lulle ?

Je laisse de côté la discussion des grands problèmes impliqués dans les vues de Castro, et dont chacun exigerait bien des heures : d'une part la question de l'influence de la poésie arabe sur la poésie occidentale, en particulier sur les troubadours provençaux, avec lesquels se sont trouvés en contact étroit la Catalogne de R. Lulle, et la Galice où vécut Alphonse le Savant. La question du *zejel* est très complexe. Elle est loin d'être tranchée dans le sens de l'hypothèse des origines arabes du lyrisme des troubadours (P. Le Gentil, « A propos de la *Strophe Zejelesque* », *Rev. des langues romanes*, 1949).

D'autre part le problème des rapports entre le mysticisme chrétien et le mysticisme musulman. Asín Palacios l'a soulevé de bien des manières, soit à propos des *Santones andaluces* soit à propos de Ibn Abbad de Ronda précurseur de St Jean de la Croix. Le titre du livre où Asín a le mieux étudié la question, *L'Islam christianisé*, nous rappelle qu'en matière de spiritualité comme en d'autres, l'islam n'a rien inventé<sup>7</sup>. Ses spirituels doivent beaucoup à l'exemple des moines du désert qui pullulaient dans le Proche-Orient avant l'islam. Mais il n'est pas impossible que les Arabes aient servi de véhicule entre les chrétiens des premiers temps et ceux des temps modernes. L'Espagne méditerranéenne, terre d'élection pour les ermites, les *beguinos*, les fraticelles, a pu manifester dans sa vie religieuse depuis le XIIIe s. l'influence d'un substrat musulman. Il se peut que Castro ait raison de rapprocher Lull d'All Hallaj, martyr mystique de l'islam, que Lull ait été, bien plus qu'on ne l'a dit jusqu'à maintenant, un soufi chrétien. Ce n'est pas la partie positive de la démonstration de Castro qui

<sup>7</sup> Asín Palacios, Miguel (1931) : *El Islam cristianizado*, Madrid : Plutarco.

m'arrête : influence du monde arabe sur Jaime I ou sur Lull. C'est la contre partie négative. L'explication de la carence du lyrisme et de la mystique en Castille, ici encore à cause de l'influence arabe, mais d'une influence arabe inhibée victorieusement par une sorte d'instinct vital.

La littérature castillane antérieure au XIV<sup>e</sup> s. n'a pas de poésie lyrique. Castro insiste avec persévérance sur le fait que l'Espagne, pénétrée d'influence islamique, garde sa volonté de n'être pas arabe, et que les produits de sa culture diffèrent essentiellement de ceux de la culture islamique. De même que les Arabes écrivent des vies de saints hommes, de *Santones andaluces*. Gonzalo de Berceo écrit en vers les vies de Saint Dominique de Silos ou de San Millán, ou de Santa Oria, saints bien espagnols. Sa formation, son style, sa métrique semblent latins et français exclusivement. Il est fier d'écrire en *cuaderna vía - a sílabas contadas* - et d'écrire une histoire vraie. Ses strophes s'alignent « monotonas hileras de chopos invernales en donde nada brilla » (Machado). Pourtant il y a dans son style bonhomme et candide un ton que Azorín jugeait « jovial », « plástico », « íntimo ». Castro recherche avidement des notes plastiques, concrètes. L'homme que la douleur rend comme enragé « que roja las paredes ». La langue qui n'était jamais sans huile sauf au moment où le sacristain changeait la mèche « fuera cuando el ministro la mecha li cambiaba ». Castro relève les interventions de l'auteur « yo la vi... es verdadera historia ». Ses allusions aux sources qu'il versifie. Il y a là un peu, mais bien peu du réalisme des soufis et de leurs biographes. Castro reconnaît que c'est très peu. Et qu'il n'y a pas de lyrisme. En la personne de Gonzalo de Berceo, la Castille se défend contre le virus, bien que quelque chose chez lui, vitalise – à la manière arabe – les sources latines ou françaises, San Braulio ou Gautier de Coincy.

Mais s'il n'y a que des oraisons quasi liturgiques dans la bouche des héros de Berceo, Castro veut voir un lyrisme religieux authentique dans l'énorme recueil de plus de 400 chan-

sons que nous a laissées le roi Alphonse le Savant, les *Cantigas de Santa María*. Voilà une masse de chansons en l'honneur de la Vierge. Par une sorte de nécessité intime, le moule métrique est le plus souvent la strophe zejelesque, emprunt direct ou indirect aux Arabes. Mais au bord du précipice – car exprimer le sentiment intime en Castille conduisait à tomber directement ou indirectement dans la zone de l'humanisme arabe, le roi éprouve une sorte de gêne qui l'empêche de s'exprimer en castillan. Plutôt que de se taire, il surmonte une sorte de tabou parce que Castro appelle l'euphémisme du galicien. Car il existe – enclave dans le domaine de la couronne de Castille – un lyrisme galicien. Ce recoin de la péninsule est le siège de la basilique de Santiago. C'est une région internationale qui peut se permettre d'être lyrique parce qu'elle n'est pas un bastion de la Reconquête. Elle peut se permettre de suivre les modèles arabes soit directement, soit à travers les intermédiaires provençaux. La tradition lyrique galicienne est comme une sorte d'excuse pour le Roi Savant quand il veut s'abandonner au lyrisme<sup>8</sup>.

Explication nouvelle qui se heurte à l'objection de base concernant les consciences nationales ou régionales. Mais aussi, autres difficultés. Si, comme Castro l'admet lui-même, les strophes zejelesques étaient déjà très répandues chez les

---

<sup>8</sup> Bataillon, notes manuscrites : « p. 391 CCLXXIX : *Como el Rei pidiu mercée a Santa María que o guarrocesse d'ua grand'enfermidade que autá ; et elle como Sennor poderosa, guarecé-o./Santa María, valed ¡ai Sennor !/Et acorred' a vosso trobador/Que ma-lle vai.* ; p. 399 n. 297 Miracle, arrivé au roi à Séville raconté sous forme impersonnelle ; p. 530 n. 379 allusion à la troisième personne au roi qui faisait peupler Puerto de Santa María ; p. 359 n. 298 Miracle arrivé en Provence. ; p. 529 miracle dont est favorisé D. Manuel frère bien aimé du roi ; (n. 376) Le roi parle de lui à la troisième personne. ; p. 911 n. 367 Le roi guéri par la Vierge, troisième personne. N. 345 – pp. 480-483 : autre miracle où le roi Don Alfonso fillo del rei Don Fernando parle de lui à la 3<sup>e</sup> personne : *Reinaua que da Reynna/Dos cēos tijnna bando/Contra mouros e crisçãos/Máos, e demáis trobando/Andaua dos seus miragres* ».

troubadours provençaux fréquentant la Galice, comment Alfonso el Sabio, qui ne se préoccupait pas de la question tant débattue aujourd'hui de l'origine des strophes, aurait-il senti qu'il entrait dans une zone dangereuse quand il chantait la Vierge et ses miracles dans les strophes des troubadours (les *goyos* et autres pièces expliqués par Le Gentil sans sortir de la tradition romane). Jusqu'ici, on admettait avec vraisemblance que Alfonso avait eu une double raison d'écrire ses chansons dévotes en galicien. Il avait passé une partie de sa jeunesse en Galice. Et la Galice était un foyer de poésie lyrique chantée (cf. Sarmiento) où la tradition locale avait été accueillante aux modèles des troubadours internationaux. C'est par là – à cause du pèlerinage – et par la Catalogne, que le lyrisme provençal s'introduisait. Et la langue, comme les formes métriques et strophiques, adhèrent aux genres et aux thèmes. Cette langue d'autre part était une sorte de Castillan archaïque (Castro le note très bien) capable de servir de *κοινή* aux léonais, aux castillans et aux portugais. Enfin, c'est un fait que le galicien est la langue poétique de tout le nord-ouest de la péninsule au XIII<sup>e</sup> s. Même au Portugal le *galego* l'emporte sur le portugais jusqu'à D. Diniz (Rodrigues Lapa). On a là comme dans la Castille d'Alphonse un cas de bilinguisme littéraire qui a son analogue en Catalogne, où le catalan poétique est un provençal plus ou moins catalanisé.

La pudeur, le tabou surmonté que fait intervenir Castro serait d'ailleurs bien étrange alors qu'il ne s'agit même pas de *Cantigas de amor* mais de chansons dévotes exprimant un sentiment aussi peu individualisé que la dévotion à la Vierge. La part du lyrisme – si on le prend au sens moderne – d'expression d'un sentiment intime – est très réduite. Une quarantaine sont des *Cantigas de loor* où le fidèle exprime sa vénération, son amour, où le poète se dit troubadour de la Vierge. Mais environs 400 sont narratives. Récits de miracles. Bien mieux. Une dizaine de cas où le miracle concerne le roi personnellement, ou le roi et son cher frère D. Manuel. *Toujours* la forme est narrative, le roi parle de lui à la troisième

personne, sans aucune effusion. Faut-il voir là, comme dans l'emploi du galicien, une précaution prise contre une puissante tentation de lyrisme venue du monde arabe tout proche, dans lequel Alphonse X était comme baigné à Séville nouvellement reconquise ?

Je ne pense pas que cette explication subtile doive s'imposer. Les Castellans sont certes très différents des Arabes. Il n'est peut-être pas nécessaire de recourir aux Arabes pour expliquer leurs différences aussi bien que leurs ressemblances, de supposer une profonde influence secrète secrètement balancée par un refus.

La stylisation réaliste, chez Alfonso el Sabio comme chez Berceo, n'est pas de telle nature qu'elle requière des modèles orientaux. Qu'on dise, si l'on veut, que la Castille n'est pas foncièrement lyrique ; qu'elle le devient tard. Quand elle le devient – fin du XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> – ce qu'elle fait est entièrement explicable par des modèles provençaux, français et italiens. Elle reste – jusqu'au temps de Garcilaso – un pays importateur de modèles lyriques. Elle les transfigure à sa manière. Elle reste un pays de sobriété lyrique<sup>9</sup>.

De même, que penser de l'absence de mystique dans la castille du Moyen Âge ? Faudrait-il y voir aussi une sorte de

---

<sup>9</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Nombreuses allusions à la France dans les *Cantigas* (art. de Bell, *Mod. Lang. Review* 1915 t. X p. 346). Recueil dont l'attribution globale au roi savant serait problématique d'après Collet et Villalba (*Bull. Hisp.*) malgré la pièce du début où il est dit que le roi est "liuro como achei fez a onrr'a e loor da Virgen Santa María. Poram dos miragres seus fezo contares e sões saborosos de cantar". *Cantigas* (ed. Acad.), p. 18 n. X : *Rosa das Rosas et Fror das Frores/ Dona das donas, Sennor das Sennores* Rose des roses et fleur des fleurs/ Dame des dames et Seigneur des seigneurs. (*Réalité*, p. 350). Invitation à servir la Vierge. Le dernier vers du dernier couplet : *Don ao demo os outros amores*. Il veut être son *trobador* (mais thèmes populaires. Bell. 341). p. 88 LXI : *Fol é o que cuyda que non podería/Fazel – o que quisesse Santa María/D'est'un miragre nos direi que anêo/Un Seixons, ond'un liuro, ca dallar non vêo* ».

défense instinctive, l'effet d'un tabou informulé ? Comme si la Castille chrétienne avait été assez au courant de la mystique arabe des soufis et assez obsédée par le danger de cette spiritualité pour concevoir toute mystique comme chose de l'Islam et comme une tentation terrible de défection, de trahison dans la guerre sainte, du moins de détente du ressort des énergies combattives ?

Si Castro a raison quant au soufisme de Raymond Lulle, nous voyons en lui une attitude bien plus complexe. Il déteste l'Islam du Coran, l'Islam hérésie. Il est capable de rendre hommage à une école musulmane d'amour, de pur amour de Dieu. S'il sait l'arabe, s'il a pu lire la littérature des soufis et des shadilis, c'est qu'il veut combattre l'Islam par la parole. Son influence au Concile de Vienne (1318) les chaires d'arabe de Paris, Salamanque, Oxford et Bologne. Avec cela il est un tertiaire franciscain très imbu de spiritualité franciscaine. La Catalogne, l'est de la péninsule, se livre au mysticisme sans avoir peur de l'hérésie ni du lyrisme. Et sans avoir peur d'islamiser en ce domaine.

Le gros travail du P. Pou y Martí sur les *beguinos*, les fraticelles de Catalogne, Valence, Majorque<sup>10</sup>. En contact étroit avec le franciscanisme hétérodoxe, révolutionnaire. Si ces contrées sont plus largement ouvertes à la mystique et à l'hérésie, n'est-ce pas qu'elles sont en plus large contact avec l'Italie et le midi de la France. L'hérésie des Albigeois, des Cathares, teintés de manichéisme, n'a rien d'islamisant. Exagération à présenter Pierre II, mort à Muret, comme le champion de l'hérésie albigeoise. La réprime. Va au secours de ses vassaux contre Simon de Montfort malgré cette hérésie. Il y a une inquisition en Aragon. Pas en Castille.

Mais il y a des infiltrations albigeoises jusque dans le royaume de Léon, sur la route de Compostelle. Témoignage de Luc de Tuy invoqué par Castro pour montrer que parmi les dangers de l'hérésie on dénonçait le danger d'attiédir la

<sup>10</sup> Pou y Martí, José María (1930) : *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich : Seráfica.

dévotion chrétienne/hérésies laïcisantes. Attaques insidieuses contre la hiérarchie, le clergé. Risque d'éteindre la flamme qui dévore les ennemis de la foi : « Friget calor bellicus et catholicus Hispaniarum ». Mais dans les détails de Luc de Tuy sur les hérésies de Léon, pas de traces du mysticisme soufi, ni de mysticisme en général à proprement parler (sauf l'inspiration individuelle). En tout cas on ne voit pas qu'il y ait eu le sentiment d'un grave péril de mysticisme hétérodoxe à la musulmane, d'une puissante tentation qui aurait été conjurée par une puissante inhibition<sup>11</sup>.

Cette idée d'un mysticisme espagnol inhibé au Moyen Âge, elle est explicable à la fois par la conception d'ensemble de Castro qui suppose une influence arabe omniprésente aux sources mêmes de la vie spirituelle. Et elle s'explique sans doute aussi par l'idée que le pays de Sainte Thérèse et de Saint Jean de la Croix est un pays foncièrement mystique. Or il y a là une confusion. L'Espagne, c'est une vérité que nous rencontrons à chaque pas dans nos études, est un pays foncièrement religieux. Sa foi religieuse est dans l'ensemble intacte, sans ombre de doute. Pays pour lequel le surnaturel existe au même titre que le monde qu'atteignent les sens. Mais c'est

---

<sup>11</sup> Castro avoue ne connaître l'œuvre de don Lucas de Tuy *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores* qu'à travers les fragments cités par Menéndez Pelayo, d'après lequel les hérétiques de Léon suivaient les doctrines d'Amalric de Chartres et de David de Dinant qui se présentaient comme des prêtres séculiers, des frères ou des moines pour duper les fidèles dans le secret de la confession et pervertir les Saintes Écritures « avec un semblant de philosophie ». Il précise dans *Réalité* : « Nous ignorons jusqu'à quel point la description de don Lucas de Tuy est exacte ou exagérée, car nous n'avons plus les écrits hérétiques dont il parle, et nous ne savons pas dans quelle mesure la société léonaise adhéra à de telles doctrines. Mais l'essentiel, c'est le commentaire dont l'évêque de Tuy éclaire les effets de cette hérésie sur le territoire de Léon : *L'ardeur belliqueuse et catholique des Espagnes se refroidit*, elle qui avait costume de dévorer de sa flamme les ennemis de la foi catholique ». (Castro, *Réalité*, *op. cit.*, p. 317).

une foi qui s'attache aux cérémonies, aux sacrements, au caractère surnaturel de la prêtrise du dogme, aux miracles des saints. Toutes choses dont la mystique a tendance – sinon à se désintéresser – à faire abstraction. Castro fait allusion à l'entrée au XIV<sup>e</sup> d'une spiritualité hardie – frisant l'hérésie – avec les fondateurs de l'ordre de St. Jérôme. Accusation de bégarisme. Mais ces anachorètes un peu anarchiques viennent d'Italie, ont été formés à l'école de Tomasuccio. Franciscanisme tertiaire à tendances hérétiques. Le virus est vite neutralisé par la catholique Espagne. Ordre conservateur de la liturgie.

Le grand mysticisme du XVI<sup>e</sup> siècle a été préparé dans un climat d'illuminisme dû pour une bonne part aux nouveaux chrétiens d'origine juive. Conséquence d'une situation nouvelle créée par le XV<sup>e</sup> siècle. Question très complexe. Les foyers d'illuminisme Nouvelle Castille. Extrémadoure, Andalousie Cordoue, Jaen. Il ne faudrait pas que le refus des explications raciales trop faciles empêchât de voir le rôle réel des nouveaux chrétiens. Cette spiritualité hétérodoxe fait surgir contre elle et contre le mysticisme le plus orthodoxe l'accusation d'illuminisme. Tous ces mouvements restent le fait d'infimes minorités tenues en suspicion par la généralité des vieux chrétiens. L'Espagne religieuse non mystique. Les mouvements mystiques sont partout minoritaires. Ils l'ont été même dans les terres d'Islam, où les diverses confessions ou tendances ont généralement combattu le soufisme. Partout la vie active s'est défendue contre la vie contemplative. Mais en Espagne plus qu'ailleurs la réaction anti-mystique a toujours été très forte.

En somme, difficulté d'expliquer historiquement, par le complexe christiano-islamo-juif, des caractères négatifs, des carences. « Ausencia de expresividad subjetiva » – manque de littérature de confession intime. À part des documents – comme Ste Thérèse, *Vida* – l'Espagne est pauvre en autobiographies intimes : manque de poésie lyrique, manque de mysticisme<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> D'après Castro le texte le plus proche d'une forme littéraire qu'on



Triple carence où Castro veut voir un *fenómeno histórico y no racial*. Assurément dire que si la Castille (et l'Espagne qu'elle a marquée de son empreinte dominatrice) accède tardivement à la confession intime, au lyrisme, à la mystique, c'est parce que la race y répugne, ce n'est pas expliquer grand chose. Et il n'est sûrement pas inutile de distinguer entre les époques, entre les situations historiques. Nous verrons qu'avec le XIV<sup>e</sup> siècle la situation du complexe de l'Espagne des trois religions change grandement. Le rôle des Juifs, en particulier, change du tout au tout. Or c'est après cela que se développent illuminisme et mysticisme. Et nous voyons qu'au XVI<sup>e</sup> siècle on dénonce les néo-chrétiens comme les responsables de l'hérésie illuministe. Nous touchons là une réalité substantielle historique et non raciale. Nous touchons une influence et la réaction contre cette influence. J'avoue que jusqu'à plus ample informé, poser du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle une influence arabe tellement puissante que même l'absence des effets qu'on pourrait en attendre est explicable par elle – ou par son ombre menaçante – exerçant une puissante inhibition, j'avoue que cela me semble une opération audacieuse, profitable surtout par les recherches positives qu'elle doit susciter sur les phénomènes dont il s'agit.

Mais nous aborderons la semaine prochaine la nouvelle situation qui s'établit à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Aboutit à un tel renforcement de l'influence islamique que l'Archiprêtre de Hita, dans son *Libro de Buen Amor* arabiserait non plus sans le savoir comme le jongleur des *nuevas de Mio Cid* – ou Cervantès ou Velázquez – mais en imitant consciemment un des chefs d'œuvre de la littérature arabe andalouse.

---

nommera plus tard « mémoires » serait la vie de sainte Thérèse plutôt que les *Confessions* de saint Augustin, où la conscience oublie bientôt la présence du monde sensible. Bataillon note en marge de *España en su historia* : « Les individus, les créatures concrètes, ne tiennent-ils pas plus de place chez St Augustin que chez Ste Thérèse » (p. 321).



## 10. Le *Libro de Buen Amor*

A. Castro envisage ce livre fameux dans la perspective d'un Moyen Âge espagnol dominé par la présence énorme de l'Islam, et il lui semble que pour la première fois il le comprend en profondeur.

Livre étonnant, dit-il : « sin enlace con la poesía castellana de los siglos anteriores o con la literatura de la Romania ». Or jusqu'ici c'est dans la littérature du Moyen Âge roman qu'on avait situé le *Libro de buen Amor* : littérature morale et amoureuse, apologues, pastourelles parodiques, facéties des clercs goliards vagabonds. Ce poème pour jongleurs *cazurrros* apparaissait lié à diverses traditions par une foule de thèmes. Castro, on le voit par la suite, n'entend pas supprimer d'un trait de plume tout le travail accompli par les romanistes, mais le romanisme du *Libro de Buen Amor* lui paraît de loin surpassé par son arabisme. C'est grâce au contact avec l'Islam que son auteur aurait renouvelé génialement ses thèmes<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Castro, *Réalité de l'Espagne*, *op. cit.*, pp. 387-388 : « Le livre de Juan Ruiz est hétérogène et plein de répétitions des plus insistantes ; l'auteur – un tempérament poétique – transparait à travers une poésie tout occupée d'amours, de passions et de sensualité, mais en même temps enveloppée dans un nuage de moralités et d'allégories. Les méthodes utilisées ordinairement pour comprendre la poésie romanico-chrétienne ne trouvent pas ici leur emploi, car le *Libro de Buen Amor*, tout en étant une œuvre chrétienne et européenne, est en même temps un reflet castillan de modèles arabes, de toute une littérature érotique dont une des plus belles manifestations est ce poème de Juan Ruiz, archiprêtre de Hita, écrit vers 1330. De son auteur, nous ne connaissons que le nom, et cette œuvre. [...] Ruiz est le premier auteur qui joue lui-même avec son livre – arabesque ouverte qui ne saurait avoir ni début ni fin – et il invite le public à entrer dans ce jeu aimable, à se lancer le volume de mains en mains, attrape qui peut (strophe 1629). Il ne demande ni commentaires ni interprétations savantes : ni lui ni son livre ne sont savants ».

Présentation préparée par un tableau très vivant de l'époque dans laquelle surgit Juan Ruiz. Époque d'arrêt dans la reconquête, époque où l'orientalisation de l'Espagne s'accroît dans une paix tumultueuse. Déjà la génération d'Alphonse X le Savant n'avait pas maintenu la tension héroïque de la précédente contre l'Islam. Mais avec la mort de l'Infant Don Alfonso de la Cerda et l'avènement de son frère Sancho IV el Bravo, ce n'est pas seulement la succession dynastique normale qui se rompt, c'est tout un ordre social. Les grandes familles commencent à jouer un rôle anarchique.

Le peuple remue lui aussi, non contre la monarchie ou contre la noblesse, mais contre une autre puissance très proche de la royauté et des grands : les Juifs. De Sancho IV à Pierre le Cruel, c'est l'apogée de l'influence des Juifs en Espagne, et le commencement des émeutes contre eux. Nous y reviendrons la semaine prochaine. La Castille a reçu de l'annexion de la plus grande partie de l'Andalousie, cette *Castilla Novísima*, un énorme accroissement de richesse, d'activité, de curiosité. Il parvient à la *meseta*, avec les souffles nouveaux de l'Andalousie et de la Méditerranée, de nouvelles formes d'esprit islamique. Je ne m'arrête pas aux changements sociaux, et je signale l'idée que Castro nous propose au sujet de la Reconquête. Celle-ci serait bien en peine de rétablir un état de pure chrétienté préexistant à l'invasion arabe. La Castille, en bloc, reconquiert l'Andalousie. Mais elle ne *reprend* pas la Cordoue ni la Séville des Wisigoths. Elle *prend* la Cordoue et la Séville des Arabes. Et Castro nous donne à entendre qu'elle est prise par ces foyers de civilisation plus vivante et plus raffinée. *Graecia capta...*

Imaginons – dans un élan d'imagination – (que Castro pourrait appeler uchronique) que dans quelques siècles les mexicains réussissent à s'emparer de la Californie, de Los Angeles, de San Francisco (pays cédés en 1848) et demandons nous si ce serait là une reconquête. De même Séville, Cordoue. Il y a là un volume d'Islam impossible à déplacer, dans lequel il faut s'installer, dont il faut s'assimiler une bonne part.

Dans le domaine des arts : *phénomène du mudéjarisme*. Cf. le livre de Terrasse sur l'art hispano-mauresque des origines au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Mudéjar pas très intéressant, celui de l'Alcázar de Séville, pure copie des palais musulmans de même époque pour les rois chrétiens. Plus intéressants les intérieurs mudéjars. Les décors arabes dans l'Alcazar gothique de Ségovie. Plus encore le mariage des formes architecturales chrétiennes avec certains éléments structuraux arabes, avec les décorations d'entrelacs et d'arabesques. Puissante et persistante influence depuis les églises de brique gothico-mudéjares de l'Aragon jusqu'au renaissance mudéjar de la Casa de Pilatos ou du Palacio de las Dueñas de Séville, et si l'on veut jusqu'aux églises baroques mudéjarisantes de la région de Puebla au Mexique. Castro exilé contemple au Musée de la *Hispanic Society* la belle porte provenant de la *capilla mayor* de la cathédrale de Baeza. Dans un encadrement à angles arrondis serpentent des ornements végétaux d'assez bon style gothique fleuri. Les battants de la porte sont décorés des étoiles à entrelacs géométriques dans le plus pur style musulman.

Y a-t-il un mudéjar en littérature ?

Castro affirme avec force que oui. Le *Libro de Buen Amor* est pour lui le cas le plus beau, le plus savoureux, de *peculiaridad cristiano-islámica*. Mais il y en a d'autres.

Quand il aborde à ce propos Juan Manuel, l'Infant auteur de *El Conde Lucanor*, on s'attend à ce qu'il nous parle des contes arabes qui entrent dans la composition de ce recueil admirable, qu'il évoque cet apport du conte moral ou divertissant qui vient enrichir et orner la littérature castillane, grâce aux traductions de *Calila y Dimna*, du *Sendebâr*, de la discipline cléricale. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Fidèle à son orientation générale, à son souci constant de chercher des influences arabes plus secrètes, plus profondes, il découvre l'arabisme de D. Juan Manuel dans certaines pages autobio-

<sup>2</sup> Terrasse, Henri (1932) : *L'art hispano-mauresque des origines au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Les éditions G. van Oest.

graphiques du *Libro de las Armas*. Elles n'ont pas l'abandon intime de l'autobiographie de Jaime I el Conquistador. Mais elles ont, dans le récit de la mort de Sanche IV, un accent sobrement pathétique. L'écrivain infant D. Juan Manuel, cousin du roi, a été témoin de cette mort, il a reçu du mourant cette confiance : je meurs du fait de mes péchés et en particulier du fait de la malédiction de son père Alphonse le Savant. Le roi avoue à son cousin combien il l'aime et combien il le craint. Sa confession est interrompue par un violent accès de toux qui semble lui déchirer la poitrine. Quand il dit adieu à son interlocuteur il voudrait lui donner sa bénédiction, mais hélas il ne peut la donner ni à D. Juan Manuel ni à personne, car nul ne peut donner ce qu'il n'a pas, « ca ninguno non puede dar lo que non ha ».

Selon la conception de Castro tout ici a une force empruntée à la littérature et à l'âme islamique. Depuis l'idée de la bénédiction ou la malediction s'attachant à un être comme sa propriété et son destin (la *baraka* encore vivante en pays d'Islam) – jusqu'à la forme autobiographique. À vrai dire, plutôt qu'autobiographique, récit par un témoin oculaire, ce qui est différent. Mais modèle des chroniqueurs arabes. Eux seuls auraient pu apprendre à rendre une telle scène depuis son pathétique moral jusqu'au détail matériel de la quinte de toux. L'âme castillane sort de sa gaucherie, de son incapacité de formuler les choses de l'âme. Ici, une réserve, peut-être y aurait-il des précédents dans la *Primera Crónica General*, où il y a plus d'un beau récit provenant de *Cantares* prosifiés.

Admettons qu'il y ait là une nouveauté dans l'observation personnelle de la vie et dans la façon de la rendre comme une expérience personnelle, *vivencia* du narrateur<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Castro analyse la description de l'agonie de Sancho IV dans le *Tractado sobre las armas*, qu'il considère comme un fragment d'autobiographie : « La prose de Don Juan Manuel s'alimente à la fois d'une volonté artistique et de nécessités pragmatiques qui ont conféré forme et contenu à cette volonté d'expression . [...] Le fait que la prose, au XIV<sup>e</sup> siècle, commence à exprimer la réalité intime de celui qui s'y *manifeste* dans

Or quelque chose de cela, beaucoup de cela est passé au *Libro de Buen Amor*. Mais d'où cela lui est-il venu ? Non pas certes de la littérature goliardique ou jongleresque, mais d'un modèle arabe que Castro n'hésite pas à nommer, dont il n'hésite pas à dire que l'Archiprêtre de Hita l'a lu : *Le Collier de la Colombe* d'Ibn Hazm, un des esprits les plus raffinés, à la fois penseur et poète, de la Cordoue du XI<sup>e</sup> siècle. Asín avait traduit de lui en 1916 *Les caractères et la conduite*, traité de psychologie morale, puis en 1927 *l'Histoire critique des idées religieuses*. En 1931 Nykl l'a traduit en anglais, traduction utilisée par Castro (*Le Collier de la Colombe sur l'amour et les amants*<sup>4</sup>). En 1949 M. Bercher en a donné une version française (*Le Collier du pigeon*) dans la Bibliographie arabe-française diri-

---

l'acte de parler en son propre nom, est contemporain du lyrisme de l'archiprêtre de Hita et de la poésie de l'Israélite don Sem Tob de Carrión. [...] Dans l'épopée, le thème poétique était un grand événement de dimensions nationales ou au moins collectives ; désormais, le thème des récits castillans sera une anecdote, où l'incident ne dépasse pas les limites d'une personne. La matière sociale se convertit en affaires privées et personnelles, ouvrant ainsi la voie à la poésie lyrique, au *Romancero* du XIV<sup>e</sup> siècle et au roman véritable ». Les germes romanesques se sont développés à son avis en compagnie de l'expression directe d'un moi : « Voilà pourquoi j'ai écrit ailleurs que le style lyrique du roman pastoral, voire même du mysticisme, a présidé la gestation historico-littéraire de *Don Quichotte*. Au fond de toutes ces complexités, on perçoit la rumeur du "charabia" morisque et le battement de "atome de notre cœur" dont parlait al-Hallaj ». (Castro, *Réalité*, *op. cit.*, p. 378-379).

<sup>4</sup> Dans la seconde édition de son étude, Castro mentionne la traduction anglaise de Nykl et l'édition espagnole de García Gómez (Madrid, 1952) qui refuse le lien entre *El collar de la paloma* et le *Libro de buen amor* tracé dans *España*. Dans une lettre à Bataillon du 6 juillet 1952 il califie de « dégoûtante » l'introduction de Gómez : « En un artículo que saldrá en *Comparative Literature* le digo que cuesta también trabajo ver la presencia del *Quijote* en *Madame Bovary*, ya que en esta no hay lanza ni caballo flaco. No obstante lo cual el *Quijote* funciona y palpita en esa y muchas otras novelas ». Bataillon donne un compte rendu de l'édition Gómez dans le *Bulletin Hispanique*, LV, 1953, pp. 388-391. En 1950 Lévi-Provençal aussi se prononce sur la question : « En relisant le Collier de la Colombe », *Al-Andalus*, XV, pp. 335-376.

gée par M. Pérès à Alger<sup>5</sup>.

Ceci pose naturellement la question de la culture arabe de l'Archiprêtre Juan Ruiz : « Je n'affirme ni ne nie que l'Archiprêtre ait su l'arabe ; ce qui est sûr c'est qu'il a lu ou entendu lire des œuvres arabes, dans cette langue ou dans des traductions que nous ignorons ».

Sur quoi se fonde cette affirmation si nouvelle ?

D'abord sur des considérations de technique et de forme générale. Le *Libro de Buen Amor* se présente comme un livre de prose dans laquelle des morceaux de poésie seraient mêlés. Plus exactement la *cuaderna vía* narrative ou sententieuse, avec ses strophes régulières – quatrain monorimes de régularité au moins aproximative – est interrompue de temps en temps par des poésies lyriques de forme chantable, certaines ressemblant à des *zejels* ou des virelais – qu'il s'agisse de *ser-ranillas* chantant des rencontres avec des montagnardes qui n'ont pas froid aux yeux, ou de chansons sur les joies – *los gozos* – de la Vierge Marie.

D'autre part, le récit des expériences du clerc amoureux, tiraillé entre le fol amour des femmes et le bon amour de Dieu, les réflexions que ces expériences inspirent, tout affecte la forme personnelle d'une autobiographie. Malgré le caractère évidemment allégorique ou imagé de certains épisodes comme le triomphe de l'Amour – avec la figuration décora-

---

<sup>5</sup> Dans le *Bulletin Hispanique*, 1950, LII, Bataillon annonce le *Collier du Pigeon ou De l'Amour et des Amants* de Léon Bercher (t. VIII de la Bibliothèque arabe-française publiée sous la direction de Henri Pérès, Alger, 1949) : « Une publication d'importance capitale, qui aidera les lecteurs de langue française à étudier les rapports établis par A. Castro (*España en su historia*) entre le *Livre de l'Amour* d'Ibn H'azm et le *Libro de Buen Amor* de l'Archiprêtre de Hita ». Bataillon signale que la traduction de Bercher vient après celles de Nykl en anglais (*The Dove's Neck-ring*, 1931), de Weisweiler en allemand (1941) et de Gabrieli en italien, et qu'elle tend à une scrupuleuse exactitude, comme le manifeste, dès le titre, le « pigeon » préféré à la plus poétique « colombe ». (p. 142).



tive des saisons – ou bien comme le combat de Don Carnal et Doña Cuaresma, c'est à l'Archiprêtre de Hita Juan Ruiz que tout est censé arriver.

Si de nombreux éléments ont leurs analogues dans la littérature française ou latine, l'ensemble est de conception et de forme uniques dans la littérature médiévale européenne romane. Or le *Collier de la Colombe* offre une alternance de vers et de prose. L'auteur cite à chaque instant des poésies que lui-même ou d'autres ont composées pour illustrer une situation ou une idée.

D'autre part, c'est une confession en même temps qu'un livre de réflexions sur l'amour. Ibn Hazm y a mis beaucoup de son expérience sentimentale personnelle. Une expérience à vrai dire infiniment délicate, dans laquelle la mélancolie des refus, des séparations, des renoncements raisonnables, tient plus de place que les triomphes de la sensualité. En un sens, livre du bon amour, de l'amour pur, lui aussi, et bien plus authentiquement que le *Libro de Buen Amor*. Car les ressemblances globales qu'invoque Castro ne sont pas tellement convaincantes. Lui-même remarque objectivement que le mélange vers et prose avait été connu de l'antiquité, et pour ne citer qu'un exemple hautement picaresque et cynique pratiqué dans le *Satyricon* de Pétrone qui dépasse en hardiesse dans la peinture des turpitudes humaines tout ce que le Moyen Âge chrétien ou arabe a eu de plus cynique. Et qui sait quels mélanges pratiquaient les conteurs de fables milésiennes dont la tradition a dû se perpétuer plus ou moins parmi les jongleurs ? *La Chantefable* d'Aucassin et Nicolette, rappelée aussi par Castro, est une des plus savoureuses combinaisons de prose et vers de toutes les littératures. Ne représente-t-elle pas un genre de littérature jongleresque dont le prestige a pu rayonner en Espagne autant que celui des poètes philosophes du califat ou des taïfas ?

Et quant à l'autobiographie sentimentale d'Ibn Hazm, ce n'est pas une autobiographie à proprement parler. Confession

si l'on veut, avec des pages d'autobiographie. Conversation où sont invoquées les expériences des autres aussi bien que les souvenirs personnels. Rien en tout cas de ce récit délibérément cohérent que nous offre l'Archiprêtre, avec son rythme de *andar y ver*, avec son allure de chose vécue qui s'est fait prendre pour une tranche de vie de l'Archiprêtre Juan Ruiz, en dépit de ses épisodes de fantaisie allégorique<sup>6</sup>.

M. Lecoy dans ses *Recherches*<sup>7</sup> a bien montré l'agencement de ce qu'il appelle un cycle liturgique de l'amour accroché aux fêtes et aux saisons. La première sortie du héros se place avant le printemps, est encore accueillie dans la montagne par des bourrasques de neige et de grésil. Elle est suivie de la pénitence du carême. Puis c'est le triomphe de l'Amour et de la bonne chère. La revanche de Don Carnal sur Doña Cuaresma, les beaux jours sont venus. C'est avec l'aide de la bonne vieille Trotaconventos, l'entremetteuse, la recherche intrépide du plaisir. Mais la mort de la vieille l'interrompt et prépare le retour à la vertu. C'est donc avec une affabulation à moitié réaliste seulement, tout un petit roman qui revêt la forme autobiographique. La première ébauche d'un genre que Lazarillo et Guzmán porteront très haut et très loin enrichissant toute la littérature européenne. Cette forme autobiographique où la fiction prend la consistance de la réalité, n'est-ce pas la création prodigieuse de l'Espagne chrétienne, et sans commune mesure avec les pages d'autobiographie (si délicates, si émouvantes soient-elles) de la littérature arabe.

Américo Castro s'efforce de réduire la distance qui sépare la substance et le ton du *Collier de la Colombe* de la substance

---

<sup>6</sup> Dans une note manuscrite en marge de *España en su historia* Bataillon écrit : « Est-ce vraiment une autobiographie ou une suite de considérations illustrées par des témoignages et des poésies ? (la plupart de l'auteur) » (p. 387).

<sup>7</sup> Lecoy, Félix (1938) : *Recherches sur le Libro de Buen Amor*, Genève : Droz.

et du ton de l'Archiprêtre. Ce dernier malgré son ingéniosité et son sens subtil de la vie, est bien moins raffiné, plus délibérément amusant. Ibn Hazm ignore le comique. Il ignore, lui le musulman pénétré d'amour courtois, l'éloge de l'amour charnel. J[uan] R[uiz] décrit avec complaisance la « hembra placentera », aux hanches bien développées (« ancheta de caderas ») aux grands yeux brillants, aux longs cils, aux dents petites, « en la cama muy loca en la casa muy cuerda ». Ibn Hazm ignore les débordements de la joie bruyante que l'Archiprêtre aime accompagner d'une rumeur de musique et de danse. Castro rapporte le thème de la joie et de l'amour sensuel non à Ibn Hazm en particulier, mais à la bonne vie musulmane en général, vie amie de la volupté, à qui n'est pas étranger une sorte d'ascétisme raffiné, mais qui est exempt du sens chrétien du péché. Il est possible en effet que les chrétiens des grandes villes musulmanes conquises aient respiré cela dans les *morerías*. L'Archiprêtre parle des jongleresses maures. Il dit avoir composé des chansons de danse pour chanteuses des rues, juives ou mauresques :

fiz muchas cantigas de dança e troteras  
para judías e moras e para entenderas.

Mais justement, il y a en lui un côté de jongleur jovial et populaire presque encanaillé qu'on ne peut minimiser pour accentuer les ressemblances avec Ibn Hazm.

Menéndez Pidal, dans *Poesía juglaresca y juglares*, a donné une interprétation franchement jongleresque ou *ajuglarada* du *Libro de Buen amor*, œuvre d'un « clérigo agoliardado, doneador alegre, que sabe los instrumentos e todas juglerías ». Il pense qu'on doit prendre à la lettre à la fin « por vos deu solaz a todos fableros en juglería ».

Il rapproche la forme de la *chantefable* fameuse. Il analyse ses chansons à refrains comme des *zejels*, mais des *estribotes* et des *trovas cazarra*s destinées à un accompagnement choral. Là dessus, Castro proteste qu'on exagère le caractère bouffon du *Libro de buen amor*. Il note que le thème fondamental du

vin – par une société quasi musulmane – manque chez lui au répertoire goliardesque. Mais Pidal dit bien « agoliardado ». Et M. Lecoy qui a poussé plus loin que personne l'étude des thèmes goliardesques chez Juan Ruiz dit de façon nuancée : « il y a du goliard chez Juan Ruiz ». Ceci ne l'empêche pas de donner une note personnelle de sobriété et d'*agudeza* sententiveuse qui dépasse en délicatesse les goliards moyens. Sans qu'il soit nécessaire de souligner comme le fait Castro la lourde logique des *Gaudeamus igitur juvenes dum sumus*.

Castro conteste l'existence en Espagne d'une *juglería cazurra* à laquelle on pourrait rattacher l'Archiprêtre. Juan Ruiz en serait le seul représentant. Mais Pidal a eu la chance de retrouver grâce à Jean Ducamien le répertoire d'un jongleur *cazurro* du XVe siècle.

Un des articles commence : « Agora comencemos del libro del Arcipreste ». Preuve que le *Libro de buen amor* était passé à la postérité. Et s'il est la seule œuvre de jongleur épique qui nous soit parvenue dans une copie tardive, c'est le *Cantar de Mio Cid*.

Une autre difficulté que Castro doit résoudre dans son explication, c'est la pauvreté du répertoire lyrique intercalé dans le récit. Une « trova cazurra ». L'Archiprêtre a usé d'un messenger infidèle, Ferrán García son ami l'a trompé, il lui a soufflé son amie la boulangère Cruz. Et il chante « Mis ojos no verán luz pues he perdido a Cruz. Cruz cruzada panadera etc. » Chanson peut-être parodique jouant avec les choses saintes ? *Vuelta en -uz*. Savoureuse, piquante chanson. Avec cela, des *gozos* de la Vierge. Des *serranillas* de teneur gaillarde et joviale. Des chansons d'étudiants, chants d'aveugles. Mais où sont les poésies lyriques exprimant les délicats retours sur soi, ce qu'il a de plus typique dans le lyrisme en ton mineur d'Ibn Hazm ? Castro propose une réponse ingénieuse. Ces poésies manquent dans le livre. Elles sont des lacunes volontaires et soulignées. Bien entendu Menéndez Pidal, et après lui M. Lecoy, avaient remarqué les endroits où l'Archiprêtre

fait allusion à des chansons qu'on chercherait en vain à la suite du passage. Str. 947 : allusion à des « trovas cazurras ». 1319 allusion à des chansons galantes sans doute, envoyées à la charmante veuve par la vieille entremetteuse. Str. 92 il est question d'une triste chanson d'amour : « Fize canter tan triste como este triste amor ». Il ne dit pas ici : « este cantar... ».

Mais enfin Pidal et M. Lecoy admettent que nos manuscrits, dont certains sont mutilés, peuvent reproduire une copie de la première rédaction elle-même mutilée. La deuxième rédaction, censée rédigée en 1343 (par l'auteur emprisonné !), se distingue surtout de la première par le fait que à la fin de l'ouvrage elle groupe un plus grand nombre de poésies à chanter. Il n'est pas impossible que des « trovas » intercalées primitivement aient été perdues. Il se peut aussi que dans le cas du « cantar triste », l'Archiprêtre, n'ayant pas la vocation de l'élegie, ait volontairement oublié de l'insérer parce qu'il ne l'avait pas composé.

Mais je ne pense pas qu'il faille penser à une feinte systématique et multiple, par laquelle l'Archiprêtre, bon castillan chrétien, parfois leste dans ses propos mais farouchement pudique sur le chapitre de la confession sentimentale, aurait délibérément renoncé à une des cordes de la lyre, et la plus typique, d'Ibn Hazm, son modèle présumé. On retrouve là le système d'explication adopté par Castro pour rendre compte de la carence de poésie lyrique dans la Castille du siècle précédent. On aurait selon cette conception une sorte de congélation volontaire avec dégel très progressif des eaux printanières du lyrisme : glace totale au XIIe siècle. Au XIIIe avec Alphonse le Savant, lyrisme purement religieux et pudeur lyrique soulignée par l'euphémisme du dialecte galicien. Au XIVe, lyrisme joyeux de l'Archiprêtre qui réfrène totalement la veine élégiaque ou sérieuse. Enfin au XVe Pérez de Guzmán, la *Confession* intime.

J'ai peur que cette explication très ingénieuse ne parte d'une conception artificielle de la poésie lyrique. Ce qui est sûr, c'est que le lyrisme est en Castille et en langue castillane, un printemps tardif. Mais que ceci soit l'effet d'une résistance au soleil arabe ? Douteux.

Castro est très frappé, dans *El libro de buen amor* par un mouvement alterné entre un dedans et un dehors, une apparence et une réalité plus profonde qu'elle dissimule, une joie légère et une pensée sérieuse : cette structure poétique allant et venant, entre un *dentro* et un *fuera*, c'est selon lui l'essence même de l'art de l'Islam dans lequel il n'y a pas de choses substantielles mais un jeu d'apparences derrière lequel se cache Allah, seule réalité, l'unique, le tout-puissant, le Miséricordieux.

Mais cette structure intime, elle se dégagerait des œuvres musulmanes, décoratives ou poétiques, elle se retrouverait aussi chez les Espagnols chrétiens volontairement ou involontairement soumis à l'envoûtement arabe, sans que les Arabes l'aient bien souvent exprimée par des images. Le castillan plein d'humour prendrait au contraire plaisir à l'exprimer.

Les similitudes que Castro a trouvées entre Ibn Hazm et Juan Ruiz sont à vrai dire assez décevantes. Elles portent en général sur des pensées qui ne sont pas assez originales pour que la rencontre soit significative. L'Archiprêtre décrit les effets de l'amour d'après Ovide, dit-il. Et voilà que, aux traits identifiables chez Ovide, il ajoute : « L'amour rend subtil l'homme mal dégrossi, l'homme qui est couard, il le rend hardi, au vieillard il fait perdre beaucoup de sa vieillesse ».

Or ces trois traits sont dans Ibn Hazm. Est-ce suffisant ? Ne peuvent-ils venir d'une source commune qu'on identifiera demain ? Ibn Hazm a voulu mettre en garde contre les entremetteuses (notons que Juan Ruiz les exalte humoristiquement). L'Archiprêtre proteste qu'il n'a pas voulu inciter au péché mais donner exemple. Le premier dit « Lo hize a fin de

procaver... » le deuxième... « porque sean todos apercebidos ». Est-ce concluant ?<sup>8</sup>

Ibn Hazm cite cette pensée d'Abu Darda « Soulagez vos âmes par quelque légèreté, pour que ce soit une aide à ceux qui s'occupent du solide ». Un *hadit* du prophète dit : « Allégez vos âmes car elles se rouillent comme le fer ». Or l'Archiprêtre écrit :

Palabras son de sabio, e dixo lo Catón  
que ome, a sus coidados que tiene en coraçón  
entre ponga plazer e alegre la razón  
que la mucha tristeza mucho cuidado pon

Mais ici Juan Ruiz cite sa source, les *Distiques* du pseudo Caton. Et il traduit, en effet, du latin *interpone entreponga* :

Interpone tuis interdum gaudia curis.  
Ut possis animo quemvis sufferre laborem

Juan Ruiz puise-t-il sa sagesse joviale à une source arabe ou à une source latine ? La source en fin de compte est-elle la même ? Et la sagesse en tout cas n'est-elle pas internationale. De telles rencontres suffisent-elles pour dire que Juan Ruiz donne un sens chrétien à des habitudes et à des thèmes islamiques, et qu'il est par conséquent un cas de *mudejarismo* littéraire ?

Mais Castro, une fois de plus, s'attache bien moins à un contenu qu'à une structure. L'Archiprêtre, lui semble-t-il, s'est complu à dégager avec un humour sententieux le double sens, l'incertitude, le va et vient de ce monde inconstant pour lequel il écrit un livre à double ou à multiple sens que « a los

<sup>8</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Certitude que *l'Archiprêtre a lu Ibn Hazm*. Expressions désabusées sur l'érudition et la recherche des sources. Son intuition globale compte plus que les similitudes. Aussi peu décisives ». Bataillon fait probablement allusion aux considérations de Castro sur l'inutilité des recherches documentaires pour relire l'histoire littéraire (*España en su historia*, p. 410), des propos qui seront nuancés à partir de la deuxième édition. Mais la question de l'érudition stérile ne cesse de revenir dans leur correspondance personnelle.

cuerpos alegre y a las almas preste ».

Les apparences fugaces se changent les unes dans les autres. Réalité évanéscence, déroulement fluide, *fluencia* d'arabesque :

El axenuz [la graine de la nielle] de fuera más negro es que caldera  
 es de dentro muy blanco, más que la peña vera,  
 blanca farina está so negra cobertera ;  
 açucar negro e blanco está en vil cañavera.  
 Sobre la espina está la noble rosa flor  
 en fea letra está saber de grand dotor  
 Como so mala capa yaze buen bebedor  
 Ansí so el mal tabardo está buen amador. (17-18)

Ici, Castro veut que ces vers soient inintelligibles avec les catégories de matière et de forme<sup>9</sup>. Je pense qu'il s'agit plutôt d'accidents et d'essences et il recourt à une fantasmagorie islamique pour expliquer ces remarques si semblables à celles par lesquelles Rabelais invite le lecteur de *Gargantua* à chercher la substantifique moëlle, et lui rappelle les Silènes d'Alcibiade, dans le *Banquet* de Platon.

Projetant sur le *Libro de Buen Amor* son intuition générale du Moyen Âge espagnol, sa certitude que l'Archiprêtre a lu Ibn Hazm, il voit toute l'œuvre s'animer d'une vie étrange, parcourue en tous sens par un *duendecillo islámico*, un gnôme ou un *djinn* qui embrouille tout. Il lui semble que si nous n'introduisons pas cette mobilité, cette fugacité du monde spirituel islamique, nous nous condamnons à traiter le *Libro de Buen Amor* comme un banal répertoire de thèmes occidentaux sans apercevoir ce qui fait sa vie, son originalité. Il va jusqu'à dire que chez Juan Ruiz les choses changent de forme et d'être comme dans les dessins animés de Walt Dis-

<sup>9</sup> « Lo narrado, lo pretendidamente vivido por el autor, las moralidades y, a veces, la frase aislada ofrecen el alternado juego de un “dentro” y de un “fuera”, tan legítimo uno como otro, sin separación entre una realidad básica y una apariencia dudosa, según habría preferido una mentalidad completamente occidental » (Castro, *España en su historia*, *op. cit.*, p. 421). À côté des vers choisis par Castro, Bataillon note « Cf. Rabelais, la substantifique moëlle (et Érasme – Sileni) ».



ney. Mais n'est-ce pas un moteur insidieusement introduit par Castro dans la lanterne de Juan Ruiz qui la transforme en cinématographe vertigineux ?

Les images du vieux poète espagnol sont souvent dessinées d'un trait juste et élégant, quoique sommaire. Elles ne bougent pas tellement. Il faudrait analyser un à un les exemples que Castro donne de cette mobilité, de cette oscillation du réel qu'il voit chez Juan Ruiz.

J'en signalerai deux qui me semblent particulièrement caractéristiques. Le premier, auquel Castro attache une valeur symbolique, dont il fait la formule même d'un livre à multiple sens, c'est un passage où la vieille *buhona* entremetteuse (827) voyant que l'occasion est bonne pour avancer son ambassade, change de disque comme disent les gens d'aujourd'hui :

Començo la bahona decir otra conseja  
 A la razón primera torné la pelleja.  
 [À son propos du début elle le changea de peau].

J'avoue que pour ma part, je ne vois là qu'une preuve parmi cent autres de la vigueur imagée du langage proverbial espagnol. Car il y a peu de chances que ce soit là une création de l'Archiprêtre. En tout cas si c'en est une il a créé une expression proverbiale que je trouve au XVI<sup>e</sup> s. chez le Dr. Constantino. « Mudar el pellejo », faire peau neuve. Le Dictionnaire de l'Académie l'enregistre comme modisme à sens figuré.

Un autre cas curieux est celui du combat de Don Carnal et Doña Cuaresma. Castro se livre à des considérations très intéressantes sur l'harmonie des sonorités, des timbres dominants de voyelles avec les personnages décrits. Le gros *atún*. Les anguilles. Là dessus il découvre avec émerveillement que les anguilles battaient en plein les flancs de Don Carnal. Et dans son désir de trouver dans le *Libro de Buen Amor* une fantasmagorie ésotérique comme celle des tableaux de Jérôme Bosch, il déclare que l'expression « dar en las costillas » suppose que Don Carnal est représenté nageant nu. C'est ainsi que les anguilles peuvent lui heurter les flancs et que les truites peuvent lui heurter les joues.

Mais je pense que « costillas » peut s'appliquer à la partie du corps même vêtu. De même que « brazo » s'applique au bras même vêtu. Ce qu'évoque Juan Ruiz, c'est une mêlée dans laquelle les objets mobiles ou non à l'ordinaire se livrent une grande bataille. C'est le poireau au cou blanc qui donne le premier coup à D. Carnal. Ensuite celui-ci est entouré de poissons, qui sont des poissons en conserve pour la plupart :

De parte de Valencia venían las anguillas  
 Salpresas e trechadas a grandes manadillas  
 Davan a don Carnal por medio de las costillas  
 Las truchas del Alverche davanle en las mejillas (1105)<sup>10</sup>

Un peu plus haut le thon avait eu affaire à la viande de porc en conserve. Don Tocino, Doña Cecina, Don Lardón. Il y a là certes, du Jérôme Bosch. Mais celui qui a traité le même sujet avec une fantaisie transparente, sans rien d'esotérique, de mystérieux.

<sup>10</sup> Dans *España*, Castro commente : «El que las “manadas” de anguillas batan las costillas de don Carnal supone que el poeta lo imagina nadando desnudo ; la no expresada imagen del agua está presente en la “situación” poética. La igualmente rácita imagen del nadador marino-fluvial permite representarse a las truchas saltando sobre las mejillas de aquél. Tal es el esoterismo poético del *Libro de Buen Amor*, anticipo de los sueños y pesadillas del pintor Jerónimo Bosco, y que necesitaría un amplio comentario para desvelar su hermetismo, no menor que el de Góngora, si bien por diferentes motivos ». (Castro, *España en su historia*, op. cit., note 1, p. 439). Bataillon ajoute en marge : « Castro a oublié la mascarade de 1599 à Valence, Lope et son antagoniste enguirlandés de poissons et de vituailles grasses. Amezua L. de V. en sus cartas I, 264 ». Dans la seconde édition il n'y a plus de référence à Bosch, mais Castro souligne : « Le dédoublement intérieur, dans son imagination, de l'animal qui s'offre à la fois comme un moi et comme un objet parlant et mouvant, confère une vivacité et un charme très étranges à l'œuvre de Juan Ruiz, si différente des allégories du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris, ou de la *Bataille de Caresme et de Charnage*. Dans notre *Libro*, la vision de l'animal en question doit s'intégrer dans l'auréole métaphorique (non exprimée) qui l'illumine ». (Castro, *Réalité*, op. cit., p. 410).

Il est clair que tout change dès lors qu'on veut introduire une clef qui modifie tout le sens apparent. Quelque chose d'analogue se passe à propos du portrait de la femme désirable – « ancheta de caderas, etc... ». Castro ne conçoit pas cette évocation hors d'un monde islamique ou islamisé. Quand Juan Ruiz donne ce détail que c'est mieux encore si la femme a las aisselles un peu humides « los sobacos un poco mojados » – ceci supposerait des nudités dans un intérieur de harem. Mais si on n'a pas cette idée préconçue on admettra que l'image sensuelle sans nul doute dans son ensemble, elle finit par « en la cama, muy loca, en la casa muy cuerda », n'implique par aucun détail la nudité complète. Ici encore les « sobacos » peuvent être vêtus et « mojados ». Juan Ruiz ajoute que « tal muger non la fallan en todos los mercados ». Dans le système d'interprétation islamique, ceci veut dire sur tous les marchés de femmes, les marchés d'esclaves. Si nous nous tenons à une interprétation plus générale, cela veut dire tout simplement : une pareille femme est marchandise rare. Que cela implique une idée générale d'amour vénal, peut-être, mais rien de plus.

Au total l'interprétation d'Américo Castro, pour laquelle la mobilité, l'oscillation constante caractérise le monde et l'art de l'Archiprêtre de Hita, elle ne s'impose que dans une conception d'ensemble, une intuition assez passionnée pour volatiliser la réalité normalement stable.

C'est cette intuition qui commande aussi les rapprochements avec Ibn Hazm. Castro grand philologue, déclare tout uniquement que l'érudition à laquelle il a cru autrefois, il n'y croit plus. Et l'on pourrait se demander pourquoi il prend la peine d'aligner sur deux colonnes des textes d'Ibn Hazm et des textes de Juan Ruiz comme dans une classique étude des sources. La vérité est que pour lui tous ces rapprochements ne prennent leur valeur qu'à l'intérieur de son intuition globale de l'Espagne dans son histoire, « Cristianos Moros y Judíos ». Il faut, si l'on veut, s'embarquer avec lui et le suivre. « Yo no

« digo esta canción sino a quién conmigo va ». Discuter un rapprochement après l'autre, une interprétation de détail après l'autre, *no vale*.

Du temps où Castro croyait à l'histoire par époques, à l'histoire horizontale, il pensait que les oscillations de la réalité dans *Don Quichotte* (« bacía », « yelmo » – « baciyelmo ») étaient un effet de l'esprit moderne, comme une annonce de la critique de la connaissance. Maintenant, il rejette totalement cette explication. Cervantès, en cela comme en d'autres choses, est l'héritier de l'illusionisme hispano-musulman, d'un *engaño a los ojos* qui a trouvé sa première expression géniale dans le *Libro de buen Amor*. Cette oscillation a une valeur non noétique, mais vitale. Elle exprime toute une conception de la vie que l'Islam a communiquée à l'Espagne médiévale. Et Castro, avec une émotion sincère, rend grâce à l'Archiprêtre dont la *fabla tumbal* lui a apporté cette révélation.

Bien entendu, selon cette perspective, l'Archiprêtre prend une grande valeur dans la lignée des personnes-personnages littéraires, *personas personajes* qui sont un aspect de ce que Castro appelle ailleurs *hadit* à la musulmane. Ces personnages qui portent en eux une représentation de l'humanité vivante totale, précieux antidote à l'*arte sin mundo* donné au monde par le classicisme français et son aspiration à l'universalité. Peu importe que Castro abuse ici d'un texte de Montaigne (p. 434) où *mon être universel* veut dire total, et non « mon être dépouillé de ses traits particuliers » pour présenter Montaigne comme un précurseur du cartésianisme et du classicisme, alors qu'il entrerait si bien dans la danse d'un monde oscillant (et pourquoi pas hispanique par sa mère Antoinette Loupes descendante de Juifs portugais). Il est certain qu'avec l'Archiprêtre, comme avec Cervantès, on est dans le monde des créations espagnolissimes qui en dépit ou à cause de leur forte saveur de réalité totale et locale sont entrées dans le patrimoine de toute l'humanité. Qu'il y ait là un mystère espagnol, un problème – le grand problème – pour quiconque entreprend de répondre à la question « Qu'est-ce que l'Es-

pagne ? » ce n'est pas douteux. Que l'empreinte islamique soit l'explication de ce mystère, c'est la chose douteuse, au contraire, et une fois de plus, pour qui n'accepte pas d'entrée de jeu l'intuition d'ensemble, et lui demande de s'accorder au détail des faits, des textes.

Il y a un personnage que Castro n'a pas de peine à rattacher à une tradition islamique en même temps qu'à la littérature espagnole ultérieure, c'est l'entremetteuse Trotaconventos. Elle est un cas de personnage tellement vivant qu'il se transforme en type (D. Quichotte – Don Juan). Si on n'a pas continué à dire une Trotaconventos – le nom apparaît chez Juan Ruiz tantôt comme nom propre, tantôt comme générique – c'est qu'elle a été détrônée un siècle et demi plus tard par la *Celestina* de Rojas.

Castro trouve chez Ibn Hazm le type de la vieille entremetteuse esquissé exactement avec les mêmes traits : la vieille colporteuse, la vieja *bubona* de Juan Ruiz. Il parle aussi de femmes dangereuses qu'on voit avec des béquilles et des rosaires. Mais Castro s'élève trop contre la conception d'un Juan Ruiz simple adaptateur de Pamphilus de Amore, d'une Trotaconventos simple décalque de la *Vetula* d'Ovide pour se contenter d'opposer un modèle littéraire arabe à un modèle latin. Il veut (et il a raison) ressaisir Trotaconventos en *su historia*, dans ce tissu de vie hispano-mauresque qu'est le XIV<sup>e</sup> siècle espagnol. Il voit en elle l'incarnation de tout un monde de l'amour : le monde de l'amour oriental avec ses rites et ses institutions, avec ses femmes gardées et les bons et les mauvais anges, les messagers fidèles ou infidèles qui trament la vie des relations sentimentales. Vie orientale ? Ne faudrait-il pas dire vie méditerranéenne depuis avant l'ère chrétienne. « Jam dudum in Tiberim Syrus defluxit Orontes ». Mais enfin il est très vraisemblable que dans le Tolède ou le Séville de l'époque mudéjar les *alcabuetes* jouaient un grand rôle dans une société disparate qui avait ses *morerías* et ses *juderías* arabe. Il est remarquable toutefois que le nom particulier de Trotaconven-

tos christianise, si l'on peut dire, la fonction, nous évoque une chrétienté assez dissolue où non seulement il y avait des clercs vagabonds et amoureux, mais où les couvents eux mêmes étaient accessibles à l'amour profane.

Castro met l'accent non sur « conventos », mais sur « trotar ». Et la vie trotteuse de la « vieja buhonera » lui paraît assortie à la vie fuyante, glissante, « vida deslizante » du clerc Juan Ruiz. A eux deux, ils préfigurent esthétiquement et moralement le *pícaro*, avec sa vie errante de maître en maître. Chacun vu successivement avec son dehors et son dedans – songeons à l'*hidalgo* de Lazarillo – dans un jeu d'apparences sans terme ni repos possible. Dans cette perspective d'un monde à la musulmane sans fixité, sans consistance, le roman picaresque prend une signification nouvelle. Le héros, ce n'est plus le pauvre diable qui raconte ses aventures, c'est le monde trompeur.

Et ce n'est pas seulement le *pícaro*, c'est Don Juan lui même qui est une ombre se débattant parmi des ombres.

Mas ay que me canso en vano  
De tirar golpes al aire<sup>11</sup>

Le Don Juan chrétien et damné de Tirso de Molina a, comme Trotaconventos, comme Juan Ruiz, un prototype

---

<sup>11</sup> Castro explique : « Je crois que, pour l'essentiel, on peut appliquer à Tirso le même schéma qui s'est révélé à nous en étudiant l'archiprêtre dans son existence authentique, dans son oscillation entre le bon amour et l'amour dément. Le personnage de don Juan, auquel Tirso doit sa gloire éternelle, ne peut être entièrement compris que du point de vue des formes vitales de l'Espagne traditionnelle, celle de l'archiprêtre et d'Ibn Hazm. Le type de don Juan n'aurait pas de sens dans la littérature de l'Antiquité ou du Moyen Âge. Les antécédents folkloriques qu'on a mis en avant à ce propos se réduisent à de brumeuses anecdotes. Don Juan saute d'un amour à l'autre comme le personnage de l'archiprêtre dans son *cancionero*, où se succèdent divers "aspects" de l'amour, en forme d'arabesque inachevée, sans se fixer sur rien de solide. Le prototype de ce personnage, uniquement possible dans le monde islamique, apparaît au commencement du XI<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre de Ibn Hazm, mais j'aime à croire que le même thème a été traité avant et après celui-ci » (Castro, *Réalité, op. cit.*, p. 437).

dans le *Collier de la Colombe* d'Ibn Hazm. C'est cet Abu Amir dont Ibn Hazm raconte l'histoire. Avide de posséder sans cesse des esclaves nouvelles et les vendant au plus bas prix aussitôt qu'elles ont été à lui, dont l'amour se charge en indifférence et en mépris.

On le voit, par des prototypes et par une influence plus subtile tenant à toute la conception de la vie, ce sont toutes les créations les plus fortes de l'Espagne chrétienne que Castro prétend relier les unes aux autres dans son intuition totale de la structure christiano-islamique du Moyen Âge espagnol.

Cette conception pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Mais il est bon que certains problèmes soient suscités. Il est bon que les cloisons soient abattues entre littératures romanes et littératures orientales. Il est bon qu'on aborde par une étude approfondie du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle ce que Castro appelle « mudejarisme littéraire ». Il ne nie pas l'aspect chrétien du phénomène christiano-islamique qu'est Juan Ruiz. Il nous montre un Juan Ruiz transposant, résolvant en un jeu comique ce monde de beauté et d'incertitude, de joie et de tristesse profonde qui est celui du *Collier de la Colombe*. Il faudrait arriver à se faire une idée sur la possibilité objective d'un clerc vagabond, ou d'un chrétien qui adopte ce personnage, et qui en même temps serait pénétré de culture arabe.

Y a-t-il en un tel renversement de la position qu'exprimait le vers de *Mio Cid* : « Posaremos en sus casas y dellos nos serviremos ». L'Espagne chrétienne a-t-elle été à ce point conquise ? L'a-t-elle été de plus en plus (spirituellement – et pas seulement dans les usages de la vie matérielle) entre l'époque d'Alphonse le Savant où les Juifs étaient les intermédiaires indispensables – nous le verrons – entre culture islamique et culture chrétienne, et l'époque de Juan Ruiz et de D. Juan Manuel. Seules des études comparatives très largement menées sur certains thèmes, certaines techniques littéraires – récit ou poésie – sur certaines notions, permettront de donner un contenu précis à la notion très séduisante de mudéjarisme littéraire ou de mudéjarisme linguistique.

L'étude devrait porter non seulement sur le Moyen Âge roman et arabe, mais sur des situations telles que celle de l'espagnol dans les pays comme le Mexique où il est en contact avec la civilisation mécanique et sportive des États-Unis (*beisbol, carro, chequear, orden de pollo*). Permettrait de voir à quelles profondeurs atteint la métamorphose d'une langue<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Bataillon, notes manuscrites : « Des inventaires de thèmes, de la *Tō-pik*. Des lieux communs, mais aussi des personnages. Nul doute que la littérature comparée romanico-musulmane doit donner des résultats féconds. Quand seront inventoriées les reprises des thèmes comparables, on pourra utilement discuter de la structure. Voir si la *Mimesis* de la tradition grecque, latine et romane est radicalement différente de la *vivencia* orientale. Les rapprochements du *Libro de buen amor* avec certains fragments du *Collier de la Colombe* ne sont pas décisifs pour inclure Juan Ruiz dans la littérature islamisante inexplicable par la seule Romania. Pose le problème du Mudéjarismo littéraire, et plus généralement des emprunts. L'art hispano-mauresque n'a donné aux maîtres d'œuvre romans que ce que ceux-ci ont bien voulu en emporter ou en accepter. Étonnante persistance de la décoration mudéjar influence admise depuis Berteaux sur le style décoratif des façades, des frises, des retables du XVe et XVIe s. espagnols. » Bataillon évoque le volume d'Émile Bertaux (1912-13) : *L'Art Mudéjar. Les survivances de l'art musulman dans l'art chrétien d'Espagne*, Paris : Revue des cours et conférences.



## 11. Les Juifs

Troisième élément de ce complexe médiéval « *cristianos, moros y judíos* » dans lequel Castro voit l'origine de tout ce qui caractérise l'Espagne dans son histoire.

Les idées de Castro sur ce point ont beaucoup de force. On est bien obligé de souscrire à son affirmation initiale : l'histoire du reste de l'Europe peut être comprise sans qu'il soit besoin de placer les Juifs à un premier plan, il en va autrement de l'histoire de l'Espagne : « la de España no ».

Castro aborde le rôle joué par les Juifs dans la formation de la grande Espagne historique avec le même esprit qu'il a abordé le rôle des Arabes, en excluant totalement le point de vue racial pour s'occuper uniquement de formes d'esprit, d'activités de culture, de formes de vie individuelles ou collectives. Il ne faut pourtant pas oublier que par rapport à une population *non juive* et *non musulmane* préexistante dans la péninsule, l'apport musulman et l'apport juif ont fait leur irruption de manière très différente. Les communautés juives sont à la fois plus anciennes et plus distinctes de la population autochtone que les populations musulmanes. Il y a des juiveries en Espagne sinon depuis la *diaspora* du temps de Titus, du moins depuis l'Empire romain. Mais jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle elles ne semblent guère se mêler à la population chrétienne autrement que par une activité technique, artisanale ou commerciale, et par l'exercice de professions libérales. Elles ne sont pas plus convertisseuses que converties. Au contraire on a souvent remarqué que l'Islam espagnol avait été constitué dans une forte proportion par des autochtones convertis à la religion mahométane. L'Islam arrive en Espagne avec un grand élan qui a déjà converti en peu de temps l'Afrique du Nord. L'armée des envahisseurs est une armée qui amène avec elle très peu de femmes. Les Arabes prennent femme dans le

pays. Et bien qu'il reste des noyaux de mozarabes chrétiens, une grande masse de la population préexistante de la péninsule se convertit à l'Islam.

Si bien que l'Islamisation est beaucoup plus un transfert de culture qu'un apport de sang nouveau. C'est un aspect sur lequel insistent les arabisants espagnols depuis Julián Ribera, soucieux de montrer dans l'Islam des royaumes de Taifas la résurgence de l'Espagne pré-islamique, par exemple dans le *Diwan* d'Ibn Quzman dont ils expliquent la forme zejelesque par une poésie romane préexistante, ce qui s'accorde avec le mélange de mots romans qui apparaît dans ces compositions joyeuses, un peu cyniques, et l'éloge du vin qui s'y étale malgré le Coran. Islam et civilisation chrétienne se seraient donc mêlés dans l'Andalous en même temps que se mêlaient deux populations dont l'élément autochtone l'emportait de beaucoup par le nombre.

L'entrée des Juifs, par familles entières, dans le sein de la chrétienté d'Espagne a été très tardive et très dramatique. Castro, envisageant tout sous l'angle culturel, est amené à caractériser d'abord l'influence des Juifs comme une variété de l'influence arabe puisqu'ils étaient islamisés, que Maïmonide, le grand philosophe de Cordoue, écrivait en arabe, que les sinagogues de Tolède sont des monuments mudéjars. Et surtout il lui importe d'établir que la coexistence pacifique des trois religions au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle est un héritage de la tolérance islamique. C'est à ce propos seulement, et dans une note du chapitre consacré à l'idée de guerre sainte, qu'il jette un coup d'œil vers l'Espagne wisigothique pour opposer à cet état de choses l'intolérance des Espagnols de l'époque wisigothique contre les Juifs. Il va même jusqu'à dire que l'on voit (selon Katz) déjà apparaître alors en la personne de San Julián, l'archevêque de Tolède, le type de prélats comme on en verra au XV<sup>e</sup> siècle, d'origine juive et animés de haine contre leur race. On peut ajouter qu'il y a eu, à partir du moment où l'orthodoxie trinitaire triomphe de l'arrianisme, une sorte d'inquisition punissant de mort le crime de prosélytisme juif

parmi les chrétiens et le crime d'apostasie pour les nouveaux chrétiens convertis du judaïsme.

Tout cela semblerait indiquer que le judaïsme péninsulaire était très fort et militant, et que le christianisme avait pris de bonne heure, avant l'invasion musulmane et le culte de Santiago, un ton également militant et intolérant. Il y aurait donc, au complexe islamo-judéo-chrétien du Moyen Âge, un précédent judéo-chrétien formant substrat.

D'autre part l'Espagne chrétienne du Nord avait elle aussi ses *juderías* dont un reflet amusant passe dans le *Cantar de Mio Cid*. Quand Martín Antolínez va trouver Raquel et Vidas pour leur extorquer une forte somme au profit du Cid : « Animosité populaire contre le Cid usurier », note Castro. Animosité modérée, plus ironique que féroce. Mais peut-être pourrait-on penser qu'il y a là une sorte de mozarabisme, une empreinte, sur les chrétiens du Nord, de la coexistence pacifique dans l'Andalus (Juiveries du Nord peu importantes, peu brillantes).

Castro a raison de souligner, comme étant l'évolution décisive, celle qui fait passer de la grande tolérance des lois d'Alphonse le Savant à l'égard des puissantes juiveries islamisées de l'Andalousie reconquise, à un état de choses diamétralement opposé : inquisition créé contre les Juifs convertis, expulsion des Juifs non convertis. Cette évolution accomplie en moins de deux siècles a eu sans nul doute des conséquences incalculables pour l'Espagne.

J'en rappelle le schéma, bien connu, que Castro illustre de nombreux faits précis puisés principalement dans la riche collection documentaire publiée par Fritz Baer (*Die Juden im christlichen Spanien*) et aussi dans le livre plus récent d'Abraham Newman (*The Jews in Spain*, Philadelphie 1944).

La période de tolérance qui va d'Alphonse le Savant à Pierre le Cruel est un temps d'active intervention des Juifs dans la vie de l'Espagne chrétienne. Ils exercent de façon normale et parfois avec une sorte de monopole de fait de

nombreuses professions artisanales aux métiers distingués, allant d'argentiers, apothicaires, brodeurs etc. jusqu'aux médecins et aux banquiers. Ils interviennent dans la frappe de la monnaie. Ils occupent des offices royaux. Ils sont fermiers d'impôts, même fermiers des dîmes. De plus en plus leur richesse, la faveur dont ils jouissent auprès de l'aristocratie et des rois, les métiers propres et physiquement peu pénibles qui leur sont réservés excitent contre eux l'envie, la haine populaire, renforcée par la différence de religion. À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, sous les rois nouveaux de la dynastie de Trastamare, la violence du peuple se déchaîne, attisée par les ordres mendiants, franciscains et dominicains. Les premiers massacres provoquent un grand mouvement de conversion parmi les Juifs plus attachés à leurs intérêts temporels qu'à leur religion. Conversion fortement suspectée d'insincérité qui suscite des mesures de défiance à l'égard des convertis. Les interdictions qui les frappent, eux comme les Juifs, d'intervenir dans la vie des chrétiens, d'avoir barre sur les chrétiens de quelque façon que ce soit. Dans cette période de lutte, l'aristocratie et la couronne protègent les Juifs et les convertis de tout leur pouvoir. Des convertis sont nommés évêques. Mais peu à peu l'esprit d'hostilité aux Juifs gagne des appuis même dans la haute noblesse et dans l'entourage royal. Il conquiert finalement Isabelle la Catholique elle-même. Alors est établie l'Inquisition pour surveiller les nouveaux chrétiens et sévir contre leurs moindres délits à l'égard de la foi. En 1492 les Juifs sont condamnés à l'exode, tandis que le régime inquisitorial entretient une méfiance contre tous les *conversos* et leur descendance suscitant les statuts de pureté de sang qui excluent les nouveaux chrétiens des charges et dignités de toute espèce, des chapitres des cathédrales, des couvents.

Les deux grandes nouveautés que Castro introduit dans cette histoire bien connue, c'est d'une part la portée de l'influence culturelle des Juifs au temps d'Alphonse le Savant et au XIV<sup>e</sup> siècle, d'autre part le malaise créé par la persécution d'éléments qu'on sent à la fois ennemis et nécessaires à la vie

collective, et l'amertume de cette contradiction mortelle aggravée par cet autre scandale, cette autre contradiction : la haine des Juifs aurait été attisée grandement par des Juifs convertis. En fin de compte l'esprit inquisitorial se serait installé en Espagne non seulement à l'occasion de la persécution des Juifs, mais en quelque mesure par les Juifs eux-mêmes. Le racisme ennemi des Juifs aurait puisé sa sève vénéneuse dans un racisme juif qui sévissait dans les *aljamas* d'Espagne. Nous examinerons la prochaine fois cette thèse d'un intérêt capital pour la psychologie de l'Espagne dans son histoire.

Aujourd'hui, je veux m'en tenir à l'influence positive exercée par les Juifs sur la culture espagnole dans la période de *convivencia* antérieure aux grandes persécutions. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, après la reconquête de Tolède, les Juifs avaient joué un grand rôle dans l'école de traducteurs qui avait mis en latin une partie de la bibliothèque des savants arabes, et d'abord Aristote dont la vulgate médiévale sortit de là.

Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin n'auraient pas pu faire leur œuvre sans cet Aristote traduit de l'arabe. L'atelier tolédan de traduction avait attiré des hommes de toute l'Europe, italiens comme Gérard de Crémone, anglais comme Adelard de Bath, flamands comme Rodolphe de Bruges ; il y a dans le nombre un Hermann l'Allemand et un Hermann Dalmate. L'hébraïsant Millàs Vallicrosa a repris la question dans *Las traducciones orientales en los manuscritos de la biblioteca Catedral de Toledo* (1942) et il mentionne plusieurs Juifs (ou convertis, comme Pedro Alfonso) qui, formés par la culture arabe, traduisaient les manuscrits arabes littéralement en espagnol ou en mauvais latin, base sur laquelle était élaborée ensuite la traduction latine destinée à l'usage de l'Europe.

L'intervention des Juifs, indispensable dans cette phase initiale de la reconquête de l'Andalus, devait rester une nécessité pour l'Espagne chrétienne, faute de vocation chez les conquérants chrétiens pour les tâches intellectuelles. La science qu'on est venu demander de très loin aux livres arabes

s'en va au loin. A part Dominicus Gundisalvus, l'Espagne médiévale n'a pas de philosophie. Millàs Vallicrosa n'ajoute que deux noms nouveaux. Alvaro de Oviedo, annotateur de traductions de l'arabe, relève les erreurs des philosophes arabes, notamment d'Averroès. Signe, selon Castro, de la vigilance avec laquelle la Castille monte la garde contre tout ce qui pourrait affaiblir sa foi.

Sous Alphonse X le Savant, la reconquête de la Vallée du Guadalquivir étant un fait accompli, on voit s'épanouir, au moins à la cour du roi, un besoin de savoir encyclopédique que les Maures et les Juifs une fois de plus sont appelés à satisfaire.

Savoir astronomique et astrologique qui passe dans les *Tables alphonsines* et dans le *Libro del Judizio de las Estrellas*, savoir historique dans la *General Estoria* et la *Primera Crónica General*, savoir religieux dans le *Libro Setenario*, juridique dans les *Siete Partidas*, connaissance des pierres dans les *Lapidarios*, science des divertissements dans le *Libro de ajedrez*. Certains de ces livres sont restés inédits jusqu'à notre époque. C'est en 1930 seulement que Solalinde a publié la première partie de la *General Estoria*. Puis ce savant étant passé aux États-Unis où il est mort prématurément c'est l'Institut d'Études Médiévales espagnoles de Wisconsin qui a entrepris la tâche de préparer l'édition des œuvres encore manuscrites de l'Encyclopédie d'Alphonse le Savant. C'est ainsi qu'a pu être faite l'édition du *Setenario* publiée en 1945 à l'Institut de Philologie de Buenos Aires par Kenneth Vanderford. Très curieux traité qui tire son nom de la structure *septenaire* selon laquelle il traite les questions concernant les Partis libéraux, la vérité du christianisme contre les sectes idolâtres, et ses sacrements. Il y a même, à propos de l'Eucharistie, tout un précis de liturgie élémentaire. Le *Setenario* est rédigé par Alphonse le Savant lui-même, du moins en son nom. Il commence par un bel éloge de son père Saint Ferdinand et du Royaume de Séville. Mais d'autres œuvres ont été rédigées pour le roi Alphonse, et pour une bonne part traduites de sources orien-

tales. C'est le cas des *Tablas Alfonsíes* établis par deux astronomes Juifs. Castro suppose avec beaucoup de vraisemblance que les Juifs ont joué un grand rôle dans l'élaboration, sinon dans la rédaction d'une grande partie des œuvres conservées sous le nom d'Alphonse X et que surtout c'est à leur présence dans l'entourage du roi et à leur intervention qu'est dû l'emploi, dans toute cette encyclopédie, de la langue castillane. C'est en effet dans cette grande entreprise que le castillan s'est consacré comme langue d'une prose savante servant à traiter de grands sujets sérieux qui partout ailleurs étaient traités normalement en latin. Castro est très frappé par le sentiment de grandeur du nouveau règne qu'expriment les astronomes juifs des *Tablas Alfonsíes* qui proposent de prendre ce règne comme point de départ d'une nouvelle ère comme le monde hellénistique a compté à partir d'Alexandre, les Romains de César, les Arabes de l'Hégire. Pourquoi ne point partir du règne du Seigneur roi don Alphonse qui a surpassé en savoir, sens et entendement, loyauté, piété et noblesse tous les rois savants ? La langue du Roi Savant devient langue savante, et ceci est dû à ses savants juifs.

Cette vue très intéressante se relie directement aux remarques d'Abraham Newman sur la non latinisation des Juifs qui avaient été imprégnés de culture arabe<sup>1</sup>. L'hébreu biblique était leur langue morte comparable au latin des chrétiens. Le latin ne remplaça jamais l'arabe comme moyen de culture juive. En revanche, ils appelèrent *notre* langue la langue du pays roman où ils vivaient. On sait qu'ils adoptèrent si bien le castillan que les séphardis de Constantinople ou de Salonique le gardent encore non seulement comme langue familiale mais comme langue de la liturgie familiale.

Castro écrit : pour rendre possible ce fait très singulier du flot de prose docte qui coule autour d'Alphonse X, il fallut sans doute le caractère et la volonté du monarque, mais il

---

<sup>1</sup> Newman, Abraham A. (1942) : *The Jews in Spain : Their Social, Political and Cultural Life*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

n'aurait pu être 1) sans l'absence de personnalités doctes et d'une pensée castillane à l'unison avec celle de la chrétienté européenne du XIIe et du XIIIe siècle ; 2) sans la présence de savants juifs bien au fait du type de culture licite et désirable pour la florissante Castilla d'Alphonse X, et détachés du sentiment de catholicité chrétienne que représentait la langue latine. La floraison de la prose castillane au XIIIe siècle est solidaire de l'usage du castillan comme langue rituelle pour les Juifs conjointement avec l'hébreu. La famille juive commença à lire la Bible *romanzada* – en vulgaire – pratique qui pour ses voisins chrétiens manquait de sens au XIIIe siècle comme aujourd'hui.

Cet épanouissement triomphal de la prose castillane sous Alphonse X, Castro ne peut s'empêcher de le mettre en parallèle avec les diverses carences du castillan poétique avant le XIVe siècle. J'ai déjà eu l'occasion de discuter cette conception des *inhibiciones expresivas*, en particulier pour la poésie lyrique à la cour du Roi Savant et pour son expression galicienne. Castro y attache tant d'importance qu'il veut la rendre solidaire de ce qu'il appelle « el nacimiento de la prosa docta como ingerencia judaica ». Mais en vérité je ne pense pas qu'il y ait avantage à lier les deux choses, l'une positive, plausible, presque tangible, la « ingerencia judaica » – l'autre négative et problématique, la *inhibición* – à moins qu'on ne veuille consolider ainsi cette dernière. Castro nous convainc ou nous séduit quand il procède à une nouvelle analyse du style épique de *Mío Cid* pour en marquer le caractère assuré, l'adéquation aux valeurs morales et sociales qu'il exprime. Ceci ne suffit pas à nous convaincre que le castillan se refusait systématiquement à l'expression des expériences émotives purement personnelles et à l'expression des plaisanteries, et cela pour la défense de son intégrité militante.

Castro est bien obligé de rappeler que l'art des jongleurs et des *soldaderas* a fleuri à la cour d'Alphonse X, et que le roi lui-même composait des vers sur une *soldadera*. Mais il versifiait en galicien, ce qui sauvait tout. La poésie provençale ou



galicienne, poésie chantée, aurait été alors chose comparable à ce que devait être l'opéra italien au XVIII<sup>e</sup> et au XIX<sup>e</sup> siècle chanté sur des paroles vaguement comprises, senti comme intraduisible en espagnol sous peine de ridicule. Mais l'opéra italien continue à faire un effet risible en traduction espagnole, et quelques opéras espagnols ont été essayés qui ne font pas rire. Et au XIV<sup>e</sup> siècle les poètes du *Cancionero de Baena* ont commencé à faire en castillan quelque chose de semblable à ce qu'avaient fait les provençaux et les galiciens.

Il n'est peut-être pas nécessaire de supposer une mutation morale des poètes ou du public pour expliquer les faits. Lenteur à emprunter n'est pas forcément refus d'emprunter. La pauvreté poétique du castillan avant le XIV<sup>e</sup> siècle peut tenir à l'absence d'un Garcilaso qui aurait fait en castillan des chansons dignes d'être conservées et imitées. Et, chose bien remarquable, le prestige du *Cancionero de Baena* fera adopter le castillan par certains poètes portugais du XV<sup>e</sup> siècle comme les castillans avaient adopté le galicien.

Mais la floraison de la prose castillane sous Alphonse X est un phénomène clairement lié à une grande œuvre collective dans laquelle les Juifs intervenaient. Et qu'une des raisons de la promotion du castillan au rang de langue savante soit cette présence, cette *ingerencia de los judíos*, l'idée est forte. Il fallait bien pour l'Espagne savante une κοινή qui ne pouvait être que le castillan, vu le peu d'empressement des savants juifs à latiniser. Mais on peut concevoir d'autres raisons. Castro a déjà suggéré : le manque de science et de savants chrétiens dignes de ce nom. Il a noté sans s'y arrêter le caractère royal non ecclésiastique d'une entreprise qui n'a pas été continuée. N'était-il pas conforme à l'intégralisme castillan, à son goût d'unir les extrêmes, à son intransigeance, de s'accommoder d'une seule langue pour tous les usages, nobles ou bas. À une époque où les Juifs ont perdu toute influence en Espagne, où l'humanisme latinisant coule à plein bords, en plein XVI<sup>e</sup> siècle, on voit successivement deux grands humanistes castillans, le Commandeur grec Hernán Núñez et Francisco Sán-

chez el Brocense, soutenir le paradoxe « Latine loqui corrum-  
 pit latinatatem ». Il ne faut pas parler latin comme cela se  
 fait ailleurs parce qu'on corrompt ainsi la latinité. Tous deux  
 montrent leur amour de la langue maternelle en commen-  
 tant en espagnol, comme des classiques, des poètes espagnols.  
 Le Commandeur commente Mena, et le Brocense Garcilaso.  
 De plus le Commandeur récolte avec amour les proverbes  
 castillans. Il y a, plus généralement répandu, un patriotisme  
 linguistique – hablo Ud. en cristiano – analogue à l'amour  
 intense de la terre et de ses produits – et une coquetterie qui  
 poussent à manier sa propre langue avec élégance plutôt que.  
 Tout cela a pu jouer déjà chez Alphonse X et son entourage  
 en même temps que l'adoption résolue du castillan par les  
 Juifs qui représentaient le savoir.

Un apport indiscutablement juif à la poésie castillane du  
 XIV<sup>e</sup> siècle, ce sont les *Proverbios morales* de Santob de Car-  
 rión, œuvre très savoureuse que Castro ne pouvait manquer  
 d'utiliser pour son propos, et où il voit une étape décisive dans  
 l'expression des sentiments et des sensations personnelles par  
 la poésie. *Premier cas d'authentique expression lyrique en castil-  
 lan*. Pas dépendance ou parallèle de la poésie lyrique castil-  
 lane absente, mais première poésie absolument parlant, sans  
 terme de comparaison possible en Castillan. Nous verrons ce  
 qu'il faut penser du lyrisme de Sem Tob. De toute manière  
 nous sommes là devant une œuvre capitale pour l'histoire spi-  
 rituelle de l'Espagne des trois religions.

Œuvre petite par le volume, si elle est de grande significa-  
 tion : 725 petites strophes soit distiques alexandrins à rime  
 ou assonance intérieure, soit quatrains d'heptasyllabes. Poésie  
 inégale, souvent prosaïque, mais d'une densité, d'une sobriété  
 aigüe souvent admirable. Dédicace au roi Don Pedro (grand  
 protecteur des Juifs) :

Señor, Rey noble, alto :  
 Que vyene dezir Santo,  
 Oy este sermón  
 Judío de Carrión ;  
 Comunalmente trobado  
 De glosas moralmente  
 De filosofía sacado,  
 Segunt aqui va siguiente.  
 Quando el rey don Alfonso  
 Fyno, fynco la gente  
 Commo quando el polso  
 Fallesçe al doliente  
 Que luego non cuydauan  
 Que tan grant mejoría  
 Aellos fyncaua,  
 Nin omne lo entendia.  
 Quando la rrosa seca  
 E en su tiempo sale,  
 El agua della fynca,  
 Rosada, que mas vale.  
 Asi vos fyncastes del  
 Para mucho turar  
 E fazer lo que el  
 Cobdiçiaua librar.

Castro avait bien raison de déplorer que ce petit poème et son auteur n'aient pas encore fait l'objet d'une étude approfondie. Il appelait de ses vœux l'édition critique annoncée depuis longtemps par González Llubera, de Belfast. Or cette édition a récemment paru en 1947, un peu avant *España en su historia*. Du moins González Llubera a-t-il donné un premier volume contenant l'édition critique du texte avec une brève notice sur l'auteur et l'œuvre et une analyse très pénétrante de la langue des manuscrits connus. Le commentaire détaillé doit suivre. Dès maintenant la notice donne de précieuses indications, puisées aux meilleures sources par un hispaniste hébraïsant<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> González Llubera, Ignacio (1947) : *Proverbios morales*, Cambridge: Cambridge University Press.

Santo Judío de Carrión est un écrivain juif qui s'appelait Sem Tob ibn Arduziel. Il devait être un membre en vue de la *aljama de Carrión* vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Peut-être eut-il à souffrir des premières persécutions du temps. Il réside un temps à Soria où est achevée une de ses œuvres hébraïques. C'est un poète sacré en hébreu. Son poème liturgique intitulé *Widdui*<sup>3</sup> a été incorporé de bonne heure dans un office du *kippur* du rituel séphardi. Il est aussi l'auteur d'un débat en prose rimée hébraïque entre la Plume et les Ciseaux. Or dans ses *Proverbes moraux* en castillan il y a des passages qui reprennent certains thèmes de ces deux œuvres dans des termes presque identiques, si bien que ce poème si dense des *Proverbios morales* nous apparaît comme une greffe authentique de la tradition juive sur la poésie espagnole, et d'une tradition hébraïque qui avait assimilé plus d'un élément arabe. Pour souligner encore le caractère inextricablement hispano-hébreux de Sem Tob, il existe à l'Université de Cambridge un manuscrit *aljamiado* des *Proverbios Morales* dont le castillan est noté avec des caractères hébraïques. Et ce manuscrit, d'après le très minutieux travail critique de González Llubera qui l'a pris comme base de son édition, se révèle bien plus fidèle en général que les trois autres, à l'original (il reproduit mieux la langue originelle telle qu'on peut se la représenter en s'appuyant sur les rimes. Une langue a diphtongues arbitraires - *tiengo, yerrar* -, dont l'excès de diphtongues fait penser au castillan de certains portugais. Cf. *Cancioneiro da Vaticana*) Indépendamment de sa valeur pour l'établissement du texte, ce manuscrit *aljamiado* a une valeur symbolique comme témoin d'une civilisation bilingue, celles des Juifs de Castille si fortement attachés à la langue du pays, et si mêlés à sa vie spirituelle. L'écart de tous les manuscrits conservés par rapport à l'archétype prouve qu'il nous manque bien des intermédiaires dans la transmission. Autrement dit que les *Proverbios Morales* ont eu au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> s. une grande diffusion dont il

---

<sup>3</sup> « Confession ».

ne reste que de rares témoins.

Comment se caractérise la tradition juive, et par surcroît judéo-arabe, qui s'incorpore avec ce poème à la tradition castillane ? Castro met l'accent d'emblée sur le distique de la rose qui sèche mais d'où l'on tire l'essence de rose. Il lui semble que pour la première fois, à propos d'une fleur, un sentiment poétique prend forme objective sans éprouver le besoin de s'accrocher à aucun événement humain. Poésie pure, en quelque manière :

Cette rose de Sem Tob vit tandis qu'elle meurt parce qu'elle possède une essence fuyante et migratrice, et parce qu'elle a été conçue selon les principes de l'ontologie arabe. Sa beauté s'éteint au rythme de notre mélancolique sympathie, mais, par bonheur, son non être vaut plus que son être et elle renaît aussitôt comme invisible et consolant parfum. L'aspect s'est évanoui en odeur, drame infime qui effleure nos angoisses à propos de la mort et de la résurrection<sup>4</sup>.

Cette belle méditation esthétique sur la rose de Sem Tob, nous voyons bien comment elle se rattache à d'autres commentaires sur le *Libro de Buen Amor* (« el dentro y el fuera, formar la pelleja ») et à l'idée que Castro s'est faite après Massignon de l'essence de l'art arabe<sup>5</sup>. Mais elle dépasse peut-être la portée de la petite strophe de Sem Tob, qui n'est pas poésie pure, mais bien poésie morale et dont nous voyons très bien comment elle s'insère dans la dédicace au roi. Simple comparaison, admirablement conçue pour glorifier à la fois le roi et son successeur. Et qui se réfère de façon assez transparente à cet autre fait humain, à cette élaboration humaine qu'est la confection de l'*agua rosada*, de l'essence de rose à partir de la rose sèche. Ceci, à vrai dire, se dégage plus nettement de la

<sup>4</sup> Castro remarque que c'est donc un Juif qui traduit pour la première fois en langue castillane harmonieuse une expérience intérieure poétique dénouée d'élément extérieur. Castro, *España en su historia, op. cit.*, p. 562 ; *Réalité de l'Espagne, op. cit.*, pp. 542-543.

<sup>5</sup> Massignon, Louis (1921) : « Les Méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam », *Syria*, II, pp. 149-160.

leçon du manuscrit *aljamiado*.

« El agua della finca, Rosada, que mas vale » que le remaniement du Ms. de l'Escorial encombre de l'adjectif « olorosa » : « queda el agua olorosa, rosada, que mas vale »<sup>6</sup>.

Le *Tesoro* de Covarrubias marque bien le sens de « agua », produit de distillation dans « Agua de Angeles, por ser de estremado olor, distilada de muchas flores diferentes... Agua rosada, y las demás que se venden en las boticas. La de azahar, de jazmín, de limones, de murta etc... »

En somme si nous mettons l'accent sur le sens littéral du passage, nous pouvons lui attribuer une grande valeur non comme intuition esthétique métaphysique mais comme intuition morale figurée par un phénomène matériel des techniques humaines. Poésie strictement morale et intellectuelle.

Castro fait encore un sort à une autre strophe ou plutôt un petit groupe de deux strophes qui lui semble un emprunt à la poésie arabe :

En sueño una fermosa besava una vegada  
Estando muy medrosa de los de su posada  
Fallé boca sabrosa, saliva muy temprada  
Non vi tan dulce cosa, mas agra a la dexada<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ce sont les vers de la dédicace des *Proverbes* de Sem Tob à don Pedro, où l'auteur nous offre d'après Castro une réalité poétique, riche d'un sentiment objectivé en elle et dépourvue de rapports avec un fait humain quelconque. (Castro, *España, op. cit.*, p. 562). Bataillon note en marge : « Ces vers sont une comparaison. De même que la rose morte laisse son parfum, Alphonse XI a laissé son fils le roi Don Pèdre. Pas sans analogie avec une métaphore de Dante à la fin du *Convivio*, invoquée par Gelli, *Capricci del Bottaio* ».

<sup>7</sup> Castro, *Réalité* : « J'embrassais dans un rêve, un jour, une beauté / qui redoutait beaucoup ceux de sa maisonnée ; / lui trouvai bonne bouche et salive réglée : / rien ne vis d'aussi doux, ni si dur à quitter. Ainsi, au temps d'Alphonse XI, un Juif se permettait déjà d'exprimer, dans le langage de la Castille, un sentiment qu'aparavant personne – à ce qu'il semble – n'avait essayé de manifester : l'amertume devant l'irréalité des bonheurs vécus en songe. L'archiprêtre se sentait encore tenu d'estomper pudiquement les exemples érotiques de ses modèles musulmans ou chrétiens ; pour la première fois, don Santob rompt les digues qui conte-

L'évocation voluptueuse était en effet très neuve dans le grave parler castillan, inhibition expressive vaincue. Est-ce un thème d'Ibn Hazm qui raconte comment quelqu'un s'éprit en songe d'une jeune esclave ? Notons qu'il s'agit là d'un rêve érotique anonyme et fugace, invoqué – le contexte le montre – comme symbole de la fugacité des choses humaines. Il est bien vrai que les poètes arabes font allusion à la salive de l'amante et que ce détail n'appartient pas au registre occidental de la poésie des baisers. Nous sommes donc bien, pour une fois que l'amour sensuel surgit, dans l'ambiance de l'amour oriental. Mais il faut souligner qu'il s'agit d'un exemple unique (une sorte de hors d'œuvre que le manuscrit de Madrid a éliminé), et que dans leur ensemble les *Proverbios Morales* frappent par leur ton moral, par leur ton de haute raison en même temps que de piété. C'est une élaboration moderne de l'esprit et de la forme même des Proverbes et des autres livres sapientiaux de l'Ancien Testament.

La note typique de Sem Tob dans l'invention des images, je la trouverais plutôt dans les très ingénieuses considérations sur l'amitié et la fraternité parfaite que lui inspirent les ciseaux, autre merveille de la technique humaine (et thème qui devait l'enchanter puisque son chef d'œuvre en prose hébraïque rimée est le débat de la plume et des ciseaux).

Quien buena ermandat  
 Aprender la quisyese  
 E buena amizdat  
 Vsar sabor obiese  
 Syenpre meter deía  
 Mientes en las tygeras,  
 E dellas aprenderia  
 Muchas buenas maneras.  
 Que quando meto mientes,  
 Cosas tan derecheras  
 Non fallo entre las gentes,  
 Commo son las tyseras :

Parten al que las parte,  
 E non por se vengar,  
 Sy non con gran talante  
 Que an de se legar.  
 Como en rrio quedo,  
 El ques metyo entre ellas  
 Entro, e el su dedo  
 Metio entre dos muelas.  
 Quien mal rreçibio dellas  
 El mesmo se lo busca  
 Que desu grado dellas  
 Non buscarien mal nunca.  
 Desque de entrellas sal,  
 con tanto son pagadas,  
 Que nunca fazen mal  
 en quanto son juntadas.  
 Yazen boca con boca  
 E manos sobre manos ;  
 Tan semejados nonca  
 Non vi yo dos ermanos.  
 Tan gran amor obieron,  
 Leal e verdadero,  
 Que amas se çïñeron  
 Con vn solo çïntero.  
 Por el destar en vno  
 Syenpre amas ados,  
 E fazer de dos vno,  
 Fazen de vno dos.

Il est probable que sur la plume, Sem Tob avait dit dans son poème hébraïque d'aussi jolies choses. Castro n'a pas manqué de relever dans les *Proverbios morales* le passage qui avait déjà frappé Menéndez y Pelayo sur le pouvoir de la parole et de l'écriture : Douce ou violente, la parole est comme une ombre qui passe et ne laisse pas de marque. Il n'est lance qui trouve de défaut de toutes les armures et qui transperce aussi bien que les écritures. La flèche est lancée jusqu'à un certain but. Mais la lettre écrite atteint de Burgos en Egypte<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Castro, *Réalité* : « Les vers de Santob constituent l'unique texte antérieur au XVe siècle qui aborde parfois des thèmes philosophiques ;



Il y a aussi un magnifique éloge du livre et du savoir. Le savoir, gloire de Dieu et don de sa grâce. Les livres où l'on retrouve tous les sages, tous les philosophes qu'on souhaitait connaître : « Bref, pas d'ami comparable à un livre, j'entends pour les sages, car pour les sots je n'en ai cure »<sup>9</sup>.

Castro invoque à ce sujet un texte arabe de Al Masudi dans *Les Prairies d'or*, et il est certain qu'on est bien là, en plein, dans une tradition judéo-arabe de sagesse<sup>10</sup>. González Llubera, dans la notice qui nous donne un avant-goût de son commentaire, dit que

le poème de Sem Tob est plus directement lié à certaines anthologies bien connues de la sagesse arabe qu'à la tradition rabbinique. Les *Apophtegmes* de Hunain et le *Mubtar al-Hikam* de Mubaššir ibn Fatik lui étaient familiers, soit dans l'original soit à travers des traductions hébraïques, la-

---

mais leur horizon intellectuel reste encore l'Orient, et non pas l'Europe chrétienne. *La flèche va frapper une cible prédite, / mais un écrit parvient de Burgos en Égypte... / La flèche n'atteindra que tel homme présent, mais l'écriture atteint aussi ceux de l'Orient.* On voit ainsi s'affirmer l'idée que l'Hispano-Juif ne s'intéressait guère à la communauté internationale dont la langue était le latin, et ce fait a contribué à renforcer l'isolement et le particularisme intellectuel de l'Espagne chrétienne » (p. 546).

<sup>9</sup> Castro, *Réalité* : « *Les savoir est de Dieu la gloire et le cadeau: / le conte n'offre pas tel trésor ou joyau, / nul meilleur compagnon qu'un Livre, ou plus parfait ; / en avoir grand usage est meilleur que la paix... / Les sages qu'on voudrait voir, on les trouvera / dans son texte, et toujours avec eux parlera : / ces sages fort loués, vers qui l'homme soupire, / philosophes prisés, que ses regards désirent... / Ainsi donc, il n'est point d'ami pareil au Livre : / pour les sages, s'entend ; les fous, je vous les livre.* L'éloge des livres, lieu commun de la littérature orientale, rend un son nouveau dans l'Espagne du XIV<sup>e</sup> siècle » (p. 546).

<sup>10</sup> Al-Masudi, Abul-I-Hasan (1861-1877) : *Les prairies d'or*, éd. et trad. C. Barbier de Meynard, Paris : Imprimerie Impériale. Castro cite ces passages : « Les sages ont dit avec raison que le livre est un ami meilleur et plus sûr... Il réunit le lointain au prochain, le passé au présent... ; c'est un mort qui te parle au nom des morts, et qui traduit pour toi le langage des vivants... Il t'épargne la peine de recherches et l'humiliation de devoir à ceux qui sont au-dessous de toi... Tu n'as qu'à y jeter les yeux, et tu éprouves un plaisir durable ». (Castro, *Réalité*, *op. cit.*, p. 546).

tines ou romanes, ou encore, dans le cas de sentences isolées, à travers le *Mibhar ha-Peninin*, le *Šekel-ha-Qodeš* de Joseph ibn Kimhi ou le *Ben ha-Melek* d'Ibn Hasdai.

Et parmi les nombreux passages des *Proverbios* auxquels renvoie Gonzales Llubera à la suite de ces lignes figure justement le passage sur les livres. González Llubera cite encore d'autres sources arabes de Sem Tob sans parler de Maïmonide et de la *Disciplina Clericalis*.

Faut-il invoquer avec Castro une mobilité arabe oscillant entre le dedans et le dehors pour expliquer le fameux passage où Sem Tob demande qu'on ne méprise pas son discours parce qu'il vient d'un Juif, ce passage qui avait été retenu au XVe siècle par le Marquis de Santillane dans son *Prohemio* sur la poésie ? Il y a là une série d'images illustrant le contraste entre un dehors méprisable et un dedans admirable : en particulier l'épée de fin acier qui souvent sort d'un fourreau percé, la soie qui sort d'un ver. Mais j'ai rappelé à propos de l'Archiprêtre qu'il s'agit là d'un lieu commun indivis entre toutes les grandes civilisations.

À propos de *fino gusano* ou plutôt *finol gusano* qui est une bévée du Ms. de l'Escorial, Castro se livrait à des interprétations qui rapprochaient ce cas de celui de la rose (*fino* ayant alors le sens de *finado*)<sup>11</sup>. Mais le passage (qui manque dans deux manuscrits) est parfaitement clair dans le Ms. N. où on lit tout simplement « ... a del guzano se faz la seda fina ».

<sup>11</sup> Castro, *Réalité* : « Le jeu de l'intériorité et de l'extériorité, c'est à dire l'alternance entre des aspects contraires, déjà analysée à propos du *Libro de Buen Amor*, sont également arabes : *Si mon discours est bon, que dédaigné ne soit / parce qu'il vient d'un homme inférieur : mainte épée / d'acier pur bien fini sort de gaine rouillée, / et du ver finissant se fait la fine soie*. Malgré sa condition inférieure (*rabez*), nous dit l'auteur, ses raisons sont bonnes, et de même, une épée d'acier fin sort d'une gaine en mauvais état. Le ver à soie qui a achevé son rôle est appelé *fino gusano*, pour *finado*, et cette forme se transmue dans le  *fina* de soie fine, procédé qui nous est déjà bien connu » (p. 547).

Tout le morceau est de même teneur : l'image de la soie et de l'épée sont interchangeable avec les autres qui contribuent à donner à l'idée sa saveur concrète :

Por nacer en el espino non val la rosa cierto  
 Menos, nin el buen vino Por salir de Sarmiento  
 Non val el açon menos Por nacer de mal nido  
 Nin los exemplos buenos Por los dezir judío.

*Los ejemplos buenos* : voilà ce que Sem Tob emprunte à la tradition morale des Arabes en même temps qu'à la Bible sans qu'il s'y mêle, semble-t-il, aucun ésotérisme subtil.

Ne pas se fier aux apparences est certes un des grands thèmes de cette sagesse. Un autre est l'insécurité du monde et de ses félicités fugitives, la pensée que les bons sont souvent à l'épreuve sur terre, que ce que le monde met au plus bas n'est pas forcément le pire.

Le sot qui ressent comme un outrage les épreuves que nous inflige le monde ne sait pas que la règle du monde est justement celle-là : faire vivre triomphants les méchants et faire la guerre aux bons. Lève les yeux. Regarde. Tu verras que sur la mer haute et sur ses rivages sont des épaves mortes, et dans ses profondeurs gisent des pierres recherchées. De même la balance abaisse le plateau le plus plein et élève le plus vide.

Non sabe que la manera  
 Del mundo esta era :  
 Tener siempre viçiosos  
 alos onbres astrosos,  
 E ser del guerreados  
 Los omnes onrrados.  
 Alça los ojos acata :  
 Veras en la mar alta  
 E sobre las sus cuestas  
 Andan cosas muertas,  
 E yazen çafondadas  
 Enel piedras presçiadas.  
 E el peso asi  
 Avaga otro si  
 La mas llena balança  
 E la mas vazía alça.

Sur de tels sujets – expression d'une sagesse raisonnable, universelle – *saber* laïque si l'on veut bien qu'il soit une grâce de Dieu – Sem Tob est un grand poète. Il est porté par l'élan même des livres sapientiaux de la Bible, *Proverbes*, *Ecclesiaste* – autant que par les moralistes arabes. Il y a un élément de cette sagesse qui est authentiquement religieux, biblique et si l'on veut chrétien avant la lettre, c'est le sentiment équilibré du péché et de la miséricorde divine. Ceci s'exprime dans un beau mouvement qui est la reprise, en espagnol, du poème sacré en hébreu de Sem Tob qui a été incorporé à la liturgie du Kippur des Sephardi :

Étant dans l'affliction, par peur des péchés nombreux que j'ai commis, innombrables, de petits et de grands, je me tenais pour mort. Mais il me vint à l'esprit un réconfort très sûr qui me rendit heureux : homme stupide et léger, ce serait une offense à Dieu que de mettre en balance ta méchanceté avec son pardon. C'est lui qui te fait naître. Tu vis par sa faveur. Comment ton œuvre pourrait-elle avoir le dessus sur la sienne. Péché est ta manière de faire. La sienne pardonner et ajourner la colère, oublier les erreurs.

Tout autant que le ciel est plus haut que la terre  
son pardon tout autant est plus haut que ta faute.  
À la mesure de son pouvoir est son œuvre à lui.  
À la mesure de ton pouvoir est ton œuvre à toi.  
Œuvre d'homme dont toute l'action est néant  
Dont la vie affligée est à bien court terme  
Comment serait elle aussi grande que celle du Créateur  
Qui commande au monde entier et qui fait tout autour  
Marcher cette roue du ciel et des étoiles qui ne  
S'arrête jamais et qui en connaît le compte.

Yo estando con cueyta,  
Por myedo de pecados  
Muchos que fiz, syn cuenta,  
Menudos e granados,  
Teníame por muerto.  
Mas vyno me al talante  
Un conorte muy cierto,  
Quem fizo byen andante :

Omre torpe, sin seso !  
 Sería aDios baldon,  
 La tu maldat en peso  
 Poner con su perdon.  
 El te fizo naçer.  
 Bybes en merçed suya :  
 Como podra vençer  
 Asu obra la tuya ?  
 Pecar es la tu maña,  
 La suya perdonar  
 E alongar la saña.  
 Los yerros olvidar.  
 Bien commo es mas alto  
 El çielo que la tierra,  
 El su perdon es tanto  
 Mayor que la tu yerra.  
 Segunt el poder suyo,  
 Tanto es la obra suya ;  
 Segunt el poder tuyo  
 Tal es la obra tuya.  
 Obra de omne, que nada  
 Es todo el su fecho  
 E su vyda penada  
 Es a muy poco trecho,  
 Como serie tan granda  
 Com la del Criador  
 Que todo el mundo manda  
 E faz en derredor  
 Andar aquella rueda  
 Del çielo e las estrellas  
 Que jamas nunca queda  
 E sabe cuenta dellas ?

Un tel passage nous oblige à voir que l'œuvre de Sem Tob est tout autre chose qu'une œuvre lyrique au sens d'expression d'une sensibilité personnelle. Il s'agit d'une poésie gnomique, sententieuse, s'élevant par moments à la grande poésie morale et religieuse exprimant toute une sagesse à la fois humaine et révélée, la sagesse commune au judaïsme et au christianisme. Elle fait appel au sentiment de la grâce en même temps qu'à l'effort humain.

Que l'homme travaille d'abord comme s'il était  
 en son propre pouvoir de gagner ou de perdre.  
 Et pour se réconforter s'il peine en vain  
 il doit se bien rappeler que cela ne dépend pas de lui.

Trabaje ante uomo Si en el su poder  
 Del omre fuese mesmo El ganar o el perder  
 E para amortarse Si lazrare en vano  
 Debe bien acordarse Que non es en su mano.

Castro qui traduit cela en langage rationaliste - effort d'un côté, déterminisme et fatalisme de l'autre - sent bien tout de même que ce sentiment fataliste est un sentiment religieux de dépendance envers Dieu. Il évoque à ce propos l'esprit qui a animé les sociétés calvinistes et qui après tout, dit-il, avait les mêmes sources judéo-chrétiennes.

Je crois que nous touchons là un aspect essentiel du drame de l'Espagne historique si nous voulons bien penser aux conversions massives de Juifs au christianisme et au rôle que les *conversos* ont joué dans les débats religieux de l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle ; si nous voulons bien songer que tout cet héritage religieux et moral qui s'exprime chez Sem Tob passa au catholicisme avec la conversion de familles entières séculièrement spécialisées dans les choses de l'esprit. Castro dit que les *Proverbios morales* représentent pour nous historiens une des multiples Espagnes possibles submergées par l'histoire avant de parvenir à une vitalité pleine et achevée. Ceci me paraît encore plus vrai qu'à Castro et j'y reviendrai vendredi prochain en examinant les répercussions du régime inquisitorial sur l'âme espagnole.

## 12. Les Juifs et l'esprit inquisitorial

Examen des textes sur lesquels Américo Castro fonde sa conception paradoxale selon laquelle :

L'esprit inquisitorial et la tyrannie de la *limpieza de sangre* auraient été des cadeaux sinistres faits au catholicisme par les *aljamas* ou juiveries d'Espagne où régnait pour la défense du judaïsme un esprit analogue ;

L'Inquisition elle-même aurait été instituée en Castille sous l'influence de Juifs convertis, de fameux rabbins devenus évêques ou prédicateurs et parvenus à un rôle de premier plan dans l'Église catholique espagnole.

Enfin idée très nouvelle que l'amertume, le *desengaño* de l'Espagne du Siècle d'or, aurait une profonde racine sociale dans le malaise créé par l'élimination des Juifs et la situation humiliée des *conversos*, le roman picaresque étant au XVI<sup>e</sup> siècle une création de nouveaux chrétiens et une protestation dont les premiers signes seraient visibles dès le XIV<sup>e</sup> siècle dans les *Proverbios* de Sem Tob. Les nouveaux chrétiens n'ont-ils pas pesé plutôt dans la vie spirituelle de l'Espagne par un apport positif de spiritualité que Sem Tob, précisément, nous permet déjà d'entrevoir (vendredi dernier).

Texte de Mariana sur le grand tournant qu'est pour la Castille et pour l'Église d'Espagne l'établissement de l'Inquisition en 1480 (L. XXIV Ch. 17) :

Ce qui étonnait surtout, c'était que les enfants payassent pour les délits des parents ; qu'on ne fit pas connaître le nom de l'accusateur, qu'il ne fût pas confronté avec l'accusé, qu'il n'y eût pas de communication des noms des témoins, tout au contraire de ce qui se pratiquait de longue date dans les autres tribunaux. En outre il leur semblait que c'était chose nouvelle que de pareils péchés fussent punis de la peine de mort. Et, ce qui était le plus grave, par ces

enquêtes secrètes on leur ôtait la liberté d'écouter et de parler entre soi, car il y avait dans les villes, bourgs et villages des personnes spécialement chargées (*personas a propósito*) d'avertir de ce qui se passait, chose que quelques uns se représentaient comme une servitude très grave, terrible à l'égal de la mort (« cosa que algunos tenían en figura de una servidumbre gravissima y a par de muerte »).

Castro commente ce texte en ces termes : « L'établissement du Saint-Office signifia pour la Castille la perte de sa liberté séculaire et l'entrée dans un nouveau régime, dans une *servidumbre gravísima y a par de muerte* ». Les méthodes du nouveau tribunal étaient aussi inouïes et nouvelles pour la justice civile que pour la justice ecclésiastique. De là l'étonnement qui se reflète si bien dans le langage élégant du Jésuite. Et Castro qui avait souligné au passage les *personas a propósito* où il reconnaissait les *malsines*, les délateurs professionnels des juiveries, conclut : L'esprit de la juiverie, nouveau et étrange, parlait par le truchement des moines judaïsés (plutôt venus du judaïsme) qui tenaient les commandes de l'Inquisition. Nous verrons ce qu'il faut en penser.

La page de Mariana produit sur le lecteur moderne une forte impression. Elle exprime en effet le désarroi, l'accablement produit parmi les *crisianos nuevos* de Séville sur lesquels on étrenne le régime inquisitorial et parmi lesquels on trouve des milliers de coupables, d'apostats complets ou partiels. Mais elle reflète aussi l'émotion produite dans l'ensemble de la population, qui avait été habituée séculairement à la *convivencia* des *Cristianos, Moros y Judíos*. Le *sanbenito* infamant qui, selon Mariana, devait engendrer une crainte salutaire, paraît d'abord chose terrible aux gens du pays : « al principio pareció muy pesada a los naturales »<sup>1</sup>. Cette expres-

<sup>1</sup> Castro, *Réalité* : « Mariana rappelle qu'il y avait déjà eu, dans d'autres pays, une Inquisition, mais avoue que la méthode appliquée en Espagne constituait une innovation dans le cadre de l'Église : "En même temps, les vénérables coutumes de l'Église se transforment conformé-



sion de « naturelles » me paraissant un peu ambiguë, et son extension indéterminée ; je me suis reporté au texte latin primitif de l'Histoire de Mariana, qui a été ensuite traduit par lui en espagnol. Le latin dit « grave initio *provincialibus* visum est ». Mariana emploie *provincia* pour le royaume de Séville. Peut-être pour l'ensemble des *reinos de Castilla*.

Mais cette juridiction secrète, accablante, si nouvelle pour les judéo-chrétiens de Castille, spécialement andalous, était-elle nouvelle absolument dans la chrétienté et même dans la péninsule ? Non. Mariana fait allusion dans le même chapitre à l'Inquisition préexistante en Aragon, et qui s'efface devant la nouvelle Inquisition royale. Il s'agissait de l'Inquisition instituée par Grégoire IX au XIII<sup>e</sup> s. (1233) après la victoire de Simon de Montfort sur les Albigeois. Elle avait fonctionné en Aragon comme dans le Midi de la France. Inquisition toute semblable à la nouvelle par sa redoutable procédure secrète. Mais instituée contre des chrétiens hérétiques, elle n'avait eu que tardivement et sporadiquement à s'occuper de Juifs convertis et relaps. Exactement le contraire de l'Inquisition espagnole créé sous Isabelle et Ferdinand contre les néo-chrétiens judaïsants, et qui accessoirement allait s'occuper d'hérésies chrétiennes.

Il ne faut pas perdre de vue ce précédent tout proche et considérable si l'on veut comprendre l'Inquisition nouvelle qui vient créer une tension si dramatique dans le monde judéo-chrétien d'Espagne.

Une autre remarque s'impose : Mariana souligne à bon droit l'infamie perpétuelle qui frappe les *penitenciados*, attei-

---

ment aux besoins de l'époque". Oui : l'établissement du Saint-Office a signifié, pour l'Espagne, l'abandon d'habitudes séculaires et l'entrée dans un nouveau régime, dans une "oppression extrêmement grave et équivalente à la mort". Les méthodes du nouveau tribunal étaient inouïes, effarantes pour la justice civile comme pour la justice ecclésiastique ; et c'est pourquoi le langage raffiné du Jésuite reflète, lui aussi, cet étonnement. L'esprit juif, aussi nouveau qu'étranger dans ce cas, parlait par la voix des moines judaïsés qui dirigeaient l'Inquisition » (p. 508).

gnant même leur descendance. C'est là une grande nouveauté de l'Inquisition nouvelle. Elle s'explique, nous le verrons, par une haine raciale dérivée de la haine religieuse et qui s'y substitue de plus en plus. Mais il est important de remarquer que la honte *perpétuelle* du *sanbenito*, du vêtement ou scapulaire pénitentiel endossé par les condamnés pour les *autos de fe* c'est un développement du XVI<sup>e</sup> siècle : après la fondation du nouveau tribunal, le jésuite mêle ce trait plus récent à l'émotion provoquée par l'institution naissante. À l'origine, le *sanbenito* est – comme dans l'Inquisition du XIII<sup>e</sup> siècle – un vêtement pénitentiel temporaire. C'est seulement vingt cinq ou trente ans plus tard que s'installe l'implacable coutume de suspendre les *sanbenitos* dans l'église de la paroisse du condamné et de ses descendants, marquant ceux-ci d'infamie et d'impureté religieuse à perpétuité.

Le texte de Mariana ramené à sa vraie portée peut nous servir d'introduction pour aborder les origines juives possibles de l'exigence de *limpieza* et de l'esprit inquisitorial. Castro a fait un sort à une jolie page où Hernando del Pulgar, nouveau chrétien lui-même, se moque des efforts faits pour légaliser la notion de *limpieza de sangre* à l'époque où l'inquisition s'installe (peu après 1480).

Il écrit au Grand Cardinal Pedro González de Mendoza, *tercer rey d'España*, tout puissant ministre d'Isabelle auquel on attribue l'initiative de l'Inquisition :

Votre Seigneurie a dû entendre parler de ce nouveau statut fait au Guipuzcoa, disposant que nous (nous les nouveaux-chrétiens) ne pourrions pas aller là-bas nous marier ni nous établir. N'est-il pas plaisant que tous ces gens, ou la plupart, envoient ici leur fils pour entrer à notre service (*que nos sirvan*) souvent même en qualité de palefreniers, et qu'ils ne veulent pas marier leurs enfants à ceux des familles dont ils aspirent à être les domestiques (*no quieran ser consuegros de los que desean ser servidores*) ?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Castro, *España en su historia*, *op. cit.*, p. 546 ; *Réalité de l'Espagne*, *op. cit.*, p. 504.

Pulgar ajoute cette boutade : les nouveaux chrétiens payent maintenant la défense que fit Moïse à son peuple de se marier avec des gentils (*Pagan agora éstos la prohibición que fizo Moisés a su gente que no casasen con gentiles*)<sup>3</sup>.

Je dis boutade parce que toute cette épître est ironique, et par exemple, après avoir rappelé l'interdiction de Moïse, Pulgar ajoute : il est vrai que Moïse a bien mal prêché d'exemple puisque, s'étant marié deux fois, il a épousé deux femmes qui n'appartenaient pas au peuple d'Israël.

D'autre part le statut de pureté de sang du Guipuzcoa lui semble plus comique que tragique. Il le rapproche d'une mesure prise par les tailleurs de pierre de Tolède interdisant aux membres de la corporation d'enseigner leur art aux *conversos* d'origine juive. Lea, dans son *Histoire de l'Inquisition en Espagne* note en passant que ces tailleurs de pierre devaient être comme tous les métiers du bâtiment, des mudéjars, donc tout le contraire de vieux chrétiens. Cela ne les empêchait pas d'être hostiles à la *nación*<sup>4</sup>.

Quant aux gens du Guipúzcoa, population à peine romanisée et qui avait la prétention d'être sans mélange de sang juif ni maure, leur refus d'alliance matrimoniale avec les nouveaux chrétiens est d'autant plus dérisoire aux yeux de Pulgar qu'ils acceptent d'être les domestiques – socialement les inférieurs – de ceux qu'ils ne reconnaissent pas pour leurs égaux. Barbares plus soucieux de la pureté du sang que de la dignité personnelle.

---

<sup>3</sup> Castro précise que jusqu'au XVe siècle les Chrétiens et les Juifs avaient contracté des alliances matrimoniales sans y voir de crime, et que la propre mère de Ferdinand le Catholique était de sang hébreux : « De tels faits paraissaient tellement normaux qu'on n'a pas cru devoir en parler avant le XVe siècle, et qu'ils ont fait scandale par la suite. Voilà pourquoi bon nombre de convertis, mais non pas la totalité, se pervertirent, et pourquoi certains devinrent les pires ennemis des Juifs, voire des convertis eux-mêmes, que l'on trouvait partout, parfois à des échelons très élevés ». (Castro, *Réalité, op. cit.*, p. 504).

<sup>4</sup> Lea, Henry Charles (1901) : *The Moriscos of Spain, their Conversion and Expulsion*, Philadelphia : Lea Bros. & Company.

Mais enfin n'y a-t-il pas plus qu'une boutade dans le rapprochement entre l'exclusive jetée contre les nouveaux chrétiens d'Espagne et l'exclusivisme du peuple juif ? Castro en est persuadé.

Pulgar disait librement au Cardinal, grand aristocrate au dessus de toute susceptibilité plébéienne, que l'exclusivisme de ses contemporains, leur souci de la *limpieza de sangre*, était une réplique à cet autre hermétisme de ses ancêtres à lui Pulgar. Indiscutablement, pour un esprit tolérant et ouvert comme Pulgar (Mariana rappelle qu'au début de l'Inquisition il était contre la peine de mort contre les délits de foi) c'est une réplique qui est comme une revanche de l'histoire.

Mais Castro va plus loin : « l'exclusivisme de l'Espagne catholique fut un écho de l'hermétisme des *aljamas* ». Or c'est là ce qui, à l'examen, apparaît mal démontré.

Il est bien vrai que toute communauté où le lien religieux joue un rôle capital, où le profane est dominé par le sacré, doit ressentir l'alliance avec les êtres d'une autre religion comme une mésalliance et que la religion peut y apparaître comme un attribut héréditaire lié au sang. Quand, à propos des poursuites contre Michel Servet, j'ai découvert jadis des documents d'où il ressortait que « hérésie » était ressentie en Espagne comme une souillure pour toute la famille et pour toute la nation, ce trait m'a semblé d'accord avec une mentalité religieuse et sociale de type primitif.

L'orthodoxie juive a été exigeante en Espagne et ailleurs, parfois jusqu'à l'obscurantisme. Castro cite d'après Newman des interdictions d'étudier la philosophie de Maïmonide ou de se plonger dans la philosophie grecque et arabe avant d'avoir bien assimilé la Bible et le Talmud<sup>5</sup>. Le maintien de la foi et de ses disciplines traditionnelles a été senti par le judaïsme aussi bien que par le christianisme comme une exigence stricte. Mais l'Espagne chrétienne a-t-elle eu spécialement besoin en cette matière du modèle juif ?

<sup>5</sup> Newman, Abraham A. (1942) : *The Jews in Spain*, Philadelphia, cité par Castro, *Réalité*, *op. cit.*, p. 525.

Un point que Castro a raison de mettre en lumière c'est que le peuple espagnol au lendemain de la reconquête de Grenade s'est senti comme le peuple élu par Dieu pour la défense de la vérité divine, héritier, à cet égard, du grand destin du peuple d'Israël rejeté et persécuté en punition de son aveuglement. Castro aurait pu rappeler à ce sujet un texte qu'il cite dans le premier chapitre de son livre, ce discours du converso Alonso de Cartagena, Evêque de Burgos, qui lors du Concile de Bâle en 1434 proclamait la prééminence de la Castille dont toute la vie est dominée par un idéal, et qui, quand elle fait la guerre, fait une « guerra divinal contra los infieles, por ensalzamiento de la fe catholica por extensión de los terminos de la cristianidad ».

Que l'Espagne ait été confirmée, à travers tout le XVe siècle, dans sa conscience de peuple élu par ces grands *conversos* héréditairement formés dans la lecture de l'Ancien Testament et l'affirmation du privilège du peuple d'Israël, c'est une vue séduisante, vraisemblable, et que pourrait creuser avec fruit une recherche sur le XVe siècle espagnol maintenant que nous sommes attentifs à l'origine juive de bien des écrivains, de Juan de Mena à Hernando del Pulgar.

Mais Castro insiste moins sur cette conséquence du complexe judéo-chrétien d'Espagne que sur une conséquence morbide. L'Espagne chrétienne se serait modelée sur l'esprit des *aljamas* à la fois tourmentées par un souci de pureté jalouse et par une rage de délation incarnée dans un personnage qui était une institution, le *malsín*. Mais les textes publiés ou analysés par Newman dans *The Jews in Spain* n'évoquent pas précisément des juiveries obsédées par la *limpieza de sangre* ou par une rage de dénoncer à la synagogue les délits contre la foi.

À vrai dire on comprend que la *limpieza de sangre* n'ait pas été bien obsédante pour ces juiveries, parce qu'elles ne s'agrégeaient pas d'éléments non israélites, qu'elles ne faisaient pas de prosélytisme. Le problème du *Prosélytisme juif* a été exami-

né autrefois par Israël Lévy dans la *Revue des Études Juives* de 1905-1906. Il concerne à peu près exclusivement le judaïsme ancien. Quand, après la *diaspora*, les juiveries se trouvent incluses dans des sociétés chrétiennes qui édictent la peine de mort pour le délit de circoncision d'un chrétien, le problème de l'attraction d'étrangers au judaïsme et de l'assimilation de ces étrangers ne se pose plus. La prohibition de Moïse dont parle Pulgar est assez automatiquement respectée pour ne tourmenter personne.

La pureté dont le souci se révèle à travers les documents que Castro a relevés chez Newman, c'est surtout une pureté morale, une défense jalouse de la famille contre l'adultère et contre toute espèce de déshonneur. Défense à laquelle toute la communauté s'intéresse. On pourrait, si l'on veut, y voir un précédent ou un analogue de la défense de l'honneur conjugal dans l'Espagne chrétienne.

Quelques documents empruntés par Castro à Newman montrent que la pureté de sang restait une exigence des bonnes familles d'Israël. Qu'on délivrait des certificats d'ascendance pure. Qu'un jour une vive émotion est soulevée parce qu'on a répandu un bruit calomnieux sur les origines d'un jeune homme de bonne naissance, prétendant qu'il avait parmi ses ancêtres un esclave. On parle de soumettre le diffamateur à un tribunal rabbinique. Les Juifs se scandalisent aussi très naturellement des relations irrégulières de Juifs avec des chrétiens. Mais on voit dans tout cela un souci de maintenir l'honneur des familles bien plus qu'une peur malade de la mésalliance. Et le *malsín* n'est pas du tout un dénonciateur officiel des délits contre la foi ou contre la pureté du sang. Newman souligne que les procédés inquisitoriaux chez les Juifs étaient rares (I, 145).

Le nom du *malsín* était bien juif comme la chose, et si le nom est passé en castillan, avec *malsinar*, c'est que le *malsín* jouait son jeu méprisable entre les juiveries et les autorités chrétiennes auxquelles elles étaient soumises. La vie des Juifs, leurs relations professionnelles ou autres avec les chrétiens

étaient soumises à une foule de restrictions donnant lieu à des pénalités pécuniaires. Ces délits punis par la loi chrétienne concernaient même les rapports des Juifs entre eux bien qu'ils eussent leur juridiction propre d'*aljama*.

Le *malsín* était un Juif, non un Juif converti qui vivait de dénoncer ses frères aux autorités royales. D'ailleurs les rois, dont la justice exploitait les dénonciations de *malsines* pour pressurer les Juifs, reconnaissaient comme légitime la lutte des *aljamas* contre ces vils individus. Le roi gagnait sur les deux tableaux, car quand un *malsín* était exécuté la couronne réclamait le prix de son sang et ses biens.

On ne voit pas, dans tout cela, de tradition de délation pour faute religieuse. S'il y a eu dans les juiveries un précédent du système de délation mutuelle que l'Inquisition espagnole établira, c'est uniquement dans la mesure où les communautés en vase clos ont pu cultiver des habitudes d'espionnage mutuel qui n'ont rien à voir avec le *malsín*, et qui n'ont pas le caractère d'une institution. Au XVI<sup>e</sup> s., dans les petites villes ou dans les quartiers des grandes les commérages empoisonnés ont pu sévir et nourrir le régime inquisitorial sans besoin d'un prototype juif.

Si, une fois le système inquisitorial établi, la délation est devenue constante non seulement de la part des vieux chrétiens contre les nouveaux, mais *de la part des nouveaux chrétiens contre leurs frères d'origine*, cela a pu venir pour une part d'une tradition des ghettos, mais pour le principal de la machine inquisitoriale elle-même.

Dans un mémorial de l'Inquisiteur d'Aragon étudié par Régéné dans la *Revue des Études Juives* de 1906<sup>6</sup>, on voit des Juifs convertis, vers le dernier quart du XIV<sup>e</sup> siècle, dénoncer à la fois des sacrilèges commis par des Juifs, et des délits de mauvais chrétiens dont quelques uns sont des Juifs du Lan-

---

<sup>6</sup> Régéné, Jean (1906) : « Rapports entre l'inquisition et les Juifs d'après le mémorial de l'inquisition d'Aragon », *Revue des Études Juives*, LII, pp. 224-233.

guedoc mal convertis au christianisme, quelques autres des agents subalternes de la police royale qui viennent le Jeudi et le Vendredi Saint manger et jouer avec les Juifs du ghetto de Gérone. Ces Juifs convertis, nous dit Régéné, « voulaient afficher leur zèle de néophytes ou satisfaire de vieilles rancunes ». Admettons qu'ils étaient pour le catholicisme catalan un premier héritage de *malsines*. Dans le grand mouvement de conversion qui va suivre les massacres de 1390, il y aura de tout, et en particulier des *malsines* et des gens animés de basses passions.

Mais pourquoi ne pas penser aussi aux basses passions des *cristianos viejos* qui, une fois l'inquisition établie et surtout une fois les Juifs expulsés, reportèrent sur les *conversos* toute leur haine et leur envie séculaires à l'égard des Juifs ? Le système inquisitorial ne *supposait* pas seulement la délation. Il *exigeait* impérativement. Tous les ans L'Édit de la foi était lu dans les églises énumérant tous les délits religieux et toutes les hérésies que les chrétiens étaient tenus de dénoncer dès qu'ils en avaient connaissance sous peine de s'en rendre complices.

C'est donc le système inquisitorial lui-même, nullement inventé par l'Espagne, mais repris par elle pour la surveillance des *conversos* et la répression de leurs délits de judaïsme, qui développe une ambiance nouvelle de délation et d'espionnage dans laquelle les *conversos* aussi ont leur part de responsabilité. Mais ici nous touchons au deuxième point capital soulevé par Castro. L'Inquisition elle-même aurait été établie à l'instigation de *conversos* devenus évêques, prédicateurs, confesseurs des rois, et animés d'une haine inexpiable contre leurs frères. Tout le système inquisitorial de délation, tout le malaise social créé par les *sambenitos* et l'impossible *limpieza de sangre* serait venu de ces hommes, eux-mêmes de sang impur. Ou plutôt de ces hommes – convertis pour le malheur de la spiritualité chrétienne et du peuple espagnol – et de leur haine combinée à celle du peuple.



Mais ici, si nous ne voulons pas porter de jugement précipité et fausser la perspective historique, il faut prendre soin de distinguer trois choses :

- l'hostilité contre les Juifs considérés comme ennemis du christianisme et ennemis du peuple ;
- l'hostilité contre les *conversos* soupçonnés de judaïser en secret et de jouir des mêmes privilèges que les Juifs au temps de leur puissance ;
- l'hostilité de principe contre tous les *conversos* et leur descendance impure.

Choses qui s'enchaînent hélas, mais ne se confondent pas. C'est un fait que le premier Inquisiteur général, le célèbre Fr. Tomás de Torquemada, avait des Juifs dans son ascendance. Le second, Fr. Diego de Deza, également. Ceci prouve que pendant ses 25 premières années le système inquisitorial n'était pas encore lié à l'exigence de *limpieza*, autrement dit à une méfiance de principe contre tous les *conversos*. À plus forte raison, avant que l'Inquisition ne s'installe, l'obsession de la *limpieza* existe si peu dans les sphères officielles que le XVe siècle peut être considéré pour les *conversos* comme un âge d'or.

C'est justement alors que, selon Castro, les plus influents d'entre eux se déchaînent contre leurs frères de race avec une sorte de sadisme et préparent l'avènement de l'Inquisition. En quoi consiste l'action de ces rabbins devenus défenseurs du christianisme ?

L'exemple le plus fameux de cette transformation est le rabbin de Burgos Salomon Halevi, converti avec toute sa famille en 1390 à la veille des grands massacres. Touché par la grâce, par une faveur de la Vierge, devenu Pablo de Santa María, il déteste le judaïsme, va faire ses études de théologie à Paris, revient avec le bonnet de docteur, est nommé chanoine, puis évêque dans cette même ville de Burgos où on l'avait connu rabbin. Mieux encore, deux de ses fils convertis en même temps que lui, deviendront évêques à leur tour ; l'un, Alonso

de Cartagena, prélat humaniste qui prit part au Concile de Bâle, succèdera à son père comme évêque de Burgos.

Or dans sa vieillesse l'ancien rabbin écrit une défense de la Foi, un *Scrutinium Scripturarum* qui n'est pas seulement un livre de polémique théologique contre les erreurs des Juifs, mais une apologie des massacres dont ils ont été victimes, en juste châtement de leur haine du Christ et de leur domination tyrannique sur le peuple chrétien.

Pour Castro le zèle du néophyte ne suffit pas à expliquer cette haine du judaïsme chez Pablo de Santa María. Il y discerne une bonne dose d'ambition, et une basse revanche de la peur. L'homme de la race persécutée s'unit aux persécuteurs. Il tâche ainsi de se concilier les bonnes grâces du souverain.

Il se peut que tout cela ait joué ; et sa conduite a été, de son temps, dénoncée comme inspirée par l'ambition. Nous le savons par le portrait que trace de lui dans ses *Generaciones y semblanzas* Fernán Pérez de Guzmán, qui le disculpe de ce reproche, parlant des livres que l'Evêque D. Pablo de Santa María et son fils Alfonso ont écrits pour la défense du christianisme – « escrituras de grande utilidad a nuestra fe », il ajouta au sujet de ces modèles de « buenos conversos » :

Et si certains disent qu'ils font ces œuvres par crainte des rois et des prélats, ou pour être plus agréables aux yeux des princes et des prélats et gagner mieux leur faveur, je réponds que malheureusement (*por pecados*) la rigueur et le zèle de la loi et de la foi ne sont pas si grands aujourd'hui que cette crainte ou cette espérance doivent les pousser à écrire.

Autrement dit l'ambition et la peur qu'on suppose comme mobiles de leur action ne sont pas des mobiles vraisemblables à notre époque où la sévérité, le zèle de la loi et la foi ne sont pas des valeurs cotées.

L'apologie des Santa María par Pérez de Guzmán vaut ce qu'elle vaut. Mais Pérez de Guzmán se fait leur avocat. Et je ne sais comment Castro peut résumer ainsi sa pensée : « Pérez de Guzmán dit que la conversion des *Halevi* fut le produit de

la lâcheté et de la fureur de parvenir à la cour et dans l'Église. Il ajoute avec une sceptique élégance que l'état de la religion à cette époque ne justifiait pas la conduite de cette famille ».

En fait Pérez de Guzmán défend les *Halevi* ou Santa María comme de bons convertis, *buenos conversos*, auxquels nul n'a le droit de supposer des motifs bas et intéressés. D'autre part il faut noter que le *Scrutinium Scripturarum*, attaque terrible contre les Juifs, ne contient pas de venin contre les *conversos*. Ce n'est pas un livre qui excite à la haine des nouveaux chrétiens.

Et on peut en dire autant du livre non moins virulent du rabbin andalou Josué Lurquí (de Lorca) devenu chrétien sous le nom de Jerónimo de Santa Fe. Son traité s'intitule *Hebraeomastix* (*Le fléau des Juifs*). On sait d'ailleurs que ce n'est pas autre chose qu'un démarquage du *Pugio fidei* de Raymond Martí, le premier grand livre de polémique anti-juive du XIII<sup>e</sup> s. à base de textes talmudiques. En Aragon, c'est Pedro de la Caballería, autre membre d'une grande famille de *conversos*, qui prend la plume contre les Juifs. Il n'écrit pas plus que Jerónimo de Santa Fe ou Pablo de Santa María contre les nouveaux chrétiens.

En réalité ces hommes bien accueillis par l'aristocratie et la couronne font un effort désespéré de propagande et de pression violente pour amener les Juifs à suivre leur exemple. Pablo de Santa María, Chancelier de Castille sous la minorité de Jean II, en 1412 inspire l'*ordenamiento* de D[oa] Catalina, code de mesures anti-juives d'une rigueur sans précédent. Là dessus l'Anti-pape d'Avignon Benoît XIII vient en Espagne. Sous sa présidence Jerónimo de Santa Fe organise à San Mateo près de Tortosa un débat public avec quatorze rabbins qui ont accepté le défi. Le Scisme d'Occident prend fin. Alfonso de Cartagena, quand il se rend au Concile de Bâle en 1434, demande au Pape de ratifier les mesures de rigueur de l'*Ordenamiento* déjà ratifiées par Benoît XIII. Mais, détail très significatif, il y fait introduire une recommandation en

faveur des mariages mixtes entre vieux et nouveaux chrétiens. Tout cela est extrêmement cohérent. Ces *conversos* poussent les Juifs au désespoir pour les amener à se convertir à leur tour. Ils pratiquent le *compelle intrare* de san Vicente Ferrer. Et ils provoquent des conversions nombreuses. En même temps ils ménagent bon accueil aux nouveaux convertis dans les milieux officiels et aristocratiques. Les *conversos*, déjà apparentés à de grandes familles comme les Enríquez, Amiraux de Castille, font alors de beaux mariages.

Rien ne nous autorise donc à penser que l'action de Pablo de Santa María et des autres adversaires violents du judaïsme ait été inspirée par la haine de leurs *frères de race comme tels*. Qu'elle ait tourné en fin de compte contre les *conversos* dont ils étaient, c'est une autre affaire. Lea a bien montré que plus les Juifs se convertissaient, et, convertis, demeuraient bien en cour comme au temps de Pierre le Cruel, plus le peuple tournait contre eux la haine qui l'avait animé contre les Juifs. Il n'acceptait pas si facilement qu'on lui arrachât sa proie. D'autre part plus les conversions se précipitaient, plus il y en avait d'insincères et d'intéressées.

C'est ainsi que vers le milieu du siècle, au temps d'Alvaro de Luna, un converti fanatique, le franciscain Fr. Alonso de Espina, peut se déchaîner à la fois contre les Juifs et les *conversos*, prétendant que ceux-ci retournent au judaïsme et qu'il a en sa possession des prépuces de chrétiens circoncis. Lui aussi écrit un traité contre les Juifs,  *Fortalitium Fidei*, mais il y mêle une dénonciation furieuse du judaïsme secret des *conversos* : « Je crois que si l'on faisait de nos jours *une véritable inquisition* – enquête – parmi tous ceux dont on constaterait réellement qu'ils judaïsent, innombrables seraient les gens envoyés au feu »<sup>7</sup>. Ainsi on voit se dessiner le mouve-

<sup>7</sup> Castro précise : « Frère Alonso parvint à devenir recteur de l'Université de Salamanque, et passa le plus clair de son temps à prêcher et à écrire contre les Israélites. Son zèle finit par triompher, et il put jouir, dans sa vieillesse, d'un siège au Conseil suprême de l'Inquisition :

ment qui de la *inquisición* conduira à la *Inquisición*, en vertu d'un développement logique des rapports entre Chrétiens et Juifs et de la transformation des Juifs en *conversos*. Disons si l'on veut qu'un Fr. Alonso de Espina qui réclama l'Inquisition, qui la vit naître, qui en fit partie, est un héritier de la rage dénonciatrice des *aljamas*, un fanatique chrétien plein de virus judaïque, je n'y vois pas d'inconvénient. Le phénomène inquisitorial espagnol doit sa physionomie pour une part à de tels hommes, pour une bien plus forte part à des gens comme le Grand Cardinal Mendoza et à la pression populaire.

Et encore une fois, ce n'est pas à la virulente culture de haine des *aljamas* qu'a été dûe l'exigence tyrannique de la *limpieza de sangre*, si cette exigence, brutalement formulée par le peuple de Tolède dès 1449, tenue en respect par les autorités jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle, ne s'inscrit que progressivement dans des statuts de fondation et de corps variés, en même temps que s'impose l'infamie perpétuelle des *sanbenitos* suspendus dans les paroisses. C'est au temps de Philippe II seulement, au bout d'un siècle de régime inquisitorial, par l'établissement progressif de tout un réseau de statuts, que toute l'Espagne est soumise en permanence aux blessures morales des enquêtes de *limpieza de sangre*. Grande amertume, grande source de haine, comme l'avait très bien montré Morel-Fatio dans sa page sur l'*hidalguismo* dans don Quichotte considéré comme peinture de la société espagnole. Mais résultat d'un long processus historique, d'une longue et irritante *convivencia* entre vieux chrétiens et *marranos*, non héritage direct de l'esprit des *aljamas* médiévales.

Castro a peut-être été trop impressionné par les mouvements violents des régimes totalitaires modernes dans lesquels, dit-il, les victimes, du jour au lendemain, se conver-

---

à force d'exciter la colère des paysans et de rebatte les oreilles des rois, auprès desquels il continuait à jouer ce rôle de *malín* que d'autres Juifs jouaient depuis si longtemps dans leurs *aljamas*, cet homme, avec d'autres anciens Juifs, finit par constituer cet organisme ». (Castro, *Réalité*, op. cit., pp. 511-512).

tissent en bourreaux. Il a imaginé plus violent et plus simple qu'il ne fut le passage de l'Espagne des trois religions à ce qu'il appelle après Fernando de los Ríos, l'État-Église. Ce fut, dit-il,

une création jaillie de l'âme de gens qui se trouvèrent en position avantageuse pour libérer ce qu'ils portaient en eux depuis longtemps ; ce fut une conquête presque révolutionnaire réalisée par des masses pleines de ressentiment et par des convertis ou descendants de convertis empressés à oublier qu'ils l'étaient. Les moules de la vie judaïque se remplissaient de contenus et de desseins anti-judaïques, avec une furie proportionnelle à leur désir de s'éloigner de leurs origines.

Le raccourci est vigoureux, mais il fait une part très exagérée aux *conversos* dans la naissance de l'esprit inquisitorial et dans l'exaspération de l'esprit *cristiano viejo* attaché à la *limpieza*.

Toujours est il que Américo Castro en repensant pour lui-même, en solitude, toute l'histoire d'Espagne, ouvre des perspectives où il faudra bien que les historiens engagent leurs recherches. Très suggestif est le coup d'œil qu'il jette sur *La littérature postérieure à Don Sem Tob*, en choisissant ce Juif du XIVe siècle comme un point de vue sur l'avenir.

L'ambiance lourde de haine, d'espionnage, de délation qui s'épaissit à travers le XVe et le XVIe siècle, l'obsession de la pureté de la foi et de la pureté du sang, l'acharnement contre les Juifs puis les *conversos* dont les *cristianos viejos* envient les activités supérieures sans être capables de se substituer à eux, tout cela devait donner aux Espagnols une conscience amère, un sentiment d'échec qui empoisonnait et déchirait leur conscience de peuple élu. Les Juifs et leurs descendants les *conversos* auraient été particulièrement sensibles à l'injustice et à l'absurdité d'une telle situation, au conflit entre l'être et son milieu, entre la conscience de sa valeur et la résistance de la société à la reconnaître. Ce tourment, nous dit Castro, avivait leur intérêt pour les questions d'honneur et d'hidal-

guisme pointilleux. Il voit ce malaise déjà formulé par Sem Tob :

Il est trois sortes d'hommes qui vivent plus affligés, ce me semble  
 Et dont tout le monde devrait avoir plus de pitié  
 Le fidalgo qui a besoin du vilain  
 Et qui, déchu, en vient à tomber sous sa coupe :  
 Un fidalgo de naissance accoutumé aux coudées franches  
 Et que le sort amène aux mains de la vilénie.  
 Le juste, qui commandé par un maître pervers  
 Doit agir contraint et forcé ; et enfin le troisième  
 C'est le savant qui doit, par nécessité servir un maître ignorant.  
 Tout autre misère, par comparaison est grande prospérité.

Il ne faudrait pas chercher à tout prix une amertume personnelle dans ces remarques de forme si générale. Mais à partir de ce point de perspective, Castro voit surgir l'Escudero du *Lazarillo de Tormes* incarnant à la fois la *negra honra* et la critique sociale et avant lui toute la littérature satirique du XVe siècle, œuvre de *conversos*, après lui le roman picaresque fondé par Mateo Alemán descendant de *conversos*. Il en vient à dire que l'anonymat du *Lazarillo de Tormes* donne à penser que son auteur était *converso* également.

J'ai eu l'année dernière l'occasion d'examiner la figure de l'Escudero et de reposer le problème de l'auteur du *Lazarillo*. J'ai posé également la question de savoir si le roman picaresque, même et surtout le plus amer, le *Guzmán de Alfarache*, était critique sociale, ou bien œuvre essentiellement morale et ascétique en même temps que divertissante. La deuxième interprétation me paraît de beaucoup la meilleure.

Le malaise social résultant du mépris des nouveaux chrétiens s'est exprimé ailleurs, en particulier sous la plume du théologien moraliste Venegas, vieux chrétien tolédan. La critique sociale n'a pas donné lieu à un genre littéraire, et je doute qu'on puisse renouveler de ce point de vue l'étude du roman picaresque.

Beaucoup plus féconde me paraît l'indication donnée par Castro quand il cherche chez Sem Tob la première expression en langue espagnole d'un sentiment de la misère humaine

qui aura ensuite un accent si fort dans la littérature ascétique ou ascético-picaresque de la Castille, chez Mateo Alemán ou chez Quevedo. Sem Tob écrit (p. 101) :

Homme qui veux avoir la paix et ne pas craindre le juge  
 Traite ton voisin comme tu voudrais être traité toi-même.  
 Fils d'homme que te plains-tu quand ton bon plaisir  
 Ne se fait pas, que te révoltes-tu contre Dieu parce qu'il ne  
 fait pas tout ce que tu veux ?  
 Ton erreur est grande  
 Ne te souvient-il pas que tu es créé d'une chose vile  
 De una gota suzya, podrida e dañada ?<sup>8</sup>

Les Juifs du XIV<sup>e</sup> siècle sont là dans une tradition de sagesse ascétique juive nourrie des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*. Et naturellement les écrivains ascétiques du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle liront encore la Bible. Mais le rapport des uns et des autres avec la Bible ne plane pas au-dessus de l'histoire. Castro oblige à interpréter de nouveau la grande tradition ascétique de l'Espagne en considérant d'abord que le Moyen Âge chrétien d'Espagne l'a ignorée, et que par contre le XVI<sup>e</sup> siècle espagnol a eu une floraison de littérature spirituelle et ascétique incomparable.

Le rôle des nouveaux-chrétiens d'origine juive dans la vie spirituelle espagnole au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle est un domaine neuf, dont on commence seulement à mesurer l'ampleur et à apercevoir la signification. Seul Luis de León a été reconnu depuis longtemps comme *cristiano nuevo* à cause de son procès retentissant pour biblisme. Et il apparaissait clairement que son origine n'était pas indifférente pour rendre compte de son grand livre des noms du Christ, puisqu'il est consacré aux noms du Christ dans l'Ancien Testament, aux noms prophétiques du Christ, à Jésus considéré comme le Messie prophétisé aux Juifs. Ce grand sujet, centre de la polémique antijuive des Jerónimo de Santa Fe et autres rabbins convertis du XV<sup>e</sup>, épanouissait son contenu spirituel avec Luis de León.

<sup>8</sup> Bataillon traduit de l'édition des *Proverbios morales* publiée par González Llubera en 1947.



Mais pour un Luis de Léon reconnu comme descendant de *conversos*, il y en avait dix autres, d'importance inégale, à l'origine desquels on n'avait pas pris garde. On s'en était à peine avisé pour le Dr. Constantino, le grand prédicateur sévillan, absolument pas pour les Valdés néo-chrétiens du côté maternel. Les modernes l'avaient ignoré pour le Bienheureux Jean d'Avila, apôtre de l'Andalousie, et pour Laínez, deuxième général de la Compagnie de Jésus, parce que Louis de Grenade et Rivadeneira, leurs premiers biographes, avaient fait un silence pudique sur ce point au temps où triomphait la tyrannie de la *limpieza*. Mais les gens du XVI<sup>e</sup> siècle ne l'avaient pas ignoré : tous les mouvements spirituels suspects d'illumination avaient été suspects d'être inspirés par des *cristianos nuevos*. Et quand par hasard nous retrouvons une *Apologie* pour les *conversos* comme celle du dominicain Baltanás, dans un rarissime opuscule de 1556 conservé à la Hispanic Society, nous découvrons que des néo-chrétiens d'origine juive avaient fondé l'université de Séville (le Collège de Maese Rodrigo de Santaella) et l'Université de Baeza, foyer de la spiritualité de Jean d'Avila. L'imitation de saint Paul qui caractérise les grands courants de spiritualité de l'Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle est le fait d'une chrétienté rénovée par des néo-chrétiens qui vivaient – comme Saint Paul – le passage du judaïsme au christianisme. *De transitu judaismi ad christianismum* pourrait-on dire en démarquant le titre célèbre du traité de Budé sur le passage de l'hellénisme au Christianisme. Et ce pourrait-être le titre d'une étude qui relierait des manifestations typiques de la spiritualité espagnole au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle.

Le livre si neuf, si révolutionnaire, d'Américo Castro, par ses vues générales comme par les discussions de détail auquel il donne lieu, prépare le terrain à une telle étude.



### 13. Nouvelles voies de recherche

Je voudrais, dans cette dernière leçon, marquer les principales voies qui me paraissent ouvertes à la recherche par les vues récentes sur l'Espagne dans son histoire auxquelles ce cours a été consacré. Américo Castro lui-même nous en offre l'occasion avec son tout récent article de la *N.R.E.H.* « El enfoque histórico y la no hispanidad de los Visigodos »<sup>1</sup>. Non seulement il y revient sur la justification philosophique de ses vues, sur sa conception de l'histoire comme reconstitution et explication de la situation vitale d'un peuple mais il cherche une confirmation de sa thèse fondamentale : l'Espagne expliquée par le complexe médiéval « Cristianos Moros y Judíos », en examinant la période immédiatement antérieure, celle des Wisigoths. Et il lui paraît que ce qu'on appelle Espagne wisigothique est *Espagne* en vertu d'une coïncidence géographique plutôt qu'en vertu d'une continuité historique. Avant l'invasion musulmane, la manière typiquement espagnole de se comporter, *de estar en la vida*, de choisir entre les activités possibles à l'homme, n'est pas encore affirmée. L'Espagne historique n'existe pas encore. L'invasion musulmane la fera exister.

La démonstration de la « no-hispanidad de los Visigodos » exigerait à vrai dire bien plus qu'un article de revue, et elle se heurterait toujours en fin de compte à notre manque d'information sur la vie intime de cette époque, à l'ignorance de sa littérature de divertissement qui a dû être purement orale. Nous n'atteignons guère qu'une littérature religieuse wisigothe que tend à l'universalité.

---

<sup>1</sup> Castro, Américo (1949) : « El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, III, pp. 217-263.

C'est justement sur le christianisme péninsulaire du temps des Wisigoths que Castro fait porter son analyse, parce que généralement on admet que l'importance centrale de la religion dans l'Espagne wisigothique est déjà un trait espagnol fondamental, que, sur le plan politico-religieux, les fameux Conciles de Tolède préfigurent déjà ce qu'on appellera l'État-Église de l'Espagne du Siècle d'or.

Rappelons-nous ce que je disais de l'intolérance à l'égard des Juifs à l'époque wisigothique.

Ne pourrait-on pas penser à une continuité profonde entre le VII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, dans laquelle l'Espagne des trois religions aurait ouvert une parenthèse ? Il faut avouer que la notion de continuité suspendue pendant VII siècles n'est pas une notion historique.

Castro essaye de montrer que Wisigoths et Espagnols divergent avant tout par leur situation vitale à l'égard de leur croyance : « por su modo de estar en la creencia religiosa (*estar* représentant une relation assez stable) y por la función que aquella desempeña en su vivir ». Il s'attaque à la difficulté de l'arianisme des Wisigoths. Au Ve et au VI<sup>e</sup> siècle, la catholique Espagne est dominée par les Wisigoths ariens : c'est à dire par des chrétiens hérétiques ne croyant pas à la divinité du Christ. Menéndez Pelayo, résolu à démontrer l'orthodoxie foncière de l'Espagne, s'en tirait en disant que l'Espagne hispano-romaine, l'authentique race espagnole, fondue avec les Wisigoths orthodoxes, n'avait pas de solidarité avec ses dominateurs.

Mais Castro examine les deux faits cruciaux : la révolte d'Herménégilde (le prince catholique canonisé bien plus tard comme martyr au temps de Philippe II) contre son père l'arien Léovigilde ; la conversion au catholicisme du roi Recaredo en 389. Dans les deux cas il lui semble que le politique l'emporte sur le religieux. De grands catholiques hispano-romain d'alors : l'Abbé Jean de Biclario et l'Archevêque Isidore de Séville jugeront Hermenegilde non comme un martyr, mais comme un rebelle. Et ils s'accordent sur ce point avec

l'évêque gallo-romain Grégoire de Tours.

Castro discute la signification de Saint Isidore de Séville, la plus grande figure péninsulaire de l'époque wisigothique sous le rapport de la pensée religieuse et de la pensée tout court. Son monumental ouvrage des *Etymologies* ou des origines est une sorte d'encyclopédie des connaissances de l'époque sur Dieu, l'humanité et la nature. Mullins, un des plus récents analystes de la spiritualité de Saint Isidore, incline à penser qu'il savait le grec<sup>2</sup>. Les *Etymologies* vont être un des livres classiques de la chrétienté occidentale pendant tout le Moyen Âge. Il a une signification universelle. Contraste frappant avec le Moyen Âge espagnol pendant lequel les royaumes chrétiens péninsulaires ne donneront pas un seul théologien qui compte pour l'ensemble de la chrétienté, mais où ils donneront par contre de nombreux défenseurs de la foi et un saint fondateur d'ordre militant, défenseur de l'orthodoxie, comme Saint Dominique. Contraste encore avec l'Espagne médiévale des trois religions, dans laquelle un roi, donc un laïque, Alphonse le Savant, mobilise toute la science disponible au profit d'une sagesse et donne à cette encyclopédie d'un nouveau genre une forme espagnole, donc non transmissible à l'ensemble de la chrétienté.

C'est que l'Espagne wisigothique n'est pas encore espagnole, elle est romaine simplement, comme les Wisigoths aspirent à être romains. Elle participe normalement à l'activité scientifique et philosophique du monde romain, alors que la grande Espagne historique qui se formera au Moyen Âge sera grande d'une autre manière, par l'action et par la spiritualité, mais pas sur le terrain de la science et de la philosophie. On pourrait dire que saint Isidore a été un spirituel dans ses *Synonyma, de lamentatione animae peccatricis*. Castro répondrait qu'il a été *accessoirement* un spirituel, mais que ce n'est pas pour cela qu'il a été canonisé et étudié dans tout le monde chrétien.

<sup>2</sup> Mullins, P.J. (1940) : *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville*, Washington.

La *romanidad* et la *no-hispanidad* des Wisigoths apparaissent encore, selon Castro, dans le cas de Paul Orose, esprit assez universel pour tenter une sorte de philosophie de l'histoire prolongeant celle de saint Augustin dans la Cité de Dieu.

Menéndez Pidal voulait voir en Orose un « hispano » plus ou moins conscient qui de son point de vue de Wisigoth d'Espagne se rattachait à la romanité. Castro traduit cela dans un autre langage où transparait de façon émouvante sa situation personnelle d'émigré. Orose est un homme appartenant à une nation amorphe, qui se cherche, il se réfugie dans la notion vitale de Rome pour échapper à l'angoisse de n'être vitale ment nulle part. Il entre en somme dans une structure de vie qui n'est pas la sienne. Les Goths, avec leur volonté d'être romains, font penser, dit-il, à ces émigrés qui ne parviennent pas pleinement ni à garder patrie d'origine ni à acquérir patrie d'adoption.

Il est bien certain que dans toute cette démonstration, Castro se fie à la force de son sentiment intime qui lui a fait découvrir la conscience d'être Espagnol comme l'angoisse d'un problème, le *vivir español* comme un *desvivirse*, et l'origine de cette angoisse dans le complexe médiéval « *cristianos, moros y judíos* ».

Mais il s'appuie aussi, de façon occasionnelle, sur l'autorité d'historiens de la culture et de la littérature situés sur un plan supranational très éloigné du sien. Ernst Robert Curtius publiait l'année dernière dans *Comparative Literature* un bel article intitulé « Rhétorique Antique et science des littératures comparées », où il mettait en lumière la continuité de la tradition culturelle antique à travers le Moyen Âge (cf. *Europäische Literatur un lateinisches Mittelalter*). Abordant la question du caractère national marqué dans une littérature, il confirmait l'opinion de Toynbee que pas un seul des peuples de l'Europe actuelle n'existait il y a mille ans :

La continuité de la manière d'être anglaise, française, italienne à travers les siècles, (Camille Jullian voulait, pour la

France, la faire commencer à l'âge de pierre) c'est un mythe, explicable seulement par les nationalismes du XIXe et du XXe siècle. Il en va de même de l'Espagne. C'est là bas chose usuelle depuis des siècles que de porter les ibéro-romains (les deux Sénèque, Lucain, Martial, Prudence etc.) au compte de la littérature nationale, et Ganivet voulait voir dans le « *senequismo* » la première manifestation de l'âme espagnol. Mais l'Hispania des Romains est aussi peu identique à l'Espagne du *Cid* que la Gaule de César avec la France des Croisades. L'Hispania est un concept géographique, l'Espagne du *Cid* est une substance nationale<sup>3</sup>.

Mais attention, c'est une substance non permanente, créée par l'histoire et transitoire. Curtius se contente de la prendre comme une évidence. Castro s'acharne à en expliquer les origines et peut-être à en exagérer l'originalité. Il reste que, sur un point essentiel, ils sont d'accord contre la tendance nationaliste poussée à l'extrême par Jullian pour la France et pour l'Espagne par M. Maurice Legendre qui voit la *raza* se former dès la préhistoire et la protohistoire avec des caractères distinctifs. De même que Curtius a beau jeu de discuter la *hispanidad* attribuée par Menéndez Pidal à Lucain, en qui il voit un précurseur de l'épopée réaliste attachée aux événements récents, de même Castro a beau jeu de discuter la « *hispanidad de los Visigodos* ».

Le changement auquel s'attache Castro, le passage des Wisigoths à l'Espagne des trois religions est de toute manière une métamorphose décisive, à la fois parce qu'elle fait entrer en jeu les populations du nord de la Péninsule, les plus réfractaires à la romanisation, et parce qu'alors le latin, répandu partout, bon gré mal gré, comme langue administrative de la péninsule wisigothique, évolue localement et se fragmente en divers romans et parlers romans distincts. Et avec les langues distinctes, dont quelques unes, le castillan, le français, vont devenir des langues nationales et de grandes langues littéraires, surgit le facteur le plus décisif de différenciation nationale.

<sup>3</sup> Curtius, Ernst Robert (1949) : « Antike Rhetorik und Vergleichende Literaturwissenschaft », *Comparative Literature*, I, pp. 24-43.

Nous avons eu déjà l'occasion de noter que l'expression de « *edad inicial* » que Castro veut substituer à celle de *Edad Media* pour le Moyen Âge christiano-islamo-juif de l'Espagne, serait applicable au Moyen Âge d'autres pays. L'idée de Pirenne résumée dans la formule « Mahomet et Charlemagne » que l'invasion musulmane marque vraiment la fin du monde antique, garde aujourd'hui encore beaucoup de force malgré la révision des bases économiques sur lesquelles Pirenne fondait sa thèse<sup>4</sup>. La fin du monde antique c'était selon lui, par la présence des Musulmans en Méditerranée, la rupture des échanges traditionnels entre Orient et Occident, rupture manifestée par la disparition, en Occident, de la monnaie d'or, des étoffes précieuses, du papyrus et des épices. Or les travaux de M. Maurice Lombard, interprétant de façon nouvelle les fameuses disparitions, les intègrent dans une conception neuve de la Méditerranée musulmane du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Il apparaît que les échanges ont continué entre Orient et Occident, mais par des routes nouvelles, les unes purement continentales passant par la Russie, les autres maritimes et continentales passant par l'Italie et l'Espagne. Il reste que le VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles ont été une période de ralentissement et de repli de la vie occidentale, que l'unité culturelle romaine s'est rompue alors et que de nouvelles formes de vie collective s'éveillent, bientôt stimulées par des rapports nouveaux avec le monde oriental. La naissance des royaumes chrétiens du Nord de la Péninsule de VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècles n'est donc qu'un aspect particulier de la grande métamorphose qu'est le passage de la Méditerranée latino-byzantine à la Méditerranée musulmane. Mais c'est bien alors que naît ce que Castro appelle l'Espagne authentique. Et il est à présumer que ses vues sur la « *no hispanidad de los Visigodos* » trouveront hors d'Espagne et même auprès de certains Espagnols un appui assez vigoureux.

De même l'idée que l'Espagne authentique se constitue

---

<sup>4</sup> La thèse de Henri Pirenne *Mahomet et Charlemagne* fut publiée à titre posthume en 1937.



par l'entrée en jeu de trois éléments, par la symbiose et la lutte des Chrétiens, des Maures et des Juifs, c'est une conception que Castro, sans l'avoir inventée, aura contribué beaucoup à promouvoir. Son livre ouvre de très fécondes discussions sur la nature et la profondeur de l'influence que chacun des trois éléments a exercée.

Ce qui fera scandale parmi les historiens attachés à l'histoire érudite, c'est la conception d'un « enfoque histórico » d'une rétrospection historique qui est en même temps introspection de l'historien, parce que l'histoire n'a de sens pour l'historien que dans la mesure où elle est *son* passé. Nous avons vu que cette méthode intuitive se rattache à Dilthey plus qu'à Bergson. Castro l'illustre dans son récent article par cette formule de Dilthey : « Une *autognose* (connaissance de moi-même) orientée non vers un moi abstrait, mais vers la plénitude de moi-même, me trouvera déterminé historiquement, tandis que la physique me connaîtra déterminé cosmiquement ». Le monde humain auquel nous appartenons n'est pas connaissable comme une chose. Nous l'atteignons dans sa vie à laquelle nous participons.

La grande difficulté est de savoir à quelle portée, à quelle distance dans le passé, peut atteindre une telle intuition. Or sur ce point Castro se sépare de Dilthey presque aussitôt après avoir salué avec sympathie son vitalisme. Si je m'examine, je me trouve déterminé historiquement, remarque Dilthey. Le passé de la civilisation, de la nation, du groupe auquel j'appartiens m'ont façonné de telle sorte que je ne puis pas penser ni vouloir n'importe quoi. Je suis d'une génération qui a été formée par telles ou telles expériences de la précédente. Mais chaque génération est à peu près impénétrable à celle qui la suit. L'introspection historique dont parle Dilthey est essentiellement prise de conscience d'une expérience collective immédiate.

Mais nous voilà ramenés à l'histoire que Castro appelle horizontale et qui lui paraît comme un système d'écrans interposés entre lui et la structure profonde de l'Espagne au-

thentique, durable à travers des siècles. Comment ? Chaque génération oublierait les expériences des précédentes ? L'histoire d'un peuple serait alors une superposition de segments humains horizontaux, unis entre eux on ne sait comment ? À moins que ce ne soit par la continuité de la « culture ». (Cette culture, Castro met son nom entre guillemets parce qu'il y voit une abstraction incapable d'assurer la moindre continuité réelle). On pourrait encore se demander si la continuité n'est pas la continuité biologique entre les individus qui forment les générations successives. Mais Castro n'hésite pas sur le caractère structural de la continuité qui s'appelle une nation. L'Espagne authentique qui a commencé après les Wisigoths n'a pas encore pris fin. Lui appartenir est un drame, « un vivre que es desvivirse ». Castro se sent encore *historiquement déterminé* par elle, selon la formule de Dilthey. Et c'est pourquoi il pense que son intuition d'Espagnol peut atteindre cette forme de vie dont il participe encore, qu'il peut avec un sûr instinct en déterminer les origines, deviner comment ses composantes chrétiennes, maures et juives, foi en Santiago, ontologie arabe qui dissout les créatures dans le Dieu unique, racisme jaloux des juiveries médiévales, ont contribué à former cette manière espagnole d'être dans la vie, produisant des résultats tantôt admirables tantôt tragiques. « Manera de estar en la vida », *estancia*, structure, stabilité relative que brouille le détail des faits de l'histoire horizontale, mais que l'intuition perçoit à travers les générations successives.

Devons-nous accepter comme insurmontable l'opposition marquée par Castro entre histoire intuitive et histoire objective ? Histoire verticale et histoire horizontale ? Histoire à grande portée ou macroscopique et histoire microscopique ? Faudra-t-il accepter la réprobation qu'il jette sur toute étude comparative entre les histoires et les littératures comme conduisant à méconnaître l'originalité non pas substantielle, mais fonctionnelle, des peuples ? Je pense au contraire que plus que jamais la parole est à l'histoire objective et horizontale et microscopique et aux études comparatives pour dé-

terminer ce qu'il y a de valable dans les intuitions de Castro. Dire, par exemple, que le culte de Santiago est un axe de l'Espagne authentique, que c'est une de ses originalités, c'est nous inviter à creuser la réalité de ce culte et des croyances qu'il suppose à chaque époque où nous pouvons l'atteindre. Santiago Matamoros sur son cheval blanc, intervenant pour massacrer les infidèles : il est si essentiel à la vie nationale qu'il est encore vivant au temps de Cervantès et de Quevedo. Les compagnons du Cid l'invoquent dans les combats comme les Maures invoquent le prophète Mahomet parce qu'il est un anti-Mahomet, âme de la résistance chrétienne à l'Islam. Il ne faut pas craindre de confronter cette intuition avec le détail des faits connus. Peut-être sera-t-elle vérifiée. Peut-être apparaîtra-t-il que la conception primitive de Santiago est apostolique et ecclésiastique, que le populaire Santiago Matamoros dont Cervantès sourit et que Quevedo défend comme unique patron de l'Espagne n'a jamais été si populaire qu'au XVI<sup>e</sup> siècle. La chronologie n'est pas tout, mais la chronologie est capitale.

Il est bien vrai qu'il n'y a pas d'histoire digne de ce nom tant que les faits humains sont considérés comme des choses existant en soi en un point mathématique du passé indépendamment d'un homme vivant qui leur donne un sens. Mais ce besoin de donner un sens vivant aux faits ne s'impose pas moins à l'histoire horizontale qu'à l'histoire verticale. Michelet commence son œuvre d'historien par un *Précis de l'histoire moderne* qui prétend marquer pour la jeune génération de 1827 « l'unité dramatique de l'histoire des derniers siècles ». La matière de cette représentation, ce sont des faits caractéristiques « peu nombreux, dit Michelet, mais assez bien choisis pour servir de symboles à tous les autres ». Histoire moderne saisie d'un point de vue d'homme moderne, dans une intuition d'ensemble verticale supranationale, de ce qui en fait l'unité dramatique. L'intuition vivra du moins par des faits caractéristiques dont la valeur de symbole dépendra de leur compréhension littérale dans le contexte d'un moment donné.

Un siècle plus tard, ou presque, voilà un gros livre d'Augustin Renaudet sur le moment ascendant de la Renaissance et de la Réforme que Michelet considérait comme des mouvements essentiels du drame de l'histoire moderne. Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517) : vingt-quatre ans de vie religieuse et intellectuelle, décrits de façon aussi microscopique, aussi horizontale que possible. Et encore le lieu où est revécue cette vie est Paris. C'est de là que nous apercevons dans le lointain les Pays Bas d'où arrive Érasme, l'Italie néo-platonicienne chère à Lefèvre d'Étaples. Mais cette histoire horizontale est-elle un présent immobile ? Pas du tout. Dans cette courte durée de moins d'un quart de siècle, l'historien avec sa chronologie minutieuse s'applique à ressaisir comme dans ses pulsations, presque année par année, un mouvement humain qui est à la fois français et international, et qui est le mouvement même de ce drame de l'histoire moderne dont Michelet avait risqué une première esquisse. Ici comme là c'est l'idée d'ensemble seule qui donne leur sens aux faits. Mais sans les faits, l'idée n'est ni pensable ni exprimable.

Grâce à la compréhension plus correcte des doctrines et des œuvres, des réformes religieuses particulières, nous savons mieux de quoi nous parlons quand nous parlons de Renaissance et de Réforme, bien que toujours la signification d'ensemble que nous attribuons à ces mouvements dépende de notre présent, d'un point de vue où nous place la suite de l'histoire, et qui n'est déjà plus le même que celui de Michelet.

De même que les vues d'ensemble de Michelet sur le drame des siècles dits modernes ont suscité un immense travail de découverte et d'interprétation de témoignages, on peut être sûr que les intuitions de Castro vont provoquer, qu'elles provoquent déjà un vaste travail de recherche sur les éléments qui s'associent et s'opposent dans le drame de l'Espagne authentique.

Et d'abord sur le premier terme de la triade, « *cristianos* », celui qui a le moins sollicité la curiosité de Castro. Il résume toujours leur apport en peu de mots : courage, vocation de commander, sens de la valeur de la personne. Quand il s'attaque à des aspects typiques de leur action contre l'Islam, c'est pour montrer aussitôt cette action puissamment influencée par l'Islam. Santiago est un anti-Mahomet. Les ordres militaires chrétiens sont des imitations des *rábidas* musulmanes. En somme, sous ses formes apparemment chrétiennes, une vie secrète qui vient des Maures. De même que dans ces mots romans dont la multiplicité de sens serait une imitation secrète de l'arabe, ou comme dit Castro une pseudomorphose de l'arabe. La démarche de Castro s'explique bien par son ardent désir d'atteindre des structures complexes où se manifesterait la symbiose « *moros y cristianos* », originalité foncière de l'Espagne. Mais les Chrétiens qui ont entrepris la Reconquête étaient-ils une pure force de courage, et avaient-ils besoin de recevoir du dehors tout le reste, techniques, culture, institutions ? Dans son récent article, Castro a d'heureuses formules pour caractériser ces populations de la zone nord, populations qui ont une longue tradition de « *coraje de rebeldía tenaz* », et qui maintenant entrent en jeu contre l'Islam. Asturiens et Galiciens avaient vécu comme éléments dominés et sans rôle directeur. La catastrophe du Guadalete leur confère de façon inattendue une mission d'énergique initiative. « Ces oubliés de l'histoire commencèrent à s'en créer une, à eux, à partir du milieu du VIII<sup>e</sup> s. parallèle aux autres histoires initiales de la Castille, de la Navarre, de l'Aragon, et de la Catalogne. »

« Oubliés de l'histoire », c'est à dire restés en marge de la grande histoire. Ils étaient restés en marge de l'Hispania romaine et de l'Hispania romano-wisigothique, ayant résisté tenacement à la romanisation comme l'indique, au centre de cette région, le noyau de langue basque. Et le castillan, le parler du groupe qui va assumer à partir du XI<sup>e</sup> siècle un rôle hégémonique, montre avec le basque une affinité révélatrice dans la chute de l'*f* initial. *Fijo* > *hijo* ; *fablar* > *hablar* (fait

dont l'histoire a été admirablement retracée par Menéndez Pidal). Mais vierges, intacts à l'égard de la grande histoire, ces hommes du nord de la Péninsule étaient-ils pour autant des barbares, des sauvages tout juste bons à repousser les civilisés ? Évidemment non. Avant d'adopter une structure nationale et d'entrer aussi dans la structure supra-nationale de la chrétienté dont ils vont s'affirmer les champions, ils ont vécu dans des structures infra-nationales de famille et de clan, ils ont vécu d'activités traditionnelles, élevage, chasse, culture, industries domestiques rudimentaires. Toute une civilisation immémoriale dont ils étaient assez satisfaits pour repousser tout le reste, et qui n'a été aucunement anéantie par l'accession à la vie nationale et historique.

Castro a raison de dire que la prétention affichée par le nouveau royaume de León d'être l'héritier de la puissance wisigothique n'implique nullement qu'il y ait continuité et ressemblance entre la vie de la Wisigothie romanisée et celles des jeunes royaumes chrétiens. Ils ont pris dans l'héritage wisigoth ce qui était à leur convenance. Et par exemple, comme l'ont montré depuis longtemps les travaux de Hinojosa sur l'élément germanique dans le droit espagnol, ils ont adopté des éléments de droit coutumier germanique qui s'harmonisaient avec leurs propres coutumes, mais que les Wisigoths romanisés avaient remplacés par les formes plus juridiques du *Fuero juzgo* : par exemple la saisie directe opérée par le créancier sur le débiteur, la vengeance directe de la famille de l'assassiné sur l'assassin, sans recours à des procédures juridiques. Ces populations très peu romanisées quand elles font une irruption tardive dans l'histoire avaient une civilisation originale. Et si l'on admet qu'elles étaient semblables à beaucoup d'autres populations primitives, c'était déjà une originalité que cette intervention tardive dans l'histoire de la chrétienté de ces populations restées bien plus fidèles à leurs coutumes primitives que les Gallo-Romains du Sud de la France et les Ibéro-Romains du sud de la péninsule.

Il me semble difficile de ne pas chercher dans cette singu-

larité l'explication majeure du puissant traditionalisme espagnol. J'ai déjà montré l'importance de la question en discutant les vues de Menéndez Pidal sur la « *sobriedad* » qui serait un caractère de base de l'*homo hispanicus* et qui expliquerait, entre autres choses, son inappétence hostile à l'égard des nouveautés venues du dehors. Nous ne devons pas avoir peur des mots, et il faudra bien qu'on étudie à la lumière de l'idée de civilisation primitive ces caractères non pas exclusifs mais puissamment distinctifs de l'Espagne par leur vigueur : traditionalisme, attachement à la famille, et pas seulement à la famille biologique, au sens étroit, en ligne directe, mais au groupe familial large, au clan, force du sentiment de l'honneur, base d'une sorte de morale sociale objective : idée que le déshonneur atteint toute la famille, tout le groupe ; association habituelle du sacré et du profane, importance attribuée aux protections surnaturelles précises, importance attachée aux rites, aux gestes, comme ayant une valeur magique ; importance attachée aux vêtements et aux aliments convenant à chaque circonstance ; tout cela, et bien d'autres traits du même ordre, qui ont caractérisé l'Espagne chrétienne du Moyen Âge et la grande Espagne historique en général, il faut y voir des traits préchrétiens et préislamiques que l'invasion de l'Islam ou le voisinage de l'Islam ont pu contribuer à consolider parce que la civilisation islamique offrait des traits analogues. On peut en dire autant du traditionalisme de la langue populaire, de la vigueur de sa tendance métaphorique, de son attachement aux mots concrets et aux formes qui expriment l'expérience immédiate, non passée au crible de la logique. À propos de *ojo del agua*, de *amanecer*, j'ai montré quel riche terrain d'études s'offre là, mais d'études qui nous instruiraient sur l'originalité de l'Espagne à condition d'être comparatives. C'est déjà une grande originalité pour l'Espagne par rapport à la France que d'avoir une langue qui a peu changé depuis le XIIe siècle, que d'avoir conservé des tournures telles que « *les anocheció en el bosque* », « *amanecí malo* », des mots tels que « *madrugar* », dont le français a depuis longtemps perdu les analogues

ou dont il n'a jamais eu d'analogues. Ce terrain fécond dès lors qu'on écoute l'explication subtile par pseudomorphose de l'arabe il faut savoir gré à Castro de l'avoir ouvert. On peut progresser là grandement dans la connaissance de l'Espagne authentique. Et on est là au contact des racines préchrétiennes, et même si l'on veut préhispaniques, de l'Espagne. Et c'est tout cela sans doute qu'il y a, avec le courage, avec l'aptitude à commander d'autres hommes, derrière le terme « cristianos » du sous-titre d'Américo Castro.

Si les recherches confirment cette vue, il faudra sans doute rabattre pas mal de l'influence attribuée par Castro au deuxième terme de la triade, « moros », dans la formation de l'Espagne authentique. Pseudomorphoses de mots : « ojo del agua », d'expressions comme « amaneció a Mio Cid », de notions comme « nuevas » (*hadit*), de croyances (Santiago anti-Mahomet), d'institutions (*bijodalgo* et les ordres militaires), tout cela fait appel à une action occulte, dont ne prennent pas conscience ceux qui la subissent et qui serait pourtant décisive. A plusieurs reprises Castro évoque cette formidable présence de l'Islam comme celle d'un Guediana souterrain. On ne le voit pas sous le sol de l'Espagne dite chrétienne, mais il est là. Il fait pencher la pointe de la baguette du sourcier. Il n'a pas pu ne pas agir. Bien mieux, son action a provoqué un instinct de défense, un système d'inhibitions compensatrices, qui par exemple interdit aux Castillans l'expression lyrique de leur sensibilité jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, ou qui, quand par hasard un Alfonso el Sabio se risque dans le lyrisme religieux lui fait adopter le galicien comme véhicule de préférence au castillan qui au XIV<sup>e</sup> encore provoquerait des trous dans l'imitation d'Ibn Hazm.

J'ai dit combien ces explications si ingénieuses me semblaient difficiles à admettre, peu compatibles avec ce qu'on sait de l'histoire de la poésie lyrique du Moyen Âge roman, de la façon dont les langues voyagent comme langues littéraires hors de leur aire normale. Les carences de la littérature castillane médiévale la caractérisent autant que ses apports positifs.



Les difficultés sans issue ne surgissent qu'à partir du moment où on introduit des actions occultés invérifiables.

Si la prudence nous ramène à des conceptions plus classiques de l'influence de l'Islam telle que la reflète l'apport visible de la langue arabe à l'espagnol, influence étendue aux techniques les plus diverses y compris celle de l'administration, du commandement militaire, du gouvernement, de la mode vestimentaire et alimentaire, des sucreries, des politesses, il y a déjà un assez vaste champ à reconnaître sur la frontière entre le domaine où l'influence s'exerce de façon visible et celui où on ne la voit pas s'exercer.

La pure littérature est pour nous, modernes, avec la langue, et plus que la langue peut-être, le révélateur sensible entre tous de l'originalité d'un peuple. L'histoire du lyrisme amoureux au Moyen Âge, avec le débat inépuisable de l'influence mutuelle entre Arabes et Provençaux offre une large base à l'analyse de ce qu'on peut appeler le fait littéraire pur et de sa place dans la vie des peuples. Un fait massif c'est que la nouvelle Castille et l'Andalousie reconquises par la Castille ne développent pas de lyrisme castillan à l'image du lyrisme arabe. La littérature morale donne matière à traduction, à imitation visible. Le lyrisme non.

Les vues de Castro sur l'adoption par la littérature castillane épique ou narrative d'une esthétique arabe dont il résume les caractéristiques dans la notion de *hadit* sans que cette pure forme ait été incarnée dans des œuvres arabes posent aussi un problème à la théorie comparable des arts de littérature. Mais que ceci donnera lieu non seulement à des discussions théoriques, mais à des recherches positives de littérature comparée sur l'art du récit et qu'on verra mieux alors en quoi consiste la géniale invention de Cervantès : on pourra se demander plus valablement par où son génie est enraciné dans la *hispanidad* la plus authentique. Je doute pour ma part qu'il remonte à la racine arabe de la *hispanidad*.

Quant à l'influence des Juifs, à leur apport dans ce complexe original qu'est l'Espagne historique, c'est, je pense, le domaine

où le livre de Castro peut ouvrir la voie aux recherches les plus fructueuses parce que l'entrée en jeu des Juifs est relativement récente, et que l'Inquisition, qui s'en est beaucoup mêlée, nous révèle souvent de la façon la plus imprévue, dans les documents de ses archives, la qualité de *converso* de tel ou tel grand Espagnol. C'est le cas non seulement pour Fray Luis de León, mais pour Fernando de Rojas, l'auteur de la *Celestine*. D'autres découvertes d'importance sont encore possibles. Le premier rôle des Juifs comme médiateurs entre la culture juive et la culture espagnole dont ils adoptent d'emblée la langue au XIII<sup>e</sup> siècle est domaine réservé aux orientalistes. Mais leur rôle au sein de l'Espagne chrétienne dans laquelle ils entrent par des conversions massives à la fin du XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècle, c'est un sujet accessible par de multiples côtés dont Castro a indiqué quelques uns avec beaucoup de pénétration.

Et ici il ne s'agit pas d'influence occulte, dont les modalités nous échappent. Il s'agit de pénétration mutuelle par un mélange intime d'hommes appartenant à des familles spirituelles jusque là distinctes. On peut parler si l'on veut d'un complexe judéo-chrétien espagnol, à condition de n'y pas chercher seulement cette sorte de nœud de vipères auquel Castro a été si attentif parce qu'il y voyait une des origines du sentiment tragique de la vie espagnole, de son insécurité, de son « vivre desviviéndose ». D'ailleurs même si les *conversos* n'ont pas été les plus funestes responsables de la persécution de leurs semblables et de l'obsession de la pureté de sang, leur seule entrée dans la communauté espagnole a suffi à créer cette persécution et cette obsession qui ont été chose si grave.

Mais leur présence a signifié aussi un immense et précieux apport de spiritualité. Dans l'Espagne immémorialement attachée à la religion extérieure, aux cérémonies, à la foi dans la valeur magique des rites, ils ont été par excellence les *alumbados* les tenants de la religion intérieure, du dialogue intime avec Dieu. Ils ont préparé l'ambiance dans laquelle a fleuri la mystique de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Ils ont eu leur part dans tous les grands mouvements de réforme

religieuse du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle espagnol. Et cette part est encore très loin d'avoir été tirée au clair, ni surtout mise en rapport à la tradition spirituelle juive des psaumes et des prophètes. Je résumais l'autre jour un aspect de ces mouvements de réforme en rappelant leur paulinisme, en disant que Saint Paul, l'apôtre des gentils converti par une illumination à Jésus vrai Dieu et vrai Messie, était devenu très naturellement le grand inspirateur de ces hommes qui vivaient l'incorporation d'une élite juive au christianisme péninsulaire et pour qui l'unité du corps mystique sans distinction d'origine était une importance vitale. Il faudra creuser aussi la signification de leur profond moralisme, de leur conception de la foi comme nécessairement génératrice d'œuvres, d'actes d'amour et de vertu, si c'est une foi véritable (si tu veux être sauvé, garde les commandements).

Et dans ce domaine, Castro, très préoccupé d'atteindre les profondeurs de la littérature profane, ouvre des chemins probablement plus sûrs que ceux où il a cherché l'influence arabe. Le fait que Mateo Alemán soit un descendant de *conversos*, même si l'on inscrit surtout le roman picaresque dans une tradition ascétique et non dans une tradition de critique sociale, n'est sûrement pas négligeable.

Mais ce n'est pas seulement le roman picaresque dont les origines s'éclairent. Castro note, comme un fait qui n'est sans doute pas fortuit, l'origine juive de Montemor ou Montemayor, l'auteur de la *Diane*. Mes recherches personnelles m'induisent à penser que le pathétique pastoral dans ce qu'il a eu de plus vibrant, de plus lyrique, a été pour l'essentiel une élaboration des *conversos* péninsulaires. Il n'est pas fortuit non plus que dans la petite juiverie hispano portugaise de Ferrare, à la veille de la publication de la *Diane*, s'impriment non seulement des bibles et des livres d'oraisons judéo-espagnoles, mais une demi-douzaine de livres profanes parmi lesquels *Menina e Moça* de Bernardim Ribeiro, une des quintessences du roman sentimental, la traduction castillane des poésies de Pétrarque, les *Coplas* de Jorge Manrique, et aussi, livre à la fois

biblique et pastoral, la *Consolação às Tribulações de Israel*, livre qui commence par un *Diálogo pastoril sobre causas da sagrada escritura*. Suffit-il de dire avec Castro que la littérature pastorale est une littérature de fuite, un refuge dans l'irréel, et que la fuite était le mouvement instinctif des *conversos* ?

Ne nous contentons pas de métaphores. Pas plus que la sobriété corporelle transposée au spirituel ne suffit à expliquer le traditionalisme, la fuite métaphorisée ne suffit sans doute pas à expliquer l'attrait invincible d'un monde, idéal et du pur amour. Du moins la piste est tracée, et elle ne sera pas suivie en vain par les chercheurs qui s'attaqueront au détail des textes et des œuvres.

Cette grande méditation d'un émigré espagnol sur l'Espagne qui s'intitule *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* ce n'est pas une conception close dans laquelle on nous demande d'entrer. C'est une invitation à réviser toutes nos idées sur l'Espagne authentique. Le meilleur hommage qu'on puisse rendre à Américo Castro c'est de discuter avec lui, comme j'ai essayé de le faire, devant les perspectives qu'il nous ouvre, et au bout desquelles il y a de nouvelles découvertes.

## **Index onomastique**

### **A**

- Abu Darda 239  
Aguilar, Enrique 169  
Aguiló, Mariano 213  
Al Masudi 265  
Alain (Emile-Auguste Chartier) 18, 89, 201  
Alatorre, Antonio 41  
Alemán, Mateo 200, 287–288, 307  
Alomar, Gabriel 61  
Alonso, Dámaso 140, 200, 281, 284–285  
Altamira, Rafael 164  
Alvarez Quintero, Serafín y Joaquín 107  
Andueza, José María de 119  
Arias Montano, Benito 130, 136  
Arioste (Ludovico Ariosto) 195  
Aron, Raymond 130  
Asensio, Eugenio 30, 43–44  
Asín Palacios, Miguel 217, 231  
Auerbach, Erich 187–188  
Augustin (saint) 113, 142, 225, 294  
Aulnoy, Mme de 79  
Averroès 254  
Avicenne 212–213  
Azorín 218

### **B**

- Baer, Fritz 251  
Ballorca, Julián Mateo 41  
Balmes, Jaime 32, 131  
Barbier de Meynard, Charles 265  
Baroja, Pío 120

- Baruzi, Jean 18, 28, 35, 43, 45, 89, 131  
 Bataillon, Claude 28, 40, 43  
 Bataillon, Gilles 38, 40–41, 43  
 Bataillon, Marcel *passim*  
 Bédier, Joseph 181  
 Bell, Aubrey F.G. 216, 221  
 Berceo (v. Gonzalo de Berceo) 163, 218  
 Bercher, Léon 231–232  
 Bergson, Henri 18, 127, 297  
 Bernáldez, Andrés 115  
 Bernier, Matthieu 33, 43  
 Bertaux, Emile 248  
 Blanco, Mercedes 37, 43, 240  
 Boccace (Giovanni Boccaccio) 174, 195  
 Boscán, Juan 117  
 Bosch, Jérôme (Hieronymus Bosch) 112, 241–242  
 Bosch Gimpera, Pere 112  
 Braudel, Fernand 21–22, 25–26, 31, 42–44, 79  
 Brocense (Sánchez de las Brozas, Francisco) 19, 258  
 Budé, Guillaume 137, 289  
 Burckhardt, Jakob 139

## C

- Calderón de la Barca, Pedro 57, 59, 95–96, 188, 191  
 Calvin, Jean 33, 139  
 Camoens (Camões), Luís de 117, 190–191  
 Camón Aznar, José 101–102, 179, 183  
 Campserveux, Max 50  
 Cantimori, Delio 22, 43  
 Caravage (Caravaggio) 26, 206  
 Casiodoro de Reina 144  
 Caspari, Carl Paul 159  
 Castiglione, Baldassarre 103, 117  
 Castro, Américo 7, 9–12, 13, 14–17, 19–24, 26–40, 42–45, 49–53, 68, 75–78, 81, 83, 85, 87, 92, 102, 106, 123, 125–126, 128–130, 132–133, 135–136, 139, 141–145, 147–166, 169,

172–189, 193–194, 196–208, 211–214, 216–220, 222–225,  
227–247, 249–252, 254–259, 261–262, 264–266, 270–272,  
274–278, 280–282, 284–289, 291–302, 304–308

Castro y Bellvís, Guillén de 93

Cátedra, Pedro M. 43–44, 46

Cervantes, Miguel de 14–16, 18, 38, 40–41, 44, 62, 79,  
125–126, 129, 133, 136–137, 194–196, 198–206, 208, 225,  
244, 299, 305

Chastel, André 10

Chateaubriand, René de 64

Cheddadi, Abdesselam 25, 44

Cirot, Georges 101, 188

Cisneros (Jiménez de Cisneros, Francisco) 16, 33, 134,  
138

Collet, Henri 221

Covarrubias y Leiva, Diego de 91, 174, 262

Crouzet, Denis 24–26, 44

Curtius, Ernst Robert 13, 164, 188–189, 294–295

## D

Dante 198, 262

David, Pierre 153, 160–162, 223

Delcourt, Marie 41

Delpont, Eric 44

Descartes, René 50–51, 126, 140, 157

Di Camillo, Ottavio 13, 44

Dilthey, Wilhelm 20, 62, 126–127, 297–298

Dorison, Léon 131

Dozy, Reinhart 99–101, 179

Du Gué Trapier, Elizabeth 206

Duchesne, Louis 153, 155, 160

## E

Erasme 14–18, 21–22, 25–28, 30, 32, 38, 40–42, 128–131,  
135–137, 140, 240, 300

Ercilla y Zuñiga, Alonso de 190–191

Espronceda, José de 188

## F

Fabre, Jean-Henri 141, 212

Fabre, Pierre-Antoine 39–41

Faral, Edmond 181

Febvre, Lucien 17–18, 22, 24–26, 32, 34, 36–37, 42, 44–45

Fernández de Oviedo, Gonzalo 106

Fichte, Johann Gottlieb 132

Flaubert, Gustave 196

Fragonard, Jean-Honoré 208

François de Sales (saint) 136

Fumaroli, Marc 10

## G

Gabrieli, Francesco 232

Ganivet, Ángel 71–72, 85–86, 295

Gaos, José 127

García Gómez, Emilio 231

García Lorca, Federico 27

Garcilaso de la Vega 117, 188, 221, 257–258

Gaultier, Jules de 196

Gautier, Émile Félix 52, 218

Gelli, Giovan Battista 262

Goddard King, Georgiana 155

Gómez-Martínez, José Luis 33, 44

Góngora, Luis de 188, 200, 242

González Llubera, Ignacio 259–260, 265–266, 288

Gonzalo de Berceo 163, 218

Goytisolo, Juan 11, 17, 20, 25, 44

Gracián, Baltasar 80–81, 85

Granada, Luís de 135, 140

Griaule, Marcel 197

Groethuysen, Bernard 83

Guicciardini, Francesco 74

Guidi, Angela 41



Guillén, Claudio 28, 44, 55, 93, 214  
 Guillén, Jorge 55, 93, 214  
 Guizot, François 32  
 Gutiérrez de Alba, José María 86

## H

Hardman, Frederick 120  
 Harris, Rendell 155  
 Hazard, Paul 10, 15, 17, 28, 44  
 Heidegger, Martin 126  
 Heintz, Suzanne 50  
 Herrero García, Miguel 105  
 Hinojosa, Eduardo de 302  
 Holmyard, Eric John 213  
 Hugo, Victor 130  
 Hugon, Alain 38, 44  
 Huizinga, Johan 22  
 Hume, Martin 107

## I

Ibn Abbad 217  
 Ibn Adari 155  
 Ibn Hayyan 155, 178-179  
 Ibn Hazm 155, 231, 233, 235-240, 243, 245-247, 263,  
 304  
 Ibn Quzman 250  
 Imaz, Eugenio 127  
 Isidore de Séville 76, 144, 164, 292-293

## J

Jaspers, Karl 126  
 Jean de la Croix (Juan de la Cruz, saint) 20, 136, 174, 188,  
 211, 217, 223, 306  
 Jiménez, Juan Ramón 133  
 Joly, Barthélémy 79, 105  
 Jean d'Avila (Juan de Avila) 135, 142, 289

Juan Manuel (Don) 229-230, 247

## K

Kant, Immanuel 126

Katz, Jacob 250

King, Edmund L. 38, 50

Klemperer, Victor 149-150

Krause, Karl 126, 140

## L

Laguna, Andrés 141, 212

Lapeyre, Henri 20, 44

Larra, Mariano José de 84, 130

Las Casas, Bartolomé de 91, 93

Le Gentil, Pierre 217, 220

Lea, Henry Charles 275, 284

Lecoy, Félix 234, 236-237

Leeuw, Gerardus Van der 54-55

Lefèvre d'Étaples, Jacques 300

Legendre, Maurice 164, 295

León, Luis de 129, 140, 174, 188, 288-289, 306

Lévy, Israel 55, 101, 278

Lévy Bruhl, Lucien 55

Lévi-Provençal, Evariste 100-101, 231

Lida, María Rosa 194

Loisy, Alfred 131

Lombard, Alf 52-53, 296

Lombard, Maurice 52-53, 296

Lope (López) de Olmedo 144

Lope de Vega y Carpio, Félix 96

López Ferreiro, Antonio 154-155, 161

Lorris, Guillaume de 242

Lulle (Llull, Ramon) 213, 215-218, 222

Luther, Martin 33, 136, 139

**M**

- Machado, Antonio 133, 218  
Mahomet 65, 151–152, 155–156, 158, 163, 178, 211, 296,  
299, 301, 304  
Maïmonide 250, 266, 276  
Mainer, José Carlos 42  
Mandeville, Desmond Christopher 213  
Manet, Edouard 204  
Manrique, Jorge 188, 307  
Marañón y Posadillo, Gregorio 119–120  
Maravall, José Antonio 137  
March, Ausiàs 117  
Mariana, Juan de 271–274, 276  
Martí, Ramon 283  
Martín, Francisco 12–14, 45, 119, 173, 186, 251  
Masdeu, Francisco 99, 101  
Massignon, Louis 261  
Mauss, Marcel 197  
Mena, Juan de 258, 277  
Menéndez Pelayo, Marcelino 15, 95–96, 136, 159, 223,  
292  
Menéndez Pidal, Ramón 7, 9, 23, 49, 65, 67–79, 83–88,  
91–92, 94–95, 98–103, 106–107, 109–118, 120, 123, 125,  
148, 173, 176, 178, 180, 183, 187–190, 235–237, 294–295,  
302–303  
Metge, Bernat 117  
Michel Ange (Michelangelo Buonarroti) 26  
Michelet, Jules 299–300  
Millàs Vallicrosa, Josep Maria 253–254  
Molina, Tirso de 121, 246  
Montaigne, Michel de 15, 197, 244  
Montemayor, Jorge de 135, 137, 307  
Montesquieu 64  
Morazé, Charles 22  
Morel-Fatio, Alfred 10, 17, 46  
Muir Whitehill, Walter 161

Munari, Tommaso 44

Mullins, P.J. 293

## N

Nebrija, Antonio de 130, 174

Newman, Abraham A. 251, 255, 276–278

Núñez de Toledo, Hernán 257

Nykl, Alois Richard 53, 193, 231–232

## O

O’Gorman, Edmundo 130

Onís, Federico de 150, 174

Ortega y Gasset, José 23, 56, 61–65, 68, 85, 98, 99, 112, 122, 126–127, 169, 177, 207

Ossola, Carlo 10, 22, 45

Oviedo, Álvaro de 106, 114, 254

## P

Palacios Rubios, Juan López de 91

Palissy, Bernard 141

Pascal, Blaise 197

Pastore, Stefania 16, 18–19, 37, 45

Pauphilet, Albert 181, 195

Pérès, Henri 232

Pérez de Ayala, Ramón 89

Pérez de Guzmán, Fernán 237, 282–283

Pézard, André 10

Pi y Margall, Francisco 118

Pirandello, Luigi 196

Pirenne, Henri 64–65, 158, 164, 296

Pischedda, Carlo 22

Pou y Martí, José M. 222

Pulgar, Hernando del 274–278

## Q

Quevedo (Gómez de Quevedo y Villegas, Francisco) 59,

79–80, 85, 130, 288, 299

Quinet, Edgar 10, 32

## R

Rabaté, Jean-Claude 41

Rabelais, François 240

Raphaël (Raffaello Sanzio) 55

Réaumur (René-Antoine Ferchault de Réaumur) 141,  
212–213

Régné, Jean 279–280

Renaudet, Augustin 10, 26, 300

Révah, I.S. 10

Ribeiro, Bernardim 307

Ribera y Tarragó, Julián 250

Ridoux, Charles 17, 46

Riego, Rafael de 88

Ríos, Fernando de los 92, 132, 159, 286

Rivera, Primo de 62, 88, 118–120

Rodríguez-Moñino, Antonio 44

Rohlf, Gerhard 170

Rojas, Fernando de 245, 306

Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita) 133, 225, 227–228, 231–  
234, 236, 238–243, 245–248

## S

Saavedra Fajardo, Diego 75

Salinas, Pedro 188

Sánchez-Albornoz, Claudio 43

Santiago 7, 139, 147, 150–156, 158–164, 178, 211–212,  
216, 219, 251, 298–299, 301, 304

Santob de Carrión (Sem Tob) 258, 260–261, 263–271,  
286–288

Santos, Francisco 82–83

Sanz del Río, Julián 140

Sarmiento, Domingo 220, 267

Savonarole (Savonarola, Domenico) 135

Scarron, Paul 130  
 Schelling, Friedrich 169  
 Sepúlveda, Juan Ginés de 91, 183  
 Serrano, Eliseo 45  
 Sigüenza, José de 136  
 Solalinde, Antonio (García Solalinde, Antonio) 254  
 Soto, Domingo de 91  
 Spitzer, Leo 13, 28, 53, 166, 170, 188–191  
 Stendhal (Henry Beyle) 196  
 Stern, Samuel 13

## T

Tellechea Idígoras, José Ignacio 46  
 Terrasse, Henri 229  
 Thérèse (sainte) 20, 136, 198, 211, 223–225, 306  
 Thomas d'Aquin (saint) 253  
 Titien (Tiziano Vecellio) 26  
 Tolnay, Charles de 206–207  
 Torre, Fernando de la 75–76, 78, 81, 85  
 Toubert, Pierre 41–42, 44, 46  
 Toynbee, Arnold Joseph 164, 294

## U

Unamuno, Miguel de 11, 17, 23, 27–28, 38, 42, 46, 56–60, 62, 67–68, 71, 85, 93, 95–96, 177–178, 194

## V

Valdés, Alonso de 137–138, 289  
 Valdés, Juan de 11, 16, 18, 42, 129, 134, 197–198, 289  
 Valera, Cipriano de 144  
 Valera, Juan 90  
 Vanderford, Kenneth 254  
 Varela Fernández, Darío R. 57  
 Vasco de Quiroga 137  
 Velázquez 133, 193, 204–206, 208, 225  
 Vicente, Gil 117, 284

Villalba, Luis 221  
Vitoria, Francisco de 91  
Vives, Juan Luís 19, 134

**W**

Wachtel, Nathan 10  
Weil, Simone 18  
Weisweiler, Max 232

**Z**

Zerari, Maria 43  
Zink, Michel 41–42, 44, 46  
Zumárraga, Juan de 135  
Zweig, Stefan 22

« Cette grande méditation d'un émigré espagnol sur l'Espagne qui s'intitule *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* n'est pas une conception close dans laquelle on nous demande d'entrer. C'est une invitation à réviser toutes nos idées sur l'Espagne authentique. Le meilleur hommage qu'on puisse rendre à Américo Castro c'est de discuter avec lui, comme j'ai essayé de le faire, devant les perspectives qu'il nous ouvre, et au bout desquelles il y a de nouvelles découvertes » : à l'heure de terminer son cours de 1950 au Collège de France Marcel Bataillon évoque le point de départ de sa longue réflexion sur les enjeux de l'érasme qui vise à ancrer les études sur la spiritualité espagnole à une idée d'Europe en formation. Cette édition intégrale de son cours, établie sur la base de nombreuses ressources inédites, retrace les étapes du débat historiographique fondamental sur l'histoire « horizontale » et l'histoire « verticale » pour esquisser le cadre dans lequel la pensée de Castro et celle des hispanisants de la diaspora s'organise autour de l'identité espagnole.

**Simona Munari** enseigne Lingua e traduzione francese à l'Université de Roma Tor Vergata. Elle travaille en collaboration avec des groupes de recherche italiens et étrangers sur l'hispanisme français du siècle XVII, et sur la traduction et la réécriture comme formes de la médiation entre cultures européennes à l'époque moderne. Ses recherches au Collège de France dans le cadre d'un projet de mise en valeur des archives des professeurs titulaires de la Chaire d'études romanes ont abouti à l'édition critique de plusieurs textes inédits concernant l'œuvre de Marcel Bataillon, Jean Baruzi, Alfred Morel-Fatio et I.S. Révah. En Espagne elle a publié la correspondance de Marcel Bataillon avec Américo Castro, Eugenio Asensio et Antonio Rodríguez-Moñino.

En couverture: Diego Velázquez, *La Fábula de Aracne o Las Hilanderas* (Museo del Prado, 1657-58), via Wikimedia Commons.